

GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, Domingo
Universidad de Murcia

@ domingo.gonzalez@um.es

La monarquía sagrada y el origen de lo político: una hipótesis farmacológica

The sacred monarchy and the origin of the political:
a pharmacological hypothesis

Frente a la política entendida al modo cratológico o utópico-futurista, el modo farmacológico expresa la verdadera tradición occidental. La monarquía sagrada interpretada de acuerdo con el enfoque de la teoría mimética parece encajar como punto de inflexión entre la mentalidad primitiva regida por la causalidad mágico-perseguidora y la mentalidad racional que se abre al logos de lo político. En este sentido, el rey sagrado se presenta como expresión primigenia de la farmacia política. En esta misma línea, la teoría morfogenética de René Girard ofrece una hipótesis poderosa para interpretar la noción arcaica y moderna de la soberanía.

PALABRAS CLAVE: farmacología política, monarquía sagrada, soberanía, René Girard.

In the face of politics understood as the cratological or utopian-futuristic mode, the pharmacological mode expresses the true western tradition. The sacred monarchy interpreted according to the approach of the mimetic theory seems to fit as a turning point between the primitive mentality governed by the magical-persecuting causality and the rational mentality that opens up to the logos of the political. In this sense, the sacred king is presented as the primeval expression of the political pharmacy. Along the same lines, the morphogenetic theory of René Girard offers a powerful hypothesis to interpret the archaic and modern notion of sovereignty.

KEY WORDS: political pharmacology, sacred monarchy, sovereignty, René Girard.

La ceremonia del pharmakos se representa, pues, en el límite entre el interior y el exterior que ella tiene como función marcar sin tregua. Intra muros/Extra muros. Origen de la diferencia y de la partición, el pharmakos representa al mal introyectado y proyectado. Benéfico en tanto que cura —y por eso venerado, rodeado de cuidados—, maléfico en tanto que encarna los poderes del mal, y por eso temido, rodeado de precauciones. Angustioso

y apaciguador. Sagrado y maldito. La conjunción, la coincidentia oppositorum, se deshace sin cesar mediante el paso, la decisión, la crisis. La expulsión del mal y de la locura restaura la sofrosine. La exclusión tenía lugar en los momentos críticos (sequía, peste, hambruna). La decisión era entonces repetida [...]. Platón no podía desconocerlo (Derrida, 1997, pp. 201-202).

1. ORIGEN Y PRESENTE: LA FARMACOLOGÍA POLÍTICA

El académico Dalmacio Negro ha señalado que existen tres modos (*modi*) de la política (Negro, 2018). Frente a la política cratológica y utópica, ambas de inspiración moderna, se alza la medicina racional de la política entendida al modo farmacológico, que constituye la genuina tradición europea que recoge el realismo político, bautizado también como «liberalismo triste» por el sociólogo italiano Carlo Gambescia. Esta farmacia política se define como arte de equilibrar el cuerpo político del mismo modo que el médico equilibra los humores del cuerpo individual. La tradición farmacológica de matriz griega y romana, que dio nacimiento a la tradición de la naturaleza y la razón más tarde despreciada por la ruptura artificialista y voluntarista moderna (Oakeshott), parece haber sido imitada de Egipto. Esto invita a considerar la posibilidad de una genealogía sagrada y mítica. Como recuerda Dalmacio Negro, en el imperio egipcio la medicina era muy importante, un arte divino de la vida practicado por sacerdotes astrónomos. La comprensión de la política de Platón ha sido vinculada por algunos autores a la medicina egipcia entendida como el arte de curar el cuerpo político. Los estudios del egiptólogo Jan Assmann subrayan la dimensión sagrada del gobierno del Faraón, que ejercía su poder con la autoridad del sacerdote. Esta fusión entre el sacerdocio y el poder político sugiere que la tradición farmacológica occidental encuentra su origen en la economía de la violencia del *pharmakon*, veneno y remedio al mismo tiempo, tal y como lo explora la antropología de lo sagrado formulada por René Girard. El objetivo de este trabajo es profundizar en la comprensión de una arqueología de lo político que ayude, además de a indagar en las profundidades de lo político, a contrastar la idea moderna de soberanía con su origen arcaico.

Hay que recordar que en Roma era inequívocamente farmacológico el principio político fundamental, la máxima *salus populi suprema lex*, «la salud o salvación del pueblo es la ley suprema». Esta máxima política medicinal puede ser también interpretada en su modalidad más extrema, la quirúrgica, pues no deja de ser la forma más antigua de considerar los estados de excepción. Cuando no basta la medicina (el Derecho) hay que acudir a la cirugía política para salvar el cuerpo del enfermo. De ahí que los romanos regularan jurídicamente esta posibilidad mediante la figura de la dictadura comisaria, recurso supremo de la farmacología política. Una modalidad sacrificial excepcional para salvaguardar a la comunidad en los estados de crisis extrema.

La figura del dictador (monocracia excepcional) remite necesariamente a la monarquía y nos coloca ante una cuestión hermenéutica capital. ¿Es la función la que crea el órgano o el órgano el que crea la función? Plantear esta cuestión en términos puramente racionalistas, al modo de la llamada «ciencia política», quizá no sea la forma más indicada para resolver el enigma. El pensamiento sistemático descansa en lo que llama Whitehead presuposiciones de la experiencia: la importancia, presupuesto que se refiere a la unidad que da sentido al



universo y el interés, presupuesto que se refiere a la curiosidad por la individualidad de los detalles que suscitan los hechos y permite aprehenderlos como tales. El pensamiento, primitivo o racional, aparece entonces como una respuesta a una visión de la realidad marcada por la importancia de la totalidad o por el interés de los detalles. Las variaciones de lo importante, del sentido, son a su vez la causa de las transiciones de la emoción, que siempre admite derivadas en el campo social. Dicho campo social, foco de experiencias y mundos simbólicos comparados, reformula a su vez el inconsciente colectivo que discrimina lo importante y el interés en cada tiempo-eje, por utilizar la expresión de Jaspers.

Jean Gebser, en *Origen y presente* (la obra a la que consagró toda una vida de reflexión y estudio), analizó las formas de transición de modos generales de consciencia a partir de sucesivas crisis de la visión de la realidad. En ellas, señala Dalmacio Negro, «la percepción de la multitud de los detalles como simples hechos, unida a la dificultad para percibir lo importante, el acontecimiento, es lo que hace que parezca todo confuso o caótico. Constituyen, pues, el mayor incentivo del pensamiento político, respuesta a la doble necesidad, histórica y antropológica, de orden y seguridad» (Negro, 1996, pp. 526-527). Así pues, el espacio de lo que entendemos como representaciones políticas se enmarca en el universo del sistema de creencias determinado por la construcción sociohistórica del sentido individual y colectivo.

Según Gebser la estructura de la consciencia humana ha sufrido diferentes mutaciones a lo largo del tiempo. Frente al actual mundo *perspectívico*, hijo de la razón abstracta que se afirma paralelamente al surgimiento del yo individual, el mundo *imperspectívico*, que caracterizó las etapas más primitivas del devenir humano (y en particular a las estructuras de consciencia arcaica y mágica), se posicionaba ante la realidad de modo totalmente diferente. Las intuiciones de Gebser siguen resultando muy valiosas pues ofrecen el marco heurístico general que contribuye a esclarecer la fuente de la que emana lo político como instancia original que se afirma junto al despliegue de una nueva forma de consciencia humana. Mientras que el hombre arcaico vive en un estado de fusión cósmico-social, el hombre mágico comienza a conquistar una primera forma de consciencia de su diferencia. Se insinúa así, por tanto, la posibilidad misma de una acción ante el mundo exterior que se expresa en la realidad misma del rito. Y es en el rito en el que encontramos la *forma mentis* de lo que será la acción política, como queda acreditado en esta valiosa reflexión del psicólogo holandés:

Ya el hecho mismo del ritual, que suspende el caos natural con una acción definida y dirigida, [...] corresponde a una época tardía del desarrollo del hombre mágico. El hombre, o mejor, el grupo humano, sigue siendo aquí, ciertamente, coactuante, pero también actuante para sí. Aquí prácticamente ya se ha dado el paso para salir de la unidad completa: el grupo, que se hace consciente oscuramente de sí mismo como una unidad (como yo grupal), comienza a desprenderse de su entrelazamiento con la naturaleza y a romper su conjuro mediante un contraconjuro (Gebser, 2011, p. 97).

El mismo Gebser interpretaba el mito platónico de la caverna como una primera forma de consciencia del mundo exterior frente al que el hombre «expresa» (expresión que brilla por su ausencia en la anterior etapa «mágica») una nueva visión del tiempo y el espacio que serán indispensables para delimitar el logos de una consciencia política prerracional.



Y hay que añadir que Platón, en su «mito de la caverna», fue el primero en describir a aquel hombre que había salido de la caverna. Así pues, podemos decir que el «espacio» de la antigüedad es un espacio indiferenciado, un mero «estar en», a saber: un estar resguardado en el seno materno que no expresa ninguna confrontación con el espacio real exterior (Gebser, 2011, pp. 37-38).

Más que fijarse en la estructura del ritual y su oscuro significado para nosotros (sumergidos como estamos en la visión racional abstracta del mundo perspectívico), la cuestión reside más bien en el tipo de mentalidad que se expresa a través de él. Lévy-Bruhl hablaba de la mentalidad primitiva o prelógica. Léon Poliakov utilizaba el concepto de causalidad diabólica para referirse a los residuos de un tipo de estructura mental que seguía operando en el fondo de las configuraciones ideológicas que, paradójicamente, se articularon con la razón y la ciencia modernas. Los análisis de Vilfredo Pareto obedecían a una concepción muy semejante al señalar que en ciertos teoremas políticos y sociales siguen influyendo mitologemas religiosos secularizados, en forma de residuos míticos al servicio de programas ideológicos concretos. Y en efecto, Gebser nos recordaba «que estas estructuras no solo pertenecen al pasado, sino que, de una forma más o menos latente o aguda, aún siguen hoy presentes en cada uno de nosotros» (Gebser, 2011, p. 82). Esta forma de analizar la realidad, que podríamos llamar arqueológica, es muy relevante a la hora de entender el surgimiento de lo político como forma de afrontar una nueva era de la consciencia humana. La farmacología política no es, por tanto, un residuo del pasado que sirviera para entender la mentalidad de una etapa superada de la historia, sino el origen de una tradición que pervive y se reinventa a través de las sucesivas mutaciones de la consciencia. Así pues, muchas de las ideas políticas modernas, expresión de un nuevo enfoque racional que acompaña la estructura mental del mundo perspectívico (afirmación de la individualidad, el tiempo y el espacio), serán también deudoras de los residuos mágicos o arcaicos de la mentalidad primitiva. La fusión o integración de estos componentes heterogéneos ensamblados a partir del largo proceso resultante de las sucesivas mutaciones de la consciencia nos permitirá penetrar en la raíz ambivalente de la idea de soberanía, que debe mucho más de lo que se cree a los «sangrientos orígenes de la violencia y lo sagrado» tal y como fueron estudiados en la obra del teórico del deseo mimético, René Girard. Esta idea sufrirá por su parte una mutación definitiva una vez que se emancipe del espacio farmacológico en que nació al adoptar la *forma mentis* de la mentalidad cratológica moderna.

Al analizar al hombre mágico y su característica forma de consciencia que se expresa con el ritual, Gebser afirma:

Aquí tiene su raíz la mántica, la magia (como el hacer llover), el ritual y todas aquellas innumerables formas en que el hombre mágico intenta enfrentarse a la naturaleza. Y no solo nuestras máquinas y nuestra tecnología surgen de esta raíz mágica, también la actual política del poder. La naturaleza, el entorno y otros seres humanos han de ser dominados para que el hombre no sea dominado por ellos; este temor de verse obligado a dominar lo externo (para no ser dominado por ello) es algo también sintomático de nuestra época (Gebser, 2011, p. 98).



Así pues, lo político, entendido como consciencia de una acción ante la realidad exterior (exterioridad humana o natural, pues las fuerzas cósmicas se entrelazan con divinidades de forma humana), toma su asiento primero en el ritual. La humanidad es hija de lo religioso, advertía René Girard. Y lo político también. «Lo Político salió del seno de lo Sagrado, de lo religioso, para velar por el orden social», afirma Dalmacio Negro (Negro, 2010, p. 33). Lo político y lo sagrado comparten una misma y sola función: asegurar la concordia y el orden frente a las amenazas de discordia y desorden. He aquí la primera raíz de la común fuente farmacológica de la que beben las instancias políticas y religiosas. Queda por aclarar en cambio la naturaleza del proceso que explica la emergencia de lo político a partir de lo sagrado.

En todo caso, con la irrupción de lo político se afirma un nuevo mundo, una nueva esencia, que no nace de la dominación pura (como han querido sugerir muchos teóricos carentes de aliento arqueológico), sino de la paulatina afirmación de una consciencia que supone un nuevo modo de estar en el mundo. La dominación no explica nada. Es lo que debe ser explicado. Autores como Bertrand de Jouvenel o Guglielmo Ferrero han insistido en el origen y carácter misterioso de la obediencia humana al mando político. Los «genios invisibles de la ciudad» se imponen silenciosamente y Étienne de La Boétie pretendió, en vano, desacralizar la servidumbre voluntaria de los hombres. ¿Por qué nos sometemos?, ¿de dónde toma fuerza el miedo que nos hace amar nuestras cadenas? En definitiva: ¿cuáles son y cómo funcionan los misteriosos mecanismos que respaldan nuestra condición servil? Jouvenel, en su estudio sobre la historia natural del crecimiento del poder, no dudaba en señalar sus «orígenes mágicos» para descifrar las raíces últimas de la predisposición psicológica del hombre a la obediencia. Y ante la dificultad de acceder a las fuentes que permitieran iluminar los modos de gobierno de las sociedades más primitivas, reconocía: «Nos queda el etnólogo como último recurso» (Jouvenel, 2011, p. 120).

Antes de referirse a la teoría de Frazer sobre los sacrificios y el rey sagrado, Jouvenel introducía la cuestión de la raíz religiosa de la legitimidad política vinculándola a un estado característico de la consciencia primitiva (negación de la individualidad y primacía del colectivo definían la estructura mental arcaica y mágica según Gebser), muy en sintonía con la causalidad «mágico-perseguidora» de la que hablaba Girard o con la causalidad diabólica teorizada por Léon Poliakov:

Para el etnólogo atento no existe el paladín emplumado ni el filósofo desnudo que imaginó el siglo XVIII [...]. El grupo humano reacciona a todos los peligros y a todos los temores exactamente igual que las bestias, apretujándose, apelonándose para sentir su propio calor. Encuentra en la masa el principio de la fuerza y la seguridad individuales. Por ello, lejos de adherirse libremente al grupo, el hombre no existe sino en y por el grupo [...]. Pero este grupo, que tiene una existencia estrechamente colectiva, sólo puede mantenerse por una continua vigilancia contra todo lo que en la naturaleza le amenaza. La muerte, la enfermedad, el accidente, son prueba de una malignidad ambiente. El salvaje no ve por ningún lado el azar. Todo mal proviene de una intención de hacer daño, y las pequeñas desgracias no son otra cosa que advertencias de esta intención que no tardará en desplegar toda su fuerza. De donde la necesidad de apresurarse a neutralizarla mediante ritos que puedan conseguir este fin (Jouvenel, 2011, p. 128).





Jouvenel desliza una primera intuición de tipo farmacológico-político al recoger la interpretación de Frazer en su investigación sobre los orígenes mágicos del poder. Farmacológico quiere decir, en este caso, que la figura del rey concentra una carga social ambivalente: se le imputa, paradójicamente, la causa del bien y del mal sociales. «Puesto que el rey tiene que dominar sin cesar las malas influencias, causar la multiplicación de las cosas buenas, fomentar la fuerza de la tribu, se comprende que también pueda ser sacrificado por ineficaz» (Jouvenel, 2011, p. 130). El teórico del crecimiento del poder detecta también la pervivencia de los residuos de mentalidad mágico-arcaica para interpretar los conceptos políticos modernos.

Antes de abandonar este tema del poder mágico, digamos que, con su desaparición, no desaparecen los efectos de un sistema que se ha prolongado durante decenas de miles de años. Los pueblos seguirán experimentando una especie de terror ante las innovaciones, un sentimiento de que el comportamiento novedoso atrae el castigo divino. El poder que reemplace al poder mágico heredará algo de su prestigio religioso. Podría pensarse que a medida que se han ido liquidando las monarquías, el poder despersonalizado ha ido perdiendo toda connotación religiosa. ¡Es claro que los individuos que ejercen el gobierno no tienen ya nada de sagrados! Pero nosotros somos más tercos en nuestras maneras de sentir que en nuestras maneras de pensar, y trasladamos al Estado impersonal cierto vestigio de nuestra reverencia primitiva [...]. Esta extraña reverencia se explica por el culto inconsciente que los hombres siguen rindiendo al lejano heredero de un prestigio muy antiguo [...]. Hoy como hace diez mil años, ningún poder se mantiene si ha perdido su virtud mágica. Así pues, el poder más antiguo ha legado algo a los más modernos (Jouvenel, 2011, pp. 135-136).

Jouvenel destaca también que «el poder mágico es un poder político, el único que conocen estos pueblos primitivos» (Jouvenel, 2011, p. 134). Sin embargo, no explica la razón de que este poder mágico se personifique necesariamente en la figura de un rey ni ahonda en la explicación de las razones de la selección de ese rey. Objeta, sin embargo, a Frazer que, aunque es indudable que existen reinados mágicos, ninguno de sus ejemplos estudiados «prueban suficientemente lo que [Frazer] ha creído poder adelantar, que es sobre el poder mágico sobre el que se edifica necesariamente la realeza» [Jouvenel, 2011, p. 130]. Se trata de una crítica importante pues, como se verá más adelante, permite anticipar la pertinencia del análisis de René Girard, del que se podrá extraer una teoría más sólida sobre la farmacología política.

El análisis de las hipótesis contenidas en *La rama dorada*, obra clásica de Frazer, ha dado lugar a infinidad de debates. Nos interesa aquí rescatar la valoración de uno de los antropólogos que más ha destacado en el estudio de las posibilidades hermenéuticas contenidas en este libro emblemático y sus poderosas convergencias con los estudios antropológicos de Girard. Nos referimos a Lucien Scubla y a uno de sus trabajos sobre la realeza sagrada (Scubla, 2003, pp. 197-221). Antes de plantear la respuesta de Frazer al enigma del rey condenado a muerte en su estudio de la realeza de Némi y de su extraño ritual, Scubla destaca que este aparente rito marginal de la religión romana fue también «la más estable de las instituciones

del mundo latino, no habiendo desaparecido, según parece, sino con la caída del Imperio» (Scubla, 2003, p. 200). De ahí la extrapolación universal que puede hacerse de su misterioso significado, pues «como las singularidades matemáticas, concentra propiedades generalmente disjuntas y constituye así el germen de toda una diversidad desplegada en una multitud de instituciones» (Scubla, 2003, p. 200). Por esa razón, «resolver el enigma de Némi y construir una teoría general de la realeza no son verdaderamente sino una sola y la misma cosa» (Scubla, 2003, p. 200).

Ahora bien, ¿cuáles son las hipótesis que manejó Frazer y por qué, tanto Scubla como Jouvenel, señalaron sus insuficiencias? El antropólogo francés destaca que para resolver el misterio del rey condenado a muerte Frazer propuso dos teorías. Según la primera, el rey representa las fuerzas de la naturaleza y es custodio de la prosperidad social. Por consiguiente, debe ser eliminado cuando sus fuerzas comienzan a debilitarse para proteger a la comunidad a la que se subordina su realeza. Según la segunda teoría, el rey es un chivo expiatorio que carga con todos los males que afectan al colectivo y debe ser asesinado para que el grupo social se purgue cuando su salvación lo requiere. No obstante, Frazer parece privilegiar la primera hipótesis y se siente inclinado a subordinar la segunda a las exigencias de aquella. Para Scubla, sin embargo, las razones aducidas por el gran investigador anglosajón no son convincentes y los estudios posteriores a la publicación de *La rama dorada* parecen mostrar que el rey es, esencialmente, un chivo expiatorio.

Si se examina más en profundidad la cuestión, se observa que el defecto principal (y pocas veces señalado) de la primera hipótesis de Frazer se concentra en una objeción insalvable para su argumento: no explica el regicidio. Porque o bien el rey recibe sus poderes sobrenaturales de la naturaleza o bien los recibe del ritual. Si los recibe de la naturaleza el regicidio no solo agravaría los males sino que podría conducir a la destrucción del mundo (para la mentalidad imperspectívica, diría Gebser, las fuerzas sociales se confunden con las cósmicas). Pero si el rey ha alcanzado su condición sagrada a partir del ritual de entronización bastaría con sustituirlo por otro para salvaguardar la prosperidad social. ¿Cuál sería la utilidad social de su asesinato? Un mero ejercicio de cálculo utilitario de recursos desbordaría las posibilidades del marco prerracional en el que nos movemos. El regicidio sería, por consiguiente, un suceso ajeno o superfluo de la institución monárquica.

Sin embargo, la segunda teoría parece mucho más satisfactoria. Si el rey es un chivo expiatorio, se entiende que, en caso de representar un mal para la mentalidad mágico-arcaica del universo social al que pertenece (y al que debe su sagrada condición), la única forma de deshacerse de dicha amenaza consista en su asesinato. El regicidio, como señala Scubla, se vuelve «inteligible *et* prácticamente necesario» (Scubla, 2003, p. 202). ¿Pero la validez de la segunda teoría supone necesariamente la refutación de la primera? Muchos otros estudios etnográficos han recogido numerosos testimonios a su favor. ¿Cómo conjugar entonces los dos enfoques? La respuesta es: invirtiendo la prelación propuesta por Frazer. No es la primera teoría la que explica la segunda sino al revés: la tesis del chivo expiatorio permite deducir la tesis del rey como garante de la prosperidad sociocósmica. Y esto supone un primer elemento teórico para la constitución de nuestra hipótesis farmacológica para la inteligencia de lo político. Si la farmacología supone la representación teórica del carácter bipartito de un agente concreto para un sistema colectivo (mal y bien no ya mezclados sino confundidos pues la misma sustancia, química o institucional, representa, según los casos, un mal o un



bien para el organismo, ya se trate de un ser vivo o social), entonces conviene determinar el orden cronológico de esta simbiosis. ¿El fármaco es un ente benéfico-maléfico o un ente maléfico-benéfico? En cualquiera de los dos casos, habría que explicar por qué lo maléfico se vuelve benéfico o al revés. En nuestra hipótesis, como puede desprenderse, es el agente maléfico el que antecede. El rey es un chivo expiatorio porque es percibido como un mal de una gravedad tal que solo el regicidio puede extirpar la posibilidad de su contagio al conjunto social. La primera tesis de Frazer también es válida, esto es, el rey acostumbra a ser percibido como un poder sobrenatural benéfico. Luego, por tanto, este carácter es un efecto deducible de la primera teoría. Ahora bien, falta por explicar el proceso que conduce de lo maléfico a lo benéfico. De lo contrario, podríamos caer en la tentación de considerar que quizá estemos ante dos tipos diferentes e inconciliables de realeza. Como veremos, no es así. Las dos tesis de Frazer no son irreconciliables sino que remiten a dos aspectos, más o menos acentuados, de la misma y única institución.

En todos los casos considerados, tenemos por tanto que tratar con variantes de la misma figura: la realeza es siempre doble, con una cara negra y una cara blanca, un lado bueno y un lado malo, y en condiciones tales [...] que el lado positivo esté subordinado al lado negativo. Esto prueba que las dos tesis de Frazer no son solamente compatibles sino que, a condición de invertir su orden de presencia, se debería poder deducir la primera de la segunda. En efecto, si la eliminación del rey chivo expiatorio es un remedio a todos los males que pueden afectar al grupo, se comprende que, por extensión, la persona del rey pueda ser tomada como la fuente de todos los bienes; si es ella la que asegura la permanencia de la institución y estabiliza el orden social, se comprende que pueda ser vista como la garante del orden natural. Pero, para que las cosas estén claras, habría que poder explicar el mecanismo del chivo expiatorio en sí mismo y los efectos que se derivan: en particular, la dualidad fundamental de la persona del rey [...] y su desdoblamiento ritual [...]. En suma, habría que intentar poner al día los principios generadores de la institución monárquica y la dinámica que preside sus transformaciones (Scubla, 2003, p. 205).

Es aquí donde el recurso a la teoría sociogenética de la teoría mimética de René Girard es de referencia obligada. Aunque el pensador francoamericano solo dedicó unas cuantas páginas a la cuestión de la institución monárquica (a la que consideraba una variante menor del fenómeno universal de la violencia y lo sagrado resultante de las rivalidades miméticas intracomunitarias), lo cierto es que su propuesta interpretativa destacaba especialmente al subsumirla en la lógica social que terminaba resolviéndose mediante el recurso al chivo expiatorio, coincidiendo así con la lectura invertida que acabamos de proponer entre las dos tesis de Frazer. Aunque Girard ha recibido críticas apresuradas en el gremio de los antropólogos (y más aún tras la lectura apologética cristiana que ha coloreado su obra), salta a la vista que sus planteamientos permiten resolver con gran elegancia dialéctica muchos de los callejones sin salida a que conducía el marco hermenéutico oficial de la etnología dominante, como han destacado recientemente autores como Camille Tarot (Tarot, 2008).



Es tanto más incómodo recusar a Girard, sin ninguna otra forma de proceso, cuanto que sus hipótesis permiten clarificar el conjunto de la institución monárquica y de sus desarrollos potenciales: permiten encontrar todos los rasgos característicos de la monarquía sagrada y dejar entrever cómo el rey puede ascender desde la posición de chivo expiatorio a la de rey divino y jefe de Estado, no por un cambio espectacular y misterioso, sino por un proceso morfogenético inteligible (Scubla, 2003, p. 207).

Para entender por qué la solución girardiana representa el nexo de unión entre, por un lado, una teoría verosímil de un estudio sistemático de las mutaciones de la consciencia (en línea con las consideraciones de Jean Gebser) sintéticamente imbricado con las teorías antropológicas (corregidas) sobre la institución monárquica (Frazer), y, por otro, con el nacimiento de lo político como resultante (y a la vez agente) de dichas mutaciones, es preciso hacer referencia al análisis de Arthur Maurice Hocart (1883-1919). Este antropólogo, conocido por sus trabajos de campo en Polinesia, Melanesia y Sri Lanka, desarrolló una controvertida teoría que resulta, a los efectos de nuestro estudio, determinante. Al igual que Girard, Hocart destacaba una premisa fundamental: la unidad de todos los ritos. A diferencia de los enfoques pluralistas y relativistas que han terminado por arruinar las ambiciones científicas de los trabajos etnológicos, nuestros autores resaltan la común experiencia humana y social que se alza tras el velo de la infinita multiplicidad de instituciones, ritos y mitos que se acumulan en las bases de datos de los trabajos de campo. Antes de que el caos posmoderno y su vacío hermenéutico se apoderara de los enfoques académicos dominantes, algunos grandes espíritus habían logrado ensamblar la gran variedad de expresiones empíricas de la experiencia humana en una gran teoría totalizadora. A ella debemos regresar para fundamentar los orígenes y raíces de la función farmacológica de lo político.

Partiendo de la premisa de la unidad de todos los ritos, es importante desmarcarse de las anacrónicas teorías políticas que, demasiado contaminadas por la lógica utilitaria y el cálculo materialista de la razón abstracta moderna, han querido ver en el espíritu de dominación o en la lucha por los recursos la premisa explicativa del nacimiento del poder. Al igual que los contractualistas sociales modernos, estos teóricos imaginan que los aborígenes primitivos resolvían sus diferencias con sesudas disquisiciones peripatéticas. Esto supone olvidar que nuestra percepción actual del mundo cósmico y social ha terminado afirmándose paulatinamente a lo largo de milenios, y que la razón o el individuo son creaciones relativamente recientes de nuestra cosmovisión. Traducido a nuestras coordenadas de análisis, esto quiere decir que resulta absurdo explicar lo político (o cualquier otro elemento de consciencia actual del mundo social) mediante un paradigma que toma su fuente de un presupuesto político en sí. Los estudiosos del fenómeno político suelen esquivar esta dificultad recurriendo a la naturaleza humana universal o a su carácter racional, obviando el proceso de construcción socio-histórica de esas categorías que hoy catapultamos al nivel de lo explicativo. La razón y lo político no explican nada sino que deben ser explicados. Nuestra deformación cronocéntrica nos hace creer que la monarquía se explica al modo platónico, como el filósofo-rey. Ni el rey se vuelve filósofo ni el filósofo se vuelve rey. La monarquía nace del rito y el rito es el resultado de una forma de resolución de conflictos sociales en el contexto de una mentalidad mágica marcada por prejuicios arcaicos y primitivos.



Numerosas técnicas y la mayoría de las instituciones proceden de las necesidades del culto. La división del trabajo no es, en su principio, una necesidad económica sino una exigencia ritual, y el sistema de castas permite comprender cómo puede conducir a la especialización profesional. Sucede lo mismo con las instituciones políticas. Contrariamente a las instituciones religiosas, no son más necesarias para las sociedades que el sistema nervioso para las unicelulares. La función primera del rey no es gobernar sino reinar. Es decir, ser el personaje principal de las grandes ceremonias. Es solamente en favor del desdoblamiento de las funciones rituales del rey como el poder político y la organización del Estado emerge y se desarrolla. Hocart dedicó un libro entero a esta cuestión. En definitiva, se podría decir, con vocabulario marxista, que el ritual no constituye una superestructura ideológica o simbólica, sino la infraestructura de las sociedades humanas (Scubla, 2003, p. 209).

Así pues, la monarquía no es el resultado de una académica deliberación sobre la mejor forma de gobierno. No son las «razones» de la política las que explican la monarquía. Los aborígenes no eran murrasianos intuitivos. Es la monarquía surgida del rito la que explica el nacimiento de lo político. Solo mucho después, y paulatinamente, nacieron sus «razones». El «vuelco hocartiano» ayuda a entender (fenomenológicamente) el porqué de esta prelación. No vino primero la realeza y después el regicidio. El regicidio precedió a la monarquía. Antes de ser reyes, los monarcas fueron chivos expiatorios y llegaron a ser reyes precisamente por serlo. Si efectivamente el ritual es la infraestructura de las sociedades humanas, hay que detenerse a examinar por qué el ritual de entronización comienza con un funeral y el papel central que desempeña este preámbulo necesario para su legitimación como realeza sagrada.

¿Cómo la realeza podría comenzar por unos funerales? ¿Cómo estos podrían ser de naturaleza monárquica, pregunta Hocart, si no hay todavía realeza? Solo a condición, responde, de que los primeros reyes hayan sido reyes muertos. Hipótesis que sería absurda si la primera función del rey fuera la de ser un jefe político, pero que es totalmente plausible si consiste en ser el personaje central de todos los grandes rituales, ya que es justamente este lugar el que ocupa el muerto —y no el oficiante principal— en cualquier servicio fúnebre. Ciertamente, si todos los hombres mueren, no todos se convierten en reyes. La muerte natural no basta para hacer un rey; hay que suponer por tanto que el que se convierte en rey no muere espontáneamente sino que ha sido llevado a la muerte ritualmente. Es tanto más verosímil como que la ceremonia de instalación, tal y como la conocemos, comprende siempre una ejecución ficticia seguida de renacimiento. No obstante, «es una regla invariable el que una ficción sea un sustituto de la realidad». Puesto que se finge matar al rey, en otro tiempo se le mataba realmente. Se convierte uno en rey muriendo como víctima sacrificial, y el sacramento original, el rito —matriz a la que todos los demás ritos se vinculan—, es por tanto el sacrificio humano. Este resultado confirma y des-



monta a la vez la tesis central de la teoría frazeriana. El regicidio no es solamente una salida fatal, está en el principio mismo de la realeza (Scubla, 2003, pp. 210-211).

Y es en este punto en el que la propuesta interpretativa del autor de *La violencia y lo sagrado* cobra toda su pertinencia, no solo como modelo de análisis del surgimiento de la monarquía (y con ella de lo político como nueva realidad sociogenéticamente generada), sino de su naturaleza farmacológica (naturaleza que va a empapar la esencia de lo político aun después de la desaparición de la institución monárquica). «Por simple mimetismo, muestra Girard, los conflictos convergen mecánicamente sobre una sola víctima para engendrar el rey muerto de Hocart, el rey sagrado de Frazer y el monarca absoluto de Hobbes que son todos avatares sucesivos de la víctima emisaria» (Scubla, 2003, p. 218). Scubla se refiere aquí a la lógica interna de la teoría antropológica del deseo mimético (clave de bóveda del sistema girardiano), que permite entender el origen de los conflictos intracomunitarios que desencadenan la espiral de violencia de todos contra todos que converge en la violencia de todos contra uno. Que explican, diría Girard, el paso de la violencia a lo sagrado. Ese paso se concentra en la figura del chivo expiatorio, caja negra del sistema farmacológico.

El chivo expiatorio cumple un papel farmacológico capital. Si le llamamos así es porque queremos describir con esa denominación dos realidades superpuestas. Primero, que a él se le imputa el mal que aflige al grupo. Es el culpable de ese mal. Esto se explica por la pervivencia de la causalidad mágico-persecutoria (causalidad diabólica, diría Poliakov) que rige en ese estadio de la consciencia (consciencia colectiva que oprime cualquier atisbo de consciencia individual, diría Gebser). Y segundo, que es inocente. La primera realidad es producto de la mentalidad arcaica que hoy hemos superado pero que imperaba en el espacio social analizado. La segunda es producto de la mentalidad racional con la que nosotros, observadores imparciales, analizamos a los actores de un proceso que solo funciona precisamente porque ellos no son (o no fueron) agentes racionales. En otras palabras, se contrasta la perspectiva *emic* y la perspectiva *etic*.

Es relevante analizar por qué el rey es un chivo expiatorio y de qué forma esta condición permite deducir todos los aspectos rituales de la institución monárquica. Es lo que hizo explícitamente el propio Girard conjugando los estudios de Frazer y sintetizando sus conclusiones con los resultados interpretativos de la investigación de Hocart. Y consiguiendo culminar su propia hipótesis con una teoría general válida para explicar las razones del surgimiento del poder político como tal.

[...] la teoría girardiana aborda explícitamente el tema de la realeza y, coronando los trabajos de Frazer y Hocart, parece capaz de dar cuenta de todos los aspectos de la institución. Ya que, si el rey es un avatar de la víctima emisaria, se comprende inmediatamente su función, los ritos a los cuales está sometido, las transformaciones y variantes posibles de su estatus, y la emergencia del poder político (Scubla, 2003, p. 218).

No obstante todavía falta saber por qué la condición del rey como chivo expiatorio explica las propiedades de su naturaleza sagrada. Y por qué el rey, si es un dios, no es un dios como



otros. En otras palabras, por qué sobrevive a diferencia del resto de dioses. Sigamos el argumento de Scubla en este punto.

Dos razones principales explican que la víctima emisaria pueda contener virtualmente todas las modalidades de la institución monárquica y bastantes más cosas todavía, por dos razones que están ligadas a la temporalidad del asesinato fundador y de su repetición ritual. Primera razón: la superposición de dos figuras opuestas de la víctima emisaria que, justo antes de su ejecución, aparece como un monstruo y un maleante, y justo después, como una divinidad tutelar que ha restablecido el orden y la paz, por un giro de una muerte ignominiosa en apoteosis. De este contraste fundamental derivan toda la ambigüedad de la persona sagrada del rey, oscilante entre la impureza y la santidad, todas las precauciones rituales adoptadas para protegerse o para protegerlo, y el desdoblamiento ritual de este compuesto inestable del que la realeza mossi nos ha dado una ilustración.

Segunda razón: un plazo más o menos importante transcurre entre el momento en el que la víctima ritual, sustituida por la víctima emisaria, es seleccionada y el momento en el que es inmolada. Si este plazo es muy corto, tenemos el sacrificio y la divinidad, que aparecerá más tarde como su destinatario, pero que es primero engendrada por el rito y mantenida por él a buena distancia. Si el plazo se prolonga, tenemos la realeza sagrada y el regicidio, y, gracias a esta prórroga, dice Girard, el rey puede transformar su carga ritual en poder político, gracias al principio de sustitución que es el alma del mecanismo victimario, y permite a un doble ritual endosar la cara sombría de la institución (Scubla, 2003, p. 219).

Por la lógica farmacológica analizada por Girard, un chivo expiatorio asesinado se convertirá naturalmente en un dios: culpable en un primer momento de la crisis mimética y del desorden social según la «lógica» colectiva impuesta a la consciencia por la monocausalidad mágico-perseguidora, será también, tras el linchamiento sacrificial (consumado o no), autor de la reconciliación comunitaria (reinterpretada *a posteriori* como causalidad benéfico-sagrada). Justamente la no consumación del sacrificio colectivo es lo que provoca, según Girard, el nacimiento de la monarquía sagrada. La realeza es, en realidad, una variante menor de este mecanismo general de fabricación de dioses que opera en el espacio arcaico primitivo regido por la consciencia y causalidad mágicas. A diferencia del resto de dioses, el rey es un dios vivo. La anómala prolongación de su ritual de linchamiento colectivo (el aplazamiento de la inmolación) le permite capitalizar en su propio beneficio la prórroga del proceso para transformarlo en poder político. Es fácil imaginar el motivo. Los dioses muertos ya no hablan, son los hombres los que hablan en su nombre por algún tipo de vínculo reconocido socialmente (aquí está el papel de hechiceros y sacerdotes). Pero los dioses vivos sí pueden hablar en su propio nombre. Como dice Camille Tarot, «tal vez la diferencia entre lo político y lo religioso es que la mediación de la política es en primer lugar el cuerpo, mientras que la de lo religioso es el cadáver» (Tarot, 2008, p. 750). Así pues, la diferencia entre religión y política se debe, *ab initio*, a una simple cuestión de detalle: «Se mantendrá la hipótesis de que una pri-



mera diferenciación podría venir según si el expulsado es reintegrado vivo (política) o muerto (religión)» (Tarot, 2008, p. 733). En palabras de Stéphane Vinolo: «Esto explica los lazos simbólicos que existen entre la soberanía y el rito sacrificial. Además, esto descubre el hecho de que los reyes sean pensados con frecuencia como dioses en la tierra, y los dioses, como los reyes de los cielos» (Vinolo, 2006, p. 131).

El rey es un dios vivo que convierte su voluntad sagrada en legitimidad social. He aquí el origen remoto del poder político, la razón de su sagrada legitimidad y la raíz misteriosa de la obediencia. Los «genios invisibles de la ciudad» de los que hablaba Guglielmo Ferrero fueron originariamente chivos expiatorios sacralizados en vida (Ferrero, 2018).

2. LA MONARQUÍA SAGRADA Y EL ORIGEN DE LO POLÍTICO: GIRARD Y HOBBS

El cuerpo propio de la ciudad reconstituye, pues, su unidad, se encierra en la seguridad de su fuero interno, se devuelve el habla que la vincula a sí misma dentro de los límites del ágora excluyendo violentamente de su territorio al representante de la amenaza o de la agresión exterior. El representante representa, sin duda, la alteridad del mal que viene a afectar e infectar al interior, irrumpiendo imprevisiblemente en él (Derrida, 1997, p. 201).

Las reflexiones precedentes nos colocan en la pista de salida de una reflexión de alcance arqueológico sobre los orígenes, no solo del poder, sino de lo político como tal. A diferencia de los autores que han consagrado un principio de dominación, de valor universal e intemporal, como fuente primigenia de la esencia de lo político, y han elevado por consiguiente esta esencia a la condición de una categoría eterna que acompaña a una naturaleza humana necesariamente fija e invariable, el enfoque arqueológico, aunque carente de sistemas de datación mínimamente precisos, nos permite taladrar el fondo de un sistema de consciencia colectiva (el mundo imperspectívico) que ha configurado lentamente nuestra psique individual y colectiva. De ahí el valor fundamental de un análisis como el de Jean Gebser que podría, en este punto, conjugarse con otros como los del inconsciente colectivo de Carl Gustav Jung.

En cualquier caso, este enfoque sistémico de análisis de las mutaciones de la consciencia debe ponerse al servicio de una indagación sobre el origen mismo de lo político, origen que de ningún modo puede desvincularse de dichas mutaciones. En otras palabras, mientras que ciertos estados de la consciencia obstruyen la posibilidad misma de una instancia política independiente, otros estados favorecen el surgimiento de dicha instancia. Ciertas instituciones, además, cumplen un papel de puente entre aquellos y estos. La función de la monarquía sagrada ha consistido precisamente en esa labor de transición. Y, en este sentido, la realeza divina puede considerarse el año cero de la consciencia política de la humanidad. En la medida en que ese parto (parto de sangre, como se verá más adelante) arrastra la violencia de un proceso de conformación institucional del poder político como tal, su sello se manifiesta genéticamente en la larga herencia de las transformaciones de la política. Existe, en efecto, una «esencia de lo político», por retomar la expresión que dio título a la ontología de lo político de Julien Freund (Freund, 2019). El código genético de esa esencia es la farmacia.





Ilustre antropólogo, académico y profesor belga, Luc de Heusch destacó con sus estudios sobre los sistemas de pensamiento del África negra y, particularmente, sobre el simbolismo del incesto en sus monarquías sagradas. Ciertos rituales de esos pueblos demuestran que el papel de los reyes como chivos expiatorios destaca por encima de todos. Y no solo eso. También revela que esa función puede ser delegada, explicando así su emancipación sagrada como poder político. Así, por ejemplo, el ritual *jukun* de regeneración ofrece al rey la posibilidad de matar a un esclavo al final de su septenado. De este modo, confía, en cierta forma, a su servidor la carga de morir en su lugar. El rey se desprende así de la vertiente maléfica que lo arrastraba hacia el altar del sacrificio. Y le permite concentrarse en su vertiente benéfico-sagrada que lo consagra como jefe político carismático dotado de poderes extraordinarios que legitiman su mando. Este proceso explica también que las funciones reales puedan ser posteriormente distribuidas entre varios personajes, ilustrando así el mecanismo de generación pluralista de instituciones políticas independientes. En su estudio Luc de Heusch confronta estos casos

cuando se interroga sobre la emergencia del Estado, es decir, sobre la aparición de una nueva función del rey, el poder político, que se suma a sus funciones rituales tradicionales. Esta cuestión es importante ya que en África, como en Europa —todos los historiadores están de acuerdo en este punto—, las instituciones preestatales y el propio Estado moderno han sido forjados (o engendrados) por la realeza. Es por tanto crucial comprender cómo el rey, originalmente prisionero de su pueblo y destinado a una muerte violenta, puede metamorfosearse en jefe del Estado, es decir en detentador único de la violencia legítima. Ahora bien, los ejemplos precitados [se refiere a la jefatura de los samo y la realeza mossi] muestran que las funciones de base del cacicazgo sagrado pueden ser endosadas a uno solo o compartidas por varios personajes sagrados y que el poder político emerge en favor de una tal disociación. Pero, sobre todo, confirman que la primera función es en efecto la de chivo expiatorio, que constituiría por tanto la clave de bóveda del sistema monárquico y de todas sus transformaciones (Scubla, 2003, p. 204).

El rol curativo que cumple la monarquía sagrada tiene que ver también con el binomio interior/exterior, que es capital para entender la dinámica misma de la psicología farmacológica. La condición de extranjero del rey (la extranjería es uno de los signos preferentes de selección victimaria, recuerda René Girard) no es una circunstancia baladí. Sirve para exteriorizar simbólicamente un mal que, en realidad, procede del interior de la comunidad, dividida por unas convulsiones basadas en luchas de prestigio y reconocimiento (los deseos y rivalidades miméticas de la teoría girardiana), como bien supo ver Hobbes. La referencia al autor del *Leviatán* no es casual pues son las antropologías agonísticas las mejor orientadas para fundar la reflexión política. El ritual es el embrión de esta concepción farmacológica primigenia.

Cuando presenta el ritual como un medio de unirse contra la adversidad, Hocart piensa sobre todo en los peligros llegados del exterior —sequía, intemperies, enfermedades, etc.— mientras que las fuerzas más temibles, como bien observó Hobbes, son inherentes a la naturaleza humana. No

obstante, es precisamente para frenar a estas últimas por lo que los hombres tienen necesidad de ritos reales o sacrificiales [...]. Aunque «amarrado» por su pueblo y por el ritual, [el rey] es a su manera y a su pesar el artífice del lazo social. Como la víctima sacrificial, y por la misma razón, es un extranjero en el seno de su pueblo, y como la víctima emisaria de la que los dos proceden, es el vinculum substantiale de la colectividad (Scubla, 2003, pp. 219-220).

Camille Tarot es quien mejor ha desarrollado, en la actualidad, esta dimensión farmacológico-política. Sirviéndose de un análisis comparado de las grandes contribuciones teóricas de la historia moderna de la antropología, ha hecho destacar como merece el valor de la obra revolucionaria de René Girard, llamada a integrar a todas ellas en una teoría hermenéutica totalizadora. Con su estudio puede percibirse con mayor claridad el carácter seminal de la religión sagrada con respecto a lo político, y la naturaleza farmacológica de una inseminación de carácter socioantropológico.

El modelo de religión pura por abajo debe ayudar a comprender por qué las religiones concretas parecen en efecto alimentar desde largo tiempo, si no desde siempre, lazos reales, más o menos claros pero extrañamente duraderos, a veces negados o combatidos, pero a menudo resurgentes, con tres otras esferas [...]. Primero la esfera de lo oculto [...]. Después, la de la terapéutica [...]. Finalmente, la y lo político, para los que veremos [...] cómo entran en este dispositivo farmacológico (Tarot, 2008, p. 697).

En lo que forma para nosotros hoy por hoy cuatro esferas (religión, ocultismo, política y terapéutica), encontramos elementos —migajas o conjuntos todavía coherentes— de prácticas, de comportamientos, de ideologías o de instituciones que podemos llamar apotropaicas: el primer gesto es el de apartar una molestia, el de mantener a distancia una fuerza, contener un peligro actual o potencial. El segundo aspecto es el efecto catártico: la expulsión del mal o del malvado siempre alivia, ya sea porque pacifica al grupo, ya sea porque alivia el dolor, libera de la angustia, reduce las tensiones, apacigua el organismo. El tercer efecto es profiláctico: en esas prácticas se guarda el recuerdo de los precedentes, se reitera lo que ha funcionado una vez y se esgrime la defensa para evitar tener que servirse de ello. La institucionalización persigue tanto prevenir como curar (Tarot, 2008, p. 699).

La explicación de esta institucionalización inmunológica puede rastrearse en la obra de René Girard. En efecto, la teoría girardiana sobre la dinámica colectiva impulsada por la espiral mimética (deseo y rivalidad) hacia el foco del chivo expiatorio, puente entre la violencia y lo sagrado, puede considerarse como la base antropológica y sociológica más penetrante para asimilar la dimensión farmacológica que está detrás del surgimiento de la monarquía sagrada y, como consecuencia, de lo político y de su esencia distintiva. «Girard ha mostrado la naturaleza farmacológica de lo religioso primitivo, primero por su manera de instrumentalizar y de metamorfosear la violencia» (Tarot, 2008, p. 700). ¿A qué metamorfosis nos estamos





refiriendo? «Si se sigue la idea girardiana, lo religioso consiste primero en expulsar al chivo expiatorio o sus sustitutos como instigadores de violencia y figuras del mal, después en servir de él para garantizar un cierto estado de equilibrio juzgado positivo o al menos preferible a la crisis» (Tarot, 2008, p. 697). En el fondo, desprovista de las falsas apariencias con que se disfraza, lo que llamamos vulgarmente «religión» no es, para el observador «científico» externo, sino una etapa intermedia entre la proyección social de las rivalidades miméticas en un contexto de indiferenciación y las instituciones generadas por aquella. Los tres rasgos (apotropaico, catártico y profiláctico) se unifican originariamente en la dinámica totalizadora de la crisis mimética conducente al surgimiento del rito. La farmacología recoge la esencia de esa dinámica ambivalente que transforma una violencia maléfica (las rivalidades miméticas que derrumban el edificio social) en una violencia benéfica (el linchamiento del chivo expiatorio que reconcilia a la comunidad amenazada). El rito reproduce el recuerdo de esa experiencia de violencia fundadora de un nuevo orden social.

Estos atributos señalados a propósito de un número incalculable de ritos o de prácticas aparecen discontinuos, sin vínculo claro entre ellos, porque no se ve que no describen la totalidad del proceso. Mi hipótesis es que la referencia girardiana al chivo expiatorio como modelo inicial conecta los tres rasgos revelando lo que falta: el hecho de que se trata siempre, después del rechazo, de utilizar una parte del «mal» para transformarlo en «bien», de captar una parte de la fuerza inquietante o maléfica para oponérsela, de oponer una buena violencia a una mala. El Estado pretende utilizar la legítima violencia de su ejército o de su policía para contener otras pretendidamente peores (Tarot, 2008, p. 699).

He aquí la analogía con la esencia misma de lo político, captada en este punto en su cruda realización fenomenológica moderna (el Estado). ¿A qué se debe la perpetuación de esta construcción psicológica llamada a transformar la mala violencia en una buena? En el esquema generador primitivo estudiado en la teoría de Girard, la violencia bruta e indiferenciada (expresada en la explosión de las crisis miméticas), sublimada, origina lo sagrado. Lo sagrado, encarnado en chivo expiatorio sacralizado y supérstite, instituye la monarquía. La monarquía, todavía poseída por lo sagrado, instaura lo político al transformar una voluntad sagrada en un poder soberano concreto y operativo. El mando y la obediencia se encuentran aquí en su estado más puro.

Generada «por abajo» en virtud de la lógica del chivo expiatorio, la religión permite, a partir de la consciencia mágica que la sustenta, engendrar «por arriba» una institución decisiva como la monarquía sagrada, institución llamada, como veremos después, a emancipar la esencia misma de lo político como esfera independiente. La esencia farmacológica de este fenómeno psicosocial capta en su integridad la ambivalencia del proceso que conduce a la monarquía sagrada y que se manifiesta con su naturaleza bifronte.

Me parece que todos estos rasgos, apotropaico, catártico, profiláctico y «farmacéutico» se explican por su génesis y su vínculo estructural con el fenómeno del chivo expiatorio. Reunidos en esta fuente y percibidos en su

relación, define la función primera de la religión y de los sistemas que nacen de ella nacen y/o la sustituyen, y cuyo conjunto forma lo que se puede llamar la función farmacológica, a raíz del papel ejemplar y fundador del pharmakos (Tarot, 2008, p. 700).

Por tanto, la transformación del mal en bien no es solo una construcción imaginaria del pensamiento político moderno. Antes del contractualismo social surgido de la antropología pesimista, belicosa y racionalista de Thomas Hobbes, la naturaleza del *pharmakos*, inscrita en lo más profundo de los sangrientos orígenes de la humanidad y de la cultura, ya había propiciado su propio Leviatán prebíblico y primitivo. He ahí la matriz mágica de toda soberanía política, que no es otra cosa que soberanía sagrada. Lo político, como tal, subsume su propia naturaleza en este parto sangriento de dioses y reyes que la teoría de Girard ha revelado. La reflexión de Hobbes sobre el Leviatán moderno representa la versión desacralizada de la construcción sociogenética del poder político. En clave racionalista, los cimientos antropológicos de su teoría (rivalidad consustancial a la condición conflictual del hombre), al igual que sucede con Girard, proyectan una exterioridad imaginaria capaz de neutralizar los conflictos. La solución de Girard es religiosa, la de Hobbes es política. En los dos casos, la causa eficiente del proceso es farmacológica: resolución favorable y salvífica provocada por un virus en forma de crisis social. Girard puede entender lo político a partir de lo religioso. Incapaz de pensar lo religioso como caldo primigenio de la humanidad (quizá un efecto de la desdivinización cristiana), Hobbes representa un Girard politizado. De ahí que su teoría se desmarque de lo farmacológico para apuntar hacia el sentido cratológico que marcará desde entonces el rumbo del pensamiento político moderno.

Este tipo de modelo explicativo tiene de hecho una forma plenamente clásica, que pone todavía más en valor su contenido propio, y debería contribuir a hacerlo más inteligible. Desde muchos puntos de vista, en efecto, el trabajo de Girard se parece al de Hobbes. Tanto el uno como el otro quieren comprender cómo el lazo social se forma y se estabiliza. Ahora bien, comparemos los primeros capítulos de La violencia y lo sagrado con los capítulos XIII a XVII del Leviatán. La crisis sacrificial de Girard tiene el mismo estatus que el Estado de naturaleza de Hobbes, proceden más o menos de las mismas causas y a grandes rasgos tienen el mismo efecto: surgimiento de un tercero trascendente, situado a la vez en el centro y fuera de la sociedad.

Por un lado como por el otro, no se trata de describir un momento cualquiera de la historia humana sino las condiciones permanentes de las interacciones de los individuos y de los grupos. Si el estado de naturaleza, en Hobbes, es necesariamente un estado de guerra, no es porque los hombres sean malos por esencia, es únicamente porque tienen en común temer a la muerte y ser racionales. El hombre es un lobo para el hombre porque los deseos de los individuos pueden converger sobre objetos no compartibles y que, en ausencia de mediación institucional, nadie está obligado a obrar de forma distinta a sus semejantes: de modo que cada cual anticipa el conflicto y lo inevitable, tomando la delantera, por temor a ser la primera víc-



tima. Si el hombre es un animal mimético, como supone Girard, la convergencia de los deseos, de posible que era en Hobbes, se vuelve necesaria, y la guerra de todos contra todos se instala por simple contagio de los conflictos, sin necesidad de apelar al postulado de racionalidad (Scubla, 2003, pp. 217-218).

La naturaleza de la política cotidiana, desenmascarada de su careta ideológica por su más cruda función simbólica y social, no se distingue mucho de la matriz girardiano-hobbesiana. «Encontramos compromisos con el mal o el peligro, lo integramos y tratamos de transformarlo en bien, pero después de haber colocado brechas y distancias que permiten un asimiento. ¿Es preciso añadir que este es el arte de lo político?» (Tarot, 2008, p. 698), se pregunta Tarot. Olvida quizá añadir que la relación con el mal separa los dos mares del pensamiento político, pues, si el realismo se atiene a la «verdad efectiva de las cosas» que integra el conflicto, la discordia y la guerra, buena parte de la filosofía política acostumbra a encubrir el mal bajo el velo racionalista, como veremos más adelante.

En cualquier caso, Tarot entiende con razón que la propuesta hermenéutica de Girard es la más poderosa de todas pues a partir de ella se puede explicar su versión politizada hobbesiana. El Estado moderno, de forma ilusa, cree poder fundar la religión ignorando que es la religión primitiva la que funda lo político a partir de una psicosis farmacológica que determina las profundidades de la consciencia colectiva, genéticamente fundadora de sus ulteriores mutaciones. Mutaciones que provocan también las transformaciones de la vida política en la historia.

¿Política o religión o religión y política? Mi respuesta es que el fondo político-religioso es indiscernible [...]. Creo en la existencia de un fondo político-religioso común a todas las sociedades, pese a que cada una lo haya fragmentado y organizado a su manera, aunque desigualmente, algo de lo que hay que rendir cuenta. Y para evitar las susceptibilidades, creo que es cómodo llamarlo por su función primera, la farmacológica. Primero porque lo religioso y la política han nacido de la misma violencia, son igualmente susceptibles de regresar a ella, igualmente forzados a volver a salir de ella, y que es seguro que ni las sociedades políticas ni las sociedades religiosas han salido jamás de la violencia inicial (Tarot, 2008, pp. 744-745).

En definitiva, la disyuntiva «religión o política» es una disyuntiva moderna. Su proyección retrospectiva hacia los orígenes mismos de la hominización es un claro ejercicio de anacronismo cronocéntrico. En buena parte, ahí radica el error de visión de Hobbes en relación con Girard. La antropología de Hobbes es política. La de Girard es religiosa. Tiene razón Yves Charles Zarka cuando advierte de que, tres siglos antes que Girard, Hobbes había determinado la naturaleza y las leyes del deseo mimético. Hobbes es moderno: cree que se puede fundar la religión a partir de la política. Girard supera los márgenes del prejuicio moderno: proclama que lo político ha nacido de lo sagrado. La monarquía es la primera criatura política engendrada de las entrañas de lo sagrado. Por eso la antropología de Girard «se sitúa a la vez más acá y más allá de lo político» (Zarka, 2013, pp. 3-7). Zarka señala que la antropología política de Hobbes ofrece una salida a la antropología religiosa de Girard, ya que permite



pensar la lógica conflictiva del mimetismo sin dejarse arrastrar por el torrente de lo sagrado. Ciertamente, Hobbes ha puesto al servicio de la sabiduría política una antropología mimética que Girard ha movilizado para penetrar el misterio de los ritos, los mitos y la religión. La ambición de Girard puede parecer desmesurada y, a pesar de sus silencios en el terreno de la fenomenología de la política, sus reflexiones pueden servir para despejar una visión de lo político demasiado ocupada en analizar el terreno de lo inmediato.

Los binomios definitorios de la esencia de lo político, tal y como fueron estudiados por Julien Freund, (quien sin embargo rechazó toda posibilidad epistemológica de un conocimiento de sus orígenes al sustantivar una metafísica fija de lo humano, impermeable a las mutaciones de la consciencia), pueden ser explorados con mayor profundidad gracias a la antropología religiosa girardiana. El mando y la obediencia, la dialéctica amigo/enemigo han sido fundadas «más acá de lo político» y solo pueden ser entendidas en su naturaleza misteriosa por una lente que vaya «más allá de lo político». De ahí que Julien Freund defina la esencia de lo político a partir de «presupuestos» que se hallan en el terreno de «lo dado». El núcleo de la esencia de lo político no es, en realidad, político por el mismo motivo que, como señalaba Gómez Dávila, «las ideas que menos influyen en política son las políticas» [Gómez Dávila, 2005, p. 197]. Cuando lo político ha pretendido autofundarse se ha encontrado en un callejón sin salida ni entrada. Es ahí donde encuentra, como diría el filósofo español Gustavo Bueno, su «cierre categorial». Cuando se habla de «autonomía de la política» se está recogiendo un tipo de enfoque heredado de la desacralización filosófica griega y de la desacralización teológica evangélica. Esa autonomía es muy útil, sin duda, para entender la política en el estado actual de consciencia humana. Pero es ineficaz para asimilar el salto que supuso la idea misma de lo político entre los pueblos primitivos. Allí no había ni dominación pura ni una política pura que se fuera a estudiar por ninguna ciencia política (Baechler, 1994). Solo existía ese fondo común prerreligioso y prepolítico, una caja negra que solo la función farmacológica es capaz de indagar en la frontera misma de la violencia y lo sagrado. Tarot ha condensado en esta sencilla tesis el resultado de una investigación oceánica.

Lo religioso y lo político nacen de los mismos mecanismos de la violencia y de la contraviolencia, de la misma función pharmakológica, pero no de la dominación entendida como simple desigualdad de la fuerza. Aunque la crítica de sus perversiones, compromisos y dimisiones deba retomarse siempre, ni lo político ni lo religioso pueden reducirse ni deducirse de la dominación pura. Esta es tal vez la tesis principal de este libro (Tarot, 2008, p. 746).

Al hipostasiar la lógica de la dominación como esencia intemporal de lo político obligamos al hombre primitivo a convertirse en un racionalista ilustrado *avant la lettre*. Olvidamos que su universo no es solo un mundo de «temor» sino también de «temblor» ante lo numinoso y sagrado. El hombre primitivo tampoco conoció la lógica utilitaria del interés propia de la ciencia económica moderna. Del mismo modo, el prejuicio de nuestra perspectiva moderna nos aleja del orden de prioridades mentales del hombre primitivo en relación con ese espacio del poder, para nosotros tan fácil de identificar y definir, que llamamos «político». Nos cuesta entender que, para el primitivo, el poder no es una instancia preexistente sobre la que interrogarnos sino que se presenta como respuesta a situaciones de las que escapar. «Pero es que



el poder instituido no es la pregunta, como creen aquellos a los que fascina, sino una respuesta a preguntas que no se sabe siempre formular. En buena lógica, la pregunta precede a la respuesta» (Tarot, 2008, p. 746). Por esa razón, «la fuerza brutal, la violencia espontánea o calculada existen por todas partes, la coacción también, pero no ofrecen la esencia del poder político o religioso» (Tarot, 2008, p. 745). La importancia de este sencillo postulado no debe ignorarse. La función farmacológica se presenta así como clave de bóveda para la superación de las discusiones bizantinas sobre la articulación y prelación entre la política y la religión. En origen, no hay poder ni religión, sino lo que Tarot bautiza como «síndrome de la mafia»:

Pero he aquí la consecuencia más importante. En su origen, ni la religión ni lo político remiten en un primer momento a la dominación pura o a la axiomática del interés, sino a la protección mutua [...]. Se puede decir incluso que existe universalmente lo que yo llamo un síndrome de la mafia: no hay poder que no comience por ser protector, y que no pueda pervertirse en dominación y en explotación, en nombre de la misma protección» (Tarot, 2008, p. 745).

Para imaginar mejor ese síndrome no es preciso recurrir a la literatura de Mario Puzo o a las películas americanas sobre el Chicago de los años treinta. Más bien debemos trasladarnos a un universo mental poblado por fuerzas oscuras y deidades omnipresentes, antes de que ninguna razón los hubiera destronado de sus altares hoy olvidados. La mitología griega nos transporta mejor a ese submundo hoy desaparecido en el que convivían la mafia de los dioses violentos y los mortales subyugados por el terror sobrenatural. La mentalidad primitiva según Lévy-Bruhl, regida por la causalidad mágico-perseguidora descrita por René Girard. La fórmula del terrorismo arcaico puede resumirse de forma sencilla: la división de todos contra todos solo puede superarse por la violencia de todos contra uno.

En el fondo de este mecanismo es imposible distinguir entre lo político y lo religioso. Las convulsiones internas del grupo preceden a sus confrontaciones externas. Para que exista un «nosotros» y un «ellos» se requiere de la instauración de lo social, que solo se construye a partir de una división interna superada. Lo político se instaura así por los medios de lo religioso, es decir, de la simbiosis entre la violencia y lo sagrado que converge en el epicentro del chivo expiatorio, símbolo originario del espacio colectivo fundado a partir de la transferencia de la intensidad de la crisis mimética tras el enfriamiento de su «efervescencia» (Durkheim). Las estructuras religioso-políticas son la nevera de la efervescencia mimético-violenta. El sacrificio permite reproducir de forma controlada esa efervescencia con el propósito de repetir la dimensión benéfica de la función farmacológica (veneno transformado en remedio) al servicio de la comunidad en prevención de futuras crisis. La nevera también puede fallar: es lo que Girard llama las «crisis sacrificiales». En cualquier caso, la religión, por sus mitos y sus ritos, sirve para «contener» la violencia, y esto en los dos sentidos del verbo «contener»: mantener una cosa dentro de sí y suspender o impedir el desarrollo de un proceso. Lo político cumple una función completamente similar, lo cual aboca al fracaso el intento moderno de ocultar su filiación. Lo político-religioso obedece al sistema farmacológico (uso del mal para luchar contra el mal). «La religión, no más que la política, no procede de la dominación pura sino de la violencia suspendida por un mecanismo ritual



considerado protector» (Tarot, 2008, p. 862). De ahí que el vínculo entre dominación y política sea tan engañoso. El poder nace de la violencia pero por la institucionalización ritual derivada de su enfriamiento.

La instauración sociorreligiosa de la sociedad parece poco separable de la violencia y de la hegemonía de los hombres sobre los grupos, pero no está fundada solo sobre ella. Se inscribe en una lógica de defensa y de protección frente a la violencia interna. Es por tanto pharmakológica (Tarot, 2008, p. 863).

3. LO POLÍTICO Y LA SOBERANÍA ARCAICA Y MODERNA: ALGUNOS APUNTES PARA UNA HIPÓTESIS GIRARDIANA

La obra de René Girard ha recibido innumerables elogios o críticas en distintos campos del saber (literatura, antropología, teología, ciencias humanas). Esta amplitud epistémica del fenómeno Girard es el reflejo del carácter poliédrico y omnímodo de su pensamiento y de su obra. En el curso de la recepción de la teoría mimética en distintos ambientes académicos, algunos estudiosos e intérpretes del paradigma mimético tomaron muy en serio, desde el principio, la posibilidad de una declinación de sus postulados en el terreno político, económico y social. Sin embargo, la recepción e interpretación del pensamiento girardiano en clave política no ha alcanzado la profundidad y desarrollo que sí ha obtenido en otras ramas del saber. ¿Cuáles son las razones de este «silencio político» de la bibliografía crítica sobre Girard? Una primera hipótesis sería que dicho silencio no representa, en definitiva, sino el eco del mismo laconismo político que ha coloreado el conjunto de la obra del pensador francoamericano. En este sentido, la publicación de *Achever Clausewitz* (Girard, 2010) parecía obedecer, tal vez, a un intento (a la postre frustrado) de compensar una circunspección girardiana en el terreno político que contrastaba con lo que ciertas lecturas de su pensamiento parecían intuir al respecto. El retraimiento político de Girard tenía también mucho que ver con la orientación de sus intereses académicos e intelectuales. Sin embargo, una teoría tan amplia y ambiciosa como la suya no podía dejar indiferente a los teóricos políticos que se han acercado a su obra. Y, de hecho, más allá de las apariencias, así ha sido. Autores tan claramente vinculados al estudio de las ideas y de la historia políticas como Pierre Manent, Dalmacio Negro, Alain de Benoist o Phillippe Nemo, han atendido con gran interés (y, en algún caso, con sonoro rechazo) la eventual dimensión política de la obra de Girard (González, 2020).

En su imponente *Histoire des idées politiques*, la consideración de Nemo sobre la propuesta hermenéutica girardiana se manifiesta desde la misma introducción de su obra. En ella, la referencia a las monarquías sagradas refleja las claras resonancias girardianas del enfoque epistemológico de lo político característico de la visión de Nemo. Puede decirse que el modelo girardiano articula y vertebra, en gran medida, su oceánica visión de la historia de las ideas políticas. En efecto, lo primero que se impone, en el pórtico de su historia de las ideas políticas, es una reflexión que destaca el valor de los estudios etnológicos. Toda una declaración metodológica que realza el interés de la teoría mimética para una arqueología de lo político:





Es costumbre hacer comenzar la historia de las ideas políticas con las obras de los pensadores griegos. Podemos preguntarnos, sin embargo, si esta opción tradicional está bien fundada. La historia, la arqueología, la antropología han hecho inmensos progresos desde hace algunas décadas: conocemos desde ahora mucho mejor las sociedades anteriores a la ciudad griega. Lo que aparecía antaño como un comienzo podría revelarse, a la luz de nuestros nuevos conocimientos, como un momento tardío, incluso poco significativo, de una historia a la vez más larga y más universal (Nemo, 2012, p. 1).

La observación, obviamente, tiene mucho que ver con el impacto de la obra de Girard en la interpretación política de Nemo. No es casualidad que el segundo epígrafe de su introducción (Nemo, 2012, pp. 5-7), con un título declaradamente explícito (*La théorie du sacré de René Girard*), esté enteramente dedicado al teórico de la violencia y lo sagrado. Más allá de este epígrafe, las referencias al paradigma girardiano recorren el conjunto de la introducción, dedicada, entre otros temas, al «pensamiento mágico-religioso» y las «monarquías sagradas». De la sucinta exposición de la teoría sobre lo sagrado de Girard, Nemo extrae fundamentalmente una serie de implicaciones centrales. La primera es que las sociedades arcaicas son «sociedades sin historia» y que, inversamente, «todas las sociedades históricas son sociedades que han poseído un aparato judicial, es decir, un Estado» (Nemo, 2012, p. 7). De lo cual deduce Nemo que esta es la razón por la que «no puede haber ni Estado ni política en las sociedades primitivas».

No es solamente que no hayan «inventado todavía el Estado», es que la forma de organización colectiva que representa el Estado supondría una metamorfosis completa de sus modos de regulación de la violencia y por tanto de los resortes más profundos de los comportamientos humanos (Nemo, 2012, p. 7).

Al hablar del aparato judicial es cuando precisamente se insinúa por primera vez la relevancia de lo que en este trabajo hemos llamado función farmacológica. «Este tratamiento “curativo” es equivalente, en un sentido, al tratamiento “preventivo” del rito, puesto que resuelve el mismo problema con la misma eficacia (contener la violencia o limitarla a manifestaciones marginales)» (Nemo, 2012, p. 7), afirma Nemo respecto al sistema judicial. Esta distinción entre lo curativo y lo preventivo es suficiente para entender la inexistencia de lo político como tal en las sociedades más primitivas. Al igual que el aparato judicial, la política representa en efecto una solución médica, quirúrgica si se quiere (las metáforas de tipo quirúrgico abundan efectivamente en la literatura política de todos los tiempos). Indirectamente también se apunta que la razón última de la existencia de esta doble modalidad de sistemas farmacológicos se debe al tipo de conciencia humana colectiva en el que se asienta cada uno de ellos. «En efecto, la solución sacrificial exige pagar un precio social elevado: el sacrificio supone la unanimidad, y esta solo puede obtenerse al precio de mantener la sociedad en el universo del pensamiento mágico-religioso» (Nemo, 2012, p. 7). O también: «Si es así, parece que *la libre interrogación sobre la sociedad* y sus reglas que supone el pensamiento político sea imposible en las sociedades fundadas sobre el mito y el rito» (Nemo, 2012, p. 9).

Queda claro, por tanto, que religión sagrada y política representan dos soluciones farmacológicas diferentes y además incompatibles. Y sin embargo, puesto que una y otra han existido a lo largo y ancho de la experiencia humana, debe de existir alguna solución transitoria que sirva de puente entre un estado y otro de consciencia colectiva.

Si se acepta la teoría de René Girard, los dos sistemas, sacrificio y justicia, son exclusivos el uno del otro; el primero debe desaparecer cuando el segundo aparece. No hay Estado allí donde hay «religión primitiva», y no hay «religión primitiva», al menos bajo una forma «pura», allí donde hay un Estado administrando la justicia. Lo que plantea el problema de las formas de transición, donde se encuentra a la vez una religión de tipo arcaico y un embrión de Estado (Nemo, 2012, p. 7).

Como se puede observar en esta última referencia, podemos intuir que el valor de la propuesta girardiana reside para Nemo, en gran medida, en su capacidad para situar el lugar de nacimiento del orden político por contraposición al orden regido por la «religión primitiva». Puesto que la política es una actividad en principio ajena al espacio regido por la mentalidad y el orden sacrificiales, Nemo se interroga sobre la razón de ser de la «transición» de estas comunidades primitivas prepolíticas a las comunidades ya investidas por el modo de ser «político», tanto en su organización como en su mentalidad. Mientras que en el universo político se impone una voluntariedad racional coactiva para apropiarse deliberadamente de la función de la violencia legítima, en el orden sacrificial esa misma función se lleva a cabo inconscientemente por una instancia que la comunidad primitiva, prisionera de la posesión religiosa en forma de mimetismo sacrificial, percibe como exterior y sagrada. En esta misma línea, se entiende mejor el peso reflexivo que dedica Nemo, en su misma introducción, a la cuestión capital de las «monarquías sagradas». En efecto, la figura de la monarquía sagrada representa, de acuerdo con el paradigma mimético, la llave interpretativa para entender esa «forma de transición» cuya presencia requiere un análisis que justifique cómo, a través de ella, el mundo primitivo (prepolítico) no termina de morir y el mundo nuevo (político) no acaba de nacer. El epicentro teórico de la «emergencia» o «surgimiento» de lo político se presenta en el cisma psicosocial que separa al pensamiento «mágico-religioso» del nuevo pensamiento racional que distinguirá particularmente al orden político griego. Nos situamos aquí en el foco de la génesis misma de lo político como expresión de un estado mental que ha ocupado la consciencia humana desde su irrupción hasta hoy. En otras palabras, Nemo acepta el enfoque morfogenético o sociogenético expuesto en el paradigma girardiano. Las monarquías sagradas representarían esa forma intermedia y pasajera entre el orden mítico entendido como «orden global, indistintamente cósmico y social» (Nemo, 2012, p. 9), y la polis griega, caracterizada por la «aparición de un espacio público», la «promoción de la palabra y la razón» y «la igualdad ante la ley». En las monarquías sagradas existiría una especie de mezcla de rasgos «arcaicos» y «modernos», en una tensión permanente orientada por la desacralización progresiva.

Desde este punto de vista es natural que no se abran las historias de las ideas políticas con las experiencias rituales de los hombres de las sociedades arcaicas. La teoría de René Girard permite comprender que esta ausencia no es un hecho contingente sino producto de





la lógica misma de supervivencia de estas sociedades. Sin embargo, en cierto sentido, sería inconveniente excluir totalmente a las sociedades primitivas del campo de una interrogación sobre lo político, ya que se trata realmente de sociedades que han resuelto de una forma de otra el problema de la coexistencia y de la cooperación entre los hombres. Y además, se trata de sociedades que han resuelto nuestros mismos problemas intracomunitarios de convivencia recurriendo a funciones sociales mucho más próximas a nuestros sofisticados sistemas de lo que estaríamos dispuestos a admitir. Por otro lado, es difícil pensar que nada de aquel sistema sacrificial subsista de alguna forma en el seno de las sociedades modernas. Tenemos que interrogarnos sobre los resurgimientos de los comportamientos arcaicos (reflejos de tipo sacrificial y pensamientos de tipo mítico) en el seno de estructuras sociales posgrecorromanas. Y no solamente en la Edad Media, como suele ser costumbre, sino también en tiempos modernos y contemporáneos.

Es en este punto preciso donde iniciamos nuestra discusión crítica sobre el concepto de soberanía y sus metamorfosis desde su origen remoto hasta su pasar por el filtro de la ruptura moderna. ¿Se trata de un concepto arcaico o moderno? Elías de Tejada consideraba el concepto de soberanía como una de las cinco rupturas del orden político medieval: la ruptura política del bodinismo. ¿Quizá sea más correcto hablar de un mitologema propio de la mentalidad mágico-religiosa resucitado en el marco de la resacralización moderna de la política?

La primera pista nos la ofrece Nemo cuando advierte que, entre los pueblos primitivos sumergidos en el orden mítico (indistintamente cósmico y social), el pensamiento mágico bloquea cualquier expresión de libre interrogación sobre la sociedad y, por tanto, de pensamiento político. «De hecho, no encontramos teorías políticas, solo encontramos mitos de soberanía» (Nemo, 2012, p. 9). Esta mutua exclusión entre teoría política y mitología soberana debería mover a reflexión. ¿Acaso la idea de soberanía no ha sido presentada como una de las más notorias manifestaciones de la autonomía del pensamiento político, liberado de las ataduras de la tutela teológica, desde Bodino en adelante? Entre las cinco fracturas del orden político medieval, Elías de Tejada destacaba como fractura política el concepto bodiniano de soberanía. Ciertamente, autores como Carl Schmitt nos han recordado que las ideas políticas modernas son conceptos teológicos politizados. Pero esa teología solía referirse a la teología cristiana, constitutivamente orientada hacia la desdivinización del mundo por la idea de la Creación. En el marco de los estudios sobre la religión primordial, sus mitos y ritos, la soberanía aparece en primer plano como manifestación de la consciencia del hombre arcaico antes de las mutaciones que permitieron el salto hacia lo político como tal. ¿Cómo encajar entonces soberanía y pensamiento político si aparecen en este contexto tan distantes y opuestos? Quizá nos encontremos con uno de esas ideas puente, fruto de experiencias transitorias como las de las monarquías sagradas, a las que, por ser más precisos, debiéramos bautizar como «mitad sagradas, mitad políticas».

Nemo percibe sin mucha dificultad que la fusión en estas monarquías de elementos sagrados y prepolíticos dota de toda su pertinencia al análisis propuesto por René Girard. El hecho de que una figura como la del rey sagrado sea situado en una posición central, a la vez interior y exterior al grupo, presentado de modo ambivalente como maléfico y benéfico, permite que acumule en su seno todas las fuerzas sociales. De ahí que pueda, según el caso, ejercer sobre el grupo una fuerza sobrehumana o bien sufrir por su parte violencias desproporcionadas. El poder absoluto acordado al rey (poder mágico de curación) así como, a la inversa, su carácter

particularmente expuesto (reyes africanos que se convierten en víctimas rituales), hace pensar que en la esencia de la monarquía como tal existe un carácter profundamente arcaico por su naturaleza sacrificial. Por otro lado, también en estas sociedades se presentan con evidencia modos de organización política, que conocemos hoy con una cierta precisión en los casos de los sistemas sumerio, egipcio, babilónico asirio, fenicio o micénico. Hay aquí precedentes del objeto preferido de la ciencia política: el poder o «Estado». Según la teoría de Girard, hay que suponer que las mentalidades de estas sociedades difieren ya de las de las sociedades primitivas, ya que disponen de una administración de la justicia. El rito y el mito dejan progresivamente de ser los únicos cimientos del orden social. Sin embargo, resiste también, de una forma más o menos intensa, el mismo lazo indisoluble entre orden cósmico y orden social propio de las sociedades arcaicas. Se observa en todas partes, tanto en Egipto como en Mesopotamia, que los mitos fundadores son indistintamente cosmogonías y mitos de soberanía. El orden social se confunde con el orden del universo. Así pues constatamos que, eso que nosotros conocemos como Estado, en el universo de la mentalidad mágico-sacrificial no tiene todavía existencia autónoma. Es un simple elemento del orden cósmico, fundido en él, obediente a sus leyes. Y así como este orden cósmico ha sido creado por agentes divinos, tras un drama que narra el mito, y permanece dependiente en todo momento de la voluntad de estos agentes, del mismo modo el «poder» es el asunto de poderes oscuros con los cuales el rey está en comunicación privilegiada. El orden no será mantenido sino bajo la dirección y con la participación indispensable del rey y con la comunidad entera practicando los ritos requeridos. En este escenario, un verdadero pensamiento político (discusión sobre el asunto del orden en sí mismo) no puede encontrar sino con gran dificultad su lugar en tales sociedades. Creado por los dioses, el orden se impone; sería inimaginable cuestionarlo. Jamás el mito, la ley y la costumbre se convertirán en objeto de debate explícito, porque continúan vinculadas a lo sagrado y solamente a lo sagrado. ¿Igual que la soberanía moderna, definida como *puissance absolue et perpétuelle* por Bodino en *Los seis libros de la República*? ¿Eran los primitivos bodinistas «*avant la lettre*»? No lo fueron, entre otras cosas, porque a diferencia de ellos, los pueblos primitivos contemplaban de forma conjunta y unificada a la soberanía y cosmogonía. Los modernos han dejado de considerar la inextirpable dimensión sacrificial de lo político. En otras palabras, la soberanía arcaica se distingue de la moderna por su carácter arqueológico. La soberanía moderna evacua, como veremos después, la cuestión del origen al silenciar el asunto de la violencia neutralizando su influjo con las armas de la racionalización. Por esta vía, la soberanía moderna se erige en *causa sui* al expulsar el debate sobre el origen y la violencia fuera de su ámbito de discusión. Antiarqueológica, la soberanía moderna se transforma así en petición de principio.

Las sucesivas desacralizaciones operadas por el proceso secularizador (en realidad una traslación de las categorías religiosas a los conceptos políticos) han dejado una huella que los teóricos políticos solo son capaces de rastrear con una dificultad creciente. En muchos casos se ha perdido el rastro y, aunque se puede valorar positivamente la purificación del saber político como disciplina autónoma, hay que lamentar también que la ruptura del cordón umbilical que ligaba lo político con lo sagrado haya desposeído a la moderna ciencia política de un patrimonio valioso. Desheredada, hoy parece claramente desorientada, y el influjo del positivismo racionalista, lejos de enmendar la situación, la ha agravado.

En este contexto de desamparo heurístico y gnoseológico, se exhibe con mayor contundencia la ventaja competitiva de la posición arqueológica expuesta en la teoría mimética



girardiana. Y en relación con la temática de la soberanía política, su incidencia es, si cabe, mayor. Esta reflexión de Dubouchet puede servir de aperitivo:

René Girard jamás acordó el más mínimo crédito a la ciencia política. Sin embargo hay que reconocer que todas las teorías sobre el origen de la soberanía y el poder laboriosamente elaboradas por los politólogos y juristas, desde las más antiguas a las más recientes, aparecen, al lado del enfoque que propone, como puros y simples balbucesos. La razón es simple: desde la ilustración, esos politólogos y juristas habían rechazado lo sagrado y lo religioso como propios del periodo precientífico de la «edad teológica» o de la «edad metafísica» según Augusto Comte. Para Girard, al contrario, lo sagrado como fundamento de la soberanía tiene bases muy sólidas (Dubouchet, 2016, p. 27).

Mitos como el de Caín y Abel o el de la fundación de la ciudad de Roma están ahí para recordarnos la dimensión sagrada del nacimiento de un orden político. Lo evocaba Cicerón cuando afirmaba que «es por la fundación de las ciudades como la humanidad más se aproxima a la divinidad». No es preciso recurrir exclusivamente a Girard para demostrar, con argumentos racionales, la justificación de esta estrecha relación. Frazer, en *La rama dorada*, o Freud, en *Moisés y el monoteísmo*, habían llamado la atención sobre esta realidad. Será Girard, en *La violencia y lo sagrado*, quien otorgue a estos diferentes enfoques todo su sentido, englobándolos en una concepción general que los unifica. A este panorama general se añade la hipótesis hermenéutica del mecanismo victimario que juega el papel de «base axiomática» no solamente de la antropología religiosa sino de toda antropología. Es la doble exigencia de crisis y reconciliación la que define lo sagrado, la que aparece como la fuente de toda discordia y de toda concordia, y es aquí donde podemos reconocer la ambivalencia constitutiva de la solución farmacológica. Lo realmente definitorio de lo sagrado es lo que, según Girard, le confiere un «prestigio sobrehumano y aterrador [...]». Es en ese prestigio en el que hay que buscar el principio de toda soberanía política como religiosa» (Girard, 1978, p. 74). Así el rey no es sino un chivo expiatorio, la «víctima soberana» y el «soberano victimizado». Edipo es rey *pharmakos*. La realeza recoge esa doble connotación: significa a un tiempo el veneno y el antídoto, el mal y el remedio. En él se encierra toda la sabiduría política posterior, que en sustancia no es otra cosa que sabiduría sacrificial. «El rey solo reina en virtud de su muerte futura; no es más que una víctima que espera su ejecución» (Girard, 1995, p. 115). La función social de la monarquía es el germen de la soberanía: la farmacología, presupuesto fundador de lo político.

El rey tiene una función auténtica y es la función de cualquier víctima sacrificial. Es una máquina para transformar la violencia estéril y contagiosa en valores culturales y positivos. Cabe comparar la monarquía a estas fábricas, generalmente situadas en las afueras de grandes ciudades, que están destinadas a convertir las basuras domésticas en abonos agrícolas. Tanto en un caso como en el otro, el resultado del proceso es demasiado virulento como para que se pueda utilizarlo directamente o en dosis excesivas. Los



abonos realmente ricos tienen que ser utilizados con moderación o incluso mezclados con sustancias neutras. El campo que el rey fertiliza, si pasa a cierta distancia de él, resultará enteramente quemado y arruinado si fuera hollado por sus pies (Girard, 1995, pp. 115-116).

Como se puede observar, la farmacología político-sacrificial es también una sabiduría sobre la dosis precisa que requiere el enfermo. Si una dosis insuficiente no basta para curar, una dosis excesiva podría matar. El rey siempre se mueve en esa difícil alquimia. El dios puede ser un cadáver en función del éxito social de la solución farmacéutica. ¿Y qué han hecho todos los políticos desde entonces sino buscar la fórmula política ideal en forma de dosis precisa, a la vez necesaria y suficiente? La idea occidental sobre el gobierno limitado hereda esta remota sabiduría.

El poder todo lo puede. Solo los dioses y los monstruos tienen ese poder. Eso nos obliga a cuestionar la pertinencia misma de la fórmula «monarquía sagrada». En ella parecemos presuponer la existencia de un poder al que solo después se le habrá añadido su carácter sagrado. Este es, sin duda, un tipo de argumentación que agrada (y mucho) a nuestros ilustrados y progresistas beatos del pensamiento «crítico», herencia de un tipo de teología muy difundida en los círculos freudomarxistas. No dejarán de recordarnos que el poder se sirve de todo tipo de artimañas para lograr sus objetivos ocultos y perversos. El poder, se dirá, es capaz de «inventar» la religión con tal de alcanzar sus propósitos. Nadie parece preguntarse si un tipo de conspiración secreta e inmemorial de tal envergadura es compatible con el más mínimo sentido común. El pensamiento de Girard, al invertir este razonamiento, no solamente se desmarca ruidosamente de estas construcciones ideológicas tan típicamente modernas y posmodernas, sino que es capaz de dar cuenta de la aureola sagrada que rodea al poder desde su origen genético-sacrificial. Una vez más, la teoría del poder como dominación pura no es capaz de aprehender la esencia misma de la idea y la experiencia social de la soberanía política como soberanía sagrada.

Decimos monarquía sagrada, como si la monarquía fuera primero y lo sagrado después, como si lo sagrado fuera sobreañadido a una monarquía preexistente y que no tuviera ninguna necesidad de ser inventada. Si se observa el poder real, o incluso el poder llamado central en el Estado moderno más desritualizado, tal y como funciona entre nosotros, se percibe que incluso si es el más fuerte, no es solamente eso, pone en juego una cosa muy diferente que la opresión pura y simple. El poder real está situado en el corazón mismo de la sociedad. Hace respetar las reglas más fundamentales; vigila las operaciones más secretas la existencia humana, la vida sexual y familiar; se insinúa en lo más íntimo de nosotros mismos y, sin embargo, en muchos aspectos, escapa él mismo a las reglas que encarna. Como el Dios de San Agustín, es a la vez más íntimo que nuestra intimidad, y más exterior que la más extrema exterioridad. La idea es demasiado compleja para ser la invención pura y simple de individuos ávidos de poder, o habría que atribuirles una inteligencia y una potencia literalmente insondables, lo que nos obliga de nuevo a sacralizarlos. El rey no es el jefe de una banda glorificada, rodeada



de un decorado pomposo y que disimula su origen detrás de una propaganda hábil sobre el «derecho divino» (Girard, 1978, p. 76).

El principio de la soberanía política originaria no debe buscarse en las fronteras del espacio de su autonomía, como si esta autonomía fuera anterior a toda consideración. Es en este punto en el que la teorización moderna de la soberanía oculta, con su velo de ignorancia racional, la cuestión capital del origen. Origen, violencia y farmacia se reclaman mutuamente cuando se adopta el enfoque arqueológico y sacrificial. El prestigio del poder no es otra cosa que la huella visible y duradera del terror de la comunidad ante el *pharmakos* original. Este tronco común es la fuente única y primera de toda soberanía. La dimensión curativa milagrosa de la farmacia solo se explica por la soberanía divina del rey, emanación entre los hombres del poder aterrador de lo sagrado. Desde este momento seminal, la naturaleza profunda del mando y la obediencia no ha perdido ni un ápice de su misterio.

Girard subraya que su teoría sobre el origen sagrado de la realeza no se refiere únicamente a una forma concreta de gobierno, sino al nacimiento del poder político como tal: «Se trata de la monarquía como tal y más generalmente de cualquier soberanía, del poder propiamente político, del hecho que pueda existir algo como la autoridad central, en numerosas sociedades» (Girard, 1995, p. 312). Es así como el proceso de concentración mimética de las rivalidades acumuladas por la lógica emulativa de los deseos se encuentra en la raíz de la concentración característica que define al poder como tal. En el foco de esa intensidad centrípeta, de esa «efervescencia» (como diría Durkheim) entendida como involucramiento extático en el que la violencia colectiva muta de su estado inicial de violencia maléfica (que amenaza a la vida misma de la comunidad) a su estado final de violencia benéfica (que rescata a esa misma comunidad de su disolución), la víctima propiciatoria condensa ese potencial ambivalente de la violencia y lo sagrado. Potencial que define a la farmacología en su origen genético y que fecunda a la política farmacológica en su esencia constitutiva, tal y como se expresa en su forma fundacional como monarquía sagrada. Solo este fenómeno único y sobrecogedor, que abarca a lo social como un todo fundido con fuerzas que la consciencia colectiva imputa a poderes sobrenaturales, puede explicar la doble dimensión de la soberanía en su forma primigenia. A saber, como una potencia que concentra, al tiempo, lo sagrado y lo social como una unidad absoluta e indisoluble. En función de esa noción de intensidad, como expresión de esa carga mimética y violenta que arrastra al entero conjunto social hacia el vértice de una nueva fundación palingenésica, puede interpretarse la idea misma de soberanía, construida no a partir de una disquisición intelectual, sino de una experiencia colectiva de un magnetismo numinoso. Michel Maffesoli, discípulo de Julien Freund, ha recogido la validez de la noción de intensidad como concepto decisivo para identificar la raíz originaria de la que se nutre la realidad misma de la soberanía como definición de lo político:

Si se designa bajo el término de político el «grado de intensidad» de una asociación de individuos cuyos motivos pueden ser de diversos órdenes (cultural, religioso, filosófico, artístico...), ordenación que es el eco de la pluralidad del mundo y de los mundos; si se acuerda, por otro lado, para concebir esa intensidad en tanto que estando orientada hacia alguna cosa que sería, por extensión, su fuerza en el sentido en el que se puede entender



la violencia como creadora de formas colectivas, en esta perspectiva, por tanto, lo político es una manera primal de decir la soberanía que constituye para nosotros lo social (Maffesoli, 1999, p. 73).

La soberanía, en su esencia originaria, aparece así como un concepto vinculado a las formas rituales resultantes de la consciencia mágica. Lo político, nacido del rito, se emancipa gradualmente de su matriz, conservando, sin embargo, un código genético que la monarquía sagrada legará a sus descendientes. El monarca, transmutación de la víctima propiciatoria detestada primero y adorada después, es la figura singular que condensa lo social como un todo, así como el poder aterrador de lo sagrado. Encarna de este modo la idea de soberanía en su naturaleza farmacológica. Repudiado como veneno que corrompe al cuerpo social, es también exaltado como remedio que expurga al organismo enfermo. Esta catarsis solo puede descifrarse merced al mecanismo sociológico que se expresa a través de las convulsiones miméticas del entramado social, especialmente antes de ser desvelado por el *logos* de la razón filosófica o de la fe evangélica. Por esa misma razón, podemos considerar lo político en sí mismo como una esencia surgida, engendrada, no creada, del despliegue de las transmutaciones de la consciencia humana en sus plasmaciones psicocomunitarias. Lo que autores como Gustave Le Bon o Elias Canetti estudiaron en el siglo xx como «psicología de las masas» en las mutuas conexiones entre «masa» y «poder» responde a un fenómeno colectivo universal que está en la raíz de lo político definido como soberanía farmacológica. La monarquía sagrada, en la que el rey representa, como víctima propiciatoria, el mal social absoluto y el bien colectivo redentor, es la primera expresión (la más pura, si se quiere) de esta farmacia soberana que condensa todas las virtudes (y todos los defectos) del poder político y, con él, encarna la esfinge impenetrable que vela el misterio del mando y la obediencia. Mando y obediencia que solo pueden alcanzar la incondicionalidad a través de su filiación sagrada. Una vez más, lo sagrado no es un atributo de la realeza y el poder, sino que la realeza y el poder son atributos de lo sagrado. En palabras de Girard: «Tal vez convenga ir aún más lejos y preguntarse si, más allá de la monarquía propiamente dicha, no es la misma idea de soberanía y cualquier forma de poder central lo que está aquí en juego y que solo puede emerger de la víctima propiciatoria» (Girard, 1995, p. 318). En efecto, es la doble exigencia de crisis y reconciliación que define a lo sagrado la que se transfiere al espacio político, definido a partir de entonces en modo farmacológico como soberanía. Aquí encontraremos la fuente de toda discordia y de toda concordia o, por mejor decir, de toda concordia conquistada en virtud del remedio sagrado contra la discordia. Así, la entronización del rey como «víctima soberana» es «la repetición del mecanismo fundador; es en su condición de víctima reconciliadora, igual que siempre, que reina el rey» (Girard, 1978, p. 91). Lo que confirma el origen sacrificial de la monarquía son las humillaciones e ignominias que se le hacen sufrir al rey antes de su entronización y Girard recuerda que también María Antonieta fue acusada de incesto antes de la guillotina.

Si esta aproximación nos transporta a los orígenes de la violencia y lo sagrado que fundan lo político y la soberanía farmacológica, ¿cómo entender la transición y los puentes que nos trasladan hacia la noción moderna de soberanía? Si Carl Schmitt afirmaba que todas las ideas políticas modernas son conceptos teológicos secularizados, no costará mucho entender que, si esta transferencia pudo producirse con cierta naturalidad en el marco de influencia de la que Marcel Gauchet llamaba «la religión de la salida de la religión», con tanto o mayor motivo





debería haberse producido con la mentalidad religiosa previa a la desacralización operada por el cristianismo. La soberanía es, en este sentido, un residuo de mentalidad sacrificial que la consciencia primitiva ha transportado clandestinamente hasta la mentalidad racionalista moderna. Si para Girard, como para Gauchet, el cristianismo es el responsable principal, junto a la filosofía griega, de la desdivinización del mundo poblado por dioses que recibió la Antigüedad del universo primitivo, debemos deducir que la resacralización del poder político a partir de la Reforma puede estar detrás de la reemergencia de una noción como la de soberanía a partir de un salto retrospectivo del logos al mito (Cassirer, 1947). La presencia recurrente de las mitologías políticas en el espacio de la modernidad (Girardet, 1986) parece argumento suficiente para justificar el carácter inextirpable de ese fondo arcaico de la consciencia humana. Gebser insistía con razón en el hecho de que los estadios más primitivos de la consciencia mágica no desaparecían sin más al producirse la irrupción racionalista sino que se incrustaban en ella moldeando una mentalidad permeable a imbricaciones complejas. No muy diferente de la teoría sociológica de Vilfredo Pareto sobre los residuos y las derivaciones (González, 2017).

La teología girardiana de la historia reactualiza la concepción dualista agustiniana tendente a subsumir su misterio en la lucha entre los dos *logoi*, el logos evangélico de San Juan y el logos heraclíteano de la violencia. En este sentido, la resacralización moderna del poder político puede interpretarse, en clave girardiana, como revancha heraclíteana que, bajo ropajes cristianos, recupera la idea arcaica de soberanía como poder absoluto y perpetuo. Si la desacralización del poder monárquico se acompañaba de la fragmentación de sus funciones, la resacralización resultante de la Reforma protestante y la Revolución Francesa parece suponer el regreso de una idea de soberanía profundamente debilitada por siglos de racionalismo filosófico y desdivinización judeocristiana. Quizá haya sido Arnold Toynbee quien haya formulado esta idea de la forma más lúcida y penetrante.

Con la revolución, una religión antigua y siniestra, mucho tiempo en letargo y activada repentinamente con una violencia elemental, resucita el culto fanático al poderío de la colectividad humana. El Terror solo ha sido el primero de los crímenes masivos cometidos en nombre de esta religión demoníaca durante los últimos 170 años [...]. La suprema paradoja de la revolución es que, en el acto de deposición de los «poderes» tradicionales cristianos, allanará el camino para el retorno de una atávica religión precristiana: el culto al poderío de la colectividad humana que es la religión pagana del Imperio romano y la de las polis griegas incorporadas al mismo. Este culto al poder humano constituye un 90 % de la religión de un 90 % de la humanidad actual. ¿Podremos deshacernos de ella? ¿Adónde llegaremos si continuamos sometidos a ella? (Toynbee, 2015, pp. 12-13).

Al salir de los «siglos oscuros» (siglos XII a VII a. C.) ya se observa la desaparición de la monarquía, tanto en la figura del *anax* en Micenas como en el *basileus* homérico. El rey que ejercía el mando sagrado en virtud de sus poderes rituales será sustituido por una pluralidad de magistrados. Este salto de la unidad cósmica, sagrada y social, hacia la fragmentación y la pluralidad es clave para entender el despliegue de lo político y de la posibilidad misma de su pensamiento. Se percibe particularmente con claridad en el caso de Atenas, la única ciu-

dad griega en la que el poder de Micenas desapareció progresivamente. Las etapas de la transformación son descritas por Aristóteles en sus estudios sobre la Constitución de la ciudad. Un polemenco será encargado de los ejércitos, la función militar retirada a la soberanía del *basileus*. Después se instituye el arcontado. El *arché* —el mando— se separa así de la *basileia* —la realeza—. La elección para esta función se convierte en un procedimiento frecuente. Y esto demuestra que el mando es decidido por una decisión humana, lo que supone confrontación y discusión, mientras que la *basileia* será relegada a un papel religioso, y la religión recluida, a su vez, en un papel dependiente de forma paulatina. De este modo, deja de haber un único «soberano», como sucedía en la visión arcaica de la soberanía. Ese personaje casi divino que se sitúa más allá de las diversas funciones sociales acaba siendo eclipsado progresivamente hasta quedar apartado de las funciones del mando. Acompañando a este proceso, lo político emerge y se afirma como realidad autónoma y humana sometida a la dialéctica y el ejercicio de la razón, reconociéndose así un lugar para el posterior pensamiento político. El cuerpo social aparece desde entonces como un conjunto conformado por elementos heterogéneos que quedan sin embargo unidos en y por la ciudad. Es esa unidad de las partes a la que llamaremos política.

Este proceso de eclipse de la monarquía sagrada en beneficio de la autonomía política ya fue formulado por Girard en la lógica de su propio vocabulario:

Es posible que existan dos tipos fundamentales de sociedades, que pueden además interpenetrarse, por lo menos hasta cierto punto, las que tienen un poder central de origen necesariamente ritual, esencialmente monárquicas, y las que no tienen nada de ello, las que no depositan ninguna huella propiamente política de la violencia fundadora en el corazón mismo de la sociedad, las organizaciones llamadas duales. En las primeras, por razones que se nos escapan, el conjunto de la sociedad tiende siempre a converger hacia un representante más o menos permanente de la víctima original, el cual concentra en sus manos un poder político y también religioso. Incluso en el caso de que este poder posteriormente se desdoble y se divida de muchas maneras, subsiste la tendencia a la centralización (Girard, 1995, pp. 318-319).

Es precisamente el problema que consiste en encontrar un equilibrio entre esos dos tipos de elementos (los que tienden a la unidad y los que tienden a la fragmentación) el que va a suscitar las primeras especulaciones políticas sobre la unidad en la pluralidad y la pluralidad en la unidad. En este nuevo contexto el *arché* dejará de ser la propiedad sagrada de un monarca, afirmándose la política como el asunto de todos, es decir, el espacio público. Hay aquí una primera versión anticipatoria de lo que Claude Lefort llamará el «lugar vacío del poder».

Ahora bien, la contribución de la figura del monarca sagrado, como testigo vivo de una experiencia colectiva traumática y abarcadora, es decisiva para la conformación de esa unidad indispensable para la existencia de la comunidad y, por consiguiente, para la condensación social centrípeta de ese espacio que llamaremos desde entonces «político». También lo será para la conformación y conservación del modo farmacológico de pensar lo político, pues al igual que el monarca sagrado ejerce de médico-sacerdote en el espacio arcaico del rito, el





gobernante político asume la función vital de curar el cuerpo político con su mando y las decisiones necesarias que requiere su ejercicio. Al estar más cerca de su foco originario de nacimiento, el modo farmacológico de pensamiento permanece más fiel a la esencia propia de lo político. De ahí que su tema principal consista en la decisión sacrificial (o excepcional) que salvaguarde el bien común del cuerpo político, heredando así la lógica misma del sacrificio en el espacio público. La cuestión de la dosis necesaria del remedio (y por tanto su posible exceso) constituirá desde entonces una de las preocupaciones principales de la tradición política occidental, preocupación que no puede entenderse fuera de la tradición farmacológica y, por consiguiente, de la ambivalencia constitutiva de la noción misma de *pharmakon*.

Sin embargo, las coordenadas sociohistóricas del espacio moderno modifican sustancialmente la situación, afectando de modo crucial a la tradición farmacológica de la política. Los trabajos de Lefort sobre el nacimiento de la democracia moderna recogen el hecho central de la disolución de los «referencias de certeza» (*repères de certitude*) y, en este sentido, advierten de la imposible reproducción, dentro del marco sociohistórico moderno, del mecanismo del ciclo mimético, así como de su efecto principal en su modalidad política: la sacralización del chivo expiatorio como monarca divino. A esto ha llamado Paul Dumouchel, con toda razón, «el sacrificio inútil» (Dumouchel, 2011). Así, el orden político moderno construido alrededor del Estado y llamado a reemplazar al sacrificio arcaico, se apoya en una economía de la violencia de la misma naturaleza que este pero indudablemente menos eficaz.

Es fácil advertir a primera vista las similitudes entre el enfoque de Hobbes —la violencia de todos contra todos que culmina en el Leviatán— y el de Girard. No obstante, el tratamiento del mal y de la violencia en el pensamiento moderno que arranca de Bodino y se afirma en autores como Hobbes consiste en una maniobra intelectual de prestidigitación. En particular, gracias al concepto de soberanía. «Toda la teorización de la soberanía por parte de Bodino consiste en retirar fuera de la historia aquello que se convirtió para él y por él en lo esencial de la república» (Herns, 2006, p. 54). La soberanía, perpetua por definición, se convierte así en lo que no tiene origen, o al menos aquello cuyo origen no cuenta. A diferencia de Girard, explorador arqueológico de lo político, la soberanía moderna excluye la discusión sobre el origen, y de este modo lo político se desmarca definitivamente de la historia. La vía de la hiperlegitimidad de la soberanía estatal moderna es la de un mito racional. También Kant hablará del origen «insondable» de la autoridad suprema. La solución al enigma es aportada por la idea del contrato «en cuanto que logra disolver definitivamente la violencia, hasta el punto de que esta última no se concibe ya sino como necesaria premisa» (Herns, 2006, p. 56). Apartada la discusión sobre el origen y racionalizada la referencia a la violencia, el Estado soberano moderno emerge como mito racionalista que expulsa como prohibido toda interrogación sobre los sangrientos orígenes de la humanidad. La violencia y lo sagrado que se sitúan en el epicentro de la hermenéutica girardiana se convierte para la filosofía política moderna en lo «no dicho» y deliberadamente silenciado. Así, el poder soberano resuelve el problema racionalizando mediante el artificio del contrato la cuestión irracional de la violencia. La razón instrumental y calculadora desbanca de este modo a la razón histórica y práctica. Por ese salto gnoseológico irrumpe la neutralidad abstracta del Estado, figura mitológica que ocupará al pensamiento político moderno desde entonces en su deriva cratológica. Al producirse esa ruptura, la historia del pensamiento político moderno abandona definitivamente la senda de la tradición farmacológica.

El cristianismo parece haber logrado desmontar con éxito, de una vez y para siempre, la eficacia social de la lógica sacrificial del universo primitivo con su mentalidad mágica pero sin haber destruido cada una de sus piezas aisladamente consideradas. Los ingredientes son los mismos pero las fórmulas sociales del mundo moderno y arcaico difieren claramente. Cada una de las piezas parece cumplir por separado su tarea desvinculándose del resto. El marco general de desacralización impide que se pueda volver a reunificarlas en el puzzle de lo sagrado. La fusión resultante de la efervescencia social alcanzada en el mundo primitivo no puede producirse, por diferentes razones, en el espacio moderno. Las coordenadas sociohistóricas impiden lograr en esta nueva atmósfera la temperatura de ebullición imprescindible para que la violencia rebase el umbral de lo sagrado.

El mundo moderno es ambivalente. Al fomentar la igualdad de condiciones, según Tocqueville, favorece el contagio de los deseos miméticos, de las rivalidades y de las luchas culturales por el prestigio y el reconocimiento (Sloterdijk, 2009). Desde ese punto de vista, el espacio de la vida moderna es el de la envidia igualitaria (Fernández de la Mora, 1984). Stendhal destacaba que los celos, la envidia y el resentimiento son los sentimientos modernos más representativos. La infelicidad del hombre del subsuelo es producto del núcleo de relaciones que se dibuja en el horizonte imaginado de la competencia sin cuartel. La ampliación del campo de batalla del mundo liberal entroniza al *homo aequalis*. Un ser infeliz que se siente objeto de ofensas imaginarias y lucha en su interior contra enemigos cada vez más abstractos. En efecto, la desvinculación antropológica y la indiferencia social de un mundo cada vez más líquido obstaculiza el contacto necesario para extender la carga eléctrica del mimetismo en sus formas violentas. Al disolver las obligaciones comunitarias y tradicionales de solidaridad y hostilidad, el cristianismo ha promovido en Europa una atmósfera autoinmune a los contagios miméticos en sus versiones más agresivas (Dumouchel, 2011, pp. 219-232). Al fomentar la caridad y el perdón como obligaciones morales se arruina la reciprocidad del ojo por ojo y el diente por diente. Se disuelven de este modo los grupos sociales y se genera el ambiente del atomismo social definido en los presupuestos antropológicos de las teorías contractualistas y, por consiguiente, de los modelos de soberanía que surgen con la modernidad. Louis Dumont ha analizado el papel protagonista del cristianismo en la elaboración del concepto de individuo moderno (Dumont, 1982). Dumouchel insistía por su parte en el papel del individuo, criatura del cristianismo que dificulta la posibilidad de que el contagio mimético alcance la efervescencia requerida para penetrar en la psicología del inconsciente sacrificial. Por si esto fuera poco, la teología cristiana ha diseminado la idea revolucionaria de la inocencia y legitimidad moral de las víctimas, inutilizando para siempre el mecanismo mimético que conduce de la violencia de todos contra todos a la violencia de todos contra uno. Al desvelar la estructura mental de los procesos de chivo expiatorio («es mejor que uno muera y no todo el pueblo», advertía Pilatos), la moral cristiana ha desarticulado para siempre las dinámicas de transferencia unánime de la violencia hacia el foco de la reconciliación comunitaria por la vía de la sacralización de la violencia. Ya no hay así posibilidad de una violencia salvífica y buena. Toda violencia colectiva queda así condenada y las víctimas reconocidas.

En suma, asistimos así a un escenario de expansión de las posibilidades del conflicto social sin perspectivas de irrupción de lo sagrado. Los residuos de consciencia mágico-sagrada deberán desviarse de sus orientaciones anteriores. Las ideologías políticas se convertirán así en receptáculos de la consciencia mitológica de la humanidad que se articularán con





las mistificaciones racionalistas. La génesis de lo sagrado por la inseminación de la violencia colectiva contra chivos expiatorios se convierte, en el marco de la secularización del mundo moderno, en un *coitus interruptus*. El Estado parece ser un producto de esa neomitología frustrada. Esterilizado por el cristianismo, el mundo moderno es impotente en su propósito de engendrar nuevos dioses. La indiferencia social del mundo líquido, la legitimidad moral de las víctimas y la mentalidad científica que sustituye a la causalidad mágico-perseguidora obstruyen radicalmente la cadena mimética en su marcha hacia la cúspide del linchamiento colectivo y la sacralización del chivo expiatorio. De ahí que la dinámica de la secularización consista necesariamente (en ausencia de otros materiales) en la politización de las ideas teológicas cristianas. Sin verdadero sacrificio no hay —ni puede haber— trono ni altar. Es en ese vacío en el que aparecerán las religiones políticas modernas. «De los altares olvidados han hecho los demonios su morada», escribirá Jünger.

La concepción hobbesiana aparece como una anticipación premonitrice de este catálogo de presupuestos antropológicos, sociales y mentales. El imperativo de neutralización y racionalización de la violencia que observamos en sus planteamientos, así como el marco individualista-atomista de la estructura antropológico-social, son el resultado patente de un mundo en guerra tras la desacralización operada por el cristianismo. Los datos parecen, al menos a simple vista, idénticos a los expuestos por Girard. Sin embargo, la resolución es claramente opuesta. La unanimidad postulada por las teorías del contrato social requiere de la desaparición de los grupos. Presupone el hecho decisivo de que los individuos se encuentran solos frente al poder absoluto del Leviatán. En ese monopolio de la violencia legítima ven los tratadistas de la filosofía política moderna la condición de la paz interior. La soberanía política moderna prescinde del sacrificio y, al hacerlo, debe reemplazar el discurso sobre el origen y la violencia real por una fábula racionalista, haciendo creer que precisamente allí donde las fuerzas irracionales están más presentes (la guerra de todos contra todos) se halla el escenario más favorable para un acuerdo racional entre todos los involucrados en el conflicto sobre la forma de evitar la disolución. La mentira política moderna que alimenta el relato de la soberanía no consiste en la negación del mimetismo conflictivo y la proclamación de la autonomía del deseo (la «mentira romántica» que denunció Girard), sino en la neutralización y racionalización de esa violencia para expulsar la cuestión del origen hacia el exilio de lo impensado.

La teoría mimética constituye una aproximación singular a los fundamentos antropológicos y sociales de la soberanía. Al construir una teoría abarcadora a partir de una base teórica universal permite trazar la historia de las metamorfosis de la soberanía desde la violencia a lo sagrado hasta su posterior manifestación en el seno de la política moderna. Por el mismo motivo, sirve de contrapunto al pensamiento político que gira en torno a este concepto axial. La concepción morfogénica girardiana desvela aquello que el contractualismo social moderno oculta. Con un guion paralelo al de la síntesis girardiana, el Leviatán estatal moderno se alza, sin embargo, en virtud de un recurso argumental decisivo y opuesto: la elipsis sobre la cuestión del origen que se justifica como neutralización y racionalización de la violencia. La noble mentira platónica se transforma aquí en sublimación racionalista sobre el origen y la violencia. Por el contrario, la teoría mimética de Girard destaca por exponer e integrar en el centro mismo de su discurso el elemento irracional que anida en lo más profundo de la condición humana: el trípode deseo-rivalidad-violencia del que emerge y en el que se apoya el espacio de lo sagrado en virtud de la efervescencia social provocada por la escalada de los

contagios miméticos. El discurso de la teoría sociogenética girardiana, que explica el surgimiento de la primera de las instituciones políticas (la monarquía sagrada), es abiertamente arqueológico. Su discurso sobre el origen de lo sagrado en la violencia y la ambivalencia maléfica/benéfica de su función social constituye la base intelectual más sólida para elaborar, en el terreno de la antropología social, una teoría farmacológica de lo político. El eclipse de la pregunta sobre el origen en el moderno contractualismo social aparta al pensamiento político europeo de su tradición farmacológica. El dogma racionalista expulsa violentamente de su teoría a la violencia hacia la penumbra de lo «no dicho» y de lo «impensado». De este modo, el pensamiento moderno construye una nueva noción de soberanía amurallada y enclausurada en el espacio inexpugnable de la neutralidad estatal. En este giro crucial de la historia del pensamiento político, la soberanía se aparta para siempre de su matriz farmacológica para dirigirse hacia el modo de pensamiento político cratológico cuya figura central será el Estado. El abandono de la perspectiva arqueológica sobre lo político impulsa esta maniobra deliberada de «oscurecimiento racionalista» que infectará al pensamiento político y a la que, en términos girardianos, podríamos llamar una forma de *méconnaissance* que inundará progresivamente la inteligencia de lo político.

Ante la imposibilidad de restaurar un discurso sobre el origen y la violencia capaz de reafirmar las bases de una concepción farmacológica de lo político afín a los planteamientos fundacionales de la monarquía sagrada, el pensamiento político moderno solo pudo reconstruir sus cimientos merced a la politización de la teología cristiana. La secularización obedeció a este impulso central y fue la responsable de reorientar la filosofía política moderna hacia su nueva dirección cratológica. En este punto, fue la noción de soberanía la encargada de centralizar este esfuerzo teológico-político. Paradójicamente, pues, la teología cristiana había demolido literalmente a la teología política judía y pagana, como en su momento había recordado Erik Peterson en su polémica con Carl Schmitt. La Reforma protestante, pretendiendo volver a sus fuentes evangélicas, consiguió todo lo contrario. El logos heracliteano reemergió con toda su fuerza y lo hizo, esta vez, con nociones teológicas. «La secularización —recuerda Dalmacio Negro— es, históricamente, un punto de encuentro —una mezcolanza— entre el logos joánico y el heracliteano» (Negro, 1995, p. 124). La siempre confusa noción de «secularización» debe emplearse para describir cómo esta mezcolanza arrojó un nuevo concepto jurídico-político en la arena de la historia de las ideas, concepto nacido de la matriz teológica de la política moderna.

La secularización tuvo un efecto legitimador, poniendo el andamiaje indispensable para la concepción político-jurídica de la soberanía, a la que prestó su verdadero carácter [...]. La nueva concepción de la política y lo político se organizó en torno a ese concepto inédito, absolutamente nuevo por su contenido y su alcance, construido por Bodino (1529-1596), un jurista, con ocasión de la guerra civil desencadenada en Francia por la Reforma, y, seguramente, impensable sin ella (Negro, 1995, p. 117).

El derecho divino de los reyes fue, en este sentido, la primera etapa de un proceso mucho más largo. En contra de las tendencias laicistas del Renacimiento, la Europa hija de la Reforma fortaleció el poder político. «Al finalizar la Edad Media quedaban frente a frente, en



un sentido político muy preciso, el derecho de resistencia del pueblo y el derecho divino de la monarquía hereditaria. Este último recibió la inesperada ayuda de la Reforma para ampliar los viejos derechos de soberanía, de su confirmación teológica frente al antiguo derecho a resistir» (Negro, 1995, p. 116). Quedaba así la soberanía bodiniana despojada de su matriz medieval y ordenalista, esto es, ampliamente «liberada» del *logos* evangélico que hasta entonces la frenaba en todas sus amplias potencialidades resacralizadoras que, andando el tiempo, permitieron orientarla hacia el espacio de las nuevas religiones políticas que empezaron a insinuarse en todo su esplendor a partir de la Revolución Francesa.

El desinterés protestante hacia lo temporal fertilizó el antiguo mito de lo político como espacio ideal organizado mediante el logos. En lo que se conviene en llamar Edad Media se había dado cierto equilibrio entre los dos logoi, con predominio, como vis directiva, del joánico. En el Renacimiento, periodo de transición de la Edad Media a la Moderna, se superó definitivamente el mundo clásico, que solo entonces pudo verse de frente, como algo separado y distinto. Sin embargo, mitificado el logos griego (y gnóstico), se reintrodujo una suerte de divinización intelectualista del mundo, aparentemente naturalista, y, al final, la del Estado. No son de extrañar las invectivas de Lutero contra la razón [...] (Negro, 1995, pp. 103-104).

No hay que olvidar que en su ensayo sobre el «no-estatismo de Roma», Álvaro d'Ors consideraba que con el Estado moderno se había producido la revancha de Grecia contra Roma en el campo de los conceptos políticos (D'Ors, 1979, pp. 57-67). Pero esta reactivación de los conceptos políticos griegos se combina en el seno de la Europa protestante con el desprecio luterano de la razón, multiplicando de este modo el impacto remitologizador que se condensará en la corriente cratológica expresada a través del concepto de soberanía, concepto revestido de una «trascendencia desviada» (recogemos aquí la expresión girardiana) paradójicamente procedente de la teología cristiana. En palabras de Novalis, la Reforma «encerró la religión de una manera irreligiosa dentro de las fronteras estatales, poniéndose con ellos la base para la progresiva destrucción del interés religioso cosmopolita dentro de fronteras estatales» (Novalis, 1977, p. 80). Dalmacio Negro ha resumido el balance y evolución posterior de tan dispares y contrapuestas influencias en el curso de la historia moderna y contemporánea.

Lo nuevo fue, por tanto, aparte del Estado, la democracia, como reconocimiento en el ámbito secular del individualismo igualitario del libre examen, del que resulta el sacerdocio universal de todos los cristianos [...]. Todo ello fácilmente receptivo a la idealización comunitaria, más o menos difusa, de la polis, se estructuró paulatinamente en Europa en torno al Estado, uniéndose el derecho subjetivo nominalista al logos griego y al poder. Primero justificó el democratizador absolutismo monárquico, que, domesticadas las antiguas aristocracias, reducidas a cortesanas, al servicio al Estado, igualó a todos bajo la realeza. Más adelante, suprimida la monarquía, en cuyo lugar quedó el Estado como órgano de la soberanía nacional, adoptando la



forma de democracia moral del absolutismo popular de tipo rousseauniano (calvinista), que descansa en la secularización radical del principio de libre examen como derecho subjetivo absoluto (pues integra autoridad y poder). Identifica así la opinión de todos, formada según el particular derecho divino de cada uno, transposición del de los reyes, con la verdad —origen del pluralismo—, siendo la voluntad general —última evolución de la máxima Vox populi Vox Dei— la voz infalible de la naturaleza o de Dios, a quien alcanzó también la secularización (Negro, 1995, pp. 127-128).

No resulta forzado señalar que con el concepto de soberanía se expresan las «afinidades no electivas» (corrigiendo la expresión de Goethe) de la civilización europea y moderna en su deriva secularizadora, esto es, politizadora. Con ella se desvía la trascendencia cristiana hacia el nuevo espacio inmanente de la forma política estatal. Y desde allí reciben todo su flujo teórico los conceptos de neutralidad y soberanía. «La sacralidad del poder se manifiesta en el Estado bajo dos formas: la neutralidad y la soberanía. La neutralidad es como su núcleo fuerte, estático, su naturaleza; la soberanía la manifestación lábil, dinámica, la acción de la sacralidad del poder» (Negro, 2010, p. 129). La paradoja del mundo político moderno es que encierra esa trascendencia en el campo del poder soberano neutralizando provisionalmente su influencia. La nueva potencia estatal es así la manifestación estática, congelada si se quiere, de la sacralidad del poder. Disciplinada por la neutralidad estatal, la dimensión milenarista de la herejía religiosa nacida con la Reforma se sometió en el mundo poswestfaliano a las exigencias del poder político. Pero esa sacralidad esperará un nuevo huésped en el que alojarse. El depósito de potencialidades político-religiosas solo aguardará un contexto más favorable para esparcirse por el tejido social del mundo moderno, anunciando el futuro impacto de las religiones civiles, políticas o seculares. Superada la fase erastiana de relaciones entre religión y política, las esperanzas mesiánico-políticas encontrarán un contexto favorable de expresión en las ideologías políticas y sociales del siglo XVIII y XIX para orientar sus esperanzas escatológicas de construir el Reino de Dios en la Tierra. El mundo totalitario del siglo XX recogerá esa herencia de aspiraciones quiliásticas para llevarlas a la práctica.



4. BIBLIOGRAFÍA

- Baechler, J. (1994). *Le pouvoir pur*. París, Francia: Calmann-Levy.
- Cassirer, E. (1947). *El mito del Estado*. México D.F., México: Fondo de Cultura Económica.
- Derrida, J. (1997). *La diseminación*. Madrid, España: Fundamentos.
- Dubouchet, P. (2016). *La théologie politique de René Girard et la gauche chrétienne*. París, Francia: L'Harmattan.
- D'Ors, A. (1979). *Ensayos de teoría política*. Pamplona, España: Eunsa.
- Dumont, L. (1983). *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. París, Francia: Seuil.
- Dumouchel, P. (2011). *Le sacrifice inutile*. París, Francia: Flammarion.
- Elías de Tejada, F. (1954). *La monarquía tradicional*. Madrid, España: Rialp.



- Fernández de la Mora, G. (1984). *La envidia igualitaria*. Madrid, España: Planeta.
- Ferrero, G. (2018). *Poder. Los genios invisibles de la ciudad*. Madrid, España: Tecnos.
- Freund, J. (2019). *La esencia de lo político*. Madrid, España: CEPC.
- Gebser, J. (2011). *Origen y presente*. Gerona, España: Atalanta.
- Girard, R. (1978). *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. París, Francia: Grasset.
- (1995). *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, España: Anagrama.
- (2010) *Clausewitz en los extremos*. Buenos Aires, Argentina: Katz.
- Girardet, R. (1986). *Mythes et mythologies politiques*. París, Francia: Seuil.
- Gómez Dávila, N. (2005). *Escolios a un texto implícito*. Bogotá, Colombia: Villegas.
- González, D. (2017). «La causalidad diabólica: René Girard y Léon Polakov». En D. Atieza y D. García-Ramos (eds.), *La construcción de la identidad en tiempos de crisis. El papel de la violencia y la religión* (pp. 69-80). Barcelona, España: Anthropos.
- (2020). «El pensamiento político ante la obra de René Girard: balance de un diálogo inconcluso». *Revista Pensamiento*, n.º 288.
- Herns, T. (2006). «De la exposición de lo político al mal en Maquiavelo a la absorción del mal por lo político moderno». *Daimon: Revista de Filosofía*, n.º 37, pp. 49-58.
- Jouvenel, B. (2011). *Sobre el Poder. Historia natural de su crecimiento*. Madrid, España: Unión Editorial.
- Maffesoli, M. (1999). *La violence totalitaire*. París, Francia: Desclée de Brouwer.
- Negro, D. (1995). *La tradición liberal y el Estado*. Madrid, España: Unión Editorial.
- (1996). «Modos del pensamiento político». *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, n.º 73, pp. 525-568.
- (2010). *Historia de las formas del Estado. Una introducción*. Madrid, España: El Buey Mudo.
- (2018). «Los tres modos de la política». *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, n.º 9, pp. 183-199.
- Nemo, P. (2012). *Histoire des idées politiques dans l'Antiquité et au Moyen Âge*. París, Francia: Presses Universitaires de France.
- Novalis, (1977). *La Cristiandad o Europa*. Madrid, España: Instituto de Estudios Políticos.
- Scubla, L. (2003). «Roi sacré, victime sacrificielle et victime émissaire». *Revue du MAUSS*, n.º 22, pp. 197-221.
- Sloterdijk, P. (2009). *El desprecio de las masas. Ensayo sobre las luchas culturales de la sociedad moderna*. Madrid, España: Pre-Textos.
- Tarot, C. (2008). *Le symbolique et le sacré. Théories de la religion*. París, Francia: La Découverte.
- Vinolo, S. (2006). *René Girard: du mimétisme à l'humanisation. «La violence différante»*. París, Francia: L'Harmattan.
- Zarka, Y. C. (2013). «Girard: en deçà et au-delà du politique». *Revue Cités*, n.º 53, pp. 3-7.