CUADERNOS

CEU-CEFAS | CENTRO DE ESTUDIOS, FORMACIÓN Y ANÁLISIS SOCIAL

CUADERNO 06 | invierno de 2023

Pensar el Estado

Textos de:

Elio A. GALLEGO GARCÍA

Domingo GONZÁLEZ

Higinio MARÍN

Dalmacio NEGRO

CEU - CEFAS
Centro de Estudios, Formación y Análisis Social

CUADERNOS

CEU-CEFAS | CENTRO DE ESTUDIOS, FORMACIÓN Y ANÁLISIS SOCIAL

CUADERNO 06 | invierno de 2023

ISSN: 2952-1386

Fundados en 2022,
los *Cuadernos CEU-CEFAS*
se publican cuatro veces al año.

Las opiniones expuestas en
los trabajos publicados son
de la responsabilidad exclusiva
de sus autores.

© Todos los derechos reservados.

CEU-CEFAS tiene por objetivo la promoción de los principios inspiradores fundamentales de la Doctrina Social de la Iglesia en los ámbitos cultural y político, mediante la realización de cursos, congresos y publicaciones. CEU-CEFAS aspira a constituirse en un lugar de referencia y encuentro para debatir, reflexionar, formar, difundir e investigar en el ámbito de las ideas para mejorar la sociedad.

www.cefas.ceu.es

CEU-CEFAS
Calle Tutor, 35
28008 Madrid | España
Teléfono: (+34) 91 514 05 77
cefas@ceu.es

Distribución gratuita
Depósito legal: M-28413-2022
ISSN: 2952-1386
Maquetación: CEU Ediciones
Impresión: Imedisa Artes
Graficas S.L.U.
Impreso en España

Publica: CEU Ediciones
Calle Julián Romea, 18
28003 Madrid | España
Teléfono: (+34) 91 514 05 73
ceuediciones@ceu.es

El CEU es una obra de la
Asociación Católica de
Propagandistas.

La Fundación Universitaria
San Pablo CEU es una entidad
inscrita en el Registro de
Fundaciones con el nº 60 /
CIF (G-28423275).

Consejo Editorial de CEU-CEFAS

Alfonso Bullón de Mendoza y Gómez de Valugera, *Presidente*

Elio A. Gallego García, *Director Académico*

Rémi Brague

Alfredo Cruz Prados

Alvino-Mario Fantini

María del Carmen Fernández de la Cigoña Cantero

Gregorio Izquierdo Llanes

Consuelo Martínez-Sicluna y Sepúlveda

Jerónimo Molina Cano

Dalmacio Negro Pavón

Jaime Nogueira Pinto

Benigno Pendás García

Carlos Rodríguez Braun

Manuel Alejandro Rodríguez de la Peña

Jorge Soley Climent

Pablo Velasco Quintana

Índice

El problema de la soberanía
Elio A. Gallego García
9

Corrientes soberanistas en Europa
Domingo González
21

El Estado como forma objetiva del sujeto contemporáneo
Higinio Marín
43

Gobierno y Estado. Dos modos de pensamiento
Dalmacio Negro
75

El problema de la soberanía*

Elio A. Gallego García

La cuestión que se suscita es la reivindicación clara, abierta, de la idea de 'Estado-Nación' por lo que podríamos llamar convencionalmente la derecha política, tanto en el plano más intelectual como en el de la acción política de los partidos adscritos a este ámbito doctrinal. De modo que cabe encontrar a intelectuales de la talla de Pierre Manent o Rémi Brague, entre los franceses, o Roger Scruton, por citar a un inglés –y sólo por señalar los más importantes en los últimos años–, que han venido reivindicando con fuerza en los últimos años la figura del Estado-Nación frente a las presiones globalistas o las tendencias federalizantes que vienen desde Bruselas. Autores que están insistiendo en que no se debe abandonar la categoría de Estado-Nación, por

* Comunicación realizada en la Jornada «Pensar el Estado: una perspectiva conservadora», organizada por CEU-CEFAS en el Real Centro Universitario María Cristina (El Escorial), el 3 de marzo de 2023.

cuanto a su juicio sigue estando vigente y es incluso más importante que nunca. Además de esta corriente intelectual, se sabe que también hay un poderoso movimiento político que es el nacional-conservatismo, de Yoram Hazony, que es quizá la figura intelectual más destacada de la derecha israelí en la actualidad, que está impulsando esta misma idea, y procurando su difusión en Estados Unidos y Europa. Esto en el ámbito de las ideas.

En el ámbito político, por su parte, los partidos integrados en el Grupo de los Reformadores y Conservadores –donde se encuentra Vox– o en el de Identidad y Democracia, se posicionan en idéntica tendencia y consideran como la primera de sus prioridades potenciar, promover y preservar el Estado-Nación.

Reconozcamos, sin embargo, que esta defensa de la idea de Estado-Nación tiene algo de novedoso en lo que a la tradición conservadora se refiere. O, para ser más francos, es ésta una reivindicación hasta ahora extraña en la tradición del pensamiento conservador. Lo que no obsta para que todos estamos en condiciones de entender qué mueve esta defensa de una idea del Estado-Nación en esta hora crítica para Europa y para las naciones que la integran. Creo, en

efecto, que no se le escapa a nadie la existencia de poderosos factores disolventes y destructivos de las naciones históricas occidentales, y que, por lo tanto, una reacción lógica sea la defensa de la nación tal y como se ha configurado con la Modernidad, es decir, como Estado.

Ahora bien, para un *conservador* resulta ineludible preguntarse: ¿es esta defensa del Estado-Nación la forma más correcta de defender la supervivencia de las viejas naciones europeas? Esta es la pregunta que nos debemos plantear y que, en cierto modo, nos trae hoy aquí. Yo creo que nos entendemos cuando apelo a esta común tradición *conservadores*, y es por ello por lo que debemos ser muy cuidadosos y matizar más y mejor esta defensa, por ejemplo, de conceptos tales como la soberanía nacional o de la idea misma del Estado.

Hay un hecho que es evidente y que es la no asepsia de las grandes ideas políticas, por cuanto éstas tienen la dirección con que son lanzadas en la historia. En cierto modo tienen ya una dinámica propia que viene de su origen, pues no nacen como Atenea de la cabeza de Zeus, sino que nacen y son lanzadas en un contexto histórico muy preciso y con una orientación determinada. En el caso concreto de las

ideas de Estado-Nación y de soberanía, éstas fueron lanzadas polémicamente contra la autoridad de la Iglesia, por un lado; y contra el antiguo orden social, esto es, hacia los cuerpos y estamentos que conformaban las naciones históricas y los antiguos reinos, de otro.

Todavía hoy, en mi opinión, tienen una vigencia indiscutible estas palabras de Marx en *El dieciocho de Brumario y Luis Napoleón*, unas palabras en las que nos ha dejado un espléndido bosquejo histórico del proceso por el cual el Estado se independizó de la sociedad civil y acabó sometiéndola. En esta obra dibuja el ascenso de un nuevo poder que, si bien tenía raíces en el absolutismo monárquico, alcanzaba ahora su madurez.

«Este poder ejecutivo –escribe Marx–, con su enorme organización burocrática y militar, con su artificiosa maquinaria estatal de múltiples capas, una armada de medio millón de funcionarios, junto a un ejército de otro medio millón, este terrible organismo parasitario, que se enrosca como una membrana reticular alrededor del cuerpo de la sociedad francesa y le obstruye todos los poros, surgió en la época de la monarquía absoluta, de la descomposición del feudalismo, que él mismo contribuyó a acelerar.»

Pero no fue hasta la primera Revolución francesa, prosigue, que se impuso la «misión de romper todos los poderes particulares locales, territoriales, municipales y provinciales, para crear la unidad civil de la nación»; de modo que «tuvo que desarrollar lo que la monarquía absoluta había comenzado: la centralización y los agentes del poder gubernamental.» En esta dinámica estatal, señala con agudeza: «todo interés *común* es inmediatamente desvinculado de la sociedad y se le contrapone como interés general y superior arrancándolo de la actividad de los miembros de la sociedad. Este interés común queda así convertido en objeto de actividad gubernamental: desde el puente, la casa-escuela y los bienes comunales de un municipio rural, hasta los ferrocarriles, la riqueza nacional y la Universidad nacional de Francia».

Engels insiste en esta misma idea: «este Poder, que brota de la sociedad, pero se coloca por encima de ella y que se divorcia cada vez más de ella, es el Estado».

No es muy distinta de la de alguien tan alejado de Marx en el tiempo como en las ideas, como el «liberal» español José Ortega y Gasset, quien, a principios del siglo xx, señalaba que el mayor peligro que hoy amenaza a la civilización es el intervencionismo del Estado, el estatismo, por cuanto procura

la absorción de toda espontaneidad social, con lo que la vida se burocratiza, y con la burocratización de la vida se produce una mengua absoluta en todos los órdenes, de modo que el pueblo se convierte en carne y pasta que alimenta el mero artefacto y máquina que es el Estado. El esqueleto se come la carne en torno a él, el andamio se hace propietario e inquilino de la casa y el resultado último –señala Ortega en su célebre obra *La rebelión de las masas*– y cuyo resultado final no es otro que la desmoralización radical de la sociedad.

El Estado-Nación ha quedado como un paradigma, no lo olvidemos, de la obra de la Revolución Francesa, que fue la unificadora de ambos conceptos, de Estado y Nación. Pero como agudamente señala Hannah Arendt, con ello se enmascaró el conflicto secreto entre uno y otro; algo que ha podido pasar desapercibido durante este tiempo, pero que ahora, cada vez más, emerge con mayor claridad. Para Arendt este conflicto quedó de manifiesto cuando la Revolución Francesa combinó la declaración de los derechos del hombre con la exigencia de la soberanía nacional.

Por lo tanto, y siempre en mi opinión, los conservadores tienen que medirse con estos planteamientos, y preguntarse si el Estado ha dejado de ser todo lo que anunciaba en su

momento Marx en el siglo XIX, y Ortega o Arendt en el siglo XX. Pero, de otro lado, si no es el Estado-Nación, ¿qué cabe reivindicar? Pues bien, mi propuesta es esta: si nos atenemos a nuestra más genuina tradición, lo que cabe reivindicar es la secular trinidad política de raigambre romana constitutiva de las dimensiones más fundamentales de la *res publica*, es decir, los conceptos de patria, pueblo y nación.

Empecemos por la idea de *patria*, entendida en primer lugar como la tierra de los antepasados, pero, como agudamente señala Higinio Marín, más propiamente habría que entenderla como el lugar donde los antepasados, los padres, se han hecho tierra. Mediante la patria somos vinculados a la memoria y a la tradición de nuestros ancestros, y cuya virtud más significativa es la *pietas*. En este sentido, el Estado moderno puede ser considerado, con su idea de soberanía, como el intento de apropiarse el origen desvinculándose del fundamento histórico vinculado a la idea de patria. Sucede, en efecto, que la idea de un poder soberano que se tiene a sí mismo como principio y fin de su existencia, en una circularidad inmanente, excluye la idea de una herencia vinculante, de un legado en virtud del cual ninguna generación es soberana para autodeterminarse respecto de su propia constitución histórica (Edmund Burke).

Respecto a la segunda de las categorías políticas de la trinidad romana, la categoría de *pueblo*, cabe recordar a este respecto la definición que Cicerón diera de *populus*. Pueblo, decía el insigne orador romano, es la unión de la multitud mediante la utilidad del derecho. La idea de pueblo se vincula con el presente, de igual modo que la idea de patria se vinculaba con el pasado histórico, y sus virtudes más propias son la justicia y la prudencia. Aquí la idea de un Estado que en virtud de su soberanía se halla en posesión de una omnipotencia legislativa es contraria a la idea de «pueblo», si es que asumimos con Cicerón su vinculación esencial con la idea de Derecho, pero de un Derecho que precede y funda el poder político, tanto por vía de derecho natural como por la vía del derecho consuetudinario y jurisprudencial. Por el contrario, en el llamado «Estado de Derecho» es el Estado el que crea el Derecho, como se pone de manifiesto en la expresiva imagen de Kelsen, cuando identifica al Estado como un nuevo Rey Midas, que a diferencia de éste no convierte lo que toca en oro, sino en Derecho. Entendido así, 'Estado de Derecho' no quiere decir tanto que el Estado se someta al Derecho cuanto que el Estado es la fuente exclusiva del Derecho.

En cuanto a la idea *nación* o *gens*, atendiendo a su propia analogía, su esencia se vincula a la idea de natalidad y, por ende, se vincularía al futuro. La nación consistiría así en una voluntad de ser y permanecer en la historia, en un sentido no muy alejado de lo escrito en su célebre ensayo por Ernest Renan. Sus virtudes más propias serían la fortaleza y la castidad o templanza. En tanto que su articulación fundamental pasa a través del matrimonio y de las familias. Que el Estado se ha revuelto contra todo lo que es familia y natalidad no requiere de muchas explicaciones, pues goza del poder de la evidencia. De tal manera que, con el Estado actual, la promoción de todo aquello que es infecundo y estéril ha llegado a un verdadero paroxismo. En esta trinidad política romana de patria-pueblo-nación existe un orden de procedencias sin que ello suponga una preeminencia. Obviamente el primero es la patria (origen), le sigue el pueblo (actual) y de ellos nace la nación (el provenir). En todo caso, lo que interesa destacar para entender esta trinidad política es que su separación sería su corrupción. Separar patria, pueblo y nación sería tanto como corromper el vínculo inescindible que existe entre ellos y, por tanto, equivaldría a (co-)romper las ideas mismas de patria, pueblo y nación.

Hay que ver, por tanto, estas tres dimensiones como expresión de una realidad perfectamente unitaria, y que no es otra que la *res publica*. Nuestra sugerencia es que, de algún modo, hay que recuperar estas categorías, procurando fortalecer en primer lugar la idea de patria, y en este sentido señalo de pasada que no podemos abandonar al adversario político la categoría de 'memoria histórica'. No cabe renunciar a ella de ningún modo. Por otro lado, la reivindicación del Derecho que, evidentemente, en su sentido más íntegro, más completo, incluye la idea de un derecho natural frente a una legislación desbocada de origen estatal. Hay que fortalecer el sentido de la ley, evitar su devaluación, tanto en su contenido como en su multiplicación, y hay que reivindicar la instancia del Tribunal Supremo como instancia jurídica última. No cabe estar sometidos a instancias judiciales extra nacionales, porque sería renunciar a nuestra condición de pueblo. Si el Derecho es lo que reúne y hace «pueblo», es irrenunciable que cada pueblo o nación tenga su propio Derecho.

Respecto de la *nación*, ¿qué decir de ella? Pues que necesariamente un movimiento conservador tiene que moverse en una línea evidentemente natalista: fortalecer las instituciones que favorecen la natalidad, el matrimonio y la familia. Decía Cicerón que todo lo que no se aplaude decae. El

movimiento conservador tiene que hallarse radicalmente comprometido en una defensa de la institución familiar y de la natalidad que, como decía Arendt, constituye la categoría política suprema.

Después de todo lo dicho, resulta perfectamente legítimo preguntarse si es compatible esta trinidad romana de patria-pueblo-nación con la del moderno Estado-Nación. En acertar en esta pregunta se dilucida mucho del futuro de una opción conservadora de futuro para España, Europa y Occidente. Dios quiera que acertemos con la respuesta.

Corrientes soberanistas en Europa*

Domingo González

«Sólo hay una fatalidad, la de los pueblos que no tienen fuerzas para levantarse y se tumban en una cuneta para morir. El destino de una nación se gana cada día contra las causas internas y externas de destrucción.»

Charles de Gaulle

1. La soberanía. ¿Bodino o Altusio?

Parece que poco importa lo que pensemos sobre el pasado. Sabemos que no va a volver. Sin embargo, Burke advertía de que «quienes nunca miran hacia sus antepasados nunca podrán prever el porvenir». Y así como una acción sin herencia empuja al voluntarismo desnortado, una herencia sin acción conduce al quietismo o –lo que es peor– al aburrimiento. La derecha, acostumbrada a perder más tiempo del necesario en construir genealogías del fraca-

* Comunicación realizada en la Jornada «Pensar el Estado: una perspectiva conservadora», organizada por CEU-CEFAS en el Real Centro Universitario María Cristina (El Escorial), el 3 de marzo de 2023. Otra versión del presente texto fue publicada en internet por el diario *El Debate*, en dos partes: «La peligrosa soberanía de Bodino» (29.04.2023) y «Otra soberanía: Altusio, el camino abandonado (y olvidado)» (06.05.2023).

so, parece desistir de la tarea de construir el porvenir y termina por someterse a las narrativas que emanan de ideologías progresistas, futurocéntricas por definición. Al hacerlo, no solo renuncia a disputar el futuro, sino que también se despoja de una cierta perspectiva que la definía: una mirada lúcida e inspiradora a la herencia recibida de sus ancestros.

2. Sheldon Wolin. Política y perspectiva

Pensadores como Leo Strauss, Eric Voegelin o Hannah Arendt centraron sus esfuerzos en escribir sobre momentos del pasado de Occidente y encontraron en ello una genuina iluminación para la filosofía política. En esa misma línea se movió el pensador político Sheldon Wolin. ¿Fue un pensador político o un historiador de las ideas políticas? Sigamos en todo caso la distinción de Carl Schmitt: lo de menos fueron sus posiciones, centrémonos en sus conceptos. Wolin alcanzó la cima académica en 1960 con un libro, *Politics and Vision*, uno de los ensayos más penetrantes en la historia del pensamiento político tras la Segunda Guerra Mundial, en la que participó como piloto de bombarderos. En esta obra se pasaba revista a situaciones históricas en las que se engendraron visiones de la política insólitas y creativas. Wolin destacaba la tensión entre

la continuidad y la innovación inherentes a la historia de las ideas políticas. De lo que se trataba era de revisar el lugar del pasado como perspectiva desde la que abordar el estudio del presente. Abordar la historia de la teoría política buscando tanto la continuidad como la innovación implica respetar a la historia, como lo hacía Wolin, como método o herramienta razonable para el conocimiento de lo político, pero también considerar que «no es la fuente del saber político».[1] En este sentido, su ángulo de análisis no es tan diferente del de los clásicos de las ontologías de lo político en el siglo XX, como el citado Carl Schmitt o Julien Freund.

No es casualidad que Wolin exiliara la palabra 'historia' del título de su libro primordial. Por el contrario, en él destacaba el término estratégico de 'visión' (traducido en las ediciones en castellano como 'perspectiva'). Como decía Pierre Manent, existe un *regard politique*.[2] La visión específicamente política contiene también, y no conviene olvidarlo, esta consideración sobre lo que viene y lo que está por venir. Para Wolin era algo así como el *insight* o comprensión desde dentro de

---

1 Sheldon Wolin, *Política y perspectiva. Continuidad e innovación en el pensamiento político occidental* (1974).

2 Pierre Manent, *Le regard politique* (2010).

los asuntos de la política. Porque el hombre es un animal futurizo, existe también un arte de prever el futuro político. Lo recordaba, ejemplarmente, Bertrand Jouvenel con el concepto de *futurible*.[3] Ahora bien, la idea de crisis suele jugar un papel determinante a la hora de imaginar futuribles. El utopismo ayer racionalista y hoy emotivista de la izquierda lo incapacita para esta tarea. A contracorriente de este autismo impolítico, que es también una forma de sordera ante la voz hoy ignorada de lo real, ciertos pensadores disidentes han sido capaces de construir algo así como una ciencia del caos. Esta ciencia requiere de la imaginación del desastre. Este catastrofismo lúcido suele ser la vía característica de una cierta anticipación que distingue al saber genuinamente político, que no construye ciudades en las nubes sino que protege las murallas de las que existen en la tierra.

El autor norteamericano recordaba una lección que no debería olvidar el interesado en estudiar el pensamiento político: «Muchas de las grandes teorías políticas del pasado surgieron como respuesta a una crisis en el mundo, no en la comunidad de los teóricos. La respuesta del teórico no fue ofrecer una teoría que correspondiera con los hechos, o que 'cuadrara' con

[3] Bertrand de Jouvenel, *El arte de prever el futuro político* (1966).

ellos como mano en guante. Una teoría que corresponde a un mundo deteriorado sería ella misma una forma de decadencia. En su lugar, las teorías se ofrecieron como representaciones simbólicas de lo que la sociedad sería si pudiera reordenarse.»

El catedrático tradicionalista Francisco Elías de Tejada recordaba que, junto a la fractura religiosa representada por Lutero, a la fractura ética del maquiavelismo (¿llegó a distinguirlo del maquiavelianismo, como hizo Freund?) y a la fractura jurídica del contractualismo de Hobbes, la fractura política representada por la idea moderna de soberanía había quebrado el orden político medieval de la Cristiandad.[4] Esta quiebra se manifestó como una disolución de la concepción occidental del poder, afirmando el modo de pensamiento cratológico de la política (Dalmacio Negro), pues el poder es, en cierta manera, el fenómeno central de la civilización moderna.[5] Así, el concepto moderno de soberanía que arranca con Bodino constituyó una de esas grandes aventuras teóricas emprendidas para reordenar un mundo en crisis. Y lo logró: la Europa westfaliana surgida de la quiebra del orden político medieval llegó a ser el resultado de su reordenación simbólica a través de la imaginación teórica.

---

[4] Francisco Elías de Tejada, *La monarquía tradicional* (1954).

[5] Jesús Fueyo, *La mentalidad moderna* (1967).

Ahora bien, reivindicar la soberanía en el contexto de una crisis como la actual es algo enteramente diferente. La pregunta brota espontáneamente a partir de la reflexión de Wolin sobre teorías que cuadran como mano en guante con mundos decadentes. ¿Al enarbolar hoy la vieja idea de soberanía westfaliana, no están los movimientos de las nuevas derechas soberanistas aceptando acaso una teoría que corresponde a un mundo deteriorado? ¿No se está colaborando con la misma decadencia a la que se dice combatir y no se está renunciando por la misma razón a esa ciencia del caos que hoy es más necesaria que nunca?

3. Ángulos muertos de la perspectiva política moderna

Parece pertinente interrogarse sobre el ángulo y perspectiva que la ruptura moderna supuso para la concepción clásica de la política. Pues de lo que se trató, esencialmente, es de un cambio de enfoque. Ahora bien, todo cambio de enfoque deja un nuevo ángulo muerto para la visión política. El punto ciego del nuevo enfoque moderno eclipsaba, en efecto, a uno de los actores de la concepción social del mundo clásico y medieval. Y no era un actor secundario sino uno de los principales de la concepción pretérita. Nos lo recuerda Robert Nisbet en su ensayo *Conservadurismo*: «En el derecho

medieval la 'libertad' era, en primer lugar, el derecho de un grupo corporativo a su debida autonomía. El panorama total de la historia occidental podría verse como la desintegración de esta concepción corporativa y social en una dominada por las masas de individuos.»[6] Los grupos intermedios y las corporaciones fueron erradicadas de la visión política moderna dejando solo (y solos) en el tablero a individuos atomizados y desvinculados en un marco dominado por un Leviatán concebido como puro poder desnormativizado, ilimitado y emancipado de fundamentos y fines. Se diría que se trataba de la versión actualizada de esa *puissance absolue et perpétuelle* que Bodino solo quiso insinuar, a la espera de intérpretes menos acomplejados con prejuicios medievales.

Así, dice Nisbet: «el tratamiento de las tres ideologías modernas de socialismo, liberalismo y conservadurismo se hace comúnmente en términos de la relación entre el individuo y el Estado. Sin embargo, una perspectiva más útil agrega a la relación individuo-Estado un tercer factor, el de la estructura de grupos y asociaciones que se sitúan en un lugar intermedio entre las dos entidades polares».[7]

---

[6] Robert Nisbet, *Conservadurismo* (1986).

[7] *Ibidem*.

Así, con la idea moderna de soberanía se inaugura una perspectiva que destruye una preciosa herencia. Ciertamente, la idea de soberanía en Bodino era medievalizante y organicista, respetuosa del orden y la ley natural. Pero sería ingenuo olvidar que también es el inicio del recorrido que conduce al Leviatán de Hobbes, a Rousseau y la visión jacobina del Estado, y a partir de ahí empuja inexorablemente hacia el Estado totalitario o el Estado Providencia. Bertrand de Jouvenel, en su obra monográficamente dedicada a la soberanía, situaba también en ese cambio de perspectiva el origen de la amenaza que suponía la nueva visión política engendrada en las entrañas del pensamiento moderno. Hobbes «no admite en todo el edificio social más que a dos personajes: el individuo, definido por el carácter esencial de buscar el placer y huir del dolor, y el soberano, definido por este carácter esencial de disponer de fuerza. [...] De esta forma el soberano no es ya el que corona un edificio social complicado, sino la base de un edificio arbitrariamente simplificado. Lo que agrada a esta doctrina es la reducción de las fuerzas sociales a la dualidad Individuo-Estado: respondía demasiado a las tendencias de la época para no arraigar. [...] Tanto Locke como Pufendorf, e incluso Rousseau, se encontraron bajo la sugestión de esta gran mecánica. Si no piensan en todo como Hobbes, piensan desde luego partiendo de Hobbes y en función de Hobbes. La idea de una entidad absolutamente

dueña de regular todas las conductas ha penetrado con fortuna en la ciencia política. Es la soberanía en sí, cuya existencia ya casi nadie osará negar, y que se tratará solamente de dividir o de atribuir a quien pueda hacer de ella el uso menos peligroso. Pero es la idea misma la que es peligrosa».[8]

El sujeto moderno, ese individuo aislado que antes describíamos, era juzgado con recelo en lo que a su comportamiento se refiere en el marco político. Y sin embargo, posteriormente, pasó a ser juzgado con magnanimidad en las interacciones que con sus semejantes se desplegaban en el terreno económico, donde reinaba una natural armonía que solo la razón de manos invisibles conoce. La economía individualista era así optimista. En cambio, el derecho político, informado por Montesquieu, era pesimista, pues suponía, con razón, que el poder propende siempre al abuso. En cualquier caso, el individuo unidimensional que se descubre solitario en las ruinas del mundo medieval parece representar la común antropología en que se asientan tanto los apóstoles del Mercado pletórico como los misioneros del Estado hoy convertido en Ogro filantrópico y maternalista.

---

[8] Bertrand de Jouvenel, *La soberanía*.

¿No existe un concepto alternativo de soberanía elaborado desde una atalaya antropológica diferente? ¿Una atalaya desde la que divise, quizá, un mundo poblado por personas que, a partir de su indigencia constitutiva, viven naturalmente en comunidades concretas y órdenes históricos no construidos artificialmente? ¿Y no debería parecerse más ese mundo al mundo que el conservador pretende conservar?

4. Altusio, el camino abandonado (y olvidado)

En *Camino de servidumbre*, Hayek se lamenta del camino abandonado en la historia de Occidente. Pero al situar la encrucijada de ese abandono en el siglo XIX, ¿no pecó acaso de optimismo? Él mismo se interrogaba sobre la fuerza de esa ruptura que conducía irreversiblemente al socialismo y sugería que había que considerarla «no sólo sobre el fondo del siglo XIX, sino en una perspectiva histórica más amplia».[9] ¿No se encontraba quizá su visión también contaminada por la nueva perspectiva, viciada por el ángulo

[9] Friedrich von Hayek, *Camino de servidumbre*.

muerto de la ruptura moderna? El siglo socialista no fue la raíz del camino de servidumbre sino tal vez el último síntoma de una enfermedad social largamente incubada.

Es probable que toda la historia del Estado soberano quepa en este escolio de Nicolás Gómez Dávila: «El Estado moderno es la transformación del aparato que la sociedad elaboró para su defensa en un organismo autónomo que la explota.»[10] Esta idea de metamorfosis del Estado tiene ecos orteguianos que retumban desde *La Rebelión de las masas*: «¿Se advierte –se preguntaba Ortega– cuál es el proceso paradójico y trágico del estatismo? La sociedad, para vivir mejor ella, crea como un utensilio al Estado. Luego el Estado se sobrepone, y la sociedad tiene que empezar a vivir para el Estado.»[11] O también: «A esto lleva el intervencionismo del Estado: el pueblo se convierte en carne y pasto que alimentan el mero artefacto y máquina que es el Estado. El esqueleto se come la carne en torno a él. El andamio se hace propietario e inquilino de la casa.»[12]

---

[10] Nicolás Gómez Dávila, *Escolios a un texto implícito.*

[11] José Ortega y Gasset, *La Rebelión de las masas*.

[12] *Ibidem.*

Mientras que la política de Bodino se inserta en la forma política estatal en su momento de despegue histórico a partir de la monarquía centralizadora francesa, la de Johannes Althusius (1557-1638) está marcada por los particularismos locales y por la tradición imperial alemana. Y regresando a los postulados de Wolin, para quien la política es un ejercicio de visión imaginativa volcada a la acción, conviene recordar lo que escribe Jean Touchard en su historia de las ideas políticas a propósito de Altusio: «Rara vez un pensador político unió tan íntima y duraderamente la teoría y la acción.»[13]

En palabras de Dalmacio Negro, «partiendo de la consideración del hombre como ser social, creado y predestinado por Dios a vivir comunitariamente e influido por la doctrina de la escuela de Salamanca, [Altusio] afirmaba la soberanía del pueblo, el autogobierno y el derecho de resistencia».[14]

Ahora bien, mientras que la soberanía moderna disuelve lo político en lo jurídico antes de licuarlo en lo moral, Altusio preserva, salvo en lo relativo a las servidumbres teológicas, la autonomía de lo político. La particularidad de la pers-

---

[13] Jean Touchard, *Historia de las ideas políticas*.

[14] Dalmacio Negro, *La tradición liberal y el Estado* (1995).

pectiva política emerge, en su caso, a partir de una concepción orgánica de la vida social encarnada en «comunidades simbióticas». Este organicismo altusiano fue destacado también en su momento por nuestro Fernández de la Mora que subrayó asimismo la matriz hispánica que, aunque decantada hacia una orientación calvinista como consecuencia de la ruptura protestante, brota de la concepción del pensador holandés. «Altusio maneja –decía el autor de *El crepúsculo de las ideologías*– una bibliografía jurídica que, para la época, hay que calificar de inmensa: más de trescientos autores, en su mayoría contemporáneos, entre los que figuran los hispanos Baltasar de Ayala, Pablo de Castro, Diego de Covarrubias (citado 60 veces), Juan de Mariana, Jerónimo Osorio, Pedro de Rivadeneira, Jacobo Simancas, Domingo de Soto, Francisco Suárez, Carlos de Tapia y Fernando Vázquez de Menchaca (citado 89 veces)».[15]

Y es que la antropología del síndico de Emden arranca de presupuestos aristotélicos y no de abstracciones racionalistas o constructivistas. Todo se basa en una antropología diferente, que da lugar a la idea de la simbiosis comunitaria:

[15] Gonzalo Fernández de la Mora, «El organicismo de Althusio», *Revista de Estudios Políticos* (Nueva Época), n.º 71 (enero-marzo de 1991).

un desprecio por el hombre aislado. «Precursor de Maurras –escribe Chantal Delsol–, se compadece del hombre desnudo en su nacimiento: se diría que viene de un naufragio. Al igual que La Tour du Pin, se describe al ermitaño, 'sin fuego ni hogar'. Altusio no habla de individuos. Solo estudia al hombre en el seno de las comunidades en las que se integra. Parece resumir la Edad Media más que abrir una época, pues la Edad Media no le reconoce al poder político más que un poder de pacificación y unificación. Considerado el primer autor federalista, es al mismo tiempo el primero en describir detalladamente una comunidad subsidiaria.»[16]

Altusio, y esto es lo decisivo en su visión política de la soberanía, reparte las funciones soberanas, desde la base hasta la cúspide, entre todos los actores de la vida colectiva. Se abre así un campo de análisis que la lógica del poder soberano moderno había clausurado. La soberanía para Altusio es genuinamente popular, al igual que para la Escuela de Salamanca. «El pueblo es soberano y puede hacer de su soberanía un administrador, curador o tutor que le represente en sus negocios.»[17] Es casi un contrato de gestión de

[16] Chantal Delsol, *L'État subsidiaire* (1992).
[17] Altusio, *Política*, XIX, 6 y 7.

negocio ajeno en su forma, salvo por el hecho de que en realidad se trata de contratos marcadamente políticos. El contrato social hobbesiano no podría significar sino un absurdo en la teoría de Altusio: la comunidad en el sentido del vínculo, del lazo y la relación existe por naturaleza y no por convención.

Por lo demás, Altusio no ignora que todo poder pretende desbordar sus límites e invadir el derecho reconocido a otros cuerpos inferiores. Al no ser el derecho emanación y monopolio del soberano, la comunidad de Altusio está regida por una pluralidad de asambleas y contrapesos que son el espejo de sensatas suspicacias y justificados recelos ante el poder. Cada cuerpo social defiende el espacio de su autonomía como expresión de su contribución al bien común. No se aceptan tutelas indebidas y, sin embargo –visión de totalidad unitaria que complementa lo anterior– se refuerza la conciencia de pertenencia a una comunidad superior que integra las diferencias y protege a todos. Estas comunidades sucesivas no se asimilan unas a otras, y las personas, integradas orgánicamente en sus respectivas comunidades, no se alienan en el Estado, como sucede en la órbita mecanicista y matematizante de Hobbes.

He aquí otro de los grandes méritos de la concepción política de Altusio. No contribuye a la prolongación de la despolitización en curso, que ha sido más bien, como quedó antes apuntado, expresión de las consecuencias de la idea moderna de soberanía. Como recuerda Dalmacio Negro, «la soberanía moderna, la esencia o alma del Estado es, más que el Estado mismo, lo que asume toda la politicidad identificándose con lo Político, en realidad suplantándolo e impersonalizando el mando político, las relaciones entre gobierno y súbdito, mediante su reducción a la legalidad. En cierto sentido, es, pues, la soberanía, lo que tiende a separar al Estado de lo Político y a despolitizarlo. Pues este último retrocede formalmente ocupando su lugar el derecho legislado. Lo cierto es que la soberanía deviene lo esencial».[18]

Por el contrario, como advierte de nuevo Chantal Delsol, aunque el poder supremo en Altusio parece débil y objeto de una sospecha permanente, en realidad queda ampliamente reforzado. Asume la única función que ninguna otra comunidad inferior puede ofrecer: la defensa del conjunto de las comunidades. En esta función el príncipe es omnipotente. Limitado en sus prerrogativas, no obstante,

[18] Dalmacio Negro, *Gobierno y Estado* (2002).

no deja lugar a dudas de que son las más importantes. La instancia pública de Altusio, ciertamente, hace pocas cosas, pero las hace con fuerza y todo el poder necesario. Justo lo contrario que el Estado obeso y débil que conocemos hoy. Como para Gregorio de Tolosa, para Altusio el poder es jefe de orquesta. En él reencontramos la jerarquía de grados presente en Aristóteles: aquí la familia, la corporación, la ciudad, la provincia y allí, en la cúspide, el encargado de la suprema función del mando político. Descargado de tareas subalternas que solo podrían debilitarle de su insustituible misión, a este gobierno le sobran fuerzas para la protección y el socorro en caso de necesidad. Esta es su legitimidad, no tiene otra. Naturalmente, para Altusio, que asienta la soberanía en el pueblo y no en el poder, no admite dudas el derecho de resistencia al poder tiránico, otra huella de una concepción medieval que la política moderna sepultó a conciencia (es decir, contra toda conciencia). Mediante fórmulas orgánicas de participación popular y modos de ejercicio de una ciudadanía activa, Altusio se presenta así también como antídoto frente a ese mal profetizado por Tocqueville: el riesgo del despotismo democrático.[19]

[19] Alexis de Tocqueville, *La democracia en América*.

5. Crisis política y vigencia de Altusio

En un libro publicado hace unos años en Francia, Gaëlle Demelemestre demuestra con argumentos convincentes la actualidad y vigencia de los planteamientos políticos de Altusio.[20] Para esta autora, hoy destacan tres factores críticos de cuestionamiento del Estado soberano frente a nuevas y problemáticas coyunturas.

En primer lugar, el debate entre liberales y comunitaristas es expresión del callejón sin salida de una antropología atomista que hace de la autonomía individual el único norte de la vida colectiva. Esta viciada visión convierte al poder político, protector supremo de la libertad de autodeterminación, en el árbitro entrometido de los conflictos intersubjetivos, minando así el espacio público cultivado en la tradición republicana occidental.

En segundo lugar, la gobernabilidad de las sociedades democráticas se deteriora con la progresiva suplantación del gobierno por la gobernanza. Aunque el ciudadano está formalmente

[20] Gaëlle Demelemestre, *Les deux souverainetés et leur destin. Le tournant Bodin-Althusius* (2011).

representado, se afirman cada vez con mayor virulencia los conflictos con la política gubernamental soberana. Los ejemplos abundan, y el más ruidoso acabamos de vivirlo con la reforma de las pensiones de Macron. Todo ello demuestra la progresiva erosión de la legitimidad del poder y, sobre todo, muestra que dicho poder no ha dejado hacer a la sociedad civil aquello de lo que era capaz, pensándose a sí mismo, no como suplente, sino como actor esencial de la vida social. Por lo demás, el mito tecnocrático de la «gobernanza» refleja el disfraz sintomático que oculta el miedo del poder soberano a presentarse legítimamente como gobierno. De este modo se pretende ocultar la función de mando y obediencia que lo define, revelando así un debilitamiento de lo político en sí, que acelera el curso hacia la pendiente de la despolitización estatista.

Por último, la crisis de lo político se manifiesta también necesariamente como ausencia creciente en los límites de la acción del Estado. Humboldt, a principios del siglo XIX, advertía ya de un poder que buscara socorrer a cada individuo más que a intervenir en caso de necesidad. La antropología individualista, que en el fondo sospecha de la capacidad de las personas para unirse favorablemente, solo ve la matriz conflictiva de las relaciones: la que conduce a la guerra de todos contra todos. Todo ello ha provocado el aumento desorbitado de los

casos en los que el poder se siente interpelado y conduce directamente desde la soberanía hasta el Estado providencia. Al presuponer la impotencia de la comunidad humana, el poder soberano engendra un cuerpo social anémico. Y así, de nuevo, perdemos de vista la verdadera finalidad del poder.

«Hoy estamos en el triste periodo en que la soberanía social sucumbe aplastada por la soberanía política, en que el Estado lo invade todo, porque no tiene fronteras, llega hasta los últimos límites y no admite ninguna persona que exista por propio derecho fuera de sus dominios, retrocediendo así hasta la época pagana, en que la Sociedad y el Estado fueron una misma cosa.» No son palabras de Altusio, sino de Juan Vázquez de Mella.[21] En consonancia con la tradición olvidada del pensamiento político, el conde de Monterroso distinguía entre la soberanía social (horizontal y ascendente) y la soberanía política (vertical y descendente). Y apuntaba: «La soberanía social es lo que sirve de contención orgánica, no de contención mecánica, a los abusos de la soberanía política.»[22] Así, en vez de comenzar por plantear un poder absoluto para recomponer después las

[21] Juan Vázquez de Mella, *Regionalismo y Monarquía* (1957).
[22] *Ibidem*.

funciones de la sociedad humana, es preciso regresar a la tradición clásica que, asumiendo las potencialidades de la comunidad humana, deduce las funciones soberanas. En definitiva, un nuevo concepto de soberanía. El de Altusio.

Ciertamente, volver al *regard* político implica necesariamente cambiar de perspectiva, huir de la miopía antropológica asociada a la noción moderna de soberanía. Hoy la idea de soberanía vinculada a la forma política estatal parece estar agonizando. Ahora bien, otra advertencia es esencial para no pasar de una miopía política a otra. La alternativa de un mundo sin soberanía es todavía peor. Con ella se puede caer en el fantasma de lo que Sheldon Wolin llamaba el totalitarismo invertido: la disgregación de lo político por el desmesurado poder de influencia de un entramado económico-financiero representado por grandes corporaciones multinacionales, que se han convertido silenciosamente en dueños de nuestras vidas en los más diversos campos.[23] Como también advierte recientemente Alessandro Campi, otro crítico agudo de un soberanismo estéril y esclerotizado, la superación de la soberanía política

[23] Sheldon Wolin, *Democracia S.A. La democracia dirigida y el fantasma del totalitarismo invertido* (2008).

estatal tan anhelada por algunos ha significado en muchos casos dejar el campo libre a la soberanía extrapolítica desprovista de toda legitimidad desde abajo.[24]

El manifiesto europeo de la Declaración de París terminaba con unas palabras que son todo un llamamiento en medio de una crisis que, además de política, es también moral y civilizatoria: «Renovemos la soberanía nacional y recuperemos la dignidad de una responsabilidad política compartida para el futuro de Europa.»[25] Es preciso recordar que esta renovación de la soberanía exige una nueva mirada, una nueva perspectiva, una nueva visión que supere nuestra miopía y nos devuelva a la vista tantos ángulos muertos y puntos ciegos olvidados. Sería maravilloso que, gracias a esa nueva visión, divisáramos también, a lo lejos, a nuestros antepasados. Injustamente enterrados en nuestra memoria, con ellos a nuestro lado imaginaremos también un futuro mejor.

---

[24] Alessandro Campi, *Nación. Historia de una idea y de un mito político* (2019).

[25] *La Declaración de París. Una Europa en la que podemos creer*, punto 36.

El Estado como forma objetiva del sujeto contemporáneo*

Higinio Marín

1. Introducción. Lo 'político' como morfología de lo humano

Aristóteles en sus textos políticos sostiene que hay sujetos en los que, por así decir, *no ha tenido lugar* la naturaleza humana.[1] La interpretación dominante –en ámbitos no solo de procedencia escolástico-tomista– es que se trata de un decaimiento del pensamiento aristotélico, de una concesión a los tópicos culturales de la época. Es una lectura posible que tiene que pagar un precio hermenéutico: no puede integrar en una unidad coherente el discurso argumen-

* Texto elaborado por el autor sobre la transcripción de la conferencia homónima pronunciada en la Jornada «Pensar el Estado: una perspectiva conservadora», organizada por CEU-CEFAS en el Real Centro Universitario María Cristina (El Escorial), el 3 de marzo de 2023.

[1] En *La antropología aristotélica como filosofía de la cultura* (Pamplona, Eunsa, 1993) se exponen las consideraciones generales que en este texto se hacen sobre la antropología aristotélica en su relación con lo 'político' como dimensión formal constitutiva de lo humano. Dicho punto de vista es también desarrollado en *La invención de humano. La génesis sociohistórica del individuo* (2.ª ed., Madrid, Encuentro, 2007).

tativo de la política con el de la metafísica. Pero si se privilegia la coherencia en términos hermenéuticos, surge otro Aristóteles, surge otra concepción de la naturaleza humana y, en concreto, surge una concepción de la naturaleza humana que incluye la política en su sentido más amplio, social, como formando parte constitutiva de la estructura óntica del ser humano.

La lectura más canónica señala que en Aristóteles la noción de *physis*, es decir la naturaleza humana, se constituye como principio a partir del desarrollo de la *psique*, que es el alma, por decirlo con toda brevedad. Si esto fuera así, *stricto sensu*, ese discurso sería imposible de compatibilizar o de conciliar con la idea de que hay esclavos por naturaleza, o de que en las mujeres la racionalidad no se constituye como principio con el mismo grado de autoridad que en los varones, o tantos otros supuestos tipológicos que aparecen en la ética y en la política aristotélica como que hay incontinentes por naturaleza, o la disminuida condición de lo racional en la infancia. Todo eso se vuelve conciliable si se modifica la ecuación y se agrega que, en términos aristotélicos, la *physis*, la naturaleza humana *además* de la formalidad constitutiva de la sustancia orgánica del individuo corpóreo viviente, *psiqué*, requiere también una formalidad extrínseca (una causa formal extrínseca, si se quiere) que es la *polis*.

Así concebida, la naturaleza humana se constituye como principio mediante una síntesis entre *psique* y *polis*, o si se quiere, entre la formalidad constitutiva del organismo viviente y la formalidad constitutiva del individuo comunitariamente socializado. En términos aristotélicos es muy visible, porque para Aristóteles la racionalidad se constituye como principio al término de un proceso de gestación que no meramente el biológico, sino que es el proceso de gestación que incluye la socialización como 'politización' (ingreso en la *polis*) y que tiene el nombre ilustre de *paideia*. Por tanto, si se produce una gestación en términos estrictamente biológicos, o sea, con las características de lo que corresponde a la especie como mera realidad biológica, pero esa gestación se concluye o se difiere o se distorsiona y no se continúa en un proceso gestatorio extracorporéo, por así decir, que sería la formalidad de la socialización como proceso de incorporación a la *polis*, pues entonces no se da tal racionalidad como suficientemente constituida como principio, es decir, como naturaleza. De ahí que racionalidad suficientemente constituida como principio, es decir, como naturaleza humana en términos aristotélicos, se dé en los varones, griegos, adultos, libres y con patrimonio, y en los demás no se da más que defectuosamente y en precario; si es una mujer, no se da, al menos no se da en plenitud;

si es un niño, todavía no se da; si es un pobre obligado a un trabajo productivo, resultará incierto; y si es un bárbaro que no vive en Atenas o una sociedad de ese tipo es más que posible que padezca una insuficiencia formal por la que lo humano no comparece en el hombre constituido como su principio. ¿Esta noción es en última instancia la elevación de un cierto etnocentrismo a categoría metafísica? Tal vez, pero solo secundariamente, pues principalmente es más bien una elevación a categoría óntica de los elementos políticos, o sociopolíticos y culturales, que diríamos hoy.

Pero como no he comprometido una exposición sobre Aristóteles, se preguntarán por qué esta disquisición inicial. Pues bien, si hago mención introductoria a esa cuestión es para justificar que esta ponencia, «El Estado como forma objetiva del sujeto contemporáneo», no es tanto de inspiración hegeliana, pues no se propone, al menos principalmente, que el Estado es el espíritu contemporáneo objetivado. Sino que es más bien de inspiración aristotélica. Quiero contar de qué manera el sujeto contemporáneo es impensable sin los correlatos objetivos institucionales, sin ese plus formal que es el Estado y, en concreto, el conglomerado sistémico compuesto por el Estado y el sistema productivo y mercantil que conocemos por capitalismo.

Así pues, no se trata solo de que el Estado sea inconcebible sin esa dimensión económico productiva, sino que en ella reside el mecanismo de captura del deseo del ciudadano contemporáneo, y que, a mi juicio, es el resorte antropológico que sostiene al Estado moderno en su forma actual. Un Estado que no sea capitalista no tiene esa capacidad. Y, además –como voy a intentar justificar, o mejor, a hacer razonable–, sin los desarrollos técnico científicos contemporáneos ese estatalismo tampoco tendría tal morfología. Más que la discusión sobre la modernidad de la soberanía, me interesan, pues, los correlatos entre la morfología subjetiva y la morfología objetiva de las instituciones como síntesis epocal de la versión de lo humano en nuestro tiempo.[2] Este es el marco en el que me gustaría desarrollar mi exposición.

Así pues, sobre la base del planteamiento aristotélico –que asumo en este punto como una posición personal– no hay una oposición entre los términos *naturaleza* y *cultura*, porque la naturaleza en términos aristotélicos la incluye.

---

[2] En ese sentido este escrito reseña parcialmente mi trabajo actual en curso, *Días de Júpiter. Una teoría de la juventud*, y que viene a completar la secuencia de paradigmas antropológicos con vigencia epocal en nuestra tradición que se describen en cuatro episodios en *La invención de lo humano. Una génesis sociohistórica del individuo* (Madrid, Encuentro, 2007).

Habrá mejores o peores interpretaciones efectivas de la naturaleza en un sistema sociocultural o en otro, y podremos hablar de naturaleza y cultura, pero no como opuestos, sino como la realización de una en la otra. Por tanto, la lectura de Aristóteles desde la oposición o el antagonismo entre naturaleza y cultura (comprensible una vez surgida la conciencia histórica de la variabilidad de las formas culturales), que es a mi juicio de matriz estrictamente ilustrada, es una mala lectura; y el planteamiento de que la universalidad de lo natural tiene que enfrentarse a la divergencia mutante de lo cultural es un planteamiento que, si bien se entiende para perspectivas predominantemente éticas, es equivoco y, además, no proseguible en términos ontológicos: no hay naturaleza humana (la racionalidad suficientemente constituida como principio de operaciones) sin formalizaciones culturales ni el orden histórico ni el ontológico.

Para Aristóteles la *polis* es una de las cosas naturales, forma parte de la formalidad, de la *morphe*, según la cual la racionalidad se constituye como principio. No es, pues, lo que pensaban los ilustrados y encontramos en autores como Rousseau. De hecho, mi argumento se inicia con Rousseau porque en términos antropológicos, y me parece que más directamente que el propio Hobbes, plantea el antagonismo

entre naturaleza y cultura por lo menos en su desarrollo inicial y además establece correlaciones generativas entre lo subjetivo y lo objetivo en las dos direcciones. A mi juicio, el decurso argumental de Rousseau y en especial en el «Discurso sobre el origen de la desigualdad», es muy culminante la teoría rousseauniana del deseo. Lo es, en todo caso, desde nuestra perspectiva porque interesan mucho los mecanismos de captura del deseo, que, según propongo, es una dimensión antropológica que hay que introducir en la teoría política.

2. Expulsión y regreso al paraíso. Para una teoría 'política' del deseo

La teoría del deseo de Rousseau es elemental y esquemática, pero esencial y, en mi opinión, genial por errónea que resulte. Rousseau sostiene que el hombre natural es aquel en el que los deseos coinciden con sus necesidades, y las necesidades son pocas y elementales precisamente porque están asociados a una estructura psico-cognitiva que es bruta: tiene poca imaginación y carece casi por completo de memoria, que son las dos fuentes interiores del deseo. Y además no hay solicitaciones exteriores del deseo porque es

un hombre solitario que no vive en sociedad, y, por tanto, ajeno a las sofisticaciones de la civilización pues no hay representaciones simbólicas. Las representaciones simbólicas son el incitante, el mecanismo con el que el orden social suscita el deseo.

En ausencia de representaciones simbólicas, con poca imaginación y ninguna memoria, los deseos coinciden con las necesidades a las que expresan como su noticia psíquica. Esa exacta correspondencia de los deseos con las necesidades produce un correlato afortunado con el mundo: si la necesidad es un estado metabólico carencial que se expresa psíquicamente en un deseo, y como la necesidad es elemental y el deseo es simple noticia psíquica de la necesidad, el bruto encuentra pronta y fácilmente satisfacción en el mundo. Se trata, pues, de un mundo que se le presenta al hombre natural como pródigo y proporcionado al orden de sus deseos porque sus deseos responden a la escala mínima que son las necesidades de la especie.

Hay pues una especie de armonía físico-psíquico-mundana, y entonces cabe entender mejor qué significa que el estado de naturaleza sea un estado feliz y que sea en el fondo el reflejo antropológico del estado teológico del paraíso, un

estado en el que no se padece necesidad. De hecho, las necesidades del bruto son elementales, se expresan en el deseo como su noticia psíquica que encuentra prontamente el objeto de satisfacción, de manera que en cuanto se desvanece la necesidad, el deseo se desvanece con ella.

Este equilibrio, para Rousseau, es la estructura subjetiva del paraíso, y el paraíso ya es la primera construcción rousseauniana de un correlato objetivo de una estructura subjetiva. El mundo colabora con su abundancia, pero es una abundancia relativa porque el bruto necesita poco, no es que sea un mundo de una gran fertilidad, un vergel. No, más bien es que él necesita poco: dormir, comer, copular por encuentros fortuitos, y no más. Pero a eso también le llama *inocencia* porque no hay posibilidad de hacer el mal, y de ahí que el sujeto tenga la condición de una inocencia feliz. Es difícil no ver ahí una secularización antropológica de un estado teológico. Además, así podía haberse quedado el hombre perpetuamente.

Luego dice Rousseau que el estado de naturaleza no existió y tal vez no existirá jamás, de manera que todo lo anterior es una fabulación de tipo mítico filosófico, es decir, los hechos no tienen por qué haber sido verdaderamente tales.

Como en las fabulas infantiles, si bien es seguro que los tres cerditos no existieron, no es menos que hay una cierta verdad en el relato que protagonizan. Si edificas sobre firme, aguanta; si edificas con paja se desmorona. Así que Rousseau termina adjudicando a su discurso un estatuto más de este tipo de fábula moral o, si se quiere, mítico.

Pero un día, inopinadamente y sin que fuera en absoluto necesario, sin que sepamos las condiciones en las que eso ocurrió, el bruto tuvo una necesidad, la necesidad se expresó psíquicamente en un deseo que con prontitud encontró el objeto de la satisfacción. El hombre lo tomó, lo asimiló, y la necesidad quedó satisfecha, sin embargo, el deseo esta vez no se desvaneció con la necesidad y quedó erguido y prendido del objeto de la satisfacción. Y un deseo que ya no respondía a una necesidad pero que quedaba prendido del objeto, deseándolo, había inaugurado una forma de relación nueva con la realidad que era la *posesión*. Ese deseo ya no era el deseo de lo que requería la necesidad, sino que era un deseo de sí mismo en lo otro, era un deseo de posesión. Así que la posesión es la dinámica y naturaleza del deseo cuando se ha vuelto autónoma respecto de la necesidad. Ahora ya no le bastaba con lo que satisfacía las necesidades, sino que el deseo se había separado y veía la realidad como

poseíble y se afirmaba a sí mismo como posesión. En ese preciso instante, como un gemido, como un estertor, surgió la primera palabra sobre el mundo que fue decir: *mío*. Así se rompió el velo de la inocencia feliz y se dio entrada al mal que daba inicio a la historia y la civilización. Ese *mío* significa mi deseo está posado sobre el objeto aunque mi necesidad se haya desvanecido y no lo justifique.

En la lógica rousseauniana le ocurrió a *uno*, el problema es que, dice Rousseau literalmente, encontró a gente suficientemente crédula como para aceptarlo, y cuando él dijo *mío* y levantó una verja, se sometieran. Además, podemos suponer que pronto pensaron 'pues yo también'. Así se desencadenó algo que hoy, gracias a René Girard y a sus estudiosos, llamaríamos una forma de contagio mimético del deseo. Con ese *mío* empezó la desgracia del hombre, ese *mío* es el acto por el que el ser humano, el hombre natural, sale del paraíso, ese *mío* es el acta de exilio paradisiaco, es la espada flamígera del Ángel. No obstante, aunque el bruto no lo sabe, aunque siente ya que a partir de ese momento acaba de convertir a todos los demás en agentes de una competitividad hostil, y que la división divergente en su seno entre deseos y necesidades tiene el correlato objetivo de la hostilidad con los demás y la insatisfacción en un

mundo que antes le dejaba ser feliz. Ahora cada congénere no es contemplado con la indiferencia pacífica, feliz e inocente del bruto, sino que es considerado como una amenaza potencial respecto de mi posesión, y por tanto entre el individuo y los demás media ya la discordia, incluso antes de enfrentamiento alguno. Incluso podría decirse que ahí nace el individuo para sí mismo, en tanto que se sabe enfrentado y hostil en relación a los demás. Y además el propio mundo, pródigo y abundante, sin haberse modificado en absoluto, se vuelve el lugar de la escasez insuperable, porque ante un deseo ilimitado mimetizado colectivamente, no hay abundancia posible que lo colme y de ahí que estemos ante la expulsión del paraíso. Sabemos que el propio Rousseau dice que esto tal vez no haya ocurrido, pero tenemos que concederle que se trata de una sugerente arqueología subjetiva del mal, de la historia, del orden social y la civilización.

Claro, el mal está en el deseo, en la forma posesiva del deseo, en el deseo que no se atiene a la necesidad, y entonces el mal entra en la historia –se objetiva– como propiedad privada, o mejor, la propiedad privada es la institucionalización del mal: la objetivación (institucionalización) del desorden subjetivo; pero aunque es su efecto, también es su causa inaugurando la historia, pues alimenta su fuente

inoculándola en los individuos y perpetuando multiplicados sus efectos. Aunque los historiadores de las ideas y de la filosofía no lo suelen decir, el paralelismo que cabe apreciar entre esta arqueología del mal y de lo político (porque de ahí va a surgir la política y el orden social) y el relato de F. Engels en «Sobre el origen de la familia, la propiedad privada y el Estado», es tan directa que llama la atención que no sea un tópico en la historia de la filosofía. En efecto, para entender las correlaciones entre el origen de la propiedad y de la familia solo hay que poner en movimiento la dinámica rousseauniana y entonces aparece que la propiedad privada, si el objeto del deseo no es *un manzano*, sino que es *una hembra* –perdón por el término–, entonces, digo, se hace visible que el matrimonio es la institucionalización de un deseo excedente respecto de la necesidad que tiene el carácter de lo posesivo. Y, por tanto, el matrimonio es la forma de la propiedad privada en las relaciones sexuales, y lo es ya en Rousseau, aunque esta formulación tenga que esperar siglos para que se haga explícita.

Se entiende, pues, la correlación que hace Engels entre la propiedad privada y la familia, y más en concreto la genealogía de lo matrimonial que la muestra como la institución que gestiona socialmente la transmisión patrimonial. To-

das las restricciones a la conducta y autonomía social de la mujer consisten en poder estar seguro de que los hijos son los hijos del esposo, porque son sus herederos y entonces no basta con ser honrada, sino que hay que parecerlo sin lugar alguno a la duda. Por tanto, la institución matrimonial es la institución de la propiedad privada en el contexto de las relaciones de reproducción, que no son sustancialmente distintas de las de producción, al menos en ellas el marido es el burgués y la mujer y los hijos son proletariado. De hecho, entre las relaciones de reproducción y la de producción hay un cierto vínculo generativo, pues lo que es del varón –y que incluye a la mujer, pero también a la prole– sostiene el principio de la propiedad privada del *patrón* respecto de sus hijos y fámulos, los miembros de la familia de los que es propietario y que engrosarán las primeras formas de producción de bienes. Entre la sociedad familiar y la fábrica hay una continuidad patriarcal que hace surgir directamente al proletariado de la esclavitud familiar. Se entiende que Engels vincule lo anterior a la idea de Estado como garante del orden de la propiedad privada. ¿Qué es el Estado? Es el sistema coercitivo institucional de creencias y de poderes que sostienen la propiedad privada y la sociedad familiar, y eso es el Estado burgués.

Por tanto, destruir el Estado burgués, regresar al hombre al paraíso, traer el bien a la Tierra y hacer que prevalezca sobre el mal, implica la abolición de la propiedad privada en todas sus formas, pero también que restaure las sincronías físico-psíquica-mundana entre necesidades, deseos y satisfacciones. De ahí que ese Estado, siguiendo a mi juicio la inspiración estrictamente rousseauniana, es un estado *pedagogo*. La economía planificada es la forma con la que se va a generar la abundancia para un deseo reeducado y reproporcionado con unas necesidades que ciertamente ya no son –ni es deseable que vuelvan a ser– las del *bruto*, sino las del *ciudadano* de la nueva patria, y, por tanto, ese Estado no puede tener ninguna otra finalidad, ni ninguna otra legitimación que conseguir el paraíso: restaurar aquella situación en la que satisfacciones, deseos y necesidades discurrían en el contexto de una armonía equilibrada en la que no se padecía necesidad.

3. El Estado como superación del estado de necesidad

Desde esta perspectiva, no es posible entender las correlaciones entre el Estado y la morfología del sujeto sin incluir la economía como parte intrínseca de la formalidad de lo

político. Esto ciertamente no es de matriz aristotélica.[3] Para afrontarlo era necesario mostrar la línea entre la concepción del deseo posesivo como salida del paraíso y el estado totalitario con economía planificada como terapia política del deseo. Esa linealidad, que me parece muy diáfana en su exposición, es necesaria para introducir y para acreditar esta otra: es el mismo impulso, el mismo anhelo, la misma dirección la que cruza las sociedades democráticas capitalistas de este lado del telón primero, y de este lado del tiempo después; la misma pulsión de paraíso, la misma pulsión por reequilibrar un sistema sin padecer necesidad, o sea, sin frustración del deseo; la misma pulsión por colmar las necesidades, los deseos y las satisfacciones, si bien con una variación, que es la variación capitalista; a saber, la forma de esa armonía es la de *saturación*. La propuesta socialista era una terapia disciplinaria del deseo, la propuesta de los

[3] Si bien en Aristóteles, la *oikonomia*, la administración privada, en el fondo siempre está presente en su planteamiento, porque el tiempo libre que va a permitir que los ciudadanos no trabajen y, por tanto, que lleven una vida libre y por tanto una vida donde la razón se hace el principio constitutivo, requiere el patrimonio de hombres y de bienes que generen esa liberación del tiempo. Ese ocio, que, por cierto, es el mismo del que van a disfrutar los mendicantes por su propio voto, pero también por la limosna en la institución que prosigue a ese aristocratismo ahora convertido en una vida de estudio y que es la universidad.

Estados democráticos occidentales es una satisfacción a demanda sin más umbral que la saturación. ¿La saturación de qué? De las posibilidades histórico-fácticas abiertas para el deseo por los desarrollos tecnocientíficos y del sistema productivo. (Por ejemplo, ya es técnicamente posible ir a la Luna, sin embargo, todavía no está comercialmente disponible para multitudes o el conjunto de los ciudadanos.)

En la Ética a Nicómaco Aristóteles hace una consideración que merece detenerse en ella: se puede desear lo imposible pero solo se puede elegir lo posible. Como esa consideración se hace en relación al deseo de inmortalidad, un lector cristiano podría haber tenido cierta cautela respecto del conjunto de perspectivas a las que se puede enfrentar esa máxima que, no obstante, en términos de psicología racional es inapelable. Pero es que ese, me parece a mí, es el problema del punto de vista aristotélico y es que es un punto de vista con un cierto estatismo psicologista, precisamente porque no deja comparecer la dimensión histórica. Sin embargo, con toda seguridad Aristóteles es consciente de que el campo de lo posible aumenta con el crecimiento de los hábitos y las capacidades del individuo, ya sean potencias físicas o morales las que se perfeccionen. Pero al respecto del conjunto de lo realmente posible, la modifica-

ción o amplificación de ese campo supondría la conciencia de un movimiento que podemos identificar con el cambio histórico. La centralidad y la firmeza de la certeza de tales cambios no es griega, sino más bien cristiana. En efecto, antes de Cristo desear ciertas cosas era un imposible, después de Cristo es posible; y por tanto hay un plano en el que hay deseos imposibles que se hacen posibles y eso significa una amplificación de las posibilidades contenidas en eso que llamamos realidad y, por tanto, de la elección; una amplificación de la elección es también una amplificación de la libertad, e impulsa dinamizándola la lógica interna del progreso. En términos teológicos esto tiene que ver con que la Redención abre una novedad que hace posible un deseo que no lo era, pero en su sentido más amplio y en términos históricos culturales eso es Occidente, al menos en tanto que tradición en la que el futuro tiene una cierta precedencia respecto del pasado, si bien, como sabemos, esa precedencia se vuelve dialéctica con las revoluciones. No podemos entrar a hacer las disquisiciones necesarias al respecto, pero en relación a lo que ahora nos interesa, es claro que en la actualidad el mecanismo de la amplificación de lo posible, y, por tanto, de los deseos que se pueden convertir en elecciones, es de naturaleza tecnocientífica y mercantil por un lado y, por el otro, Estatal.

Tal vez con cierta tardanza el Estado contemporáneo mismo asimila la lógica técnico-científico-mercantil de amplificar lo posible siguiendo la traza de los deseos imposibles, y lo hace mediante la transformación de los deseos en derechos, lo que significa que en el contexto institucional el Estado hace lo mismo que el mercado ha supuesto en el orden económico, todo ello con frecuencia gracias a las innovaciones tecnológicas y científicas. De ahí la ampliación de lo que se puede elegir en la que se ha convertido el progreso en todas sus formas, ya sean políticas, tecnocientíficas o mercantiles. Ese mecanismo estatal de convertir los deseos en derechos es una forma emulativa de capitalismo, mejor, es una mímesis de la dinámica desiderativa del capitalismo transferida al orden político, si bien da lugar a la forma más estatalista y más intervencionista de las variantes posibles de la organización política.

El mecanismo de captura del deseo es el mercado, pero el Estado adopta una estrategia mimética al respecto mediante la elevación de los deseos a derechos. Lo que a su vez se convierte en una pedagogía estatal de los deseos, casi con similar efectividad, que el mercado suscita el deseo de lo que hace posible consumir. Así, el conjunto estructural del estatalismo capitalista reequilibra necesidades, deseos y objetos de satisfacción, educando el deseo según las satisfac-

ciones que es capaz de aportar en conjunto. La estrategia de saturación –que es la estrategia capitalista para el deseo– es también la dirección política del estatalismo, y de ahí que los avatares del deseo humano tengan no solo dimensiones económicas sino también políticas.

Para nuestra perspectiva, el Estado considerado como un artificio de naturaleza institucional, formal, legal, con procesos formalizados según posibilidades alternativas, tiene mucho interés, obviamente, pero ahora y desde esta perspectiva antropológica resulta secundario. Por el contrario, lo que se destaca como el asunto de importancia central para la comprensión del Estado como realidad histórico cultural es el *deseo* a cuya satisfacción por saturación se apresta en tanto que es el mecanismo más portentosamente capaz que hemos conocido al respecto. Por otra parte, es obvio que no podemos pensar que vamos a cambiar la realidad política sin cambiar el corazón de la gente, es decir, sus aspiraciones y anhelos, también sus ideales, y todo ello son también formas del deseo al alcance de esa pedagogía del deseo.

Desde este punto de vista, Hobbes hoy no basta para explicar el Estado contemporáneo, al menos por una razón: explica la formación de lo político del Estado como la supe-

ración del estado de guerra; pero el Estado contemporáneo, que ciertamente incluye la superación de la guerra, ya no se hace comprensible desde la superación del estado de guerra sino, más bien, del *estado de necesidad*. Por tanto, se hace comprensible como la institución capaz de generar una abundancia correlativa con la de unos deseos que ya no están conectados con la necesidad, pues la estrategia de satisfacción de los deseos por saturación necesita que el deseo haya perdido su proporcionalidad originaria con la necesidad. De hecho, un deseo que no ha perdido su proporcionalidad originaria con la necesidad queda satisfecho con una satisfacción limitada, pues modera su autonomización hacia una posesión ilimitada. Eso intentan todas las disciplinas terapéuticas del deseo, por ejemplo, las formas de vida monástica. Y, en general, el cristianismo como terapia y disciplina del deseo, que aconseja administrarse privaciones voluntarias sobre la convicción de que la frustración del deseo forma parte de la corrección del deseo.

Ahora bien, si la morfología general del deseo coincidiera exactamente con la necesidad, se trataría de una morfología asimilable a las de las especies animales. Ahí Rousseau fuerza su hipótesis, pues el deseo humano no puede tener con la necesidad una identidad ya que hay racionalidad, hay

memoria y hay imaginación, de manera que el deseo puede guardar una proporcionalidad libre, pero no una identidad estricta. Ciertamente, para Rousseau el surgimiento de la racionalidad y el despliegue de la memoria y la imaginación son la forma subjetiva de la pérdida del equilibrio natural, en parte tal vez como su causa, y desde luego como su efecto.

El deseo humano excede naturalmente a la necesidad, y ese exceso es una humanización también de la necesidad. Es lo que hace que el humano que come se demore en degustar –*sapiens*, del latín *sapio*, sabor– el alimento, incluso aunque se mantenga la proporción con la necesidad, es decir, con la satisfacción de la necesidad de la nutrición. El gusto, aunque Rousseau no lo viera, es una *necesidad* humana, precisamente porque forma parte de la humanización de las satisfacciones de las necesidades que en el hombre son siempre excedidas con el ornato, el gusto, la elaboración, y, más en general, con la búsqueda y el empeño de una perfección que es también el colmo sin saturación del deseo humano. En la otra dirección, es muy interesante que la desconexión cultural y antropológica entre el deseo y la necesidad produzca un hecho sociosanitario universal en todas las sociedades desarrolladas y que es el principal factor sociosanitario de enfermedad, la obesi-

dad. Más todavía: ese deseo es obeso, de suyo por excesivo y autorreferencial. Por no atenerse a las necesidades ni a una proporcionalidad libre del gusto con la necesidad, y dispararse en una autonomía lúdica incapaz de concebir la satisfacción sin la saturación. La morfología del deseo capitalista es *obesa*, es el *deseo obeso*. Pero esa es también la morfología del deseo incubado por el estatalismo satisfactor de deseos con la forma de derechos.

Cuando el deseo se desconecta de la necesidad se torna inevitablemente lúdico, o sea, el deseo empieza a fijarse restringidamente en dimensiones simbólicas y de-gustativas, estéticas. Esa amplitud del deseo humano que excede a la necesidad es, como se ha dicho ya, una humanización de la necesidad, y su satisfacción elaborada abre todo el ámbito de lo cultural, de la elaboración de las satisfacciones que llamamos gastronomía o moda, por ejemplo. Pero si la desconexión es completa, si no hay proporcionalidad entre el deseo y la necesidad, entonces es un deseo exclusivamente estético, o mejor, *estetizado* (en sentido kierkegaardiano), pero con la capacidad de absorber y alterar el sustrato fisiológico de las necesidades según la naturaleza ilimitada del deseo, y de ahí la obesidad como morfología del sujeto.

4. El estatalismo capitalista como mecanismo de captura y posesión del deseo

El Estado moderno en su forma contemporánea, el estatalismo capitalista, necesita que no experimentemos la necesidad, que no *padezcamos* la necesidad que, en sentido estricto, es aquella situación carencial cuya insatisfacción transparenta nuestra condición mortal. Como me apuntaron en una ocasión, el hambre del que sabe que va a comer no es el hambre. Y si nuestra ciudadanía incluye, por así decir, un régimen de superación del estado de necesidad, eso implica muy probablemente que nosotros no hayamos experimentado nunca una necesidad. Ciertamente es una estado afortunado, pues implica que no hemos padecidos hambrunas, desabastecimiento ni miserias graves. Pero implica también que el estatus mismo de nuestra ciudadanía depende de esa *inexperiencia de la necesidad como experiencia de la conciencia*. Experimentar una necesidad es padecer una privación y que esa privación transparente la índole mortal. De manera que el estado de la conciencia –el estado de gracia– al que transporta una inexperiencia masiva de la necesidad es la desaparición de la nota de la mortalidad como contenido central de la autoconciencia. Así hemos llegado a ser la primera civilización *postmortal*, es decir, la primera civilización de sujetos que no se definen a sí

mismos como mortales. No es necesario insistir en la relevancia de ese desplazamiento de la mortalidad como formalidad y centro de la autoconciencia humana y la crisis de las religiones como oferta de salvación transmundana. Pero sí es interesante reparar en que el efecto del estatalismo capitalista como sistema de captura del deseo es un decaimiento de la mortalidad como horizonte de la autoconciencia y, consiguientemente, una captura intramundana del deseo humano.

Lo dice Hegel: cuando se trabaja *solo* por gusto, el trabajo deja de dar noticia de las necesidades y de la mortalidad. Precisamente porque no experimentamos una necesidad y los deseos se ludifican, tienen una dinámica lúdico-estético-simbólica; el juego introduce al sujeto en una morfología circular del tiempo –circular y reiterativa– que le ausenta de la horizontalidad de un tiempo lineal y del horizonte. De esa manera la muerte deja de estar presente en el orden de la conciencia, y se vuelve el *game over*, el final del juego y nada más. Se convierte en un mero *factum* que se hace irrelevante incluso desde el punto de vista de su comparecencia, porque es insignificante, no significa nada, y es completamente coherente con una cultura que afirma de una manera resignada, pero al mismo tiempo hedónica, la finitud del sujeto y la existencia.

Lo que hay que explicar entonces es cómo nuestro sistema social se es capaz de realimentar el deseo, porque una estrategia de la saturación implica el riesgo constante de agostamiento del deseo, así que nuestro gran problema es el colapso y parálisis del deseo, y no solo del sujeto individual, sino del sistema productivo en su conjunto que demanda y requiere activaciones constantes del deseo con alcance social.

No obstante, antes es preciso reparar en otro asunto. Comer sin hambre, correr sin necesidad y beber expresan una forma de vida que ya conocíamos, pues esa era la morfología subjetiva correspondiente al estatuto óntico de los dioses del Olimpo, que además no eran mortales. El paradigma antropológico latente pero ejecutivo que hay en ese estatalismo mercantilista es lo que podría denominarse un *paradigma olímpico*: deseos sin necesidades y, por tanto, sin proporción libre en relación con las necesidades y completamente ludificados. En esto, hay una reposición de la antropología griega con la forma de un neopaganismo estatalista, pues semejante *estado de gracia* lo logra y sostiene el Estado superando el estado de necesidad mediante la mercantilización impulsada tecnocientíficamente.

La estima griega del sexo homosexual tiene que ver con esto: con que no es *oikia*, no es (re)productivo, con que no está subordinado a una producción procreativa, con que es 'deportivo'. Sin embargo, ocurre que en el mundo griego el paradigma del ciudadano es el guerrero y no el consumidor. Por tanto, la condición de mortal no se erradica del centro de la conciencia, y por eso se definen como mortales en oposición a los dioses, que es precisamente lo que se ha hundido en el olvido de la autoconciencia subjetiva y epocal del hombre contemporáneo.

Ahora bien, en el Estado como superación del estado de necesidad y reposición paradisíaca se opera una paradoja. Por ejemplo, el paradigma olímpico configura el sexo sin relación alguna a la necesidad –que, como sabemos, lo es para la especie–. Pero como el sexo ludificado altera sus propias fuentes fisiológicas, ese sexo sin relación a la necesidad transforma al propio sexo en necesidad, es decir, en un deseo experimentado con la fuerza imperativa de las necesidades, cuya sustancia si bien no es fisiológica, se hace psicológica en y mediante su ludificación.

Ese encapsulamiento lúdico, sin embargo, es vulnerable pues es susceptible de parálisis, porque si bien los dioses son muy capaces de comer sin hambre, nosotros no tanto

y tan ilimitadamente. Además, 'comer sin hambre' tiene el problema de la *náusea* –tanto en sentido físico como psíquico y moral– como estado basal de la existencia y la conciencia, que es la situación a la que lleva la saturación de un deseo obeso, sin relación a las necesidades y convertido él mismo en necesidad. Pocos autores como Albert Camus han explorado ese estado o morfología contemporánea de la existencia. No obstante, la náusea si no es seca y actúa como incitante del vómito es asimilable a la dinámica de reactivación del deseo, tal como la propia resaca forma parte de la urgencia de volver a consumir alcohol.

A esa configuración de la existencia cabe denominarla –retomando a Camus– como el síndrome de «Sísifo feliz». Como sabemos, Sísifo fue condenado a algo peor que la muerte, un trabajo penoso, perpetuo y sin sentido, subir la roca a la colina para tener que volver a hacerlo constantemente. Una vida ayuna de sentido, pero esforzada y penosamente reiterativa. Pero si a Sísifo se le enfrenta a alguien en una colina próxima haciendo lo mismo, Sísifo y su vecino muy probablemente se apurarán en una mímesis competitiva para subir más deprisa la roca, por acabar antes para volver a empezar antes también. Sísifo correrá para llegar primero arriba revelando la autogénesis del deseo lúdico como deseo

competitivo. Esa autogénesis es también la de la competitividad lúdica como finalidad sin fin capaz de movilizar rutinas privadas de sentido, pues las reviste del placebo del sentido que es el éxito. Ahí se muestra cómo la captura del deseo es lúdico competitiva, deportiva si se quiere, que es la formalidad intramundana de una finalidad sin fin perpetuamente reiterable en un tiempo encapsulado circularmente.

Anthony Giddens, el teórico de la 'tercera vía', se sorprende en su libro *Un mundo desbocado* (Madrid, Taurus, 2000) de que en la medida que se ha conseguido emancipar a todas las sociedades europeas de sus tradiciones y de las restricciones coercitivas que implicaban, ha tenido lugar el desarrollo epidémico de toda clase de adicciones. Cabe sorprenderse, en efecto, pero Giddens percibe que la adicción no es más que una forma de convertir el pasado subjetivo en destino ahogando la libertad; es el sujeto que se da a sí mismo una restricción coercitiva en virtud de sus propios hábitos o costumbres. Cabe sorprenderse, digo, si se piensa en las tradiciones como meras rigideces atávicas, pero lo cierto es que son precisamente esas tradiciones las que mantenían a salvo a los sujetos de las adicciones porque establecían periodos de privación, límites, ritmos, secuencias que preservaban una proporcionalidad entre deseos y necesidades, aunque fuera remota.

Sin esas autolimitaciones el deseo se desconecta de la necesidad, pero solo paradójicamente, pues si bien la olvida, lo hace tomando su forma, es decir, dándose a sí mismo la fuerza imperativa de la necesidad e introduciendo al sujeto –en tanto que la satisfacción se demora– en la *agonía* de la conciencia insatisfecha: en el *padecimiento de la necesidad* a través del mero deseo. Pero no se trata solo del genérico malestar en el estado del bienestar. Cuando un deseo adquiere la forma imperativa de una necesidad con carácter episódico, tiene un nombre, es un capricho. Nuestras sociedades, sus sistemas productivos y económicos necesitan suscitar sistemáticamente la morfología caprichosa del sujeto que lo conduzca al consumo mediante la publicidad y una pedagogía social de la felicidad. Pero si esa fuerza imperativa no tiene carácter episódico sino habitual, entonces eso también tiene un nombre que se llama, en términos morales, *vicio*, y en términos psicológicos, que son los que prefiero emplear ahora, *obsesión*. Pero, si la fuerza imperativa con que cursa habitualmente un deseo resulta de difícil o imposible control voluntario, entonces estamos ante una *adicción*.

Estos tres grados reproducen los tres grados de relación con el mal que la teología tradicional denomina como *tentación*, *obsesión* y *posesión*. Es decir, la resultante antropológica de

todo este asunto es que quedamos *poseídos* por el complejo institucional del estatalismo capitalista; y que esa posesión es la forma efectiva con la que se clausuran los horizontes biográficos *dentro* de los deseos que pueden ser satisfechos por los desarrollos tecnocientíficos, por el reconocimiento de derechos y servicios estatales, y por el consumo en el mercado.

No es una paradoja que el clímax de la forma posesiva del deseo sea la posesión alienante, es decir, que sea el sujeto del deseo posesivo el que termine siendo poseído por los objetos de su deseo. Hans Christian Andersen lo cuenta penetrantemente en el relato «Las zapatillas rojas»: si la posesión se desea con suficiente intensidad, el que queda poseído es el poseedor y no tanto el objeto de la posesión, o mejor, el objeto poseído se transforma en un pseudo sujeto capaz de poseer a su vez al que lo posee. Los zapatos de baile fuerzan a la niña a un baile forzoso. Así pues, el deseo concede al objeto de la posesión, en tanto que posee al poseedor, de características pseudo personales. Si quieren ustedes se lo voy a decir en términos informales, le da naturaleza 'demoniaca'. Porque la posesión tiene un sujeto en la teología antigua. No pretendo resonar apocalíptico y no voy a proponer en términos estrictos que ónticamente hablando el estatalismo capitalista sea demoniaco. Pero, le sobre-

viene una cierta subjetividad como es la capacidad posesiva compuesta a partir de los sujetos a los que incorpora poseyéndolos, porque ciertamente esa parece la morfología de lo que ha llegado a ser el Estado: una maquinaria institucional satisfactora de deseos que asimila poseyendo a los sujetos de dichas satisfacciones. Ante semejante idea, se comprende que resulte inquietante la visión del Leviatán como un cuerpo compuesto de una muchedumbre de cuerpos asimilados. Pero no por efecto de la superación del estado de guerra, sino como superación del estado de necesidad. Es decir, la forma histórico-cultural-contemporánea del paraíso, que vendría a ser indiscernible del estado de posesión alienante obrado por un estatalismo capitalista simultáneamente inventor y satisfactor de deseos por saturación.

Gobierno y Estado.
Dos modos de pensamiento*

Dalmacio Negro

Se quejaba Franz Oppenheimer en 1914: «Sorprendentemente, se ha escrito poco que tenga importancia sobre el Estado.»[1] Tal vez por eso, se ha descuidado la distinción entre el Gobierno y el Estado como dos modos de pensamiento, que sigue sin aclararse. Oppenheimer comenzaba citando a Gustav Landauer: «El Estado es una condición, una cierta forma de relacionarse entre sí los seres humanos, una manera de la conducta humana; la destruimos contrayendo otros modos de relación con una conducta diferente.»

Nuestro compañero Manuel Jiménez de Parga (q.e.p.d) lamentó más de una vez la desaparición de la 'Teoría del Estado', sustituida por 'Sistemas Políticos' o algo parecido o

---

* Comunicación realizada en la Jornada «Pensar el Estado: una perspectiva conservadora», organizada por CEU-CEFAS en el Real Centro Universitario María Cristina (El Escorial), el 3 de marzo de 2023.

[1] *The State*, trad., San Francisco, Fox & Wilkes, 1997.

simplemente por el 'Derecho constitucional'. Quizá por los síntomas, no sólo del final de la época estatal –la moderna-contemporánea, que son una sola en este sentido–, sino del mismo Estado, que es una de las formas posibles de lo Político, cuya forma institucional permanente es el Gobierno. Es ya normal aludir a su desaparición por diversas causas, una de ellas la disminución o pérdida de la soberanía. No obstante, la decisiva es seguramente el hecho de que, consolidada la unidad política del mundo tras la implosión del Imperio Soviético, la única constelación existente gira en torno a Grandes Espacios, que son formas imperiales.

Es famoso el *dictum* de Carl Schmitt en el prólogo a la edición de 1963 de *El concepto de lo Político*: «*Die Epoche der Staatlichkeit geht zu Ende. Darüber ist kein Wort mehr zu verlieren* (La época de la estatalidad ha llegado a su fin. No merece perder el tiempo en esto). Con ella desaparece la estructura íntegra de conceptos relativos al Estado construida por una ciencia del Derecho estatal e internacional eurocéntrica a lo largo de una labor conceptual que duró cuatro siglos.»[2]

[2] Cf. R. Voigt (Ed.), *Abschied vom Staat. Rücklehr zum Staat?*, Baden-Baden, Nomos Verlag, 1993.

Con todo, el modo de pensamiento dominante sigue siendo el pensamiento estatal, un modo de pensamiento artificial, que contrasta con el modo del pensamiento natural o espontáneo de los distintos tipos del Gobierno.

Teniendo en cuenta que los conceptos políticos son intensamente[3] históricos, se consideran en este trabajo algunas causas principales de la diferencia entre esos dos modos de pensar lo Político, sin entrar en sus consecuencias prácticas.

I.

1. Los modos de pensamiento responden al hecho de la historicidad de la vida humana.[4] El ser humano, 'animal de realidades', es un animal histórico, pensar es pensar con las cosas, el

[3] Vid. J. Freund, *Sociología del conflicto*, Madrid, Ediciones Ejército, 1995. La política no tiene objeto material. La intensidad de un conflicto determina su politicidad. La politización totalitaria considera politizables hasta las posibilidades del conflicto y trata por eso de controlar todos los actos humanos eliminando las decisiones individuales: burocratizando la conducta, la automatiza.

[4] Por supuesto, no en el sentido del historicismo, una derivación intelectualista antihistórica, que quiere prever el futuro. Sobre los modos de pensamiento: H. Leisegang, *Denkformen* (1928), Berlín, W. de Gruyter, 1951; A.N. Whitehead, *Modos de pensamiento*, Buenos Aires, 1944; D. Negro, «Modos del pensamiento político», *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, n.º 75 (1996). También, «Sobre el modo histórico de pensar», *Ibidem*, n.º 92 (2015).

saber de la realidad, que se asienta en la tradición, es histórico,[5] y los conceptos son representaciones mentales de los rasgos esenciales de experiencias históricas. Las caracterizaciones del hombre como animal religioso, animal estético, animal político, animal social, animal económico, animal técnico, etc., o sus equivalentes *homo religiosus*, *homo aestheticus*, *homo politicus*, *homo socialis*, *homo oeconomicus*, *homo technicus*, etc., designan atributos del animal u *homo historicus*. El hombre, decía Luís Díez del Corral, no es primariamente un ser racional como para los griegos, sino «un ser vital e histórico» que hace uso de sus potencias, entre ellas la razón.

Curiosamente, uno de los problemas de la historiografía es su distanciamiento del modo de pensar histórico debido tal vez a la influencia del monismo historicista. Tony Judt decía, buscando una explicación, que los historiadores están desconcertados: «No saben ya lo que están haciendo... Si les preguntan a mis colegas cuál es el propósito de la his-

[5] «La unidad de la vida 'real' según la tradición es la esencia de la historia como momento de una forma de realidad –escribe Zubiri–. A la historia le es esencial el momento de realidad; sólo cuando lo que se transmite es un modo de vida 'real', sólo entonces, tenemos historia. El animal de realidades no es sólo individual y social; es también, y 'a una', *animal histórico*.» (X. Zubiri, *Sobre el hombre*, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1986, 1.ª V, B, b), 3, p. 299.)

toria, o cual es la naturaleza de la historia o de qué trata la historia, se quedarán boquiabiertos. La diferencia entre los buenos historiadores y los malos consiste en que los buenos pueden arreglárselas sin una respuesta a estas preguntas y los malos no.»[6] Apuntaba a una causa muy concreta: «a los historiadores solía agradarles bastante la idea de que se les incluyese dentro de las Ciencias Sociales...»; en su opinión, eso explicaría el «complejo de inferioridad» que les lleva a «fascinarse» con «la teoría, los modelos y los 'marcos'.»[7]

2. Las culturas y civilizaciones en que todo es eterno, el *kosmos* (orden) es increado, el *kháos* (caos) lo imprevisible y desconocido, y adolecen de conciencia histórica. La excepción son las bíblicas, fundadas en la idea de Creación. El tiempo, que no es reductible al movimiento como en las demás y constituye la causa del sentido de la historia, irrumpió con la Creación. San Ireneo, a quien se suele considerar el primer teólogo cristiano, pensaba que el cristianismo es indisociable de la historia y por tanto del tiempo. Como decía Romano Guardini, la figura de Cristo es total y puramente histórica, de modo que la cons-

[6] Tony Judt, *Pensar el siglo* XX, Madrid, Santillana, 2012, p. 250.
[7] *Ibidem*, p. 252.

ciencia y la conciencia históricas existen únicamente en las culturas y civilizaciones determinadas por el cristianismo, cuyos conceptos están preñados de historicidad. Pues, aunque bíblicos, el judaísmo sigue esperando el Mesías y el islam es en realidad una religión política pagana, que permanece anclada en su momento histórico fundacional.

El drama de la redención, con el que da comienzo la historia de la salvación como la meta escatológica de la humanidad al polarizar en Cristo toda la violencia mimética como último y definitivo chivo expiatorio,[8] es un acontecimiento mundano. «La cruz –decía Carl Schmitt– es la forma de la historia.»

3. La consciencia del hombre como un ser histórico irrumpió con la desdivinización de la Naturaleza por la Encarnación, que supone simultáneamente el reconocimiento de la bondad de lo creado, en lo que ocupa el ser humano un lugar privilegiado. La confirmación y, si puede decirse así, el punto de arranque de la nueva religión –no natural sino histórica–, es el 'hoy' de Jesús en la famosa frase del Evangelio de San Lucas (4,21): «hoy se cumple esta Escritura que

[8] Vid. René Girard, *El chivo expiatorio*, Barcelona, Anagrama, 2006.

acabáis de oír». El cristianismo nació en la historia y de la historia, comenzando con él la distinción –no separación– entre lo natural y lo sobrenatural,[9] la desmitificación de lo natural y la relación histórica entre ambos mediada por el contraste-conflicto permanente entre las dos ciudades agustinianas. «Sólo cuando se han cortado las raíces sacrales que la vida humana hundía en la naturaleza y se la ha religado con la instancia suprema de una divinidad trascendente, creadora y personal, puede enderezarse la vida humana con esperanza innovadora hacia el futuro.»[10]

La historiografía ha abandonado empero hace tiempo la perspectiva religiosa, a la que se está volviendo por la fuerza de las cosas. Esta perspectiva, junto con la política y la jurídica, es la que interesa aquí. Implica el contraste directo

---

[9] Sin embargo, se produjo una ruptura, que explica muchas cosas, con la interpretación del cardenal Cayetano (+1534) de la doctrina de Santo Tomás seguida por el neotomismo posterior. Henri de Lubac ha mostrado que Cayetano, «al negar a la inteligencia creada todo deseo natural de ver a Dios [...] no veía en el *espíritu* humano otra cosa que el espíritu *humano» (El misterio de lo sobrenatural*, I, Madrid, Encuentro, 1991, p. 23). En relación con esto, M. Blondel, uno de los inspiradores de Lubac, *La Acción. Ensayo de una crítica de la vida y de una filosofía de la práctica*, Madrid, BAC, 1996.

[10] L. Díez del Corral, «Sobre la singularidad del destino histórico de Europa», *De historia y política*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1956, p. 250.

entre los modos de pensamiento, que determinan la ley rectora de la historia europea y demás naciones y pueblos cristianos, menospreciada o descartada progresivamente desde la revolución francesa por el laicismo estatista, el cientificismo, el multiculturalismo[11] y, en general, por el modo de pensamiento ideológico.

Esa ley, que rige también la Historia Universal, como pensaba Ranke, es *la tensión o contraste*[12] *permanente entre el poder espiritual y el poder temporal*.[13]

---

[11] El multiculturalismo es un confuso producto de las Universidades norteamericanas influidas por el internacionalismo socialista y el principio nacionalista de autodeterminación de los pueblos. Curiosamente, el ambiguo presidente Obama aprovecha el multiculturalismo para excluir Estados Unidos de la Cristiandad: «no somos una nación cristiana», es uno de sus dichos. Se alía con los laicistas, aliados a su vez con el islam, contra el cristianismo.

[12] R. Guardini, *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo viviente-concreto*, Madrid, BAC, 1996.

[13] Cf. de Ranke, por ejemplo, *Sobre las épocas de la historia moderna*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1915. Decían también, entre otros, Jorge Santayana: «Las esferas de la religión sistemática y de la política, lejos de ser independientes, son en principio idénticas» (*Dominaciones y potestades*, I, 3.ª, VIII, Buenos Aires, Sudamericana, 1944, p. 245); Antonio Gramsci: «En el interior de la sociedad, se verifica lo que llamaba Croce "el perpetuo conflicto entre la Iglesia y el Estado", en el que Iglesia viene a representar la sociedad civil en su conjunto... y el Estado representa

4. El Gobierno y el Estado son conceptualmente dos formas de lo Político, que es una esencia,[14] igual, por ejemplo, que lo Sagrado. Como términos o tipos, designan intemporalmente las formas institucionales de lo Político, en el que residen el poder de decidir y la potestad de mandar. Pues decide quien tiene *auctoritas* y manda quien tiene *potestas*.

4.1. Detrás del Estado se esconde lo Político, decía Schmitt llamando indirectamente la atención sobre la confusión, causa de muchos equívocos, entre el Gobierno y el Estado. Para evitarla, se suele añadir al sujeto Estado el adjetivo Moderno. Se ha conseguido así alguna precisión,[15] pero Ernst Forsthoff era demasiado optimista cuando escribió: «la investigación moderna ha acabado con el libérrimo uso del concepto 'Estado', propio de la ciencia hasta bien entrado el presente siglo. Hoy, no es ya posible hablar de un Estado de los egipcios, aztecas, griegos y romanos, como ocurría con

---

[como sociedad política] todos los intentos de cristalizar permanentemente una determinada fase de desarrollo, una determinada situación» (*La política y el Estado moderno*, II, Barcelona, Planeta, 1985, p. 158).

[14] Vid. J. Freund, *L'Essence du politique*, París, Dalloz, 2003.

[15] Bertrand de Jouvenel ha establecido al menos –también sin demasiado éxito– que el Estado Moderno comenzó con la revolución francesa. (*Les Débuts de l'État moderne. Une histoire des idées politiques au XIXe siècle*, Paris, Fayard, 1976.)

cierta frecuencia en los trabajos históricos del siglo XIX, en el que Mommsen pudo, por ejemplo, escribir un 'Derecho del Estado Romano'.»[16]

Sin embargo, el mismo Julien Freund, tal vez el mayor discípulo de Schmitt, no parece haber caído en la cuenta de las dificultades que entraña del uso de la palabra Estado para designar cualquier forma de lo Político.

4.2. La costumbre viene de Maquiavelo, a quien suele atribuírsele la invención del Estado, al que añadió Bodino la soberanía y los demás elementos esenciales de lo estatal, con los que construyó Hobbes científicamente el Gran Leviatán, imagen tomada del libro de Job. En lo que concierne a Maquiavelo, su *Stato* no es ni *l'état* de Bodino ni *The State* de Hobbes. Y Maquiavelo –esto sí se empieza a reconocer–, tampoco inventó la razón de Estado.[17] El inventor fue el ex-

---

[16] *El Estado de la sociedad industrial*, al comienzo (Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1975).

[17] Vid. en general, F. Meinecke, *La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna* (Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1958) y R. Schnur (ed.), *Staatsräson. Studien zur Geschichte eines politisches Begriffs* (Berlín, Duncker & Humblot, 1975). Sobre la evolución de la palabra Estado en Alemania, P.-L. Weinacht, *Staat. Studien zur Bedeutungsgeschichte des Wortes von del Anfän-*

jesuita antimaquiavélico Giovanni Botero, quien publicó en 1588 *Della ragion di Stato e Delle cause della grandezza delle città*. La definía simplemente como «el conocimiento de los medios adecuados para fundar, conservar y aumentar una dominación y señorío». Pero las disquisiciones y controversias a que dio lugar prueban que se veía ya en el Estado algo innovador y distinto del Gobierno. Lo que hizo Maquiavelo, fue dar fe notarial, por una parte, de la independencia de la vida política de su tiempo de la *omnipotentia iuris*, la moral y el *êthos* tradicional *y* la religión. Mas, al describirla, descubrió sin darse cuenta el auge del principio de inmanencia, que iba a condicionar, más bien a determinar, todo el pensamiento posterior –el racionalismo– incluido el pensamiento político, que se transformó en pensamiento estatal.

5. El Gobierno existe desde el principio de los tiempos, si vale la expresión, como la institución natural o normal de lo Político, siendo el Estado una excepción. Las formas

---

gen bis ins 19. Jahrhundert, Berlín, Duncker & Humblot, 1968. Interesante la interpretación por H. Günther en *Freiheit und Geschichte. Semantik der historisch-politischen Welt* (Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1979) de los conceptos relacionados con *lo Stato* en la traducción de *Il principe* en Alemania en 1810.

históricas de lo Político han sido, son y serán probablemente Gobiernos sin Estado. Una prueba es que no ha existido ni existe todavía en Inglaterra a pesar del enorme intervencionismo del Gobierno. Y es todavía más evidente en el caso de Estados Unidos. En esas naciones, aunque se utilice la palabra Estado, la apropiada es *Government*. Sin entrar en detalles, no existe en estos casos la diferencia, fundamental donde hay Estado, entre el derecho público y el derecho privado: todo es *common law*. Todavía más: no se distingue tampoco entre moral pública y moral privada, y en Inglaterra sigue siendo la Corona el soberano y en Norteamérica el pueblo.

El Estado es en cambio una institución, o modo temporal o accidental por decirlo así, de lo Político. El Gran Artificio, según lo denominó Hobbes, cuya teoría del Estado sigue siendo fundamental.[18] Una máquina, producto de la ciencia

[18] «El Estado y la Nación-Estado son invenciones occidentales». W.T. Cavanaugh, «Killing for the Telephone Company: why the Nation-State is not the Keeper of the Common Good», *Modern Theology* (abril de 2004), p. 2. Sobre la ciencia, vid., de Juan Arana, *Los sótanos del universo. La determinación social y sus mecanismos ocultos*; y J. Arana (ed.), *Falsos saberes. La suplantación del conocimiento en la cultura contemporánea* (ambos en Madrid, Biblioteca Nueva, 2012).

moderna,[19] necesitada de un maquinista, el gobierno, con minúscula, que, al no ser natural es sólo la forma de lo Político correspondiente a una época histórica, la moderna-contemporánea, decía también Schmitt.[20]

6. La acción humana tiende a adaptarse a las instituciones y éstas condicionan el pensamiento de lo concreto. Y tanto el Gobierno como el Estado segregan cada uno su propia manera de pensar. No es lo mismo actuar y pensar políticamente, cuando la institución de lo Político es el Gobierno o es el Estado. Basta tener en cuenta el hecho de que el Estado monopoliza la política y, por ende, monopoliza o condiciona la libertad política. Pues sólo se puede actuar políticamente dentro del Estado y como lo permita la legalidad

[19] Vid. C. Schmitt, «El Estado como mecanismo en Hobbes y en Descartes», *Razón Española*, n.º 131 (mayo-junio 2005).

[20] «El Estado como concepto concreto vinculado a una época histórica», *Veintiuno*, n.º 39 (otoño 1998). La idea rondaba en la teoría alemana del Estado. Vid., por ejemplo, la exposición de A. Menzel de las ideas sobre el Estado en diversos pensadores en las partes 3.ª y 4.ª de *Beiträge sur Geschichte der Staatslehre*, Wien/Leipzig, Hölder-Pichler-Tempsky, 1929; A. Weber, *La crisis moderna de la idea de Estado en Europa*, Madrid, Revista de Occidente, 1932, espec. I, 2, pp. 12 ss.

estatal. No son, pues, idénticos el modo de pensamiento del Gobierno y el modo de pensamiento del Estado, que responden por otra parte a experiencias históricas distintas.

«En la ciencia política se trata, más allá de la corrección de las proposiciones, de la verdad de la existencia», decía Eric Voegelin, y, en un sistema, no puede haber otra verdad que la que lo fundamenta.[21] Cabe, pues, preguntarse, si el Estado que es un sistema es antipolítico o al menos impolítico en el sentido de Julien Freund,[22] quien veía en el Estado el origen del *artificialismo*.[23] Los Gobiernos dan lugar a formas; los Estados a sistemas. El Gobierno responde a la manera natural de actuar y pensar políticamente conforme al Derecho que brota de la realidad

---

[21] «Ciencia, política y gnosis», *El asesinato de Dios y otros escritos políticos,* Buenos Aires, Hydra, 2009, p. 87. Según Voegelin, quien destacaba la influencia del gnosticismo en el pensamiento moderno (*La nueva ciencia de la política,* Madrid, Rialp, 1968), el 'sistema' corresponde a una forma gnóstica de pensar. Sobre algunas consecuencias del reduccionismo del orden político al 'sistema' como un producto de la 'geometría política', D. Castellano, *La naturaleza de la política,* Barcelona, Scire, 2006. El culto al sistema comenzó en el siglo XVII. Goethe, crítico del mecanicismo kantiano, citaba la frase de Voltaire: «Siempre he observado que la geometría deja el espíritu [se desentiende de él] allí donde lo encuentra.»

[22] *Politique et impolitique*, París, Fayard, 1987.

[23] Vid. *L'aventure du politique. Entretiens avec Charles Blanchet*, París, Critérion, 1991. También A. Cruz Prados, *La sociedad como artificio. El pensamiento político de Hobbes*, Pamplona, Eunsa, 1986.

social; el Estado a una manera de pensar impostada, artificial, que, al condicionar la acción, condiciona el pensamiento.

Los conceptos políticos son polémicos y esos dos modos fundamentales del pensamiento político se oponen como el pensamiento político que se podría denominar conforme a la naturaleza de las cosas y el pensamiento estatal apolítico, cuyo último gran teórico ha sido Kelsen.

7. Michael Oakeshott distinguía tres tradiciones políticas: la tradición de la razón y la naturaleza (*Reason and Nature*), la de la voluntad y el artificio (*Will and Artifice*) y la de la voluntad racional (*Rational Will*).[24]

7.1. Las dos primeras se remontan a Grecia. El fundamento antropológico de la de la razón y la naturaleza es el de Platón en su última *Carta:* el hombre es un *animal no malvado, pero voluble*; debido a los deseos miméticos, añadiría Girard. Esa tradición prevaleció prácticamente sin contradicción hasta que reavivó Hobbes la de la voluntad y el artificio, cuyo presupuesto es el estado de naturaleza y su

[24] *On Civil Association* (1937), Oxford, Basil Blackwell, 1975, 1, II, p. 7.

principio el contractualismo. La acción y el pensamiento políticos tienden a concentrarse desde entonces en torno a las dos últimas tradiciones, prevaleciendo la estatal.

7.2. Los padres de la Iglesia llamaban estado de naturaleza a la situación posterior al Edén, en que el hombre era pecador pero no estaba corrompido. Hobbes, fascinado por la ciencia, imaginó un modelo entrópico del estado de naturaleza cuando tenía lugar en Europa la primera gran guerra civil por causas en principio religiosas. Como protestante, dio por supuesto: que la naturaleza humana está completamente corrompida y el hombre es un animal egoísta, dañino (*homo hominis lupus*); que los hombres vivían dominados por el miedo a la muerte violenta, en una situación sin religión, amoral, sin leyes y antipolítica, de lucha de todos contra todos (*bellum omnes omnia*), en la que imperaba la ley del más fuerte; que imaginaron un *pactum societatis* y, simultáneamente, para conservarlo, otro *pactum subjectionis* a quien fuese capaz de conservar la paz por el miedo al poder del Estado y a su legislación; y que, al pactar, quedaron instituidos la Sociedad y el Estado.

7.3. *Auctoritas, non veritas facit legem* es el principio fundamental en la teoría del Estado de Hobbes, con el que se convirtió la coacción en un requisito esencial del Derecho,

que ha devenido a la larga un instrumento más coactivo –la Legislación– que tuitivo.

Se afirmó así la tradición de la voluntad y el artificio como la tendencia que alteró radicalmente el curso de la civilización europea en la que tiene el *miedo* un papel esencial como fundamento del poder estatal, por lo que no puede hablarse de comunidad política. En contraste, el fundamento y el principio del Gobierno no es el miedo, aunque pueden existir despotismos extremados y Gobiernos tiránicos, pero dependiendo de los gobernantes, no de su estructura. Salvo en estos casos, el Gobierno puede ser el eje de una comunidad política.

8. El Estado se ontologizó en el mundo protestante –Oakeshott lo atribuía a Hegel– a partir de la revolución francesa, en que sustituyó la Nación a la Monarquía,[25] comenzando asimismo la tradición de la voluntad racional como *volonté générale* de Rousseau, que da lugar a otras ontologizacio-

[25] Se habla del Estado-Nación. Debiera decirse Nación-Estado, igual que, antes de la revolución, la terminología apropiada es Monarquías estatales, dado que el Estado era sólo un instrumento de los reyes. Vid. W.T. Cavanaugh, *loc. cit.* y otras obras de este autor.

nes y desontologizaciones, que pueden explicarse con los sucesivos reduccionismos de la famosa tríada hegeliana Familia-Sociedad-Estado.

En Hegel, la Familia era ontológicamente natural, el Estado ontológicamente artificial y la Sociedad un concepto artificial con fundamento *in re*: los miembros individuados de las familias en el mundo del trabajo. En Francia, Saint-Simon y su secretario y discípulo Augusto Comte concebían la Sociedad como lo único real, y el hegeliano Lorenz von Stein, influido por Saint-Simon, interpretó la revolución francesa como la última de las revoluciones políticas y el comienzo de las revoluciones sociales: lo Social habría sustituido a lo Político. En consecuencia, ontologizó la Sociedad, en la que introdujo la Familia, y redujo la tríada hegeliana al dualismo Estado-Sociedad.[26] Marx, discípulo *ex lectione* de Hegel, Stein y Saint-Simon, e influido además por los ingleses John Millar y Adam Ferguson, los economistas clásicos y Bentham, concibió el Estado como una superestructura, el aparato de poder de la clase dominante, y redujo finalmente la tríada hegeliana de las formas eter-

[26] *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage (1850)*, Darmstadt, Wiss. Buchgemeinschaft, 1972.

nas de la eticidad a la Sociedad económica como lo único real. Comenzó el imperio de la *Rational Will* desde el punto de vista económico-técnico, que excitó, por una parte, el pensamiento utópico y, por otra, el modo de pensamiento ideológico, poniendo definitivamente a la defensiva la tradición de la *Reason and Nature*.

Ésta sobrevive en el *Government* de tipo anglosajón gracias a la revolución puritana de 1640-1649, confirmada por la de 1688, y la norteamericana casi un siglo después. La tradición del *common law* continúa la *omnipotentia iuris* medieval de origen romano en esas naciones.

II.

9. Europa se formó en la Edad Media como heredera de Atenas, Roma y Jerusalén.[27] En la Europa latina y germánica prevaleció la tradición de la *Civitas* romana en que la ciudad como la cosa pública o común, la *res publica*, era propiedad de los ciudadanos, de origen campesino, de modo que la *Urbs* o Ciudad era una asociación o persona

[27] Vid. todavía Christopher Dawson, *Los orígenes de Europa. Introducción a la historia de la sociedad europea*, Madrid, Pegaso, 1945.

jurídica.[28] De ahí la importancia del *ius*, que surgía de las relaciones sociales, *de la realidad social*, como regulador de las relaciones. El Gobierno de la cosa común era en principio republicano.

9.1. En la Edad Media, se distinguían *sin separarlos* lo eterno o trascendente de lo temporal o inmanente; el sobrenatural, como empezó a decirse hacia el siglo XIII, y lo natural. Lo Político era el ámbito o espacio de lo temporal como lo laico –del griego *laos*, el pueblo natural– institucionalizado en Gobiernos cuyo presupuesto era el *dictum* de San Isidoro de Sevilla, enormemente influyente en toda la Edad Media, *rex eris si recte facias; si non facias, non eris*. Los Reinos y las Ciudades libres, el Imperio y el Papado eran formalmente republicanos, por lo que era esencial el derecho de resistencia, imposible legal y casi fácticamente bajo el Estado, en el que sólo cabe el *coup d'état*, el *Putsch*.

[28] Sobre diferencia entre Grecia y Roma, señalada ya por Ranke, decisiva en la historia política europea, Álvaro d'Ors, «Sobre el no-estatismo de Roma», en *Ensayos de teoría política*, III, Pamplona, Eunsa, 1979. Sobre la romanidad de Europa, Rémi Brague, *La vía romana*, Madrid, Gredos, 1992.

Los gobiernos regían el pueblo natural como una comunidad política, limitada espacialmente pero formando parte de la *communitas* o comunidad espiritual de los fieles a la ley de Cristo –el único verdadero Rey del mundo–, que abarcaba toda Europa: la *universitas* o *res publica christiana* como la *Civitas Dei in terram*, cuyas cabezas eran el Papa y el Emperador. Estaba ordenada, igual que en Roma, por el *ius*, entendido ahora como las reglas del orden creado por Dios ínsitas en la naturaleza de las cosas. La Iglesia, custodia de la Verdad, custodiaba el Derecho según la ley natural *in corde conscripta*, decía San Agustín: la parte no revelada de la ley divina, de acuerdo con la concepción bíblica de la verdad como *'emunah*, la verdad del corazón.

9.2. El Derecho, que presuponía la *libertas* como equivalente a *natura*, era una atmósfera que envolvía todas las relaciones y no se ponía en cuestión la libertad política como una libertad colectiva, aunque su ejercicio estaba limitado al pueblo político, una minoría. La vida política en sentido estricto no tenía por eso demasiada relevancia. Los reyes, sometidos a la *omnipotentia iuris*, no podían legislar. Eran soberanos únicamente como jueces y su potestad ejecutiva estaba muy limitada: el Tesoro es la fuerza del poder político, pero los impuestos eran inconcebibles, pues no son un

concepto del Derecho, y no tenían más medios que los del patrimonio de sus Casas. En la Edad Media, escribe Strayer, «el rey existía para ocuparse de emergencias, no encabezando un sistema legal o administrativo».[29] Sólo podían legislar el Papa –como sucesor de Pedro, *vicarium Christi*, en lo concerniente a la disciplina eclesiástica (el Derecho canónico)– y el Emperador –como *kat'echon* o defensor de la Cristiandad frente al Anticristo–.[30] Salvo en el caso de las herejías, los conflictos solían ser del tipo jurisdiccional.

9.3. El modo de pensamiento eclesiástico predominaba sin contradicción. San Agustín había rechazado la teología civil o política considerándola pagana.[31] Prevalecía absolutamen-

---

[29] J.R. Strayer, *On the Medieval Origins of the Modern State*, Nueva York, Princeton University Press, 1970, I, p. 13.

[30] «No creo que sea posible para una fe originariamente cristiana, ninguna otra visión histórica que la del *kat'echon*». C. Schmitt, *El nomos de la tierra en el Derecho de Gentes del Ius Publicum Europaeum*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales 1979. I, 3, p. 39. Cf. F. Grossheutschi, *Carl Schmitt und die Lehre von Katechon*, Berlín, Duncker & Humblot, 1996. Una interpretación reciente del *kat'echon* desde el punto de vista ortodoxo, Panagiotis Christias, *Platon et Paul au bord de l'abîme. Pour une politique katéchontique*, París, Vrin, 2014.

[31] Vid. Álvaro d'Ors, «Teología política. Una revisión del problema», *Revista de Estudios Políticos*, n.º 205 (1976). Cf. A. Adam, *Politische Theologie. Eine kleine Geschichte*, Zürich, Pano Verlag, 2006; C. Corral Salvador, *Teología política. Una perspectiva histórica y sistemática*, Valencia, Tirant, 2011.

te la teología jurídica; y el pensamiento propiamente político, fundido con el pensamiento jurídico, era casi irrelevante.

En estas condiciones, la vida política era una actividad de los hombres libres sin más cortapisas que las del *êthos*: concretamente, las normas de la Cortesía y, en el extremo, el Derecho Natural, las reglas del orden que formaban el derecho común. San Isidoro había dicho también en sus *Etimologías*: la ley «debe ser posible, tanto con respecto a la naturaleza como a la costumbre de la patria», y los jueces descubrían el derecho aplicable examinando las costumbres con la ayuda de gentes que formaban el jurado representando la idea popular de la justicia.[32] En suma, a la Iglesia, custodia de la Verdad del orden natural por creación divina, le correspondía en virtud de su *auctoritas* la *directio* de las almas, y al Gobierno, en virtud de su *potestas*, la *correctio* de los cuerpos.[33] Esto empezó a

[32] Vid. G.H. Sabine, *Historia de la teoría política*, México/Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1994, XII.

[33] Cf. M. Senellart, *Les arts de gouverner. Du* regimen *médiéval au concept de gouvernement*, París, Seuil, 1995; M. Viroli, *Dalla politica alla ragion di stato. La scienza del governo tra XIII e XVII secolo*, Roma, Donzelli, 1994. Viroli destaca el cambio de significación de los conceptos políticos, lo mismo que J.G.A. Pocock, *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, Madrid, Tecnos, 2002. Cf.

cambiar a medida que se conocían y divulgaban los textos filosóficos griegos, que habían sido considerados heréticos durante bastante tiempo en lo concerniente a la fe.

10. Efectivamente, el Estado empezó a configurarse en el Renacimiento bajo la influencia de la *Polis*, la Ciudad griega.

10.1. Los griegos creían que la *Polis* era un ser vivo, una individuación de la *physis*. Los *politai* o ciudadanos por la *filía*, los lazos de sangre, *pertenecían* por esta razón *a* la *Polis*, al revés que en Roma. En la *Polis*, participaban en la vida política –la vida de la *Polis*– quienes disponían de tiempo de ocio, una minoría que la gobernaba como una *koinonía* o comunidad ética. Las *poleis* se regían, pues, por el *êthos* –la aplicación de la moral universal por la religión–, que regulaba las costumbres, consistiendo la función del gobierno en *ajustar* el orden de la *Polis* –el orden político– al orden natural como el orden justo o divino. La justicia, una virtud moral, era así para ellos más importante que el Derecho. Reflejando esas creencias, fundó Platón la filosofía política

---

J. Horvat, *Return to Order. From a frenzied Economy to an Organic Christian Society*, 4.ª ed., York (Pensilvania), York Press, 2016.

concibiendo la *techkné politiké*, el arte político, como un arte médico para curar las enfermedades sobrevenidas a la Ciudad cuando no se ajustaba al orden natural.

10.2. El historiador suizo Werner Naeff, quien no distinguía entre el Gobierno y el Estado, describe empero éste último como un nuevo individuo histórico, que, «por primera vez –desde hacía cerca de un milenio– no se siente miembro de Occidente, sino que vive su vida según su voluntad de acuerdo con sus intereses individuales, con hombres dentro de él, que, por primera vez también, se atreven a "afirmar su egoísmo y a convertirlo en criterio de vida"».[34] Naeff sigue a Paul Joachimsen, quien veía en el Estado una imitación de la *Polis*. Como un ser vivo, conforme a la creencia ancestral, en boga en el Renacimiento, en que la Naturaleza tiene vida, igual que la vieja *physis*.[35] La historia del Estado consistiría según esto

[34] W. Naeff, *La idea del Estado en la Edad Moderna,* Madrid, Nueva Época, 1946, II, p. 35.

[35] El caso de Giordano Bruno es un buen ejemplo, pues la desmitificación que lleva a cabo el cristianismo, cuya naturaleza histórica se asienta en la trascendencia, era incompatible con esa creencia ancestral, que presupone que la divinidad, origen de la vida, vive en la Naturaleza. El cristianismo no desmitifica el movimiento, en el que se basa la ciencia moderna. Pero, al irrumpir el tiempo con la Creación, es histórico todo lo creado. Lo que desmitifica es que sea lo divino la esencia de la Naturaleza y que la vida proceda

en el relato de la restauración de la *Polis* como un ser vivo, que culminó en la ontologización de la estatalidad. Álvaro d'Ors decía que el Estado es la revancha de Grecia contra Roma.

10.3. Obviamente confluyeron otros elementos. Sobre todo las naciones, que empezaron a configurarse en la Edad Media como unidades más amplias que las circunscripciones feudales. De hecho, surgieron en el proceso de transformación, descrito por Tocqueville, y en cierto modo por Carlos Marx y otros, de la situación o estado aristocrático de los pueblos europeos en la situación o estado democrático de la sociedad, a medida que se formaban y crecían las clases medias, que son históricamente el meollo de las naciones europeas.

Pierre Manent es seguramente el pensador político actual que insiste más en que la forma histórica política natural de Europa es la Nación. Sin embargo, el Estado ocupó o usurpó su

---

de ella. Lo divino, que no tiene historia pues es lo que es, eterno (*Éxodo* 3,4), trasciende a la Naturaleza, que es también por tanto histórica, aunque no lo parezca, como 'finge' la ciencia, porque su temporalidad es a tan larguísimo plazo, que parece eterna. Es lo que creían los griegos, sobre todo Parménides, frente a quien representa Heráclito el papel del escéptico. La astronomía afirma hoy que el universo, todo lo que hay, está expansionándose. El traído y llevado caso Galileo hay que entenderlo según estos supuestos.

lugar de la mano de las Monarquías, con la relativa excepción de Inglaterra y Estados Unidos. Esto lleva a otra observación: además de la Nación, las únicas formas histórico-políticas conocidas hasta ahora universalmente son la Ciudad, el Reino y el Imperio.[36] Las cuatro son formas naturales constituidas históricamente, en contraste con la estatalidad, que es artificial y, por ende, antihistórica. «La máquina no tiene tradición», observa Schmitt en *Catolicismo romano y forma política*.[37] Lo que no obsta a que tenga también su historia.

Pero existe también la Iglesia como forma histórico-política. Sin ella, resulta ininteligible la historia de la cultura y la civilización europea, que sería quizá mejor llamar la Cristiandad, pues decir la civilización occidental podría prestarse a equívocos, como es muy frecuente.

11. Escribe también Manent en otro lugar: «El desenvolvimiento político de Europa es solamente comprensible como la historia de las respuestas a los problemas planteados por la Iglesia –una forma de asociación humana de un género

[36] *Cours familier de philosophie politique*, París, Fayard, 2001, IV.

[37] Madrid, Tecnos, 2011, p. 34.

completamente nuevo, subraya Manent–, al plantear a su vez cada respuesta institucional problemas inéditos, que reclaman la invención de nuevas respuestas. La clave del desenvolvimiento europeo es *el problema teológico político*.»[38]

La Iglesia es otro antecedente fundamental del Estado. El anarquista Proudhon decía que es un hermano menor de la Iglesia. Y, en efecto, el Estado no se entiende sin la Iglesia, cuya forma política era el Papado, hoy el Estado Vaticano. En cierto modo, el Estado es una imitación de la Iglesia.

11.1. La dialéctica entre quien ostenta la *auctoritas*, y quien ostenta la *potestas* existe en todas partes. Augusto Comte la redescubrió como «la cuestión capital de la política». Pero influido *malgré lui* por el modo de pensamiento estatal, atribuyó la *auctoritas* a los *savants*, y luego, por poner un ejemplo, Lenin a la vanguardia del proletariado, etc.

---

[38] *Histoire intellectuelle du libéralisme. Dix leçons*, París, Calmann-Lévy, 1987, I, pp. 19-20. Con palabras de H. Belloc en 1937: «Mi tesis, es esta: que la cultura y la civilización cristianas, denominadas durante siglos en términos generales 'Europa', fue elaborada por la Iglesia Católica reuniendo e inspirando las tradiciones sociales del Imperio Greco Romano e impartiendo a ese gran cuerpo una vida nueva.» *La crisis de nuestra civilización*, Buenos Aires, Sudamericana, 3.ª ed., 1945, Intr., p. 8.

El Papado es la figura que polariza la ley del contraste o tensión entre el poder espiritual y el temporal en Europa. El Papa tenía autonomía política como jefe temporal de los territorios de la Iglesia y el Papado era ya estructuralmente un Estado al final de la larga contienda de las Investiduras. Disponía de lo que eran de hecho impuestos –inconcebibles en la Edad Media al no ser un concepto de Derecho–, de un ejército, una burocracia, un derecho centralizador, una soberanía que no era ya estrictamente la medieval, etc.[39]

Guillermo de Ockham, a quien se acusa de tantas cosas, se dio cuenta de lo que significaba el pre-Estado papal para la Iglesia y el Imperio, las dos instituciones que, decía Dante, iluminaban el mundo medieval como el sol y la luna. Ockham, un pensador 'reaccionario', no tenía obviamente la menor idea del Estado, como le ocurrirá luego a Maquiavelo, pero intuyó que podía ser el peor enemigo de la Iglesia, anticipándose a su compatriota el cardenal Reginald Pole.[40] De hecho, el modo de pensamiento eclesiástico empezó a ser receptivo al modo de pensamiento estatal.

---

[39] Vid. H.J. Berman, *Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition*, Harvard University Press, 1983, y otros del mismo autor.

[40] Cf. H. Lutz, *Ragione di Stato und christliche Staatsethik im 16. Jahrhundert*. Aschendorf/Munster, 2.ª ed., 1976, II, 3.

11.2. Otros antecedentes de la estatalidad fueron el pre-Estado construido por Federico (1194-1250) en Sicilia, centralizando el poder político, y la *Signoria* de las ciudades italianas del centro y norte de Italia desde el siglo XIII. En estas Repúblicas se perciben –con más claridad tal vez que en el Papado– los elementos constitutivos de la estatalidad.[41] Una de ellas era Florencia, la patria de Maquiavelo.

12. El Estado es un producto histórico y en este sentido con fundamento *in re*, como se puede observar en su desarrollo histórico concreto.[42]

12.1. El Estado, como una idea consciente, es tal vez la mayor innovación conocida salvo, quizá, la Torre de Babel, que no llegó a hacerse realidad. Entre otras cosas plantea la gran cuestión de si la Humanidad se someterá a la técnica, es decir, al modo técnico de pensar, o si será

---

[41] Berman, *Ibidem*. Excelentes síntesis de esas dos formas en M. García-Pelayo, *Del mito y de la razón en la historia del pensamiento político*, Madrid, Revista de Occidente, 1968. También, *El Reino de Dios. Arquetipo político*, Madrid, Revista de Occidente, 1959.

[42] Cf. D. Negro, *Historia de las formas del Estado. Una Introducción*, Madrid, El Buey Mudo, 2010.

capaz de controlarla y servirse de ella humanamente. En este sentido, el mayor de los problemas actuales es, en el fondo, el principio del pensamiento morfotécnico, que enunciaba así el etólogo Konrad Lorenz: «todo lo que se puede hacer *debe* ser hecho».[43] Trátase de un tema religioso, moral, político, jurídico y, en no menor medida, estético. La cuestión surgió con Hobbes, otro pensador reaccionario, que se oponía al milenarismo de los puritanos que pretendían instaurar el Reino de Dios del Padre Nuestro en la tierra mediante la política.

12.2. A la verdad, Hobbes no inventó nada. Como observó Leo Strauss, es «el pensador antipolítico por excelencia».[44] Traductor de la historia de Tucídides, una historia de las *poleis* y la *Machtpolitik*, y lector de la *Civitas Dei* de San Agustín, se limitó a articular *more cientifico* los elementos históricos e intelectuales que tenía a mano para construir lo que se ha llamado después[45] la 'Ciudad del Hombre': el Estado como un Estado de Paz, la situación o estado defi-

---

[43] Vid. *La decadencia de lo humano*, I, Barcelona, Plaza & Janés, 1985, p. 20.

[44] H. Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss und der Begriff des Politischen. Zu einem Dialog unter Abwesenden*, Stuttgart, Metzler Verlag, 1991, nota 2.

[45] P. Manent, *La cité de l'homme*, Paris, Fayard, 1994.

nitivo de la Humanidad buscado por los utopistas, los ideólogos o, por mencionar dos nombres concretos, por Comte o Marx. Huxley y Orwell lo describieron de otra manera: como una situación conformista dominada por la técnica, cuya naturaleza es la neutralidad.[46]

12.3. La historia rebosa de paradojas y el contrarrevolucionario Hobbes instaló con el Estado la revolución política permanente: es intrínsecamente revolucionario como la Iglesia, aunque ésta lo sea mucho más y no, por cierto, políticamente. La Iglesia «es la institución permanente *par excellence*, y contiene un principio de revolución permanente».[47] Nikolaus Koch veía también el Estado como una revolución permanente (la política de la innovación de que habla Pocock): «Sin revolución permanente no hay Estado y no se hubiese dado un Estado.» Añade: si las estructuras en que descansa el Estado son democráticas, «el Estado democrático es idéntico con la revolución

---

[46] Vid. C. Schmitt, *El defensor de la Constitución* (Madrid, Tecnos, 1983, II, 2, pp. 182 ss.) y otros lugares de este autor, influido por la teoría de Benjamin Constant del poder moderador como un poder neutral.

[47] O. Kallscheuer, *Gottes Wort und Volkes Stimme. Glaube, Macht, Politik*, Frankfurt a.M., Fischer, 1994, 3, p. 51. Este autor localiza el carácter revolucionario de la Iglesia en el pensamiento de San Agustín y en el racionalismo de Santo Tomás.

permanente».[48] Rotermundt ratifica que el Estado es «la revolución política permanente».[49] Etc. Desde entonces transcurren paralelamente esas dos revoluciones: la de la inmanencia y la de la trascendencia. La revolución francesa fue, curiosamente, una contrarrevolución de la revolución de la inmanencia contra la revolución de la trascendencia. En términos de René Girard, fue una contraofensiva del polémico *logos* mítico de Heráclito contra el amoroso *logos* de San Juan, para recuperar el terreno perdido por el mito a causa de la desmitificación

[48] N. Koch, *Staatsphilosophie und Revolutonstheorie. Zum deutschen und europäischen Selbstbestimmung und Selbsthilfe*, Hamburgo, Holstein, 1973, 10,1, pp. 99-100. Koch afirma también, coincidiendo con H. Asmussen (*Sobre el poder*, Alcoy, Ed. Marfil, 1970) que el poder es un 'título vacío' (*Leertitel*), que «se llena con las condiciones dadas». Se ve claramente cuando es de origen inmanente. Esto plantea el problema de la metafísica del poder, que lleva al de su sacralidad. El poder político está impregnado de sacralidad. Decía Hugo Krabbe: «El poder radica… anclado en nuestra vida espiritual… La majestad del poder (*Gewalt*) no necesita del esplendor exterior para reconocerla.» *Die moderne Staatsidee* (1919), Aalen, Scientia Verlag, 1969, III, VII, B, p. 63. Es una ingenuidad postular que, en sí mismo, como poder, lo Político puede ser ateo, pues del poder, que conlleva religación, fuente de la obediencia, emana religiosidad, aunque sea la de las ideologías, religiones seculares o de la política.

[49] R. Rotermundt, *Staat und Politik.* Münster, Westfälisches Dampfboot, 1997, pp. 53 ss.

llevada a cabo por el cristianismo.[50] Mientras la Iglesia parece desde entonces *stand by*, el Estado *march forward*.

12.4. Ernst Cassirer comenzaba así su conocido libro sobre *El mito del Estado*: «La preponderancia del pensamiento mítico sobre el racional en algunos de nuestros sistemas políticos modernos es manifiesta.»[51] El Estado sería el gran mito de la modernidad, origen de otros mitos. El propio Hobbes lo presentó como un *deus mortalis,* cuya sacralidad se condensa en su neutralidad de una manera que recuerda al *theós* inmóvil de Aristóteles. La mitificación del Estado es la mitificación de la técnica, con la que renueva el mito su poder para instalar un nuevo *aión*. Armado con el Estado construido científicamente, apunta a paralizar la vida histórica si consigue neutralizar todo de acuerdo a su naturaleza. La fe en la omnipotencia y omnisciencia del dios mortal es la causa del colectivismo y de la destrucción permanente de las tradiciones de la conducta.

---

[50] René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, París, Grasset, 1978, II, IV.

[51] Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1997.

12.5. La diosa Fortuna es caprichosa y es imposible predecir el futuro. No es posible saber qué hubiera pasado si no existiera el Estado. Lo cierto es que el *deus mortalis* introdujo en la política el espíritu revolucionario[52] que se autojustifica y autolegitima, y que la tradición estatal es incompatible con la eclesiástica, de una manera completamente distinta a las tradiciones de los Gobiernos no estatales. La frase citada de Hobbes, *auctoritas non veritas legis habet rationem*, es el santo y seña del Estado. Como *deus mortalis*, ha aspirado a lo largo de su carrera a anular la distinción entre el poder espiritual y el poder temporal, absorbiendo la *auctoritas* para identificarla con la *potestas* y convertirse en el único Poder.[53] Pues el Poder racionalizado por la Legislación del propio Estado es la *potestas* no condicionada por la *auctoritas*. La Legislación, obra visible de la política, no es el Derecho, que, como dice Paolo Grossi, «no pertenece al mundo de los signos sensibles».[54]

---

[52] D. Negro, *Il dio mortale. Il mito dello Stato tra crisi europea e crisi della politica*, Piombino, Il Foglio, 2014.

[53] «El verdadero legislador no es aquel por cuya autoridad fueron promulgadas originariamente las leyes, sino aquel por cuya autoridad siguen siendo leyes», escribió Hobbes en *Leviathan*, II, 26, 5.

[54] *Prima lezione di diritto*, Roma, Laterza, 2004, al comienzo.

La afirmación, el auge y la carrera del Estado comenzaron con el reconocimiento del protestantismo en la paz de Augsburgo (1555) y el principio *cuius regio eius religio* como el fundamento de la ordenación del Sacro Imperio.[55]

13. El evangelio de San Juan comienza así: «En el principio era el Verbo, y el Verbo era con Dios, y el Verbo era Dios. Este era en el principio con Dios. Todas las cosas por él fueron hechas, y sin él nada de lo que ha sido hecho, fue hecho. En él estaba la vida, y la vida era la luz de los hombres.»

13.1. La Palabra, el *Logos* del Dios bíblico, es *auctoritas* y *potestas*. En el mundo histórico, le corresponde la *auctoritas* a la Iglesia, depositaria de la Verdad de la Palabra, y se reconoce la autonomía de la *potestas* temporal: «dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios», etc. La primera controversia importante fue la de las dos espadas entre el Papa Gelasio y el emperador bizantino en el siglo v.[56] La segunda

[55] Al parecer, esta famosa máxima fue acuñada más tarde por el jurista Joachim Stephanie en 1612.

[56] Gelasio I (492-496) y Anastasio I (491-518). La metáfora de las espadas proviene seguramente de San Pablo, para quien las espadas de la Iglesia son la espada de la oración y la espada de la predicación.

fue la mencionada de las Investiduras, en que consiguió la Iglesia separar lo eclesiástico de lo laico.

13.2. Del laicismo salió el Renacimiento, contra cuyo laicismo reaccionó Lutero con el resultado de que los Estados protestantes subsumieron la Iglesia allí donde se impuso la Reforma. El Papa garantizó su independencia en las naciones católicas, si bien, a medida que aumentaba el poder estatal, sobre todo en el caso de Francia, empezó a nacionalizarse sin romper los lazos con el Papa. La Iglesia conservaba en principio su *auctoritas.* Pero el cardenal Bellarmino elaboró la doctrina del equilibrio entre la Iglesia y el Estado como las dos sociedades perfectas, reservando a la Iglesia una *potestas* indirecta sobre el Estado. Una mala solución al problema de la *auctoritas*.[57] Efectivamente, en el siglo XVIII se transformó en la equiparación entre el Trono y el Altar, el Trono en primer lugar. La Monarquía Despótica reconocía la autoridad de la Iglesia en materias de moral y costumbres, pero la soberanía incluía la autoridad del Estado en materia política.

---

[57] Decía C. Schmitt: «No hay una *potestas indirecta*. La Iglesia tiene *auctoritas* y ciertamente directa. La fórmula de la *potestas indirecta* es una evasión del auténtico problema de la *auctoritas* y una mala evasión.» C. Schmitt & Á. d'Ors, *Briefwechsel* (ed. M. Herrero), Berlín, Duncker & Humblot, 2004 (Carta 32, p. 146).

13.3. La revolución francesa desfiguró el laicismo y consideró a la Iglesia una asociación civil, cuya autoridad reconocen sólo los creyentes, y el Estado se fue haciendo con la familia a través del matrimonio civil, con la educación, la asistencia social, etc., disminuyendo la influencia de la Iglesia en la Sociedad. Finalmente, el Estado Totalitario asumió completamente la *auctoritas* y la *potestas* expulsando a la Iglesia al menos del espacio público. La nueva teología política católica y protestante de Jean-Baptiste Metz y Jürgen Moltmann y sus seguidores reivindicó sin mucho éxito el derecho de la Iglesia al espacio público en los años sesenta y siguientes del siglo pasado. El artificial, técnico, modo de pensamiento estatal, un pensamiento que garantiza la salvación colectiva en este mundo, tiende a imponerse completamente en el momento actual, al modo de pensamiento eclesiástico, que solamente media para ayudar a la salvación personal en el más allá.

14. Tres breves observaciones de pasada sobre los efectos de las diferencias entre los modos de pensamiento del Gobierno y el Estado.

14.1. El Gobierno es una forma de mando personal: la forma de lo Político instituida espontáneamente en virtud

del principio de la división del trabajo,[58] en la que mandan hombres concretos, que *ordenan* o dan forma a la vida en común. El Estado es una forma de mando impersonal, despersonalizada en tanto técnica, que *organiza* burocráticamente la función de mandar y legalmente la vida colectiva.

14.2. El Estado necesita una religión propia como religión civil: en su forma más desarrollada, la totalitaria tecnocrática, que absorbe todas las demás, incluidas las genocidas, legitima la ideología su *auctoritas* y su *potestas*. En contraste, la religión que legitima la *potestas* del Gobierno es la que informa el *êthos* que da su personalidad al pueblo como Nación: si los gobernantes no son religiosos, deben comportarse como si lo fuesen, aconsejaba Maquiavelo.

14.3. En la situación o estado democrático de la sociedad, el Gobierno puede ser democrático, si reconoce sin cortapisas la libertad política como una libertad colectiva. El Estado tiende a ser, en cambio, la tecnocracia totalitaria entrevista por Tocqueville como una de las posibilidades de la democracia política si prevalece *l'esprit du bien-être*.

---

[58] Vid. D.C. North & R.P. Thomas, *El nacimiento del mundo occidental: Una nueva historia económica (900-1700)*, Madrid, Siglo XXI, 1978.

Contacto

CEU-CEFAS | Centro de Estudios, Formación y Análisis Social

Calle Tutor, 35 | 28008 Madrid | España

Teléfono: (+34) 91 514 05 77

cefas@ceu.es

CEU
Ediciones