EL MITO DEL ESTADO Y LA METAFÍSICA EN LA FILOSOFÍA POLÍTICA MODERNA

Por JOAQUÍN ALMOGUERA CARRERES*

1. Introducción

En 1929, el novelista norteamericano Thomas Wolfe escribía refiriéndose a uno de sus personajes: «Sin embargo, Eugene no era rebelde. No tenía más necesidad de rebelión que la mayoría de los americanos, es decir, ninguna. Se contentaba con cualquier sistema que le diera comodidad, seguridad, el dinero suficiente para hacer lo que quisiera, y libertad para pensar, comer, beber, amar, leer y escribir lo que le viniese en gana. No le importaba la forma de gobierno que le tocase vivir –republicano, demócrata, conservador, socialista o bolchevique– con tal de que le garantizase aquellas cosas»[1]. A parte de la referencia a los Estados Unidos, que revela su carácter expansivo en el concierto mundial ya en la época, la cita me parece elocuente porque manifiesta un hedonismo e individualismo fundados en una engañosa igualdad; no se refiere a la vida en común, a la comunidad, sino a un Estado que sustente cualquier forma organizativa que garantice aquel hedonismo.

Al mismo tiempo, estas consideraciones permiten destacar que, sin embargo, no toda política es igual; como dice Dalmacio Negro, si bien el Estado garantiza libertades (religiosas, morales) en cuanto derechos fundamentales, dicha protección confirma que no proceden del Estado, sino que son presupuesto del hombre, por lo que el Estado actual no puede ser sino absoluto, y ello en un sentido formal y abstracto. Desde este ángulo, plantear el concepto en estos términos estrictos resultará algo limitado, y el estudioso que busque

* Universidad Pontificia Comillas de Madrid.

1 Thomas Wolfe, *El ángel que nos mira*, trad. J. Ferrer, Barcelona, Ed. Bruguera, 1983, p. 690.

un planteamiento más radical se verá obligado a recurrir a la filosofía política. Porque, en efecto, históricamente existen líneas de continuidad y de ruptura entre los conceptos y doctrinas que componen el inmenso patrimonio político acumulado por nuestra civilización.

Esto exige una comprensión no lineal, sino crítica, del fenómeno, dirigida al entendimiento de un tejido doctrinal en cuya continuidad histórica se producen aquellas rupturas, cambios de orientación e intersecciones. Evidentemente, este punto de vista presupone un concepto de historia que vaya más allá de la simple y contingente sucesión de los acontecimientos, lo que, en general, ha llevado a un modelo historicista que trata de dar con el sentido de los distintos eventos. Este es uno de los pilares de la hermenéutica filosófica, cuya expresión más radical intenta crear los propios hechos al interpretarlos; lo que, como es sabido, se convirtió en eje de la crítica nihilista que, a su vez, de la mano de Nietzsche termina debilitando la comprensión del devenir histórico e imponiendo una visión deconstructivista cuya esencia textual lleva al totalitarismo nihilista.

2. La superación de la crisis

Se impone, pues, superar la crisis de sentido que denunciara Husserl; algo que ha intentado hacer a postmodernidad, aunque a costa de un elevado precio: la crisis de sentido ha propiciado el abandono de la tradición y el desprecio hacia la filosofía en general y la política en particular. Aunque en última instancia no es totalmente nuevo: en definitiva, la modernidad se desarrolló sobre las ruinas de una tradición que ella misma ha producido.

Por supuesto que no se trata aquí de establecer un programa de pensamiento; pero es evidente la necesidad de oponerse a esta desvalorización del pasado del pensamiento occidental, en la inteligencia de que sólo un profundo conocimiento de dicha tradición filosófica permitirá explicar nuestra forma actual de pensar, los puntos de inflexión y las líneas maestras de la reflexión de nuestra época, comenzando por revelar el fondo mítico que se proyecta desde las categorías antiguas a las modernas. La tarea es enorme, pero no vertiginosa: los momentos decisivos, los grandes principios, aunque variados y susceptibles de diferentes posibilidades doctrinales, son unos pocos[2].

Lo primero es afirmar que la filosofía y el pensamiento político en general tienen un origen teológico, concretamente medieval. En las discusiones

2 Cfr. en esta línea, André de Muralt, *La estructura de la filosofía política moderna*, trad. F. León y V. Fernández, Madrid, Ed. Istmo, 2002, en especial pp. 12 a 15

bajo escolásticas sobre la naturaleza del hombre, sobre el conocimiento y la relación entre intelecto y voluntad, incluso en misterios religiosos como la transustanciación, es donde hay que buscar los cimientos de la duda metódica cartesiana o del sujeto trascendental kantiano. Evidentemente –dice Muralt– «puede parecer especialmente anacrónico, ingenuo o ridículo, interpretar el problema de la ciencia contemporánea a partir de una filosofía de hace veinticinco siglos»[3]. Sin embargo, sólo un pensamiento capaz de expresar sus propios principios es digno de tal nombre. Del mismo modo que la vinculación de las categorías políticas con la filosofía no debe verse con recelo, tampoco puede verse así su vinculación con el mito. Es cierto que el Iluminismo desautorizó el mito como irracional y fantástico, incompatible con el pensamiento riguroso de la ciencia; a lo sumo, reconoce en él un elemento psicológico que responde a «un sentimiento fundamental de la humanidad», como dice Cassirer, autor de una importante monografía sobre el carácter mítico del Estado, quien añade: «Es el profundo deseo que siente el individuo de liberarse de las ataduras de su propia individualidad y sumergirse en la corriente de la vida universal, de ser absorbido por la totalidad de la naturaleza»[4], aunque inmediatamente advierte de su carácter inconsciente y por ello, negativo: «No puede describirse como una simple emoción, pues una cosa es el sentimiento y otra su expresión, siendo "necesario distinguir entre dos tipos de expresión: la física y la simbólica"; y aunque las reacciones humanas puedan tener un carácter simbólico, su finalidad es objetivar los sentimientos, siendo "un hecho conocido que toda expresión de una emoción tiene un efecto calmante", dándose aquí el riesgo del mito: que el hombre termine bajo su poder, "al ser sus imágenes concebidas como realidades normativas"»[5].

No obstante, desde principios del pasado siglo, sin negar el origen profano del mito, se le ha ido asignando una naturaleza más positiva, en el sentido de que es parte de la cultura y transmite alusiones y experiencias compartidas. La importancia de los estudios sobre simbología[6] permite asignarle una función social que va más allá de los mecanismos psicológicos que condicionan al hombre, como expresión dramática de la ideología que vive una sociedad para mantener sus valores, ideales, objetivos… en especial la estructura, con sus equili-

---

3 André de Muralt, *La apuesta de la filosofía medieval*, trad. J. C. Muinelo y J.A. Gómez, Madrid, Marcial Pons, 2008, p. 67

4 Ernst Cassirer, *El mito del Estado*, trad. E. Nicol, Ciudad de Méjico, F.C.E., 1974, p. 53

5 *Ibid.*, pp. 55 a 61

6 Cfr. Gilbert Durand, *L'Imagination Symbolique*, París, PUF, 1964.

brios y tensiones, que constituye su unidad e identidad[7]. La importancia para lo político de semejante concepción no necesita resaltarse; explica su presencia, bajo formas diversas, en las sociedades contemporáneas. La definición de mito de Eliade es reveladora en este sentido: «El mito relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los comienzos […] es siempre el relato de una creación, de cómo algo se ha producido y ha comenzado a ser […] describe las diversas y a veces dramáticas irrupciones de lo sagrado en el mundo»[8].

Lo modesto de la presente reflexión nos impide incluso entrar en cuestiones como las de las regularidades históricas de lo político o de la intensidad y límites de este pensamiento desde la base del realismo[9]. Deberemos ceñirnos a unos pocos principios y concepciones básicas que pongan de manifiesto la idea central de la disgregación de la unidad del ente político y su justificación. Y para ello hay que centrarse en su estrato más profundo: las controversias de la escolástica tardía, que constituyen la compleja red que denominamos modernidad. Queda, por tanto, la cuestión de rastrear el desencadenante más antiguo. En este sentido, la herencia política alto medieval se caracteriza por una constelación de principios entre los que cabe destacar el del reino de Dios (como arquetipo político en el que la forma se encuentra fundida en un cuerpo constituido por la Iglesia romana) y el principio del dominio.

Como telón de fondo, había que tomar en consideración, por su parte, el primer principio de la política hebrea, atravesado por una importante carga mítica consistente en la división de la realidad en dos grandes ámbitos: el pasado y el presente. Como destaca Eliade, esta distinción resulta esencial y metafísica; el tiempo antiguo, de los orígenes, continúa el historiador de las religiones, es ejemplar, modélico, y el presente, contingente y sin valor en sí. Por ello, la historia antigua se valoriza como historia sagrada, mientras que la profana sólo se justifica mediante ella, ya que carece de sentido como tal[10].

Es significativo, por tanto, que Israel defendiera desde su origen el carácter sagrado del rey y del reino, en una concepción que pasó a inspirar buena parte de la política antigua occidental. Lo político se sitúa en un tiempo sa-

---

7 En este sentido, cfr. Georges Dumézil, *Mito y Epopeya*, trad. S. Madero, Ciudad de Méjico, F.C.E., 2016.

8 Mircea Eliade, *Mito y realidad*, trad. L. Gil., Barcelona, Ed. Labor, 1992, p. 74.

9 Dalmacio Negro, «Modos de pensamiento político», *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas* (Madrid), n. 73 (1996).

10 Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 76

grado, lejos de lo profano, llegando a institucionalizar el carisma en el sentido de rey ungido, el *christós* griego: Dios mismo está presente e incide en el reino mediante un pacto sucesivamente renovado. Aunque se suele considerar que la Grecia clásica llevó a cabo una denodada lucha contra el mito en nombre del logos, es éste un problema que ha de examinarse más de cerca, si bien aquí sólo quepa apuntar algún perfil particular[11]. Dicha lucha presenta, sorprendentemente, elementos de defensa del mito, más que de imposición de la razón. Así, Heráclito defendía un saber intensivo frente a otro extensivo: «haber aprendido muchas cosas no enseña inteligencia», pues la medida del saber no está en la inteligencia humana, sino en la participación en la ciencia divina y en la comprensión de lo divino del mundo mejor que el vulgo[12]. Esta separación entre el saber divino y el humano impide atribuir a los dioses cualidades, y menos aún defectos, humanos, pues los hombres y sus cosas sólo pueden tener cualidades humanas[13] El pensamiento lógico requiere, en efecto, conciencia de la propia capacidad de pensar y de la inteligencia personal; y si bien establece sus propios principios, como el de no contradicción, no logra desarmar del todo las palancas del pensamiento mítico, como la analogía o la comparación; más bien se asegura de controlarlas (racionalmente), evitando su arbitrariedad.

En cierto modo, el logos que se difunde es consecuencia de la propia formación de la ley, tanto como *physis* cuanto como *nomos*. Con otras palabras, el logos es el producto de la superación del arcaico individualismo aristocrático y de la generalización de una vida colectiva homogénea y unificada, deudora, por cierto, de la organización militar hoplita. Bajo denominaciones y concepciones diferentes aparecerán leyes divinas, no escritas, comunes de los griegos, *nomos* escrito de carácter limitado y relativo, costumbres…[14]. Pero esta variedad normativa presentaba grados diversos de inestabilidad que se solucionó separando primero y oponiendo después, naturaleza y ley; así, el relativismo sofista llevó a cabo un devastador ataque a la ley en nombre de la naturaleza[15].

---

11 Cfr. Jean-Pierre Vernant, *Mito y pensamiento en la antigua Grecia*, trad. Juan Diego López Bonillo, Barcelona, Ariel, 1988.

12 Bruno Snell, *Las fuentes del pensamiento europeo*, trad. J. Vives S.J., Madrid, Ed. Razón y Fe, 1968, p. 205.

13 *Ibid.*, p. 316.

14 Jacqueline de Romilly, *La ley en la Grecia clásica*, trad. G. Potente, Buenos Aires, Ed. Biblos, 2004, p. 36.

15 *Ibid.*, p. 55.

3. Un problema muy amplio

Como se ha advertido es un problema mucho más amplio. Pero lo dicho permite comprender el fondo de la operación llevada a cabo por Platón, que aparece, como toda la línea socrática, como estabilizador del pensamiento en general y de lo político en articular, dentro de la discusión con los sofistas. Porque junto a la verdad y la belleza, Platón pondrá el bien en el mundo de las ideas, superior y más excelente que el de la *doxa*, experiencia inmediatamente humana. De ahí que, dada la orientación de la política al bien, encargue el gobierno de la ciudad a los que son capaces de acceder a lo superior. La ascesis como virtuosismo religioso fundado en el pequeño número supone la presencia de elementos míticos fundamentales en la doctrina platónica que, mediante una aristocracia del conocimiento separada de las masas, es portadora del principio, del origen, casi de la redención.

Aristóteles, sin embargo, situará los dos planos tan cuidadosamente separados en un mismo ámbito. Su realismo metafísico constituirá uno de los planteamientos más relevantes del pensamiento occidental, penetrando en el pensamiento cristiano de la mano de Santo Tomás. En este sentido puede decirse que es más socrático que platónico, pero a diferencia de Sócrates, que llega a vivir realmente la polis desarrollando una posición moral frente a la política, que rechaza comprender como una actividad justificada por el resultado, y a diferencia de Platón, que vive la crisis de la polis y de la democracia reaccionando con elementos místicos, esto es, añorando lo que no es en la realidad, Aristóteles tiene que recrear artificialmente la polis, lo que, sin embargo, le permitirá superar las posiciones de ambos.

En efecto, para Aristóteles lo importante es pensar, pero no tanto pensar «en» (donde el género produce la realidad), sino un pensar «de» (donde la forma goza de realidad). En principio, la legalidad, como lo necesario, se da sólo en la naturaleza, en la que el único operador es ella misma, que regula sus movimientos según un solo fin. Si bien el hombre, como ser físico responde a tales fines, es también un ser libre, esto es, que no realiza acciones únicamente fundadas en la necesidad, sino que opera cosas que la naturaleza no puede hacer: es el mundo de la *polis*. Y en dicho mundo, la realidad es algo que se compone, que se hace porque las cosas no existen, se hacen (por lo que sujeto y objeto están separados). Pero aquí también hay fines, no necesarios como en la naturaleza, más bien valores, pues la producción de un hecho puede responder a varios principios cada uno de los cuales es un valor (lo creado artificialmente puede ser bello, útil, económico…). Consecuentemente, el ser humano se constituye según motivos; del mismo modo que el ser responde a una causa formal, el bien responde a una final. Dichos motivos se subordinan unos a

otros, siendo el fin último la felicidad, si bien no se sabe cómo obtener tal fin; por ello existe un tejido social de motivos y valores, y por ello es tan importante el que fabrica la montura como el jinete. Este es, justamente, el principio de lo político: tanto uno como otro son ciudadanos, que es el concepto político más comprensivo. El legislador es un ciudadano más desde el ángulo de la utilidad, pero es superior desde el punto de vista de la función social, pues es el que conviene a todos (el artesano es menos comprensivo). Por ello el político ya no es el sabio, sino que su superioridad depende de la realización del todo.

En esta perspectiva, Santo Tomás no será un simple imitador, sino un continuador, desde la base de un esfuerzo titánico para introducir en ella el principio divino, conciliando el pensamiento infinito, el poder absoluto de Dios, con la ética de Aristóteles, la naturaleza finita y necesaria, en la que la materia no puede ser con independencia de la forma. Entonces, la cuestión que se abre es la de la relación entre el Dios infinito y el mundo finito. En Santo Tomás, se mantiene una relación graciosa: una participación de la criatura humana en la que la razón se determina por lo que es natural al hombre. Pero en la reflexión de Scoto, central en este trabajo, no hay ninguna, ya que lo finito no puede conocer lo infinito más que de manera mediata: por creación, manifestación de la voluntad divina… La postura tomista tendrá una importancia política capital, pues recupera al hombre como ser político por naturaleza y se establece una naturaleza de lo político, como una manera natural de los fines políticos. De esta manera, la felicidad como fin último se puede dar en la naturaleza con independencia de la orientación a la beatitud que es la esencia del hombre como criatura. Y una vez establecido el fin, hay que determinar también el principio de lo político, que no puede ser sino lo común, pues es la misma naturaleza la que pone en el sujeto la socialidad. Como sabemos, no obstante, entre el principio y el fin de la política ha de operar el hombre, ya que aquí el fin no sigue necesariamente al principio; y el hombre puede fallar, lo que exige, precisamente, confiar el gobierno de la ciudad a los gobernantes.

Ahora bien, esta línea tomista no será la que se imponga en la modernidad, sino más bien la escotista. En cierto modo, el desarrollo efectivo de la política traicionará a lo político, exigiendo la recuperación de las concepciones dualistas fundadas en dos reinos diversos, uno de los cuales descansa en una realidad profana, espacio-temporal, y el otro, trascendente, es suprahistórico y sagrado. Significativamente, la realidad política se encontraba encarnada en el Imperio romano, lo que imponía un ciudadano de dos reinos, siendo el cristiano un ciudadano peregrino, advenedizo, sin una vinculación efectiva con la Ciudad Terrestre[16]. Era una situación completamente nueva que chocaba con la realidad

16 Manuel García Pelayo, *El Reino de Dios arquetipo político*, Madrid, Ed. Revista de Occidente, 1958, p. 19.

institucionalizada del Imperio, que –por su parte, además– presentaba algunas similitudes con el cristianismo, como su universalismo. En principio, la habilidad de Constantino consistió en confirmar las reformas de Diocleciano para convertirse en un gobernante absoluto y restaurar el esplendor de Roma (tras su victoria sobre Magencio), involucrando en dicha tarea a todos los súbditos, grupos y sectores. Y si bien inicialmente se intentó mantener por encima del propio Imperio, su política de tolerancia devino muy pronto en preferencia por el cristianismo, elevando a toda la Iglesia a nivel de persona jurídica plena por el Edicto de Galterio del 311.

El concepto de *Corpus* tiene aquí una gran importancia antropológica y alegórica (por su origen estoico y sus ecos paulinos). Originalmente, pues, la Iglesia se integraba en el sistema jurídico-político romano, lo que liberaba a los cristianos de la proscripción; pero al mismo tiempo, Constantino logró así la confluencia de los principios monárquicos romanos con las ideas monoteístas, bajo el telón de fondo de Derecho público romano, vinculando lo terrestre y lo celeste en la figura del emperador, y transmitiendo una concepción providencialista de Roma, como fase del triunfo definitivo de la fe (en este sentido, Orígenes o Tertuliano)

Pero, con todo, se había consolidado la existencia de dos sociedades: la Iglesia de la fe y la Iglesia del mundo, por lo que era cuestión de tiempo que junto a la apologética de Roma apareciera una apocalíptica, en la que Roma era la bestia dominante[17]. El conflicto entre emperador y Papa, consecuencia del neoplatonismo que había desplazado la doctrina realista aristotélica y en seguida tomista, adquirió una presencia que se extendería durante siglos. La tensión de estos dos mundos que tras la integración se había abierto al antagonismo, tratará de solucionarse en la absorción de uno en otro.

Corresponde a León I el establecimiento del primado papal. San León no fue el primero en vincular a San Pedro con el papado de Roma. Pero la residencia y muerte de San Pedro en Roma, o la ocupación de la silla petrina eran contingencias que no afectaban al problema principal: el de la sucesión apostólica, jurídica y política. Pues se trata de una sucesión concebida en términos del Derecho romano, en el que sucesor «continúa» al fallecido en lo relativo a una herencia universal; en este caso, tal vínculo suponía, pues, una conexión entre el cielo y el reino terrenal, en cuanto que «sólo a Pedro le fueron dadas las llaves del Reino», lo que demuestra «la identidad jurídica de los juicios de Pedro y los de Cristo»[18].

---

17 *Loc. cit.*

18 Walter Ullmann, *Escritos sobre política medieval*, Buenos Aires, EUDEBA, 2003, p. 85.

En su interpretación, León Magno hace decir a Cristo que lo que es suyo por poder lo tiene Pedro en común con él por participación, según el significado original de *Mateo* 16,18[19]

Esta concepción descendente del gobierno suponía que ningún príncipe gozaba del poder del Papa, lo que justificaba el poder de la Iglesia sobre los emperadores (históricos, mudables). Quedaba sustituida así la original teoría ascendente del poder por otra descendente, apoyada en referencias bíblicas y en la *potestas* romana[20]. Paralelamente, otro elemento de la política Alto Medieval, relativo a la idea feudal de dominio, sufre una evolución no menos significativa que partiendo de la consolidación de la condición de señor poseedor de tal poder, se desplaza hacia un nuevo proceso, no menos lento, de recorte de dichas facultades, que en Inglaterra se remonta ya a años anteriores a la Magna Carta, en el que se trata de construir un poder supremo como vértice de diferentes jerarquías políticas cuyo resultado es la distinción entre «dominio» (vasallaje, juntas de guerreros…) y «prerrogativa», como poder feudal limitado por privilegios concedidos a ciertos sectores de la población[21]. Puede decirse, en consecuencia, que a finales del siglo XIII nos encontramos en un nuevo contexto caracterizado por nuevas preocupaciones, como el paso de una doctrina centrada en la teorización de los deberes morales del monarca o en las relaciones con la Iglesia, a una nueva elaboración que gira en torno a la relación Dios-hombre y no ya *dominus-servus.*

En conclusión: nos encontramos ante un nuevo escenario con un nuevo protagonista. Es aquí donde se revela la carga metafísica de todo el contexto, así como sus profundos elementos míticos. Y, aunque hay que insistir en la imposibilidad de abordar aquí un tema tan extraordinariamente complejo como es el del eclipse del aristotelismo, o el del contraste de la teoría averroísta de la doble verdad con el tomismo defensor del *instintus naturae*, sí debe quedar claro que las postrimerías del siglo XIII forjó nuevos conceptos de hombre y de naturaleza que propiciaron una particular doctrina acerca de la sociedad, el Estado o el ciudadano cuyo ambiente natural es totalmente independiente de aquel.

Esta gran transformación tiene lugar a partir del instrumental metafísico de Scoto. Tampoco es fácil abordar esta cuestión. Sobre todo, hay que prescindir del enfoque materialista de la historia, ya que se limita a poner de re-

---

19 *Ibid.*, p. 89.

20 *Ibid.*, p. 93.

21 Francisco Elías de Tejada, *Las doctrinas políticas de la Baja Edad Media inglesa*, Madrid, I.E.P., 1946, p. 15.

lieve la unidad subyacente al proceso histórico, cuando aquí interesan más las tendencias y contradicciones doctrinales que recorren el devenir histórico. En concreto, la atención se centra en la ruptura de la unidad del ser, manifestada en la ruptura de la relación mutua intencional del sujeto con el objeto. Esta fractura, consumada gnoseológicamente en la estructura de las distinciones de Duns Scoto tiene como consecuencia que sólo quedan dos posibles fundamentaciones posibles de la verdad: o bien Dios, o bien la propia actividad del sujeto. La primera supone un retorno a la vía agustiniana de que un conocimiento será verdadero si se adecúa a la voluntad; en la segunda, la actividad del sujeto como productora de evidencia hace que el acto de conocimiento sea verdadero si se ajusta a la naturaleza humana.

Por consiguiente, la verdad no descansa ya en la relación intencional entre conocimiento y existencia (realidad), sino que requiere la sumisión del acto de conocer a una legislación *a priori* que aliena la espontaneidad constructiva de la naturaleza humana. Correspondientemente, desde el ángulo moral se rompe la relación intencional entre voluntad y bien (objeto de la volición), que se hacen indiferentes, siendo posible desear indistintamente cualquier objeto. Desaparece así la tendencia natural al bien, que se sustituye por el acrecentamiento del poder, ya que todo propósito depende de la capacidad del sujeto. Bien y mal, o bien son decisiones arbitrarias de Dios que llevan a una moral del *a priori* trascendente que convierte la moral en legalidad, o bien dependen del deseo del sujeto, lo que llevará tanto al sentimentalismo rousseauniano como al ateísmo sartriano. Y las repercusiones políticas de estos cauces de la verdad y el bien se hacen igualmente evidentes: la fundamentación en la omnipotencia generará un voluntarismo que subordina la sociedad a la autoridad de un príncipe, único fundamento del bien común; la actividad autoconstructiva del sujeto conducirá a la absoluta sumisión a una voluntad general que elimina toda forma política[22]. Y hay más: la indiferencia mutua entre dinamismo social y autoridad lleva al enfrentamiento, pues o el poder soberano subsume a la sociedad civil, o la voluntad general abole cualquier diferencia política. En todo caso, la lógica del conflicto se convierte en motor de la historia.

La doctrina de la distinción formal de Scoto nos pone, pues, en un nuevo campo que acentúa el mito de la política moderna, comenzando con la concepción de la naturaleza humana, ya que habrá que explicar cómo no siendo sociables los seres humanos viven en sociedad[23] Es un problema que

---

22 Cfr. a este respecto Dalmacio Negro, *Historia de las formas de Estado*, Madrid, Ed. El Buey Mudo, 2020.

23 André de Muralt, *op. cit.,* pp. 112 y ss.

heredará y tratará de resolver la Escolástica española mediante el concepto del *status purae naturae* que articula, sobre todo, la Compañía de Jesús, partiendo de Belarmino, que inicia el proceso de disociación de posibilidad y realidad apoyando en él subrepticiamente la hipótesis de «un hombre creado para un fin proporcionado», es decir, puramente natural, salvaguardando la gratuidad del don de lo sobrenatural. La cuestión de si el hombre (esto es, Adán) había sido creado en gracia santificante o sólo naturalmente produjo la formulación de diversos *status* (*naturae*, *integrae*, *gratiae*…), y fue Molina quien acuño el indicado término del *status purae naturae* para abordar la cuestión de la relación entre gracia y libre arbitrio. Se abre así la posibilidad de un hombre sin pecado, sin gracia y sin ningún don especial[24]. Molina, siempre desde la hipótesis de Adán, llevará más lejos que Soto la noción de fin natural de éste último, al diseñar la idea de que el fin esencial del hombre podría no ser la visión beatífica de Dios, sino cualquier otra de orden inferior.

Lo hipotético, pues, termina demostrándose; tras la caída y la pérdida de sus dones, sólo quedan las fuerzas naturales del hombre, que se mantienen íntegras después del pecado en un *status* de pura naturaleza, aunque no totalmente privado de una posible visión beatífica (algo fundamental para los infieles). En estas condiciones se opera una entificación del estado de naturaleza que potenciarán los autores del Derecho natural moderno. Pero sobre todo, aparecerá con toda su fuerza el nuevo mito del hombre, teorizado en primer lugar por Maquiavelo al romper toda referencia del mismo a la totalidad orgánica de la existencia humana y adquirir por tanto el Estado autonomía e independencia como únicas cualidades que pueden esgrimirse frente a la indeterminación y la incertidumbre de los negocios y la política, o sea, frente a la *fortuna*, cuyo poder semimítico no puede ser la irracionalidad, pues sería gobernable por el conocimiento y la fuerza[25].

Los ejes de la mitología política moderna serían así los de un hombre racional pero volitivo, por un lado, y un Estado independiente que representa el modo de estar del pueblo frente a los diversos *status* individuales y colectivos (el Estado como *status* por antonomasia, que diría Schmitt), por otro. Para concluir este repaso precipitado, baste recuperar la cita de Wolfe que abría este trabajo: estamos ante la configuración de un nuevo proceso que toma forma

---

24 Entre otros, Cfr. A. Piazzi, «Lo Stato moderno dei Gesuiti, Bellarmino e Suarez», en Mario Tronti (ed.), *Il politico. Antologia di testi*, vol. I, tomo I, Milán, Feltrinelli, 1979, pp. 227-234 y José Sagüés, «Suárez y la doctrina de la gracia en Molina», *Miscelánea Comillas* (Madrid), n. XLVII-XLVIII (1967), en especial pp. 139 y ss.

25 Ernst Cassirer, *op. cit*., pp. 172 y 187

en el siglo XVIII y que, en su desarrollo hace que la racionalidad se vaya centrando en el dinero, hasta que en el XX, mediante un proceso de división del trabajo y de la cultura misma, la vida social se convierte en algo mecánico y automático, y el Estado en un productor de individuos[26].

26 Si fuera necesaria una referencia más, me inclinaría en este caso concreto por Georg Simmel, *Filosofía del dinero*, Madrid, I.E.P., 1976, en especial, pp. 590 y ss.