

IRRADIACIÓN DE PODER Y TRANSFERENCIA DE SACRALIDAD: UNA REFLEXIÓN SOBRE LA FILOSOFÍA MODERNA Y SUS CONSECUENCIAS POLÍTICAS

BORJA GALLEGO PÉREZ DE SEVILLA

Universidad Nacional de Educación a Distancia

RESUMEN

Este trabajo tiene por principal objeto el estudio del fenómeno de irradiación de poder y las diferentes fórmulas teológico-políticas que tratan de explicar el origen del mismo, en paralelo con el tránsito del pensamiento voluntarista medieval al moderno, ofreciendo, en concreto, un análisis sobre las consecuencias jurídico-filosóficas que constituyen el núcleo de la subjetividad posmoderna.

Palabras clave: Irradiación, sacralización, modernidad, voluntarismo, subjetividad, posmodernidad.

ABSTRACT

This paperwork has as main purpose the study of the power irradiation phenomenon and the different theological-political formulas that try to explain the origin of the power itself, in parallel with the transition from medieval to modern voluntarist thought, offering, in particular, an analysis on the juridical-philosophical consequences that constitute the core of postmodern subjectivity.

Keywords: Irradiation, sacralization, modernity, voluntarism, subjectivity, postmodernity.

INTRODUCCIÓN

Cualquier lector interesado en la filosofía política sabrá, al menos en líneas generales, que el pensamiento filosófico moderno hunde sus raíces en la filosofía y en la onto-teología tardo-medieval, y que los prolegómenos de las doctrinas políticas que se manejan en la vasta constelación ideológica hodierna, se encuentra, como bien ha sabido identificar André de Muralt, en el discurrir de autores de la enjundia de Duns Escoto, Guillermo de Ockham, Descartes, Francisco Suárez, Hobbes o Marsilio de Padua, hasta llegar los modernos Kant, Spinoza, Rousseau, Pufendorf, etc. Antes de nada, conviene sin embargo aclarar que no es objeto del presente trabajo explicar de forma pormenorizada el proceso filosófico y teórico mediante el cual este pensamiento medieval derivó en el moderno -e incluso posmoderno si entendemos éste como una exa-cerbación de aquel-, puesto que, en primer lugar, semejante empresa se antoja excesiva para las pretensiones de este trabajo, y en segundo, porque este tema se encuentra ya profundamente estudiado en autores tan brillantes como el ya citado de Muralt, en cuyo prolífico trabajo podemos encontrar con detalle este fenómeno de deriva de la filosofía política medieval en su corolario moderno. Dicho esto, no significa que este artículo vaya obviar explicaciones de ningún tipo, antes, al contrario, tratará de ofrecer un bosquejo de este complejo fresco de ideas, doctrinas e interpretaciones, pero siempre con ese sentido de la auto-limitación que preserva, o al menos esa es la intención, la integridad moral de quien escribe acerca de un tema sobre el cual ya se hablado más y mejor.

Y en este contexto general, lo que aquí sí se pretenderá activamente analizar será, en concreto, el fenómeno de irradiación de poder y transferencia de sacralidad como elementos que aparecen transversalmente en la historia del pensamiento político, desde sus mencionadas raíces tardo-medievales hasta la modernidad. La titularidad de la soberanía, la naturaleza divina o temporal del poder o las metamorfosis del mismo serán algunas de las cuestiones que aquí trataremos, siempre con la intención de trasladar las conclusiones al plano de la actualidad, no sin antes detenernos en su principal consecuencia: el surgimiento de nuevas formas de culto hacia lo exclusivamente político y temporal, un fenómeno, como veremos, estrechamente ligado con el sentido prometeico de la voluntad entendida de forma absoluta, y por lo tanto también con la ubicación del poder, lo que a la postre siempre remite a la pregunta sobre la legitimidad de quien lo ostenta.

Con ánimo de no demorar al lector con más ambages, comenzaremos dilucidando un elemento capital para el entendimiento de todo lo que aquí se

pretende observar, y este es precisamente el concepto de irradiación, tanto en su dimensión teológica como en su traslación política.

I. EL CONCEPTO DE IRRADIACIÓN

Etimológicamente, encontramos que la palabra *irradiar* proviene del latín *irradiare*, y que se dice de un cuerpo, en tanto “despide rayos de luz, calor u otra energía”, siendo también aceptado el significado de *irradiación* como “transmitir, propagar, difundir”¹. Atendiendo a esta definición, en un principio no parece que podamos adjudicarle ningún sentido político al término irradiación, ni mucho menos teológico. Pero si observamos con detalle, nos daremos cuenta que lo primero a lo que esta definición remite es a la existencia de un “cuerpo”. Por lo tanto, esto ya nos permite manejar la idea de que es imprescindible la existencia o presencia de una entidad física para que se produzca el acto de irradiación. El sol, que es un cuerpo celeste, irradia luz y calor por el material que está compuesto. Y podríamos decir que como resultado de la irradiación de esa luz y de ese calor, transmite la posibilidad de vida al producir una temperatura que es capaz de albergarla. Siguiendo esta analogía, si hablamos de la existencia de un cuerpo divino, que como si del sol se tratase también se sitúa en la bóveda celeste, éste irradiaría divinidad, puesto que está es su materia y su forma, y nada más. Pero, a diferencia del sol, que no es más que el resultado de un agregado de compuestos físicos y químicos, esta entidad divina posee la voluntad de irradiar, puesto que, si es divina, no es causada sino causante, y por lo tanto posee la autonomía para decidir quién es el depositario de esa irradiación. Encontramos aquí, de manera muy general, la primera alusión a la voluntad como un fundamento de nudo poder, un tema que será recurrente a lo largo de este trabajo al operar necesariamente, como núcleo central, en todos los sistemas teóricos que estriban sobre las estructuras cognitivas relativas al acto de inteligir con respecto al objeto del conocimiento y sus fines. Pero volveremos a esto más adelante.

Por el momento, conviene devolver la atención al lector sobre la idea de que una entidad divina, entendida como un cuerpo que se manifiesta en la naturaleza creada, posee la capacidad de transmitir esa misma sustancia divina sobre un tercero cuya naturaleza puede ser completamente distinta, es decir, bien humana o bien política, en cualquier caso, siempre temporal, a diferencia de la divina que es eterna. El acto de irradiación de divinidad supone la transferencia de un poder, que como divino, también es absoluto, puesto que lo divino, a

1 La definición aquí empleada proviene de la RAE.

menos que se auto-limite, carece de restricción alguna². Esa transferencia de poder se produciría, imaginemos, del punto A (la entidad divina) al punto B (el depositario de la irradiación), pudiendo ser B una persona en concreto o un conjunto de personas que se unen a través de un contrato o un pacto político, cuyo resultado sería un sujeto jurídico-político distinto.

Sin embargo, ese conjunto de personas, que es abstracto, y al que podemos llamar comunidad política o Estado, siempre posee, en última instancia, un gobierno, puesto que no existiría comunidad política o Estado alguno sin una institución de poder, en cuya cúspide por cierto siempre se encuentra un individuo en concreto, puesto que el poder siempre es personal y no puede ser ejercido de otro modo³.

Dentro de la posibilidad que supone el punto B, el poder también podría ser irradiado a un conjunto de individuos que aun no se ha constituido como comunidad política o como Estado, lo que presupone un estado de naturaleza previo a toda organización política. Por lo tanto, con ánimo de hacer una síntesis, observamos que el poder siempre surge en un estado de pureza inapelable desde el punto A, y cuyo destinatario es el punto B, que sin embargo puede manifestarse en la titularidad singular de una persona, lo que sugiere bien el derecho divino de los reyes, desde Lutero hasta Robert Filmer, bien en una comunidad política original previa a cualquier pacto o contrato político, en una suerte de democracia original, lo que defenderá Francisco Suárez, o bien, por último, en una nueva entidad devenida en sujeto político activo mediante el acto del pacto o del contrato, y cuyo soberano es depositario de la soberanía y por lo tanto destinatario de la irradiación de poder, tal y como sostiene Hobbes. Y así lo harán la mayoría de autores contractualistas, incluso Rousseau⁴, en la medida en la que el poder del Estado se funda en la voluntad infranqueable del pueblo, que en este sentido, se sacraliza.

2 Y aun en el caso de que se auto-limitase, sería siempre el resultado de su propio deseo y por lo tanto, un acto, una vez más, de voluntad absoluta.

3 Detrás de todo acto de poder se esconde una decisión estrictamente personal. Toda maquinaria política requiere de una voluntad individual sobre la cual descansan los mecanismos de gobierno. Esto se hace más evidente en situaciones de excepcionalidad jurídica, donde la legalidad vigente pierde su autosuficiencia, lo que exige la intervención personal de la decisión. Es por esto que Carl Schmitt afirmó que, aquel que tuviese en último término la capacidad de decidir durante la ausencia de normalidad, es el verdadero depositario de la soberanía, lo que para el autor alemán tiene una lectura teológica: el decisionismo político es análogo al milagro en tanto tiene la capacidad de transformar el orden. Ver Carl Schmitt, *Teología Política* (Madrid: Trotta, 2009).

4 Ciertamente en Rousseau el punto A no es estrictamente de origen divino, pero si está sacralizado tras el proceso de irradiación previo, que en línea descendente llegaba hasta el monarca. Con la voluntad general la irradiación se produce horizontalmente sobre toda la masa política. Estudiaremos esto más adelante.

Pero antes de pasar a las consideraciones pertinentes y al examen de las distintas fórmulas políticas que de estas doctrinas filosóficas se derivan –monarquía absoluta o soberanía de la voluntad general, en ambos casos siempre el triunfo de una voluntad, ya sea la voluntad del monarca por derecho divino o la voluntad de las partes, lo que apunta a una ineluctable tendencia absolutista, ya sea desde el poder del monarca o desde el poder del pueblo soberano, como apunta de Muralt, debemos volver a reparar en el fenómeno concreto de la irradiación para asegurarnos que queda del todo entendida.

El fenómeno de irradiación entraña la transferencia de un poder, que se presume divino, pues todo el pensamiento tardo-medieval, tanto de la escolástica aristotélico-tomista hasta los primeros esbozos de la filosofía moderna de Escoto y Ockham, descansará en la máxima pietro-paulina *omnis potestas a deo* (Rm 13, 1), que determina la procedencia divina de todo poder como causa primera y eficiente, y que vendrá a justificar las tesis absolutistas por *potentia absoluta dei* y *potentia ordinata dei* según las leyes de la potencia creadora y de la naturaleza creada. Esa transferencia de poder puede entenderse como una mera delegación subsidiaria de soberanía, lo cual encajaría con las tesis de Bossuet del príncipe por participación de la bondad divina, en el que el príncipe se presenta como una suerte de vicario de Dios, un ungido con carácter sacramental y que goza de su bondad y sabiduría divinas pero sin compartir su substancia divina⁵, pero la tesis más radical y que es la que aquí nos concierne es aquella en la cual el príncipe, el pueblo o el Leviatán comparte de facto esa substancia divina. Es decir, que al ser el objeto destinatario de la irradiación, no solo se erige como el elegido de Dios en la tierra para detentar el poder, sino que deviene en Dios mismo al sacralizarse. Esa sacralización de lo político hará que, más adelante, con la eclosión de las ideologías revolucionarias, surjan las ya mencionadas formas de culto temporales también conocidas como religiones seculares que divinizan no solo lo político sino una naturaleza humana ahora fundada en la inmanencia; revestidas todas ellas de un sentido utópico tan inagotable como la imaginación misma, al no guardar ya conexión ninguna –a razón de la distinción formal escotista *ex natura rei*- ni con los modos de pensar e inteligir el objeto, ni con el fin del objeto mismo, si es que este acaso existe ya tras la influencia del pensamiento ockhamista.

En fin, huelga decir que toda esta teorización sobre el concepto de irradiación es propia del mundo cristiano, pero sería incurrir en un importante ejercicio de reduccionismo el pensar que todo fenómeno de transferencia de divinidad se limita a la teología política cristiana. Antes, al contrario, encontramos ante-

5 André de Muralt, *La estructura de la filosofía política moderna* (Madrid: Itsmo, 2002) 94-95.

cedentes en las sociedades teocráticas que consideramos conveniente observar, aunque sea muy sucintamente, antes de dar el paso definitivo al mundo cristiano y su particular cosmovisión sobre el origen del poder.

II. EL PODER DIVINO Y EL PODER POLÍTICO EN LAS SOCIEDADES TEOCRÁTICAS

Eric Voegelin señala como primer ejemplo notable de teocracia –y de religión política– el caso de Akhenaton y el culto al dios solar Ra durante el paso del cuarto período al quinto de la dinastía egipcia (2700 a.C), momento en el que la potestad de los faraones era confundida con el poder divino del dios, difuminando las barreras entre el poder temporal y el espiritual. Si bien el monarca no era considerado plenamente una divinidad en la tierra, si era un elegido y por lo tanto un representante del dios, quien debía conquistar el mundo para entregárselo a éste, lo que a menudo también hacía difícil de diferenciar los límites entre el mundo de dominio humano y el estrictamente divino⁶. Esta dinámica de relación personal entre el dios y el faraón sugería una teología política de *estado*⁷ que en efecto podría ser comparada con el moderno derecho divino de los reyes por *potentia absoluta dei*.

Voegelin señala en relación a esto que:

“Una forma básica de legitimación del dominio de unos hombres sobre otros se realiza mediante el símbolo de la irradiación que, desde la cúspide de la divinidad, recorre toda la jerarquía de los poderosos y sus subordinados y desciende hasta el último súbdito sometido a obediencia”⁸.

Según esta definición del proceso de irradiación, que el autor emplea a colación del ejemplo de Akhenaton, vemos que se trata de un *símbolo*, una representación, más que de un acto real, y que al contrario de la teología política cristiana moderna, la titularidad de la potestad del monarca no es transferida por Dios de forma exclusiva, sino que, de algún modo, parece repartirse por los demás miembros de ese *estado* u organización política en línea descendiente, marcando una clara jerarquía de poder, pero sin discriminar a ninguno de los componentes de este *cuero místico* que conforma lo político. Algo parecido

6 Eric Voegelin, *Las religiones políticas* (Madrid: Trotta, 2014), 37.

7 Entendido aquí como una mera organización política.

8 Voegelin, *Las religiones políticas*, 41.

será lo que ocurrirá dentro de la propia Iglesia, como veremos tras la siguiente rúbrica.

Es importante subrayar que para Voegelin, el proceso de irradiación en las sociedades teocráticas primitivas parece operar de manera mimética en la teología moderna, sobre cuya dinámica advierte que:

“El gobernante no es soberano en un sentido absoluto, sino solo respecto de sus súbditos. Él mismo está ligado a Dios y a sus mandamientos tanto como el súbdito al gobernante. Y desde el gobernante, a su vez, la potestad irradia a lo largo de la pirámide de los órganos del Estado, hasta llegar a los súbditos (...) La única relajación en este estricto sistema de emanación de la voluntad divina a través de los rangos de las diferentes potencias viene introducida por la creencia cristiana en que todo hombre comparece directamente ante Dios (...) En este punto, el reconocimiento de la presencia inmediata de la persona humana ante Dios hace que la jerarquía político-sacral se aparte de la simbología de Akenathon, en la que el gobernante ejerce la función de mediador exclusivo entre Dios y los hombres”⁹.

Vemos como al final de la cita Voegelin admite la diferencia entre el acto de irradiación en la cosmología teocrática egipcia y en la cristiana. Sin embargo, la mayor diferencia de rango, aquí obviada, no versa tanto sobre la cuestión de la mediación, sino que estriba acerca de la alienación del poder. Para la teología cristiana moderna posterior el propio acto volitivo de transferencia de poder de Dios al príncipe supone, por sí solo, una enajenación de poder. Es decir, Dios, en su absoluta *potestas*, decide deshacerse de su propio poder y entregárselo al monarca que deviene absoluto, en tanto se hace Dios mismo como ya mencionamos más arriba. En este sentido desaparece no solo cualquier sentido de la mediación, sino que la dinámica de irradiación vertical del poder hasta el último súbdito queda aniquilada. La soberanía, es decir el poder nudo ejercido políticamente, se concentra exclusivamente en la titularidad de un individuo, aunque este fenómeno sea originalmente producto de la voluntad divina. Pero la enajenación del poder hará que la voluntad se independice con ella, haciéndose absoluta y auto-referente conforme su propia acción desiderativa, siendo éste el principal rasgo del derecho subjetivo heredero del pensamiento escotista y su consecuente distinción, formal y real, entre materia y forma con respecto del objeto inteligible, cuyo fin no es ya otro que la propia pulsión volitiva del sujeto.

9 Ibid., 42.

Miguel Ayuso también se hace eco, recogiendo lo expuesto por Voegelin, de los paralelismos entre la teocracia primitiva y el gobierno de Dios en la tierra en la teología política cristiana, subrayando la natural diferencia entre la complejidad de esta con respecto de aquella, en tanto “el dominante representa el poder divino y esta legitimidad justifica su poder: es lo que se conoce como «teocracia». Teocracia ajena a la sutil comprensión del gobierno humano que luego estará presente en la filosofía cristiana y que, sin embargo, vuelve a expandirse más tarde en la modernidad bajo un rostro diferente”.

A este último respecto, el profesor Ayuso añade:

“(…) no puede enmascarse la realidad de que Dios no gobierna en la teocracia, del que el llamado gobierno de Dios en la tierra no es sino el gobierno de unos hombres que se arrogan la potestad de hacerlo en su nombre, identificando al modo gnóstico nuestras pasiones y deseos con lo que Dios quiere. Por ello ha venido a resultar más devastadora la teocracia moderna que la antigua”¹⁰.

La idea de que el gnosticismo gravita alrededor de la filosofía política moderna, así como en el surgimiento de las religiones seculares también es recurrente en Voegelin, aunque sobre esto volveremos más adelante.

Lo que debe ser comprendido por parte del lector en este epígrafe, es que tanto el poder político como el religioso en las sociedades teocráticas antiguas, pese a operar bajo las dinámicas de irradiación de divinidad y de transferencia de sacralidad -lo que permite barajarlo como un claro antecedente histórico-, difiere cualitativamente de la del mundo cristiano en la medida en la que los dioses del mundo antiguo eran divinidades inmanentes y por tanto intramundanas, que si bien guardaban una relación isomórfica con la esfera temporal en tanto lo acontecido terrestre era reflejo de lo acontecido celeste, es decir, una proyección celestial no sin cierta con-sustancialidad ontológica entre lo natural y lo sobrenatural, carecían de la metafísica trascendente inaugurada por los griegos¹¹. Metafísica cuya principal herencia fue el pensamiento aristotélico, acomodado adecuadamente al pensamiento escolástico cristiano bajo las tesis de las potencias del alma y la unidad metafísica trascendental entre materia y forma con respecto al ulterior fin del objeto movido por el amor. Una estructura de

10 Miguel Ayuso, *¿Después del Leviathan? Sobre el estado y su signo* (Madrid: Dykinson, 1998), 20. De hecho, de tal complejidad se deduce el vasto fresco de exégesis que la teología cristiana ha dado lugar, algo insólito en el mundo antiguo, donde los mitos y los relatos podían estar sujetos a cambios, pero donde no había cabida para una hermenéutica elaborada de las religiones.

11 *Ibid.*, 21.

pensamiento analógica que sería demolida por Duns Escoto, cuya teoría sería posteriormente radicalizada, al modo nominalista, por la filosofía de Ockham.

III. LA IGLESIA COMO *CORPUS CHRISTI*: LA IRRADIACIÓN VERTICAL DEL PODER

Resulta pertinente, creemos, reparar también brevemente en la constitución de la Iglesia como un *corpus mysticum* que obedece a una similar mecánica de irradiación de divinidad, en el sentido que ha sido descrita previamente en las sociedades teocráticas antiguas. Ciertamente, en el mundo secular, el fenómeno de irradiación de Dios al monarca sugiere un comportamiento distinto del que se produce dentro de la Iglesia como comunidad espiritual, puesto que en este sentido no existe una enajenación del poder por parte de Dios a favor del príncipe soberano, ni si produce ninguna evacuación en lo relativo a la jerarquía tanto eclesiástica como mística que constituye la Iglesia, por un lado institución humana y por otro comunidad sobrenatural, puesto que trasciende al tiempo y al espacio¹². Dada la ambigüedad de la Iglesia en un sentido político –puesto que está en el mundo, pero no pertenece al mundo, y por lo tanto es material e histórica, pero también universal y atemporal-, estamos ante un caso excepcional, cuya estructura política¹³ será sin embargo emulada por el Estado en su prurito por devenir una iglesia intrahistórica, originando alrededor de él toda una suerte de reverencias místicas, pleitesías y profesiones religiosas, algo a lo que tendremos tiempo de referirnos en el epígrafe dedicado al culto al Estado.

Para que se produzca la operación de irradiación de divinidad en una comunidad de cualquier tipo, se exige que ésta esté dotada de una unidad lógica y de un centro existencial cerrado¹⁴, común a todas sus partes que la constituyen. El cerramiento de esa comunidad requiere que esté transida de un poder intramundano sin referencias extrínsecas de ninguna clase, tal y como ocurre con el Estado, puesto que, en su auto-referencia, se diviniza, no sin antes haberse producido una transferencia de sacralidad por parte de Dios, bien hacia el príncipe, bien hacia el pueblo. La Iglesia, contrariamente, no posee ese cerramiento inmanente, puesto que se entiende a sí misma como un orden lógico jerarquizado, cuyos miembros constitutivos representan el cuerpo vivo de Cristo, una

12 Dalmacio Negro, *Lo que Europa debe al cristianismo* (Madrid: Unión Editorial), 247-250.

13 Explica Dalmacio Negro que la Iglesia es, posiblemente, la institución más política de todas, sin embargo, al estar fundada en la *caritas*, carece de *potestas*, lo que limita la natural expansión de todo poder según la cratología. La Iglesia, en fin, es en exclusiva autoridad moral. *Ibid.*, 252.

14 Voegelin, *Las religiones políticas*, 43.

“suerte de individuo ontológico que se convierte en individuo social¹⁵”. Se trata esta de una estructura orgánica no cerrada, donde la irradiación de poder es estrictamente vertical y donde todos los componentes de la organización eclesiástica son imbuidos por este poder, político y sacramental.

En este sentido, como recoge Voegelin, Cristo se sitúa en la cúspide de jerarquía de la *ekklesía*¹⁶, en calidad de *kephalé* o cabeza de la comunidad, derramando sobre ella y los miembros que la constituyen su *pneûma* o contenido espiritual, esto es, substancia divina, en virtud de su *pléroma* o plenitud en tanto se explicita en esa multitud orgánica que es su cuerpo vivo. Bajo esta dinámica, los *charismata*¹⁷, entendidos como los dones que dimanan del *pneûma*, confieren las funciones a los miembros de la *ekklesía*, partes de un complejo sistema teológico-político que, como vemos, gravita alrededor de la idea central de la comunión de los fieles en el cuerpo de Cristo.

Es importante aclarar que este acto de irradiación no supone la entrega de un poder absoluto ni la transferencia de una substancia divina en tanto que el receptor del *pneûma* quede divinizado, sino como un acto de asistencia o *gracia*¹⁸ espiritual por parte de Cristo sobre los que participan de su *corpus mysticum*. Dicho de otra manera, no existe una alienación del poder como sí se producirá en las teorías contractualistas por *potentia absoluta dei*, aquellas que entienden que Dios, en su infinita soberanía, y como causa eficiente de todo poder, transfiere su *potestas* en estado, no ya de acto, sino de pura potencia absoluta, al príncipe.

Sin embargo, como ya adelantamos más arriba, no todas las teorías filosóficas del momento estaban de acuerdo con esta fórmula que justificaba el derecho divino de los reyes. Francisco Suárez, célebre miembro de la escuela y de la doctrina escolástica salmantina, quiso dar una explicación sobre el origen y la legitimidad del poder político desde la teología política católica. Lo que Suárez no llegó a atisbar es que, precisamente aquello que predicó, junto con el resto de teorías contractualistas, inauguraría el pensamiento estrictamente moderno y, valga la ironía, involuntariamente influir en el posterior desarrollo del voluntarismo jurídico.

15 “Del concepto del cuerpo místico de la Iglesia derivan los de cuerpo político, nación política y opinión pública”. *Ibíd.*, 249.

16 En griego, reunión o asamblea.

17 Voegelin, *Las religiones políticas*, 44.

18 *Gracia* en el sentido teológico de intervención del Espíritu Santo. Más tarde el Estado moderno, si bien la expresión Estado moderno es tautológica, en su posición de dios político providencial, también exhibirá esta cualidad *graciosa* al interceder por los individuos como *deus ex machina*.

IV. EL ORDEN POLÍTICO CRISTIANO: LA ENTREGA DEL PODER Y LA CONSTITUCIÓN DEL GOBIERNO: LA TEORÍA DEMOCRÁTICA SUARECIANA

La fórmula del origen del poder en Suárez es en realidad, bastante más sencilla que la obscura teología luterana que legitimaba el origen divino del poder monárquico, suscrita por el gran conjunto de autores modernos, independientemente de sus discrepancias a la hora de afirmar si el poder concedido es revocable o no, o si la naturaleza del contrato político exige o no una reciprocidad por ambas partes. Para el pensador jesuita, Dios no escoge a un individuo como titular exclusivo de la soberanía, sino que lo entrega al conjunto de los hombres, quienes, en su libertad, y mediante los instrumentos que la política ofrece, constituyen un Gobierno natural¹⁹. De ahí que defienda la idea de una democracia original, diseñada de la misma manera que la Iglesia, como un *cuero místico*, dotado de unidad social. Una unidad no por accidente, es decir como mero agregado, sino como unidad moral y final²⁰ movida hacia el bien común, lo que evoca al pensamiento aristotélico-tomista del ser sociable por naturaleza y su trascendental unión teleológica con el objeto, cuyo principal motor de atracción es, recordemos, el amor.

El problema proviene de la anterioridad cronológica de esa democracia original, entendido como un estado de naturaleza pristino, en la medida que supone, como bien ha sabido ver de Muralt, la aplicación de la estructura de pensamiento escotista cuya distinción formal *ex natura rei* entre materia y forma, y entre acto y potencia, sugiere la existencia de la democracia desde el plano ontológico antes incluso de cualquier forma política real o de hecho. En palabras del autor suizo:

“Se hace patente aquí que las distinciones escotistas están presentes en la definición suareciana de la democracia original. Por analogía con la materia, que por distinción real, es decir, separación al menos posible respecto de la forma, es una cuasi-forma por sí y de hecho un acto entitativo susceptible de existir separadamente antes de ser forma en acto, la multitud de hombres, en razón de su comunidad de naturaleza, es por sí un órgano moral unificado por

19 Ante la pregunta sobre como Dios escoge a su representante en la tierra, el profesor Elio Gallego, siguiendo la estela de Suárez, afirma que “ordinariamente por medio de lo que como tal está establecido por el Derecho del país y la ley de la tierra”, es decir, no por designio divino, sino a través de los medios que les otorga las leyes, subrayando la diferencia entre la *representación divina* que nace de la unión entre lo sagrado con el poder, y el *derecho divino* que implica la sacralización del monarca. Elio A. Gallego, *Representación y poder: un intento de clarificación* (Madrid: Dykinson, 2017), 72-74.

20 de Muralt, *La estructura*, 151. Esta unidad social, este *unum mysticum* es incluso previo a su constitución en un régimen civil o comunidad política.

su fin natural, que es el bien común. En este contexto metafísico suareciano de estructura escotista, es posible, pues, para la materia, tener por sí una unidad final antes de tener una unidad formal propia. Del mismo modo, la democracia originalmente natural procede al estado civil propiamente dicho”²¹.

Lo que aquí ocurre es que, de una manera diferente, Suárez, pese a sus polémicas con autores protestantes como Robert Filmer, firme defensor de la monarquía por derecho divino, está justificando la voluntad política o soberanía natural del pueblo para constituirse en Gobierno bajo los mismos términos de transferencia por *potentia absoluta dei*, y dentro de la misma estructura de pensamiento escotista que separa la materia de la forma. A razón de esta anterioridad cronológica del supuesto estado de naturaleza de la democracia y de la sociedad con respecto del orden político plenamente constituido -como si en esa democracia original no existiese o no hiciese falta política alguna- lo social es neta y ontológicamente distinto de lo político, un vez más, pura potencia, pura voluntad de arbitrio del pueblo soberano²². No obstante Suárez, consciente del miedo que suscita una teoría radical sobre la soberanía del pueblo añade, a continuación, la idea de alienación o cuasi-alienación del poder una vez éste ha sido entregado de manera voluntaria, mediante el contrato, al príncipe.

Bajo esta lógica de la irreversibilidad de la alienación, una vez que el pueblo ha entregado aquel poder que le fue concedido al príncipe, ya no puede recuperarlo. Esta cesión es irrevocable y recuerda a otras teorías contractualistas fuertes de cariz ockhamista, sostenidas bajo la idea de la *absoluta potentia dei* en virtud de la cual el príncipe goza de soberanía absoluta desde el primer momento en el que Dios, en su eficientismo, decidió concedérsela. Sin embargo, para soslayar al menos teóricamente la posibilidad del absolutismo, Suárez se reserva la posibilidad del tiranicidio en caso de que el príncipe incurriese en un abuso de poder, lo que directamente entra en relación con la idea de la legitimidad de ejercicio, diferente de la legitimidad de origen²³, entre las cuales por cierto Álvaro D’ors distingue dos planos, uno convencional o público, y otro supra-convencional, sujeto a un orden universal de las cosas en el sentido del derecho natural divino. La legitimidad de ejercicio dependerá, en este caso, de la adecuación del poder político a esa legitimidad, natural en primera y sobrenatural en última instancia, admitiendo el uso de la violencia con el objeto

21 Ibid., 153.

22 Esto se asemeja más a las teorías de los pensadores *anárquicos* medievales como Juan de Leiden, cuyo estado de naturaleza se manifestaba como una suerte de comunidad angelical, libre, justa y compuesta por iguales, ajena tanto al derecho positivo humano como al derecho divino, y por lo tanto libre de la necesidad de organizarse políticamente. Ibid., 147.

23 Álvaro d’Ors, *La violencia y el orden* (Madrid: Ediciones Dyrsa, 1987), 48.

de derogar un orden que bien ha sido ilegítimamente impuesto –por convencionalismo público²⁴- o bien que, en el empleo fáctico de su soberanía, está incurriendo en una flagrante legitimidad de ejercicio, del mismo modo que albergará la posibilidad no solo de abrogar un orden ilegítimamente impuesto, sino de reparar uno ilegítimamente abrogado²⁵.

Esta cláusula, por llamarla de algún modo, que justifica el tiranicidio, compartida por el también jesuita Juan de Mariana, recuerda un poco a la teoría de Samuel Pufendorf sobre la posibilidad de recuperar el poder después de haber sido entregado²⁶ en caso de un mal uso del mismo. Esto es posible porque en Pufendorf no existe alienación del poder como ocurren Suárez, aunque este se preserve la posibilidad de la resistencia, de ahí que podamos referirnos a *cuasi*-alienación. Tampoco en Pufendorf el estado de naturaleza aparece como una situación objetiva e histórica, sino como pura abstracción o hipótesis²⁷.

De hecho esta alienación, total o parcial, es concebida como una “esclavitud voluntaria”, una entrega deliberada del poder por parte de esa unidad social y moral que es la democracia original, y que, conforme la solución escotista, puede existir por sí sola como potencia pura. Se trata, por tanto, de una paradoja: la idea de una comunidad cuya existencia es autosuficiente, que, no obstante recibe, por irradiación, un poder extrínseco de origen divino el cual decide, como resultado de un pacto o asociación, entregarlo a un tercero que encarna no solo el poder de Dios mismo como fruto de esta irradiación subsidiaria o transferencia de sacralidad del pueblo al príncipe, sino también el poder del propio Estado que deviene absoluto. A la postre, la operación intelectual de Suárez no es ajena a la fórmula de *potentia absoluta dei* de reminiscencias ockhamistas, ya que, partiendo de la base del *potestas a deo*, la titularidad de la soberanía en manos del monarca²⁸ será resultado del arbitrio de Dios como causa eficiente, lo que no es incompatible con que la voluntad de aquel quede independizada – como queda la materia respecto de su determinación final objetiva-, de la de Éste. El problema de las voluntades independientes será la gran piedra de toque de la modernidad y así como pos-modernidad, precisamente por llevar al paroxismo el subjetivismo de aquella.

24 En el caso de las guerras carlistas, los partidarios de Don Carlos lucharon contra los liberales, en primer lugar, por una cuestión meramente dinástica o sucesoria, es decir, relativa a la ilegitimidad de origen convencional de Isabel II, y en segundo, en defensa de la tradición católica, que bajo su perspectiva estaba siendo menoscabada por las doctrinas políticas del partido liberal.

25 D’Ors, *La violencia*, 74-75.

26 de Muralt, *La estructura*, 163.

27 *Ibid.*, 127.

28 Ciertamente Suárez, pese a la teoría de la democracia original como cuerpo místico, no niega su inclinación hacia la monarquía como mejor forma de gobierno.

Por cierto que dando un salto hacia delante en el tiempo resulta llamativo el paralelismo o analogía que surge entre la teoría de la esclavitud voluntaria suareciana y la idea weberiana de *dominación*, en un contexto en el que el Estado aparece como único titular legítimo del monopolio de la coacción y de la violencia, y en el que los ciudadanos, una suerte de súbditos posmodernos, aceptan resignadamente el *poder* del Estado y lo *obedecen*, lo que es fuente ulterior de legitimidad de aquel²⁹.

Leyendo estas líneas es evidente que el problema de la auto-referencia del Estado -es decir, su incapacidad para encontrar un poder extrínseco a sí mismo allende su propio poder fáctico y la consecuente aceptación de los individuos que del ejercicio de la fuerza se deriva-, remite directamente a la idea de la voluntad absoluta ockhamista una vez que ésta se emancipa de la voluntad divina. Es esta libérrima voluntad humana la que permite, en realidad, la teoría de esclavitud voluntaria en Suárez; algo que ya aparece en la teología política luterana en su defensa radical de la libertad individual, que justifica desde la esclavitud hasta el suicidio³⁰. De ahí la sorprendente continuidad entre las tesis pretendidamente católicas suarecianas y la teología protestante. Más que una oposición, hallamos una tensión dialéctica entre ambas concepciones, siempre partiendo de la base de su común entendimiento de la voluntad como pura potencia.

En fin, como acabamos de mencionar, y sin ánimo de resultar redundantes, insistimos en que todos estos elementos –voluntarismo y nominalismo- serán endémicos en el desarrollo del pensamiento y la filosofía política desde el pensamiento escolástico –transido ya de distinciones escotistas- hasta nuestros días.

V. EL CONTRATO SOCIAL BAJO LA DIFERENCIACIÓN FORMAL ESCOTISTA Y SU TRASLACIÓN POLÍTICA: EL DERECHO DIVINO DE LOS REYES

Antes de continuar con nuestro estudio sobre la irradiación como fenómeno de transferencia de poder sacralizado, conviene dedicar unas líneas más al poder absoluto del monarca como fruto del derecho divino de los reyes por *potentia absoluta dei*, puesto que esta fórmula nos permitirá comprender el tránsito de la soberanía del monarca hasta llegar a la soberanía nacional, preludio del

29 Juan Antonio Gómez García, ed., *Legalidad y legitimidad en el Estado contemporáneo* (Madrid: Dykinson, 2014) 163.

30 Danilo Castellano, *Martín Lutero: el canto del gallo de la modernidad*, (Madrid: Marcial Pons, 2016), 69.

subjetividad moderna y de la divinización de la voluntad, tanto individual como colectiva.

Hasta ahora hemos visto, no sin cierta falta de detalle, pues, recordemos, se trata éste de un tema mastodónico tanto por su extensión como por su complejidad, el problema de Dios como causa eficiente y primera de todo poder, de cuyo arbitrio se deduce la transferencia de soberanía a los príncipes. La fórmula *ex natura rei* escotista junto con la radicalidad de las tesis ockhamistas bajo el principio de no contradicción de Dios³¹, permite diseñar toda una estructura de pensamiento completamente independiente del pensamiento aristotélico. Esta nueva estructura ya no presupone una relación metafísica trascendental entre la materia y la forma, al hacer de la materia un acto entitativo independiente, no sólo de la forma sino de su propia relación con el objeto final de la operación intelectual. La determinación final objetiva se evacúa del proceso cognitivo, y solo quedan los modos de pensar el objeto -diferentes a los ejercicios aristotélicos relativos a las potencias del alma-, en tanto aquellos no ya no guardan relación alguna entre sí ni son movidos por nada que no sea su propia volición, dada su propia fuerza desiderativa, puesto que la pulsión volitiva se basta a sí misma. Así, tanto el amor, que aparece como motor de movimiento en el pensamiento aristotélico-tomista como el bien común, objeto final deseable en tanto bueno, quedan abstraídos de la ecuación. La forma emerge como una entidad objetiva independiente, lo mismo que el accidente respecto de la esencia, puesto que la pura formalidad es, junto con la pura accidentalidad, la nueva materia en tanto queda ontologizada a razón de este proceso de inteligibilidad. De ahí que lo fenoménico aparezca como una nueva forma de seccionar la realidad en múltiples planos de pensamiento, todos ellos independientes entre sí. El problema con Ockham será la eliminación definitiva del objeto y de los modos, de tal manera que ya solo queda el sujeto cognoscente y su capacidad para inteligir un objeto que o no existe o no tiene ya relevancia alguna, puesto que lo que importa es el hecho de pensar en sí, es decir, como antes, la pura volición, pero en este caso sin la mediación formal del acto, solo de la pura potencia o la posibilidad de imaginar o crear intelectualmente el

31 Esta es la máxima de toda auto-referencia y sentido de autolimitación. Dios no puede negarse a sí mismo como tampoco contradecirse en su propia voluntad, lo que en el plano de un voluntarismo secular inmanente se traduce en la infalibilidad del derecho subjetivo como resultado de la imputación, análogo al poder divino en los términos de su capacidad para crear *ex nihilo* una nueva realidad, primero jurídica, después humana; lo que da jaque a la cuestión de una supuesta naturaleza humana inmutable. La mutabilidad humana es el resultado del aniquilamiento de cualquier referencia ontológica y de la desustancialización de la materia con respecto de la forma, así como de la esencia con respecto del accidente, lo que remite una vez más al pensamiento escotista que en este sentido es netamente antimetafísico.

objeto o la idea del objeto, de lo que se deduce que la filosofía del nominalismo será la clave del equivocismo jurídico posmoderno.

Estas consideraciones de profundo calado filosófico, antes de distraer la atención del lector, deben servir para comprender como, una vez estas teorías son trasladadas al campo de lo político, es posible justificar el derecho divino de los reyes como un poder a priori que les es atribuido extrínsecamente, por *potentia absoluta dei*, y de cómo esa voluntad indiferente y autónoma con respecto a toda finalidad objetiva, es, por *potentia ordinata dei*, también absoluta, a razón de lo creado o causado respecto de lo causante o creador, puesto que la voluntad divina como causa eficiente y la voluntad humana como potencia causada se colocan aquí en situación de igualdad. Como indica de Muralt, en relación al pensamiento cartesiano:

“Dado que la misma indiferencia con respecto a todo objeto finalizante propio caracteriza la voluntad divina y a la voluntad humana, no hay ninguna razón para conceder a la primera una mayor amplitud que a la segunda. (...) La voluntad humana (...) es tan grande como la voluntad divina³²”.

Con esta idea tenemos que la voluntad del monarca, y en esencia, su soberanía, es igual que la de Dios. Por eso el derecho divino de los reyes legitimaba el absoluto poder del monarca. En el mismo contexto, esta fórmula debía encajar necesariamente bajo la idea de un estado de naturaleza previo que justificase la irradiación de poder divino. Este estado de naturaleza aparece bien como una ficción o constructo intelectual (Pufendorf) o bien como una situación objetiva. En cualquier caso, solo es concebible a partir de la distinción *ex natura rei* en tanto, bajo esta operación, es posible separar o distinguir el todo de las partes, apareciendo el estado de naturaleza como un agregado de individuos, cuyas relaciones de derecho natural³³ se proyectarán positivamente tras el contrato que implica necesariamente la alienación de ese derecho y su arrogación por parte del Estado.

32 de Muralt, *La estructura*, 98.

33 Un derecho natural que sin embargo no hay que confundir con el tradicional *iusnaturalismo* basado en la costumbre y en la jurisprudencia. Antes al contrario, recibe el apelativo natural en tanto describe y regula las relaciones interpersonales en el estado de naturaleza previo dada la sociabilidad de los individuos, pero se trata éste de un derecho subjetivo absoluto, limitado a explicar la naturaleza mediante leyes físicas y matemáticas, cuya noción “considerada como potestad o poder de la voluntad es un análogo jurídico de la noción escotista de la materia como acto entitativo: lo mismo que la materia, para Duns Escoto, es acto por sí, es decir, sin forma extrínseca, así también el poder de la voluntad absoluta contiene por sí su propia finalidad, es decir, su derecho natural propio”. *Ibid.*, 125.

VI. EL ESTADO ABSOLUTO: EL IMPERATIVO MORAL POR IMPUTACIÓN EXTRÍNSECA

La causa más inmediata del derecho divino de los reyes por *potentia absoluta dei* es, como acabamos de estudiar, el absolutismo monárquico, dado que el poder de Dios queda transferido, mediante un acto de irradiación, al monarca. Se produce aquí una alienación del poder de Dios a favor del príncipe, cuya voluntad queda absolutizada y su persona, sacralizada. Al encarnar la esencia del Estado mismo, esto es, compartir su substancia metafísica, ahora divina, el Estado se vuelve una extensión del poder soberano y divino del príncipe. Un poder infalible, incuestionable, cuyo mandato se observa como una ley moral, ya que tal moral ha sido dada apriorísticamente mediante imperativo divino, y así debe aplicarse a los súbditos: las leyes del Estado operan como leyes divinas secularizadas, y el derecho natural queda encerrado bajo los límites immanentes de la teología política moderna, sin referencia ontológica extrínseca.

El propio Martín Lutero, artífice de la Reforma y *alma* de la modernidad³⁴-, cuya formación nominalista resulta capital para la confección de sus famosas *tesis*, es uno de los principales defensores de este derecho divino de los reyes y su corolario absolutista. Esto puede resultar evidente dada su natural oposición a la autoridad de la Iglesia a favor de la potestad temporal del Estado³⁵. La tradicional distinción entre *auctoritas* y *potestas*, definida en la teoría de las dos espadas por el papa Gelasio en el siglo V –y que ha sido desde entonces consustancial al orden político cristiano³⁶-, queda definitivamente herida de muerte en manos de la teología política luterana dada la preeminencia que otorga al poder político estatal, al cual debe subsumirse el poder espiritual. Para la teología luterana, la comunidad cristiana o *corpus Christianum*, debe someterse a la autoridad del príncipe en tanto su poder es acreedor de un designio providencial; y será misión del monarca, en virtud de la primacía del Estado sobre la Iglesia, la secularización de los bienes eclesiásticos, así como de la protección

34 Este es el apelativo empleado por Danilo Castellano en su reciente obra *Martín Lutero: el canto del gallo de la modernidad*. Para el politólogo italiano, Lutero encarna, en efecto, la figura de tránsito entre el Medioevo en la modernidad, al realizar con sus tesis radicales sobre la libertad de conciencia el paso necesario hacia un nuevo estadio de relativismo moral, que, para el autor, no es sino la expresión más evidente no solo del voluntarismo jurídico sino del más descarnado nihilismo. Castellano, *Martín Lutero*, 141.

35 *Ibid.*, 146.

36 La distinción se encuentra ya en el Evangelio, con las célebres palabras de Cristo: “dad a Dios lo que es de Dios y al César lo que es del César”. Con esta frase, el cristianismo se presentaba al mundo como una revolución al alterar el orden teocrático pagano.

de la fe cristiana, en la medida en la que la autoridad del príncipe resuelve el problema del pecado en el mundo³⁷.

En realidad, esta ruptura entre ambos poderes se debe a las mismas distinciones *ex natura rei* escotistas que han ido marcando el desarrollo filosófico hasta ahora explicado. Del mismo modo que se separa la materia de la forma, lo que justifica en el plano político la existencia de un estado de naturaleza sustancialmente distinto del Estado como asociación, en el plano teológico se produce la diferencia entre los cuerpos y las almas, lo que echa por tierra toda la tradición metafísica pretérita sobre la unión alma y cuerpo como un sintagma indisoluble. El Estado, en esta diferenciación escotista, se hará cargo de la salvación de los cuerpos, y las almas serán salvadas por Dios desde la intimidad espiritual de cada individuo. Sin embargo, el proceso natural de subordinación de lo espiritual a lo temporal requerirá que eventualmente las almas sean también salvadas por el Estado, una vez que el proceso de secularización, paralelo al devenir filosófico moderno, haya alcanzado su máxima expresión, que no es otra que el surgimiento de una fe inmanente en una soteriología y una escatología intramundana e intrahistórica. Esta es la idea de Estado-iglesia que más adelante analizaremos, pero que ya encuentra un antecedente claro en la teología luterana que parte de una exégesis literal de la teoría de las dos ciudades agustinianas en tanto existe un reino de los creyentes y un reino de los pecadores. Estos últimos deben ser sometidos al poder político³⁸, es decir, a la violencia, que en última instancia se presenta como salvadora a través del orden que la ley, en su fuerza coercitiva, impone.

Es preciso subrayar que esta inversión en el orden de jerarquías que establecían un equilibrio entre poder temporal y poder espiritual, entre *auctoritas* y *potestas*, se debe en Lutero a su firme creencia en la tendencia al pecado del hombre. Este pesimismo antropológico, que nace de esta creencia luterana del pecado por imputación extrínseca³⁹, adoptará la necesidad de, como acabamos de mencionar, imponer la ley como una violencia desnuda⁴⁰ que asegure la estabilidad política⁴¹, lo que justifica de nuevo el absolutismo monárquico, algo que también está presente, como es sabido, en Hobbes. De hecho la filosofía política hobbesiana será prolífica en justificar el poder fáctico del Estado como garante de la seguridad y de la neutralización del conflicto, elementos comunes

37 José A. Álvarez Caperochipi, *Reforma protestante y Estado moderno*, (Granada: Editorial Comares, 2008), 29.

38 *Ibid.*, 27-

39 de Muralt, *La estructura*, 87.

40 Castellano, *Martín Lutero*, 147.

41 Caperochipi, *Reforma protestante*, 25.

en el pensamiento protestante que enajena la libertad a favor de la protección por parte del aparato político, lo que, al menos en Lutero, no deja de ser sorprendente, dada la defensa de la libertad individual que profesa; si bien es cierto que se trata de una libertad respecto de la voluntad de Dios, más que de una libertad respecto de la ley, que ajustada a la lógica estatal, es puro legalismo moral. Moral en tanto colectivo, como ocurrirá con Rousseau⁴², lo que exige que la *ratito status* protestante no sea sino una expresión de esa moral de Estado orientada no ya hacia el bien común, sino al bien público⁴³, entendido como agregado de ciudadanos, de *personas civitatis*.

Esa libertad respecto de la voluntad de Dios permite la indiferencia o indeterminación entre bien y el mal, una vez que, tras la distinción escotista, no existe ya causa o determinación final objetiva alguna. Una libertad que, conforme a esto, es propia de una voluntad enajenada de la de Dios, aun cuando dicha enajenación es resultado del arbitrio divino, puesto que Dios, en su omnipotencia, puede querer no ser querido, lo que justifica la teoría del odio a Dios ockhamista⁴⁴, que puede ser entendida como buena siempre y cuando Dios así lo quiera. Es decir, los imperativos a priori divinos, por *potentia absoluta*, que son obligatorios por el mismo hecho de ser prescritos con indiferencia de sus fines, pueden establecer, por *potentia ordinata*, la volición absoluta de arbitrio humano, que ya no está condicionada por el bien y el mal en cuanto no existe causa final alguna ni relación intencional con el objeto. La voluntad ya no es motivada por el amor hacia un bien trascendente, sino que es impuesta a priori extrínsecamente hacia una perfección inmanente, que se expresa en la norma imperativa, que es moral, puesto que el acto moral es el de imponer la ley, y el acto de conocer no es sino el propio y nudo acto del querer⁴⁵.

En síntesis, para Lutero el derecho divino de los reyes y el absolutismo que le caracteriza, no es sino el resultado de una imputación extrínseca por *potentia absoluta dei*, como lo es el pecado, y en virtud de este pensamiento, el poder del príncipe queda justificado como “espada vengadora”⁴⁶, el brazo secular de la potencia divina que impone la ley como un acto moral, en tanto lo moral y la ley quedan identificadas por precepto divino conforme la doctrina ockhamista⁴⁷. Estos elementos y su relación entre sí marcarán una teología puesta al servicio del absolutismo monárquico: la idea del pecado por imputación extrínseca del

42 Castellano, *Martín Lutero*, 77.

43 *Ibid.*, 167.

44 de Muralt, *La estructura...óp.*, cit. 72.

45 *Ibid.*, 79-81.

46 La expresión es de de Muralt.

47 *Ibid.*, 90-92.

hombre, la necesidad de la ley y por tanto de la violencia para garantizar el orden público, el problema de la conciencia y la correlativa indiferencia entre el bien el mal con respecto de la voluntad, o la supremacía del poder político del Estado en detrimento del espiritual; todos ellos suponen el paso natural e ineluctable hacia una secularización, que tendrá sin embargo que conjugarse con nuevas formas de sacralización de lo político una vez que el proceso de irradiación, agotado su tránsito por el monarca bajo la fórmula absolutista, se transfiera horizontalmente hacia la masa y su extraña politicidad, pretendidamente democrática, que empero tendrá, en el contexto histórico-político en el que emerge, decididas consecuencias autoritarias.

VII. LA DEMOCRATIZACIÓN DE LO DIVINO: IRRADIACIÓN HORIZONTAL DEL PODER

La teoría filosófica de la voluntad general, expresada políticamente en la soberanía nacional, resquebraja, en efecto, el absolutismo monárquico y con él el derecho divino de los reyes. Lo que no hace, contrariamente a lo que popularmente se piensa, es romper con la estructura de poder del Estado⁴⁸. De hecho, pese a todas las transformaciones políticas y sociales que de este cambio se deriva, aquella queda incólume. Lo que realmente ocurre es una transferencia de sacralidad del monarca a la masa, un sujeto político inédito y sin embargo netamente anti-político por estar definitivamente desligado del bien común. Esta masa, como receptora fundamental del poder, tenderá a auto-divinizarse. Y esto ocurre debido a la misma operación de irradiación que comenzó con la *potentia absoluta dei*, si bien la masa se arroga el poder una vez que éste ya ha sido depositado previamente en el monarca, pero al hacerlo, adquiere la misma naturaleza absoluta. Ciertamente este fenómeno se materializó históricamente a través de la violencia y la revolución, pero ya estaba instalado teóricamente en la estructura de pensamiento moderna, es decir, en el preciso momento en el que la voluntad del individuo quedó equiparada a la divina por *potentia ordinata dei*. Esto se debe a la independencia total de la voluntad humana respecto de la voluntad eficiente de Dios. Dicho fenómeno exige que, en el potencial arbitrio del querer humano como resultado de su indeterminación absoluta hacia toda finalidad objetiva, la voluntad quede reificada en virtud de su propia moción volitiva, es decir, de su pulsión desiderativa que suprime el acto, y revela un plano de la realidad en que todo es potencia, y en consecuencia, esa misma realidad es susceptible de ser cortada en una infinitud de posibilidades –todas ellas onto-

48 Señala Dalmacio Negro que la Revolución “rompió simbólicamente con el pasado de Francia”. Dalmacio Negro Pavón, *El mito del hombre nuevo*, (Madrid: Ediciones Encuentro, 2009), 84.

logizables- conforme dicte dicha voluntad⁴⁹. Dada esta situación intelectual, la masa política tenía en sus manos el mayor artefacto de poder jamás imaginado: su auto-capacidad para decidir sobre el bien y el mal sin referencias extrínsecas.

Aclarado esto, es preciso entender que la traslación de soberanía desde del absolutismo monárquico a la voluntad general, obedece, pues, a tres elementos sustanciales: en primer lugar, como fenómeno histórico político, la arrogación del poder por parte del pueblo mediante la violencia de la Revolución; en segundo, el éxito de una teología calvinista que amparaba y avalaba esa violencia en virtud de un derecho de resistencia contra el absolutismo, y en tercero, la secularización de esa misma teología calvinista y con ello la formulación definitiva de un Estado moral, como causa y efecto de la propia Revolución.

Ciertamente sin la teología calvinista, que surge a expensas de la luterana, no podría concebirse la transferencia de sacralidad del monarca al pueblo soberano. Una transferencia que, insistimos, se obtuvo por la violencia, pero que operaba bajo los mismos términos de irradiación que la del derecho divino de los reyes en tanto *potentia ordinata*, quedando la sustancia divina intacta –al menos en términos de voluntad- al expandirse horizontalmente bajo la insólita fórmula potestativa de la soberanía nacional, resultado de la ontologización de la nación tras la Revolución⁵⁰. Y es imprescindible la aportación calvinista en el sentido en el que, en la pretensión por instaurar el reino de Dios y traer su gloria al mundo -lo que no era sino un intento de establecer una nueva Iglesia visible o secular como nuevo orden cristiano⁵¹-, lo que promovía era, en el fondo, una sumisión al reino de Cristo⁵², lo que ayudaba a superar la dicotomía Estado-Iglesia, siendo el Estado en este caso un estadio de tránsito hasta su definitiva supresión, pero el único lugar donde es posible el orden y la palabra de la

49 Voluntad o suma de voluntades, puesto que la voluntad general no es sino el agregado de las voluntades individuales que componen la masa. Voluntades todas ellas absolutas, de las que se deriva una suerte de supra-voluntad que todo lo puede.

50 En efecto, Revolución Francesa hipostasió la nación, que definitivamente devino política al integrarse ontológicamente con el propio Estado. Cabría reflexionar sin en esa operación es posible identificar directamente la nación política con la masa como sujeto político activo y por lo tanto con voluntad propia.

51 Caperochipi, *Reforma protestante*, 66-69. Las connotaciones políticas del calvinismo resultan evidentes dada su preocupación, en un sentido luterano, por el pecado, y con ella la necesidad de un orden para conservar la creación. El calvinismo opera, en fin, como artífice y catalizador de la ulterior secularización del Estado.

52 La teología calvinista parece traer de vuelta la vieja herejía del *apokatástasis*, la cual rezaba por una ulterior unión en Dios al final de los tiempos, tanto de pecadores como no pecadores. Esto casa con la máxima puritana “un nuevo Cielo, una nueva Tierra”, que en efecto no ocultaba sus pretensiones políticas de instaurar el reino de Dios en la tierra mediante instrumentos exclusivamente políticos. Michael Walzer, *La revolución de los santos: estudio sobre los orígenes de la política radical*, (Madrid: Katz Editoriales, 2008), 43.

Iglesia⁵³. Calvino, como vemos, se descubre como un firme defensor de la necesidad del orden y de la autoridad, pero un enemigo declarado de la potestad de los príncipes –frente a los que se reserva el derecho de resistencia-, en sintonía con su antipapismo, y en suma, contra la tiranía política y el episcopalismo romano⁵⁴.

Con este estado de ideas, el lector podría verse confundido al encontrar, por un lado, con un Calvino que parece abogar por una fuerte autoridad del Estado, lo que sigue teniendo ciertas reminiscencias absolutistas, y por otro, con la existencia de un poder que parece derivarse de aquel y extenderse democráticamente por la comunidad política. En realidad, ese pueblo o comunidad política presume una unión consubstancial con el Estado por medio de la voluntad general de la misma manera que lo encarnaba el monarca mediante la causa eficientista. La democratización de lo divino reparte en efecto la soberanía entre esos nuevos súbditos políticos o ciudadanos de derecho, pero no está en su esencia la libertad, y prueba de ello es la creencia calvinista en la predestinación y en la misma idea luterana de humanidad caída por el pecado, cuya única remisión es a través de la sumisión al poder político. Una idea que por cierto luego Rousseau resolverá inteligentemente con una suerte de antropología positiva de la que se deduce una versión santa, angelical⁵⁵ y al mismo tiempo estrictamente secular e inmanente de la naturaleza humana. Esta idea del hombre bueno contrasta con preocupación por el pecado, siendo el pecado una consecuencia del mundo y no de la falibilidad del hombre. En este sentido Rousseau, que ya citaba la necesidad de una religión civil, allanó el terreno para el posterior pensamiento utópico de las posteriores religiones seculares o políticas que más adelante tendremos tiempo de analizar.

En fin, bajo esta premisa, es más fácil entender que en realidad el poder, tal y como sugerimos al principio de este epígrafe, conserva su carácter absoluto pese haber cambiado de forma, y que la teología calvinista, para lo que a nosotros nos interesa en este estudio sobre la irradiación, apenas ofrece nada nuevo excepto -por reacción a Lutero y a Filmer y su defensa del derecho divino-, las existencia de las no menos escotistas teorías del contrato social de Locke, Pufendorf y Rousseau, desde luego más interesados en la libertad que Calvino, al menos en la medida en la que se presume la existencia de un estado de

53 Caperochipi, *Reforma protestante*, 102.

54 *Ibid.*, 122.

55 Negro Pavón, *El mito del hombre*, 110. Para Rosseau, el hombre es social en tanto moral. De su moralidad natural se deduce su tendencia a lo social, dos conceptos que incluso llega a entenderlos como sinónimos. De ahí que su máxima pretensión sea la creación de una Comunidad de ciudadanos cuasi-ascética, en el mismo sentido que los calvinistas y los puritanos tenían la firme convicción de construir un paraíso en la tierra.

naturaleza que deviene en comunidad moral colectiva en tanto queda asumida, mediante contrato, por el Estado.

Precisamente será este último, Rousseau, un calvinista ciertamente heterodoxo, el que vendrá a radicalizar la idea de un Estado como cuerpo moral en tanto colectivo y en consecuencia la exacerbación de la voluntad general como expresión política de la soberanía popular, lo que remite una vez más al problema de las voluntades y su absoluta independencia e indiferencia de toda determinación final objetiva, y, por lo tanto, carente de límite alguno. Es decir, se trata de un tipo de voluntad democratizada, pero no por ello menos absolutista que la de los príncipes soberanos previos a la Revolución

En este sentido, apunta Dalmacio Negro que, a diferencia del contrato social hobbesiano, el de Rousseau, precisamente por su pretensión moral, era un contrato absolutista⁵⁶. En palabras del autor:

“La teoría de Rousseau somete lo privado a lo público, la moral dicta la política, y la Legislación, la ley nutrida de moralidad, sustituye al Derecho para configurar un nuevo *êthos* que desconfió del Derecho⁵⁷”.

Observamos que la legislación en Rousseau es acreedora de la moralidad legal luterana y calvinista. La ley es buena por el simple hecho de ser preceptiva, así como lo era imperativo moral a priori ockhamista, sin bien para el ginebrino no existe ya referencia extrínseca alguna, ni siquiera divina en un sentido sobrenatural, puesto que lo divino-natural es la ley misma en tanto poder fáctico. Cobra aquí la auto-referencia un singular protagonismo al deshacerse del viejo Derecho y sustituirlo por pura legislación técnica -transida de moralidad por la obligatoriedad de su cumplimiento y por tanto garante de ese orden público que tanto preocupa a los autores y teólogos reformistas-; de lo que se deduce que toda fuente de legitimidad es convencional en la medida nace de la voluntad inapelable del pueblo soberano, cuyo arbitrio no tiene nada que envidiar al divino dada la sacralización de la ley.

Lo cierto es que mucho se podría hablar sobre la aportación de Rousseau a la filosofía política moderna y su correlato posmoderno, pero una vez más, tomando conciencia de la imposibilidad de abarcarlo todo, creemos que estas pinceladas deberían ser suficientes para que el lector comprenda el viraje que cierta parte del pensamiento tardo-medieval tomó hasta desembocar en los dogmas filosófico-político contemporáneos, que pese a estar sostenidos por

56 *Ibid.*, 85.

57 *Ibid.*, 86.

autores cristianos y descansar sobre teología cristiana, apuntaban indefectiblemente hacia la secularización no solo del mundo político sino del mismo orden del ser.

VIII. DEL NOMINALISMO AL EQUIVOCISMO JURÍDICO

Bajo esta rúbrica nos adentramos ya en el terreno de las consecuencias que el devenir de la filosofía política moderna entrañó irreversiblemente, no solo en lo relativo a los sistemas políticos y a sus correspondientes teorías sobre el origen del poder, sino también en lo relativo a la propia concepción de la naturaleza humana. Antes de nada, creemos oportuno aclarar que la línea metodológica de este trabajo nunca se propuso desde una perspectiva estrictamente cronológica, y si bien es cierto que se ha tratado mantener hasta ahora una cierta coherencia lineal, nos disculpamos si en algún punto en concreto ha quedado o queda transgredida, puesto que el desglose de contenido siempre se ha producido a favor de la claridad expositiva.

Nos hemos referido antes a la filosofía ockhamista como una radicalización de las distinciones formales *ex natura rei* de Duns Escoto en la medida en que, dada la operación intelectual que propone aquel sobre la indeterminación del sujeto con respecto del objeto y sus fines, quedan éstos, ya con Ockham, evacuados de la estructura de pensamiento, dejando en la ecuación tan solo al propio sujeto y su nuda capacidad para pensar o inteligir la cosa conocida. Sin duda un acto de creación *ex nihilo*, puesto que el objeto, conocido o no, ya no existe, y en el sentido de su inexistencia, cabe la posibilidad de imaginarlo con todas sus propiedades y por lo tanto de ontologizarlo a través del lenguaje como instrumento cognitivo. En otras palabras, de darle un *nombre* al objeto. Este es, a groso modo, el meollo filosófico del nominalismo, una doctrina modernista que sin embargo va a impregnar todo el pensamiento político posmoderno⁵⁸ en lo relativo a la confección de un derecho subjetivo absoluto y al triunfo del voluntarismo jurídico.

En este contexto, resulta capital el sentido de la imputación como acto de poder supremo. De la voluntad a priori como causa eficiente se deduce la voluntad subjetiva del individuo⁵⁹ como pura potencia, al haber quedado el acto

58 Como hemos mencionado antes, la posmodernidad supone el paroxismo o exacerbación de la voluntad a la manera que lo entendieron los autores modernos como consecuencia del pensamiento teológico cristiano tardo-medieval.

59 Explica Juan Carlos Utrera que: “La afirmación de la voluntad divina como fuente de toda moralidad, tiene su reverso en la consideración de la voluntad humana como nuda receptora del mandato divino, y por lo tanto, capaz de recibir cualquier directiva divina. Con ello prefigura la indeterminación

y su fundamento metafísico aniquilado fruto de la separación escotista de la materia respecto de la forma. Esa pura potencia, por mor de su pulsión volitiva, implica la total mutabilidad tanto de los diferentes planos de realidad deseados como del propio sujeto, dada la moción desiderativa que emerge como fuente de toda posibilidad. Posibilidad que sin embargo, resulta absoluta como derecho subjetivo imaginable por el individuo, pero que ha de ser necesariamente tolerada por una voluntad ajena y supra-subjetiva en la que se subsumen el resto de voluntades, puesto que la volición personal se infiere de la calidad del sujeto como agente imputable, es decir, como “receptor pasivo de la voluntad estatal”⁶⁰. A final, es el resultado de un arbitrio causante, esto es, de una imputación extrínseca, que en el plano político le corresponde al Estado como detentor de toda autoridad y de toda potestad, de lo que se deduce su naturaleza teológica⁶¹. Por eso podemos hablar de un univocismo, el del poder estatal, y de un equivocismo, el del derecho subjetivo, de cuya yuxtaposición nace el voluntarismo jurídico como expresión fundamental del subjetivismo jurídico-político posmoderno, que encuentra en el nominalismo y en la maleabilidad plástica del lenguaje su principal motor de acción: a través de las palabras se crea una nueva realidad, tanto política como social, pero también humana.

Precisamente, en la definición de las *libertades negativas*⁶² como ámbito privativo del derecho subjetivo emerge sibilamente la posibilidad de una nueva clase de totalitarismo, ya que al hacer de la volición una fuerza insondable y totalizadora, todo es posible a través de voluntad del sujeto. Esto implica en efecto la posibilidad de transmutar naturaleza humana inscrita en un orden trascendente en una nueva naturaleza de orden inmanente, lo que el plano ontológico supone la aniquilación de cualquier consideración metafísica -al menos en un sentido no materialista- y en el jurídico, la supresión de cualquier noción de Derecho previo a la legislación del Estado, aquella mediante la cual se produce el *milagro* de la imputación. El individuo aparece así como un “agente creador”, cuyo concepto de libertad queda ligado a su propia capacidad

volitiva que la modernidad atribuirá al sujeto, una vez suprime la hipótesis teológica de la intervención divina extraordinaria, para hacer suya la radical libertad de la voluntad como constitutivamente humana”. Gómez García, ed., *Legalidad y legitimidad*, 20.

60 *Ibid.*, 33.

61 Ciertamente, aun cuando las hipótesis teológicas tan típicamente modernas quedan eliminadas de la estructura de pensamiento, la existencia de un poder omnimodo como causa eficiente y como voluntad primera, no se suprime con ellas; antes, al contrario, se exagera en el poder del Estado mediante el fenómeno de la imputación, una suerte de versión secularizada de la *potentia absoluta dei*.

62 Juan Carlos Utrera García, “El hombre sin naturaleza: algunas consideraciones sobre el sujeto reflexivo”, *Cauriensia* 12 (2017): 3-4. Sobre las libertades negativas, apunta el profesor Utrera que operan “como un ámbito de no intromisión, como una exigencia de abstención, que dibuja una esfera inviolable e intangible en la que el sujeto puede realizar libérrimamente sus designios”.

desiderativa como proyecto de auto-realización, y determinando, en su absoluta indeterminación y ausencia de fines, una naturaleza consistente en una no-naturaleza⁶³. Por eso la principal característica del derecho subjetivo es la negación de cualquier referencia extrínseca a la propia voluntad del sujeto, el cual identifica con libertad. La única excepción es la voluntad del Estado que ora como dios providencial de esas libertades individuales absolutas en tanto las tolera y afirma. Esta es sin duda la gran paradoja de la posmodernidad, que manifiesta el espejismo del sujeto reflexivo en tanto su voluntad es acreedora de la voluntad del Estado⁶⁴.

Esta relación de voluntades yuxtapuestas sugiere la antesala, como hemos mencionado, del totalitarismo. Detrás de todo régimen totalitario se esconde una equivocidad en tanto el lenguaje puede ser modelado pertinentemente conforme a criterios estrictamente coyunturales, y la constelación nominalista de significados es tan voluble como lo requiera el pensamiento –la voluntad- que opera detrás. Pero una vez adjudicado mediante imputación el significado de algo, un objeto o la propiedad de un objeto –lo que se extiende a lo humano⁶⁵- esta significación se vuelve unívoca y no existe posibilidad de rebatirla. En este sentido, todo equivocismo nominalista que subyace al univocismo absoluto de las palabras es síntoma inmediato de un pensamiento único, sin perjuicio de que manifieste éste de forma explícita en la sociedad o lo haga, al contrario, veladamente, oculto en la legalidad de un sistema aparentemente basado en libertades institucionalizadas. Aunque precisamente, siendo la univocidad de la voluntad política la ulterior fuente de legitimización de toda libertad subjetiva, se desvela el carácter totalitario que aquella conlleva.

63 Utrera, “El hombre sin naturaleza”, 6.

64 Como explica Elio. A. Gallego: “La voluntad, en efecto, es de suyo una potencia obedencial, que pide un término que no puede darse a sí misma. No cabe una “voluntad de voluntad”. La voluntad es siempre voluntad de algo, y ese “algo” no se lo puede proporcionar la voluntad a sí misma; de modo que, o bien se lo proporciona la razón, o bien se lo proporcionan las pasiones, por lo que su mera autoafirmación no puede mantenerse en el tiempo. Tiene que ser como un relámpago, algo intempestivo”. Elio A. Gallego, *Estado de disolución: Europa y su destino en el pensamiento de Donoso Cortés*, (Madrid: Sekotia, 2017), 33.

65 Sobre la accidentalidad del lenguaje y su empleo en un sentido absoluto, J.L Muñoz de Baena observa como ejemplo la atribución de la palabra “iguales” utilizado por el régimen ficticio de la novela *Rebelión en la Granja* de George Orwell: “un término como “iguales”, que designa una *relación* de equivalencia entre dos o más seres, es utilizado como absoluto, como si fuese la *calidad* predicable de un sujeto, es decir, un adjetivo o, en términos aristotélicos, un accidente. Esto equivale a usar el lenguaje tan plástica o creativamente (valga la ironía) como si pudiésemos hablar en los mismos términos de “igual” -termino que remite siempre, al menos, a otros dos términos- que de “grande” o “verde”, predicados que no tienen de modo necesario un sentido relativo. Y, por tanto, en este nuevo modo de hablar es posible utilizar la expresión “más igual” del mismo modo en que se habla de “más alto”. José Luis Muñoz de Baena, “Sobre la lógica equívoca del totalitarismo”, en *Hermenéutica Analógica, Anthropos* 249 (2018): 2-3.

No en vano es en la cuestión de la libertad individual como extensión de la voluntad del sujeto reflexivo donde radica fundamentalmente la idea de un pensamiento totalitario. Si en el impulso desiderativo que desata el sujeto por mor de su voluntad incuestionable se encuentra la posibilidad de reclamar un derecho susceptible de ser imputado por el Estado, este derecho, que se origina normalmente como fruto de una vindicación emocional o identitaria, sin importar su extravagancia –y por lo tanto ajena a lo político– será impuesto por la legislación estatal de forma preceptiva para el resto de individuos, estén o no de acuerdo con dicha vindicación, lo que remite a la fabricación de una moral política de obligado cumplimiento. Si la realidad es ahora divisible bajo parámetros subjetivos, el Estado deberá sustantivar mediante imputación la realidad resultante en virtud de preservar dicha moral, lo que deviene en una suerte de puritanismo secularizado. Es decir, aquello que ponga en entredicho o cuestione la legitimidad de esas vindicaciones incurrirá, paradójicamente, en un delito contra la libertad, puesto que la libertad aquí es entendida exclusivamente en un sentido negativo como ámbito privativo frente al *otro*, ya que la libertad de éste, en tanto libertad ajena, supone una amenaza contra la libertad del sujeto activo en tanto volitivo, y así sucesivamente.

En el diseño y definición de esta higiene moral entran en juego las distintas corrientes y doctrinas ideológicas, cuyo equivocismo solo encuentra lógica en el univocismo del Estado. De ahí que, por ejemplo, el sexo, el principal anatema del puritanismo protestante, haya devenido bajo la ideología de género en el principal instrumento de reivindicación de la libertad. Mientras que la filosofía puritana restringía la moral a la intimidad de lo privado, ofreciendo a cambio una moral pública basada en el decoro social y en el temor de Dios, el pensamiento posmoderno invirtió los elementos de la ecuación a través de la hipersexualización de la sociedad, pero conservó la premisa de una higiene moral de dominio público basada en la denuncia de las conductas o los pensamientos socialmente entendidos como desviados conforme a la moral pública. Puesto que el decoro social ya no consiste en preservar la intimidad de lo privado, sino en igualar las conciencias ante el temor del Estado, la corrección política –principal instrumento para la igualación de las conciencias–, en su afán ideológico de higienizar desde las costumbres hasta el lenguaje, aniquila la libertad pública del pensamiento.

El feminismo, como ejemplo de esa ideología del sentimiento, nace como una reivindicación legítima por la igualdad de las mujeres, y sin embargo finalmente transita a una dialéctica materialista que traslada en términos existenciales la relación entre los géneros, siendo su ulterior objeto, por encima de toda igualdad, la sublimación de la feminidad como nuevo paradigma antro-

pológico. Un paradigma cuya aceptación social aparece en forma de normativismo moral, algo solo concebible dentro del voluntarismo jurídico y de la filosofía nominalista del Estado. Será precisamente la religión laica estatal que se genera desde la moral pública lo que ataña a nuestro siguiente epígrafe.

IX. EL CULTO AL ESTADO

Teniendo en cuenta la densa literatura política vigente sobre el Estado y la problemática que le rodea -que sin lugar a dudas ocupa miles de páginas entre los artículos, libros, estudios y monografías que hay dedicados al tema-, a nosotros nos interesa examinar, sin desviarnos del fenómeno de irradiación de poder que justifica la existencia de este trabajo, su presencia como fuente mística de sacralidad, en la medida en la que se auto proclama iglesia intrahistórica y da cobijo, bajo su inexpugnable tuición, a toda una plétora de religiones seculares, cada una con su particular meta escatológica. En este sentido, la teodicea estatal, que se presenta como una teología aséptica y neutral, tiene por principal rasgo distintivo una capacidad insólita para politizar tanto la vida cotidiana de los individuos como la realidad misma.

Dicho esto, cabe añadir que el Estado posee una esencia necesariamente revolucionaria en tanto transforma esa realidad, puesto que su maquinaria avanza sobre ella inexorablemente, adaptándola, haciéndola suya, lo que en el fondo sugiere un total desapego hacia la misma. No es cierto que toda forma de Estado sea sinónimo de un régimen totalitario, pero podríamos aventurarnos a afirmar que comparten esta característica; esto es, ir en contra de toda realidad, o en todo caso, la voluntad de conformar una nueva. Y esta capacidad es, por supuesto, fruto de la volición insondable y divina del Estado. Es el *deus mortalis* hobbesiano, que sin embargo, trasciende de ese mínimo estatal propio de la conciencia liberal para adentrarse en el terreno del Estado no ya absoluto, sino total, precedente del Estado Minotauro⁶⁶, que es el que corresponde a la etapa de la modernidad. Un Estado total origen de todo totalitarismo, al hacer del Estado Social y del Estado Democrático de Derecho la misma cosa, refundirlos en uno solo y evolucionarlo en un Estado administrativo y burocrático⁶⁷, que es sin lugar a dudas el prefacio de toda neutralización. En otras palabras, dejar que lo social quede subsumido en lo político, permitir que el Leviatán devore la

66 Dalmacio Negro emplea el término “Estado Minotauro”, en referencia a la expresión de Bertrand de Jouvenel, quien describe a este Minotauro frente al tradicional Leviatán de Hobbes. Negro Pavón, *Lo que Europa*, 72-73.

67 Dalmacio Negro Pavón, *Historia de las formas del Estado: una introducción*, (Madrid, El Buey Mudo, 2010), 351.

sociedad y engendrar así una realidad neutral, amoral en esencia, pero portadora de una moralidad propia, lo que entraña el surgimiento de un *êthos* político como fuente de eticidad en el sentido de la ontologización estatal hegeliana.

Es el Estado *erastiano* iniciado por Lutero y perfeccionado por el Estado moral de Rousseau, quien, según Dalmacio Negro, da muerte definitiva al Leviatán⁶⁸. La aniquilación de toda autoridad moral ajena a la facticidad estatal permite la preconfiguración espiritual del Estado bajo su propia naturaleza inmanente, en tanto el poder tiene una causalidad interna⁶⁹. Es decir, que aquella transferencia de sacralidad que se originó con la voluntad divina que justificaba el derecho divino de los reyes y el Estado absoluto, alcanza aquí su paroxismo en una suerte de derecho divino de los pueblos que legitima su soberanía absoluta, al devenir el Estado, una vez ha fagocitado lo social, en máxima autoridad y fuente última de legitimidad en virtud de su voluntad inapelable, que se identifica con la del pueblo soberano. Es la conclusión de un proceso de secularización, que como indica Javier Barrycoa “diviniza y absolutiza lo secular⁷⁰”, en la medida en la que la secularización “no implica tanto la desaparición de las categorías *sagradas*, sino la divinización de las *profanas*”⁷¹, lo que sugiere, como hemos mencionado ya, el surgimiento de formas de culto intramundanas.

En el sentido de esta mundanización de lo escatológico, el Estado se arroga además la capacidad soteriológica de restaurar la naturaleza humana, elevándola, mediante su comunión mística en la religión *atea* estatal. Este es el sentido gnóstico del Estado redentor⁷² -y su particular idea del pecado instalado en el mundo y no en el hombre-, cuya capacidad salvífica será en última instancia trasladada al individuo, en el ulterior estadio de politización de lo humano; esto es, la capacidad auto-redentora del sujeto a través de la política y de la ideología, en lo que evidentemente subyace de nuevo un voluntarismo subjetivo radical y un utopismo mesiánico de raíz profundamente nihilista.

68 Negro Pavón, *Lo que Europa...óp.*, cit. 74.

69 Javier Barrycoa, *Sobre el poder en la modernidad y en la posmodernidad*, (Barcelona: Ensayos Sociales, 2002), 50.

70 Debe entenderse la diferencia entre la secularización y lo estrictamente secular. Secular es aquello que convive con lo espiritual, y la secularización es un proceso no solo de emancipación de lo político desde la esfera religiosa, sino de una ulterior politización de la misma.

71 *Ibid.*, 51.

72 *Ibid.*, 62-64.

X. LAS RELIGIONES SECULARES

Antes de nada, es necesario comprender que el apelativo religión en este caso viene dado por la necesaria fijación de estas formas de culto en un allende, sin perjuicio de que las postrimerías estén establecidas, en su máximo despliegue teleológico, dentro de los confines materiales de lo político. Esto se debe a la palingenesia ideológica de las religiones seculares, una suerte de *apokatástasis* politizado que viene a preconizar la eternidad de la doctrina política en el tiempo, sin linealidad histórica, sin que esto obste para la confección de una dialéctica progresiva hacia esa meta utópica, que es en esencia escatológica. El carácter utópico de las religiones seculares es fruto de la sublimación de la voluntad individual en el colectivo, y de la pura potencialidad que de esta voluntad se deduce, puesto que es posible diseñar tantas posibilidades de salvación como el arbitrio humano desee, permitiendo la construcción de cualquier paraíso terrenal. En este sentido, los fines de la existencia humana, dada su indeterminación hacia un fin objetivo real y trascendente, es fácilmente imputable bajo cualquier orden ideológico.

La immanencia de las religiones seculares se expresa en la prerrogativa salvífica que otorgan al hombre, libre ya de toda rémora metafísica pretérita, de todo atavismo ontológico previo. La fuerza de su volición es suficiente para la remisión de los pecados del mundo, que, como decíamos en enunciado anterior, ha sido creado imperfecto, lo que remite empero a una insalvable idea de una fuerza creadora. En este sentido la necesidad cristológica del sacrificio queda abstraída de la historia de la humanidad, quedando restituida por la perfectibilidad del hombre, que avanza, junto con la ideología, hacia un nuevo estado de civilización, en el que se pretende la felicidad plena y la abrogación del mal a través de la política. El pecado, que ya no es fruto de la condición caída del hombre, lo que aniquila de un plumazo cualquier agustinismo político⁷³, queda sustituido entonces por el mal político, cuya posibilidad de existencia es tan infinita como así lo decida el *êthos* secular, en la medida en la que éste define los límites de la moralidad estatal, y por ende, de aquello que se ajusta o no a ella. Una idea gnóstica, asegura Voegelin⁷⁴, la de la perfectibilidad del hombre y la corrupción del mundo, así como la capacidad de aquel para redimirlo mediante la gnosis o el conocimiento absoluto: una vez más aparece la sublimación del deseo; en este caso, la voluntad de redimir el mundo mediante la creación

73 Y con él también queda eliminado, en realidad, el sentido luterano del pecado, pese a que la teología luterana, en su progresiva secularización de lo político, espolease el surgimiento de este tipo de cultos intramundanos. Esto demuestra, como en muchos otros ejemplos, que la historia del pensamiento a menudo se caracteriza por su ambigüedad y sus continuas contradicciones teóricas.

74 Eric Voegelin, *Ciencia política y gnosticismo: dos ensayos* (Madrid: Trotta, 2014), 127-128.

de algo nuevo, ya sea una sociedad, un paradigma moral, un orden del ser o una antropología⁷⁵.

Por eso las religiones seculares constituyen el corolario último de toda irradiación de poder, que se origina con la voluntad divina y desemboca en la voluntad divino-secular del hombre. Puede sin embargo llamar la atención del lector el sentido eminentemente teleológico de este fenómeno en contraste con la indeterminación ockhamista que sugiere una filosofía de la voluntad. En realidad, lo que subyace al utopismo de las religiones seculares no es tanto el deseo de una finalidad en tanto deseable, aunque así sea descrita propagandísticamente⁷⁶, sino el de una finalidad que es una no-finalidad en sí misma. Es decir, en tanto lo pretendido es en el fondo un nihilismo ajeno a cualquier restricción metafísica, el pulso de la voluntad halla aquí su máxima expresión en tanto volición creadora, de ahí que las ensoñaciones utópicas y las entelequias contractuales puedan diseñarse por mor de su pura abstracción y posibilidad. En efecto los fines de la existencia humana se sitúan en la política, cuyo cerramiento inmanente no permite enmiendas ultramundanas, pero esa existencia queda diluida en la infinita y radical potencialidad de arbitrio: la realidad es la ideología, y la naturaleza humana es una construcción *ad hoc* de esa misma ideología. La utopía es el paraíso secular, y el nihilismo el fundamento anti-político de toda religión política.

En fin, mucho se podría hablar de las religiones seculares como fenómeno *numinoso*⁷⁷ de masas, su naturaleza apocalíptica⁷⁸, su relación con el total-

75 El cambio de paradigma ha permitido, en efecto, hablar de un *giro antropológico*, lo que sugiere una religión fundada en la Naturaleza y la razón, a lo que Charles Taylor se refiere como el surgimiento de un *orden impersonal* que traslada la fe religiosa hacia el ateísmo en una suerte de “deísmo providencial”, que constituye el orden moral moderno. Charles Taylor, *La era secular* (Barcelona, Gedisa Editorial, 2007), 462-465.

76 De hecho la maquinaria proselitista será un elemento característico de todas las religiones políticas, las cuales encontrarán en los medios de comunicación un instrumento impagable para la propagación de sus consignas ideológicas. En este sentido, la religión fascista hizo buen uso de la propaganda incluyendo la instrumentalización del catolicismo. Ver Emilio Gentile, *El culto del Littorio: la sacralización de la política en la Italia fascista*, (Argentina: Siglo Veintiuno Editores, 2007).

77 Por *numinoso* debemos entender aquel acto o fenómeno público por el cual el individuo experimenta alguna clase de éxtasis colectivo, algo muy recurrente durante los discursos y las aglomeraciones que se producían en la Italia fascista y en la Alemania nazi. El orador, acompañado de sus acólitos, se dirigía a la masa desde el atrio y recitaba los eslóganes del partido que, como si de una ceremonia religiosa se tratase, era repetidos al unísono por el marasmo, que entraba en un estado de histeria. Este efecto se conseguía en parte gracias al uso de música y banderas, a lo que Emilio Gentile se refiere como la “teoría funcionalista” de las religiones políticas, un término que toma de Durkheim. Emilio Gentile, *Politics as religion* (Princeton, New Jersey Princeton University Press, 2001), 8.

78 Sobre la dimensión apocalíptica y el sentido milenarista de las religiones seculares, muy interesante el trabajo de John Gray, *Misa Negra: la religión apocalíptica y la muerte de la utopía* (Madrid, Paidós, 2008).

tarismo o la instrumentalización de la revolución y de la violencia como motor del progreso histórico, así como de sus elementos mecanicistas y racionalistas por un lado, o biologicistas, mitológico-romántico e irracionalistas por otro⁷⁹. Se trata éste de un fenómeno complejo, colmado de matices que creemos merece un estudio aparte, motivo por el cual en este trabajo nos hemos limitado a ofrecer un sucinto apunte del tema sobre la perspectiva de la voluntad, de las que están evidentemente transidas.

CONCLUSIONES

Si ha de escogerse un término para definir el fruto del voluntarismo como estructura de pensamiento ese sería precisamente el nihilismo. Todo lo estudiado hasta ahora confluye inexorablemente hacia una época caracterizada por la nada, lo que es en *esencia* una absoluta *ausencia*. Una ausencia de significados, una ausencia de fines, una ausencia metafísica, una ausencia de contenido ontológico, y sobre todo, una ausencia de límites. Todo ello se compendia en la auto-referencia del poder político, aquel que se originó por *potentia absoluta dei* y que devino, al independizarse la voluntad humana de la divina equiparándose a ella, -sometiendo en el proceso lo espiritual a lo temporal y haciendo de lo moral pura legalidad-, en nudo arbitrio, en simple facticidad neutral. Un poder que, una vez aniquilada toda autoridad, no requiere ya de mayor referencia extrínseca que su propia capacidad para expandirse y auto-affirmarse.

Las consecuencias políticas de esta ausencia de límites transitan desde el más atroz y virulento de los totalitarismos a las más dóciles y tolerantes democracias, donde en el fondo, lo que subyace, no es tanto la capacidad para imponer un orden o una idea por la violencia, sino la voluntad omnicomprendiva que hay detrás de ella, la cual se asoma al mundo con la misma carga teológica que en los tiempos de Escoto y Ockham. El fenómeno de la imputación no es distinto al de la irradiación de poder con el que empezamos este trabajo. Es la capacidad *milagrosa* de crear sobre la nada y por la nada, de rellenar y ontologizar lo que previamente ha sido desustancializado por medio de las famosas distinciones formales *ex natura rei*: ya sea un significado, un derecho o incluso el mismo orden del ser, que es mutable en tanto *nada*, imputable a razón de su voluntad como subsidiaria de la voluntad del Estado.

⁷⁹ Para más información sobre el concepto de las religiones seculares, ver Francisco de Borja Gallego, "Religión secular y utopía: la búsqueda de una definición", *Revista de Derecho Público Iberoamericano* 9 (2016).

Y en este orden de cosas se halla el corazón de la modernidad y su corolario posmoderno, lo que nos sitúa en un yermo que parece apuntar al fin de toda política, al hacer de la voluntad del individuo la razón de ser de la voluntad Estatal y democratizar con ello su poder. ¿Estamos pues, ante un cambio de época? O, por el contrario, ¿Es la era del voluntarismo la máxima expresión de la politicidad en tanto asume lo humano? Estas preguntas, de momento sin respuestas, deberán ser tratadas en próximos estudios, a los que seguro tardo o temprano deberemos referirnos.

BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez Caperochipi, José A. *Reforma protestante y Estado moderno*. Granada: Editorial Comares, 2008.
- Ayuso, Miguel. *¿Después del Leviathan? Sobre el estado y su signo*. Madrid: Dykinson, 1998.
- Barraycoa, Javier. *Sobre el poder en la modernidad y en la posmodernidad*. Barcelona: Ensayos Sociales, 2002.
- Castellano, Danilo. *Martín Lutero: el canto del gallo de la modernidad*. Madrid: Marcial Pons, 2016.
- De Muralt, André. *La estructura de la filosofía política moderna*. Madrid: Itsmo, 2002.
- D'Ors, Álvaro. *La violencia y el orden*. Madrid: Ediciones Dyrsa, 1987.
- Gallego, Elio A. *Representación y poder: un intento de clarificación*. Madrid: Dykinson, 2017.
- Gallego, Elio A. *Estado de disolución: Europa y su destino en el pensamiento de Donoso Cortés*. Madrid: Sekotia, 2017.
- Gallego, Francisco de Borja “Religión secular y utopía: la búsqueda de una definición”. *Revista de Derecho Público Iberoamericano* 9 (2016): 121-148.
- Gentile, Emilio. *El culto del Littorio: la sacralización de la política en la Italia fascista*. Argentina: Siglo Veintiuno Editores, 2007.
- . *Politics as religion*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2001.
- Gray, John. *Misa Negra: la religión apocalíptica y la muerte de la utopía*. Madrid, Paidós, 2008.
- Muñoz de Baena Simón, José Luis “Sobre la lógica equívoca del totalitarismo”. *Hermenéutica Analógica, Anthropos* 249 (2018): 85-103.
- Muñoz de Baena Simón, José Luis. *La abstracción del mundo. Raíces voluntaristas de la subjetividad jurídico-política*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2018.

- Negro Pavón, Dalmacio. *Lo que Europa debe al cristianismo*. Madrid: Unión Editorial, 2007.
- . *El mito del hombre nuevo*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2009.
- Negro Pavón, Dalmacio. *Historia de las formas del Estado: una introducción*. Madrid, El Buey Mudo, 2010.
- Schmitt, Carl. *Teología Política*. Madrid: Trotta, 2009.
- Taylor, Charles. *La era secular*. Barcelona, Gedisa Editorial, 2007.
- Utrera García, Juan Carlos “El hombre sin naturaleza: algunas consideraciones sobre el sujeto reflexivo”, *Cauriensia* 12 (2017): 685-699.
- Gómez García, Juan Antonio, ed. *Legalidad y legitimidad en el Estado contemporáneo*. Madrid: Dykinson, 2014.
- Voegelin, Eric. *Las religiones políticas*. Madrid: Trotta, 2014.
- . *Ciencia política y gnosticismo: dos ensayos*. Madrid: Trotta, 2014.
- Walzer, Michael. *La revolución de los santos: estudio sobre los orígenes de la política radical*. Madrid: Katz Editoriales, 2008.