

MALDITO SPINOZA: El ataque de Carl Schmitt al *Tratado teológico-político* de Baruch de Spinoza

Lucía Fernández-Flórez. UAM (Madrid)

Resumen: Se exponen los motivos ideológicos del ataque de Carl Schmitt contra la filosofía política moderna, particularmente contra Baruch de Spinoza, a partir de la respuesta que éste elaboró frente a Thomas Hobbes en el siglo XVII. El objetivo del trabajo consiste en restaurar la potencia liberal-democrática del pensamiento de Spinoza y de la filosofía política moderna, frente a las pretensiones de la teología política.

Abstract: The ideological reasons Carl Schmitt exhibited for his attack against Baruch de Spinoza, and generally against all modern political philosophy, are presented in this work in the context of the answer Spinoza gave to Thomas Hobbes in the 17th century. This work wants to restore the liberal-democratic strength of Spinoza's thought and of modern political philosophy, against the claims of political theology.

... nos ha caído en suerte la rara dicha de vivir en un Estado, donde se concede a todo el mundo plena libertad para opinar y rendir culto a Dios según su propio juicio, y donde la libertad es lo más apreciado y lo más dulce...

Baruch de Spinoza, *Tratado teológico-político* (1670)

El debate entre la filosofía política y la teología política goza, en los últimos tiempos, de buena salud, si bien se trata de una salud un tanto convulsa para el organismo sociopolítico. Esto se debe no sólo a la irrupción de políticas religiosas de inspiración más o menos teocrática, que desde luego ponen en entredicho el principio liberal de separación entre Iglesia y Estado, sino a la recuperación de un debate de carácter marcadamente filosófico que se inició hace décadas en torno a la cuestión tan controvertida de la filosofía política moderna y de la querrela filosófica y política contra la modernidad. Esta última razón es la que nos interesa exponer, pues se encuentra en el corazón del asunto, más amplio, de la relación entre política y religión al menos en el ámbito occidental, y por lo tanto condiciona inevitablemente las relaciones políticas de Occidente

con otras “civilizaciones”, por utilizar la expresión de Huntington de reciente fortuna. El problema de la teología política y de su relación con la filosofía política moderna atraviesa, por consiguiente, el cuerpo político en lo que concierne a su legitimidad contemporánea, es decir, a las ideas que lo han conformado desde las revoluciones democráticas del siglo XVIII y que sostienen y apoyan tanto su ordenación legal como su aprobación social por la mayor parte de los ciudadanos, eso que desde siempre ha tenido que ver con la obediencia voluntaria y que tanto Spinoza como John Locke se atrevieron a llamar consentimiento a finales del siglo XVII.

Precisamente si tomamos en cuenta la reacción filosófica contra la modernidad política, tiene todavía interés el ataque que el filósofo político y teórico del derecho Carl Schmitt dirigió en 1938, durante los años de retiro espiritual tras su turbulento compromiso nazi, al filósofo Baruch (en latín, Benedictus) de Spinoza, que en pleno siglo XVII dejó de escribir sobre cuestiones exclusivamente metafísicas para escribir un Tratado teológico-político que escandalizó a toda Europa y que le valió inmediatamente el título de “ateo Spinoza”. Si esto que escribió Spinoza en 1670, y que provocó el ataque posterior de Schmitt en 1938 (tres siglos más tarde), es todavía revelador en estos tiempos, es porque ese ataque concentra el núcleo del rechazo teológico-político a la filosofía moderna y a sus consecuencias políticas, unas consecuencias que transformaron el mundo y lo convirtieron en gran parte en lo que hoy es; o, al menos, esa es la postura que mantiene el propio Schmitt en su acusación a Spinoza, como veremos. Sin embargo, en primer lugar, tendremos que insistir en la necesidad de una distinción conceptual entre la filosofía política y la teología política, puesto que este es el punto desde el que partimos con la finalidad de iluminar la querrela antimoderna, particularmente en lo que concierne a Spinoza. Heinrich Meier señala, en su estudio sobre el problema teológico-político en Leo Strauss y en Carl Schmitt¹, que la filosofía política deriva su método y sus propuestas de la pregunta por la buena vida en la ciudad que el filósofo comparte con otros hombres, mientras que la teología política extrae, a su vez, su verdad conceptual y su receta política de la fe en la Revelación. Ambas disciplinas mantienen, entonces,

¹ Meier ha desarrollado estas ideas en tres libros: *Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialogue*, *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*, y *The Lesson of Carl Schmitt*. Los dos últimos se han utilizado en este trabajo. Sobre Leo Strauss, es interesante también acudir al libro de Claudia Hilb, *Leo Strauss: el arte de leer*: Strauss afirmaba que “nadie puede ser a la vez un filósofo y un teólogo o, para el caso, un tercero que está más allá del conflicto entre filosofía y teología” en su ensayo “Progress or return?” (Hilb, 2005:52).

una antipatía inmediata, puesto que, en palabras de Meier, “la teología política comienza y termina con la fe en la revelación. Esto es así porque presupone la verdad de la revelación, que es una verdad de fe. Por ello no puede evitar ser enemiga de la falta de fe desde el primer momento” (Meier, 1998:66).

En efecto, según nos confirma Meier, la teología política es enemiga de la falta de fe, lo que equivale a decir que lo es de la modernidad filosófico-política, con su desafiante explosión de poder humano (encarnado en la técnica y la teoría del Estado) y de afirmación de las propias fuerzas que describió Hans Blumenberg en su obra *La legitimidad de la modernidad*. Desde este punto de vista, la teología política opone la fe a la falta de ella, situando ambas posiciones en una relación ontológico-existencial de ser frente a no-ser que es, como explicó Schmitt en *El concepto de lo político*, hostil; pero también donde el ser siempre actúa frente a su falta, no sólo como origen cargado de significado sino como articulación ahora oscurecida; en este sentido puede entenderse la irónica frase de Martin Heidegger sobre cómo “la publicidad (*die Öffentlichkeit*) oscurece todas las cosas” (Heidegger, 2003:152) que tanto le gustaba a Hannah Arendt (Arendt, 2001:11) porque describía la modernidad. Blumenberg, en concreto, disputa la ilegitimidad de la modernidad que se contiene en el teorema de la secularización, defendido por Max Weber y por el propio Schmitt, que se consideraba a sí mismo una especie de heredero de Weber. Para Schmitt, los conceptos políticos modernos no son otra cosa que conceptos teológicos secularizados (Schmitt, 2005:36)² que, por ello, no son nuevos (en el sentido literal del *Neuzeit*) sino que responden a una articulación del ámbito del poder secular que oculta su origen teológico, con vistas a que el poder secular se funde en sí mismo, sin recurrir a ningún poder transcendente o divino.

Tal y como explica Blumenberg, sin embargo, esta tesis teológico-política enarbolada explícitamente por Schmitt representa un ataque a la legitimidad moderna, precisamente por lo que tiene de impugnación: sólo al hablarse de la secularización de algo que es originariamente otra cosa puede sostenerse su contradicción interna – pues lo moderno no podría, en ningún caso, comprenderse a sí mismo como teológico – y puede proponerse, entonces, el retorno a lo previo, a lo originario (Blumenberg, 1999:4-5). Este proyecto teológico-político debe atribuirse no sólo a Schmitt, también al propio Heidegger y a sus alumnos Löwith y Arendt³,

² En García Alonso, 2008:201, se explican los aspectos *genético* y *sistemático* de la tesis schmittiana de la secularización.

³ La obra de Richard Wolin *Los hijos de Heidegger* ahonda precisamente en esta cuestión de la paternidad ideológica de

e incluso al mismísimo Weber. En cualquier caso, la secularización sería un concepto vacío que serviría al objetivo ideológico de invalidar el proceso de independencia de la razón respecto de la fe, es decir, que serviría a un interés anti-racionalista destinado a recuperar la dependencia de la razón respecto de la autoridad divina (Blumenberg, 1999:24-25)⁴, particularmente la eclesiástica; obstaculizando, como es evidente además, la salida de la minoría de edad culpable de la que habló Kant en su texto sobre la Ilustración (Kant, 1978:25).

Esta es la tesis de Blumenberg contra la teología política, pero ¿cuál es el papel de Baruch de Spinoza en todo esto, y por qué hemos de concederle un estatuto especial en la filosofía política moderna? Aquí se tratará, entonces, de distinguir la modernidad de Spinoza en lo que se refiere a la filosofía política, según la distinción que ya hemos mencionado, pero también de averiguar la razón de su escandalosa teología política: no podemos olvidar que el filósofo interrumpe la redacción de la *Ética* (escrita “según el orden geométrico”) y se lanza a publicar un tratado al que denomina teológico-político, que habrá de resultar escandaloso tanto para los teólogos como para los políticos de su tiempo, y al parecer también de los que vendrían más tarde.

Tanto Thomas Hobbes como Baruch de Spinoza representan, en el siglo XVII que hereda las luchas religiosas del XVI en Europa, un desafío a la filosofía política antigua, a la que acusan de especulativa y de idealista respecto a la realidad natural de los seres humanos. Así, Hobbes se sirve de la naturaleza humana para crear un hombre artificial – el Estado – mientras que Spinoza, algunos años más tarde, denuncia el idealismo de los filósofos antiguos, y su desprecio de la naturaleza humana que conocemos por la experiencia, al afirmar rotundamente que “nada ocurre en la naturaleza que pueda atribuirse a vicio de ella” (Spinoza, 1996:171); algo parecido afirma el propio Hobbes en *Leviatán* cuando, al hablar de la competición entre los hombres en el estado natural, dice que “ninguno de nosotros acusa [...] a la naturaleza del hombre. Los deseos, y otras pasiones del hombre, no son en sí mismos pecado. No lo son tampoco las acciones que proceden de esas pasiones, hasta que conocen una ley que las prohíbe” (Hobbes, 1979:226), es decir, un Estado que regula la convivencia humana y que convierte el pecado en un crimen. En consecuencia, ambos filósofos nuevos insisten en desligarse de los antiguos al estudiar al hombre como una parte de la naturaleza, pero también en relacionar

Heidegger respecto a sus discípulos, entre los que distingue especialmente a Arendt, Löwith, Marcuse y Jonas.

⁴ También en Rivera, 2007:69-79, se insiste en que la cuestión de la legitimidad sólo es relevante cuando es *disputada*.

ese nuevo naturalismo con la organización política en el naciente Estado. El deseo de ruptura con la filosofía anterior es evidente, aunque pueda partir de una concepción equivocada: si bien Hobbes y Spinoza dirigen sus invectivas contra Platón y Aristóteles, en verdad su rebelión es contra su autoridad dogmática en la filosofía cristiana. Así, Hobbes defiende el uso de la razón precisamente contra aquellos que “obtienen su instrucción de la autoridad de los libros, y no de su propia meditación” (Hobbes, 1979:144), del mismo modo que Spinoza anuncia, en la *Ética*, que hablará de “los actos y apetitos humanos como si fuese cuestión de líneas, superficies y cuerpos” (Spinoza, 1996:172), siguiendo el método geométrico de la ciencia. En resumen, ambos filósofos creen estar haciendo ciencia, y la hacen distinguiéndola, a su vez, de los absurdos de los filósofos.

Esta aspiración a la ciencia de Hobbes y Spinoza tiene su correlato, como ya hemos dicho, en la aspiración a dar lugar a una ciencia del Estado y a una ciencia política que se apoyen en su conocimiento científico de la naturaleza humana. Esto es lo más importante, o lo que aquí más nos interesa, pues Hobbes y Spinoza son filósofos de lo político, tal vez los más significativos de su época; y, sin duda, su importancia ha sido destacada por los filósofos posteriores, en particular por Carl Schmitt en su obra sobre *El Leviatán y la doctrina del Estado de Thomas Hobbes* (1938), donde el nombre de Spinoza oportunamente se silencia en el título, no así en el texto. Para comprender la relevancia filosófico-política de Hobbes y Spinoza en la modernidad, no sólo debemos aproximarnos a la reflexión que hizo Schmitt sobre el Estado moderno en uno y en otro filósofo, aspirantes a científicos; debemos, ante todo, cuestionar la teoría del Estado que cada uno maneja a partir de su concepción de la naturaleza humana, y relacionarla con su teoría de la religión, puesto que ambos filósofos existen en una circunstancia política condicionada por las guerras religiosas – Hobbes en Inglaterra, Spinoza en Holanda – que ha provocado la Reforma protestante a partir del siglo XVI. Como es natural, su existencia influye de manera clara en su filosofía política y en su tratamiento de la religión; pero además esa condición existencial, política y religiosa, será subrayada de modo harto significativo por el Schmitt que escribe contra la modernidad del “judío Spinoza” en 1938.

Ya hemos mencionado que Hobbes procede a partir de la naturaleza humana en la construcción del Estado. Dos pasiones típica y generalmente humanas – el miedo a la muerte violenta (y a sus sucedáneos: robo, asalto, expropiación) y el ansia de poder y de gloria – nos dirigen hacia el Estado cuando hacemos uso de nuestra razón calculadora (Hobbes, 1979:149, 227). La misión del Estado consiste, entonces, en pacificar la

sociedad natural de los hombres, en la que cada individuo hace uso de su derecho natural a la defensa y al ataque. Sin embargo, aunque Hobbes hable de un pacto que los hombres mantienen entre sí y por el cual renuncian a su derecho natural en favor del Estado, lo cierto es que el pacto es algo que históricamente ya se ha producido y que ha de ser legitimado, fundado en razones comprensibles para cualquier individuo, que supriman, a su vez, otros motivos, en especial los religiosos; y esto porque dicha motivación religiosa amenaza – en los siglos XVI y XVII – con destruir la asociación política. El papel de la razón humana natural, en este caso, consiste por eso en comprender la naturaleza humana y en ayudar, mediante la comprensión y el cálculo, a consolidar el Estado y a fomentar la obediencia. Esta es la explicación de que, en *Leviatán*, se hable de dos estados naturales del ser humano, en oposición a su asociación bajo el poder del Estado: por un lado, el estado natural pre-político, del que el propio Hobbes afirma que “nunca fue generalmente así, en todo el mundo” (Hobbes, 1979:226); y por otro lado, el estado político que se está disolviendo o que degenera de nuevo en naturaleza, lo que corresponde a la situación de una guerra civil⁵. Es, por lo tanto, evidente que lo que interesa de verdad a Hobbes es la posibilidad de que los hombres apelen a su poder natural de resistencia para rebelarse contra el Estado, originando de ese modo una guerra civil.

Esto último es lo que en algunos casos se denomina la “guerra subversiva” (Rivera, 2007:181), que retoma el estado humano natural porque las fuerzas entre los hombres vuelven a igualarse. Como afirma Antonio Rivera sobre Hobbes, hay que tener en cuenta el “contexto polémico” (Rivera, 2007:180) en que tiene lugar la reflexión de Hobbes sobre el poder del Estado y la amenaza de la guerra subversiva, que, según hemos visto, pende sobre la reflexión hobbesiana de manera mucho más real debido a las circunstancias de la Inglaterra de la época, marcadas por las sucesivas rebeliones de sectas con intereses mezclados de religión y política⁶. La cuestión, para Hobbes, consiste en invalidar o en neutralizar esta amenaza, a la que Foucault se refirió en términos estratégicos más que en términos polémicos puesto que no se trataba de “un contenido del discurso que hay que refutar” sino de “una determinada estrategia teórica y

⁵ La cita completa dice: “qué forma de vida habría allí donde no hubiera un poder común al que temer puede ser percibido por la forma de vida en la que suelen degenerar, en una guerra civil, hombres que anteriormente han vivido bajo un gobierno pacífico” (p. 226). *Cursivas mías.*

⁶ Una exposición esclarecedora de las ideas radicales que influyeron en la Revolución inglesa se encuentra en el libro del historiador Christopher Hill *The World Turned Upside Down*.

política que Hobbes, precisamente, quería eliminar y hacer imposible” (Foucault, 2003:86), a saber, la subversión contra todo tipo de dominación política de unos hombres sobre otros. Con dicho objetivo estratégico de neutralización en mente, Hobbes habla de una ley de naturaleza que ata a los hombres en su búsqueda racional de la paz, que les ayuda, por un lado, a comprender su naturaleza igualitaria y competitiva y que, por otro, les obliga a comprometerse

“por la paz, en la medida en que espere[n] obtenerla, y que cuando no puede[n] obtenerla, puede[n] entonces buscar y usar toda la ayuda y las ventajas de la guerra, de cuya regla la primera rama contiene la primera y fundamental ley de naturaleza, que es buscar la paz, y seguirla, la segunda, la suma del derecho natural, que es defendernos por todos los medios que podamos” (Hobbes, 1979:228-29).

La estrategia prioritaria consiste en buscar racionalmente la paz, pero esto, a su vez, implica que cada individuo ceda sus derechos naturales al Estado. Por consiguiente, no son los hombres los que acuerdan la paz entre ellos, con objeto de formar una sociedad, sino que se comprometen a someterse al poder del Estado, que es su creación, pero que en todo caso les trasciende.

Debemos recordar que el individuo natural descrito por Hobbes vive “una vida solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta” (Hobbes, 1979:225). Strauss resumió esta famosa descripción de Hobbes de la siguiente manera: “los fundadores de la civilización no son héroes [...], sino pobres diablos desnudos y temblorosos” (Hilb, 2005:171). De este modo, la única esperanza de progreso personal – y colectivo – se encuentra en la pacificación fomentada por el Estado. Sin embargo, el Estado es también un gran hombre, una persona artificial que sobrepasa el poder de cada individuo por completo. Schmitt dirá que es la máquina de las máquinas, el primer gran invento de la era técnica del hombre (Schmitt, 1997:89). En este sentido, el Estado se caracteriza porque su poder es obra de los hombres, pero simultáneamente sobrehumano; esto da lugar al concepto de soberanía. De nuevo en palabras de Foucault, “la voluntad de preferir la vida a la muerte: esto va a fundar la soberanía” (Foucault, 2003:84), puesto que ésta no consiste solamente en ceder el derecho natural individual sino en transferirlo a otra persona (Hobbes, 1979:231-32), el soberano, que deja de ser un individuo entre los otros para convertirse en un gigante que representa al Estado. De este modo, en la teoría de Hobbes, el Estado se identifica con la soberanía, con el hecho histórico-natural de un poder absoluto, sobrehumano, que ya no le pertenece a los hombres que conviven en la ciudad sino que les supera en todo y que les organiza

siempre para la vida, lo que equivale a decir: para la paz. La política que sirve para fundar el Estado, que es una política que hacen los individuos cuando compiten y también cuando pactan transferir su poder, se transforma así en el ejercicio de la soberanía, una emanación del poder humano que sustituye a Dios; sin embargo, sustituye también a los hombres, que se despojan así de su libertad natural.

Podemos preguntarnos ahora por la relación que mantiene la soberanía con las guerras religiosas que, para empezar, han originado todo el movimiento filosófico-político (Foucault diría estratégico) de Hobbes. Aquí encontraremos la clave de la innovación de Spinoza en el Tratado teológico-político, además del motivo fundamental del ambiguo ataque de Schmitt en el siglo XX. En este sentido, Hobbes habla en *Leviatán* de fundar una república, así como de fundar una república cristiana (en la tercera parte de la obra). ¿Cuál es el vínculo entre la república de la segunda parte de *Leviatán*, que extrae sus conclusiones de la ciencia “del hombre” en la primera parte de la obra, y la república cristiana con la que Hobbes continúa su disquisición sobre la gran máquina estatal? Lo cierto es que la religión ha sido definida y entresacada de las relaciones naturales que mantienen los hombres; en particular, en el capítulo XI, Hobbes afirma que

“los hombres han creado en el mundo innumerables tipos de dioses. Y este miedo a las cosas invisibles es la semilla natural de aquello que cada uno llama en sí mismo religión, o superstición en aquellos que adoran o temen de otro modo ese poder” (Hobbes, 1979:207).

Esto quiere decir que la religión es un producto natural de la fantasía humana, efecto a la vez de la ignorancia y de la curiosidad. Desde este punto de vista, resulta inevitable que haya muchas religiones en el estado de naturaleza en que viven los hombres, de modo que es natural que los innumerables dioses se opongan entre sí. La existencia de muchos dioses es sólo una consecuencia obvia de la guerra de todos contra todos que mantienen los individuos naturales, o bien en ese supuesto estado natural pre-político o bien en una situación de inminente guerra civil.

Por consiguiente, el Estado tiene la función de acabar con la competencia individual entre los dioses, entre las religiones. Sin embargo, esto no se consigue sólo mediante la negación de la naturaleza humana, ignorante y curiosa, puesto que sabemos que el Estado procede de ella y la organiza para la vida. En términos positivos, el Estado tiene que fundar un orden común, donde los hombres no sólo se comprometan a la búsqueda racional de la paz sino también a reprimir, e incluso ceder, su entusiasmo religioso; esta y no otra es la fundación de la tolerancia propuesta,

algunos años más tarde, por John Locke en la Carta sobre la tolerancia, cuando se habla de ponerle freno a los “fanáticos enardecidos” (Locke, 2005:4) que son capaces de perseguir, torturar y matar a los infieles o a los creyentes de otra religión. No obstante, esto significa, todavía en Hobbes, que el Estado tiene la función de legislar y de ordenar la vida religiosa de sus súbditos, y que, por ello, no puede admitir que ningún Dios esté por encima del soberano; ni tampoco que haya una religión universal que convoque unánimemente a todos los hombres en el cumplimiento de la Ley de Dios, como persigue de hecho la Iglesia católica así como sus hijas rebeldes de la Reforma protestante, todas ellas deudoras del principio cristiano de la evangelización. Este es el transfondo de la disputa entre las Iglesias, cuyas misiones evangelizadoras de la humanidad no excluyen sino que exigen una dimensión pública y, en conclusión, una institución eclesiástica que, de una manera o de otra, medie entre los súbditos del Estado y los fieles de la Iglesia (García Alonso, 2008:165ss.)⁷. Esta actividad evangelizadora y mediadora es, precisamente, lo que el Estado de Hobbes no puede asumir en absoluto.

Los hombres no deben servir a Dios, sino que deben servirse de sí mismos en el Estado; desde esta perspectiva, Dios es sólo un símbolo que usa el Estado en su beneficio, es decir, en beneficio de la organización de toda esa materia humana. ¿Cuál es, entonces, el sentido de la república cristiana de Hobbes? Nada más y nada menos que el de un Estado que es a la vez una Iglesia: “llamada república porque está formada por hombres unidos en una persona, su soberano, e Iglesia porque está formada por hombres cristianos, unidos bajo un soberano cristiano” (Hobbes, 1979:458). Se trata de un Estado cristiano, pero su cristianismo emana de la soberanía y responde a un criterio de uniformización social y religiosa; además, se sujeta a las leyes de la república: el Estado es justo porque dicta las leyes, no porque sea cristiano y se pliegue a la Ley revelada por Dios en la Escritura. No cabe justicia más allá de la propia existencia del Estado. Justas son, explica Hobbes, sólo las leyes de la república (Hobbes, 1979:347)⁸. Este cristianismo del Estado pierde, por lo tanto, la cualidad evangélica y reguladora que es propia del cristianismo, así

⁷ En esta obra de Marta García Alonso se encuentra una exposición excelente de la actividad de Calvino como reformador en Ginebra, distinguiéndola tanto de la política eclesiástica católica como de la luterana.

⁸ Hobbes dice que “las leyes son las reglas de lo justo y lo injusto” y que “nadie puede hacer leyes sino la república, porque nuestro sometimiento es a la república exclusivamente”. Además, en la Parte Primera, Capítulo XV, Hobbes ha dejado claro que ser “naturalmente” justo consiste en cumplir el pacto cuando ya se ha producido, es decir: en obedecer al poder establecido cuando éste existe de hecho.

como de cualquier otra religión universal; pierde también el carácter de subordinación que cada individuo manifiesta en su relación con Dios, se admita o no una institución mediadora como la Iglesia: no sólo porque ésta no tiene el poder de castigar al fiel – excepto si la Iglesia es el Estado, como ya se ha mencionado arriba – sino porque tampoco el fiel tiene derecho a escuchar la voz de la conciencia, si ésta le impele a actuar en contra de las leyes estatales.

En realidad, el Estado es el instrumento con el que los hombres se gobiernan a sí mismos, aunque con él produzcan un poder que les supera; puede que este poder tome de Dios su característica absoluta y sobrehumana (Hobbes, 1979:447)⁹, pero le despoja en realidad de toda su capacidad legisladora, reveladora de la Ley. Además, ha dejado de ser inescrutable: el individuo no está legitimado a acudir ni a la Iglesia ni directamente a la Escritura (el libre examen protestante) en busca de respuestas y de órdenes, sólo al soberano, que dicta las leyes pero que se sitúa por encima de ellas (Hobbes, 1979:348). El Estado resulta aplastante para el súbdito, abominable incluso; pero en ningún momento le parece inescrutable, pues es el producto de su razón, de su cálculo, y si se para a pensar en ello descubrirá que el poder absoluto del Estado le beneficia, pues asegura “para siempre el camino de su deseo futuro” (Hobbes, 1979:199). Aunque el elemento extralegal de su poder le asemeja a Dios – ese elemento que Schmitt considerará “decisionista” (Schmitt, 2007:54)¹⁰– no se trata de Él sino del Estado, una obra calculada por los hombres que puede, en efecto, ser destruida a manos de éstos.

Desde la teología política, se le concede una enorme importancia a la cuestión de la voluntad inescrutable de Dios, y a su negación o a su “neutralización” moderna. En este sentido, la clave del argumento moderno reside en el examen de la profecía y de los milagros llevado a cabo por Hobbes, que luego renovará Spinoza en el Tratado teológico-político. La opinión de Hobbes al respecto tiene que ver con que los profetas hacen milagros sobre la base de la religión establecida y tradicional (Hobbes, 1979:444); la insistencia en este segundo punto quiere decir que, si admitimos la posibilidad de la crítica racional de la Escritura, el propio Dios nos advierte “contra el peligro de los milagros” y los “falsos profetas” (Hobbes, 1979:445). Una vez más, el punto central del argumento se centra en la cualidad epistemológica y política de la creencia en el milagro: como en la actualidad se hace difícil reconocer un verdadero milagro –un

⁹ La cita es la siguiente: “Dios es ciertamente el soberano de soberanos”.

¹⁰ En concreto, Schmitt dice que “la decisión [...] ha nacido de la nada”.

prodigio o un hecho extraordinario mediante el cual Dios habla o se revela a los hombres— debemos plegarnos a la Sagrada Escritura y a los milagros mediante los cuales Dios se reveló a los profetas (Hobbes, 1979:446). Sin embargo, esto plantea un nuevo problema, que aparece con toda su fuerza en los capítulos XXXIII a XXXVII de la tercera parte de *Leviatán*: nada nos asegura que algo haya sido un milagro, excepto la creencia en que lo fue, es decir, en la palabra de los profetas (capítulo XXXIII), que es algo que sólo le corresponde al creyente, al fiel; en todo aquello que la razón humana natural puede interpretar como parte de la ley natural, la autoridad es evidentemente racional y no precisa de la revelación (capítulo XXXIII); por el contrario, en aquello que concierne a lo sobrenatural, como “una misma cosa puede ser un milagro para uno y no para otro” (Hobbes, 1979:499) y es mucha “la ignorancia y capacidad de error de todos los hombres en general” (Hobbes, 1979:504), sólo puede aceptarse como milagro aquello que es legislado por el Estado (capítulo XXXVII). La conclusión de Hobbes, en este aspecto, es demoledora: milagroso es aquello que el soberano quiere, por lo que la potencia revolucionaria de la religión es desactivada en favor de la constitución del Estado.

Este resorte absolutista, pero también legalista¹¹— que Hobbes se sacó de la manga contra la guerra civil religiosa, impresionó a Carl Schmitt por su crudeza y por su brillantez: “más que crear al nuevo Dios, lo invoca” (Schmitt, 1997:78). No obstante, en el argumento de Hobbes en favor del Estado se contenía, según Schmitt, el germen que acabaría destruyendo a *Leviatán*: de nuevo la guerra civil. En efecto, la potencia revolucionaria de la creencia es desactivada por Hobbes mediante la obediencia que el súbdito le debe al soberano si lo que desea — y es indudable que lo desea — es conservar su vida y estimular su deseo futuro. Pero Hobbes deja abierta una puerta a la libertad del súbdito cuando no sólo afirma que mi soberano puede “obligarme a obedecer” de obra y de palabra, pero “no a pensar de forma diferente a aquella a que mi razón me conduce” (Hobbes, 1979:443); para colmo, al final del capítulo XXXVII de *Leviatán*, Hobbes distingue entre razón pública y razón privada, aduciendo sobre esta última que “el pensar es libre” (Hobbes, 1979:506). Esta es la puerta que, en opinión de Schmitt, se traduce en una grieta en el magnífico cuerpo de *Leviatán*:

“es en este lugar, en el apogeo de la potencia del poder soberano que logra la unidad de religión y política, donde se muestra la fisura en la

¹¹ En este punto, se abre la controversia sobre la doble vertiente política a la que da nacimiento Hobbes: absolutismo, por un lado, y liberalismo normativista por el otro.

unidad, de otro modo tan cerrada e irresistible” (Schmitt, 1997:109).

El Estado, ese gigante que demuestra un poder soberano, absoluto, sobre sus creadores, se abre así a la pura impotencia del individuo que razona en privado y que cree lo que quiere.

Hasta aquí nos hemos introducido en la filosofía de Hobbes, sobre todo en lo que concierne a la relación entre política y religión, precisamente como un preámbulo al Tratado teológico-político de Spinoza. Esto es así porque el propio Schmitt considera –siguiendo para ello a Leo Strauss, autor de *La crítica de la religión de Spinoza* (1930)– que el escritor del Tratado teológico-político depende en extremo del *Leviatán* de Hobbes (Schmitt, 1997:49). Ahora bien, esto es cierto en un sentido indudable, y es que Spinoza aborda la lectura de *Leviatán* –apenas veinte años después– con un propósito científico y a la vez rompedor; es decir, sigue a Hobbes en lo que respecta a la fundación del Estado sobre la base de la naturaleza humana, pero le discute todo lo demás, especialmente aquello que tiene que ver con la constitución de la república cristiana en la tercera parte de *Leviatán*. Veamos en qué consiste la ruptura de Spinoza respecto a Hobbes, eso sobre lo que “cayó la mirada del primer judío liberal” (Schmitt, 1997:111) y que constituirá, ya en el siglo XX, el núcleo del ataque de la teología política contra la teoría moderna del Estado. Todo hace pensar que el ataque que Schmitt dirige a Spinoza tiene que ver con la introducción de un germen liberal en el Estado, particularmente en relación con la religión pública –el cristianismo– defendida por Hobbes en 1650. Pero esto convertiría a Locke en alguien tan culpable como Spinoza, y el ataque, en efecto, se concentra en Spinoza y en su iniciativa de carácter judío y liberal.

Spinoza comienza el Tratado teológico-político afirmando la separación entre la filosofía y la teología, así como el derecho de la primera a interpretar la Sagrada Escritura. En su defensa de la filosofía frente a la teología y de la razón frente a la fe, Spinoza no sólo habla en favor de la independencia de la luz del entendimiento, que no puede ser esclava de la credulidad y los prejuicios (Spinoza, 2008:67), sino que va más allá, como Hobbes: distingue entre la religión verdadera, accesible por la razón, y la superstición (Spinoza, 2008:63), que transforma a los hombres de racionales en brutos. Ahora bien, frente a Hobbes, su defensa del Estado no se limita a ser “decisionista” en el sentido anteriormente expuesto por Schmitt: el Estado no decide qué es un milagro para el súbdito, aunque le corresponda ser garante e intérprete no sólo “del derecho civil, sino también del religioso, [...] [con] el derecho de discernir qué es lo justo y lo injusto, y qué lo piadoso y lo impío” (Spinoza, 2008:72). Hasta aquí, la

soberanía estatal reproduce la fundada por Hobbes. La justicia sólo existe en el Estado y se identifica con sus leyes; pero además, y en este punto se separan los caminos de ambos filósofos, siquiera aparentemente, el milagro es extirpado de la religión pública mantenida y erigida por el Estado, precisamente en nombre de la verdadera religión y de “la verdadera palabra de Dios” (Spinoza, 2008:70). Con esto podemos asumir que ese último vínculo que aún sostenía Hobbes con el cristianismo –la fe en “que Jesús es el Cristo” (Hobbes, 1979:634)– aunque fuera con un propósito meramente instrumental, se disuelve cuando Spinoza decide explicar y comprender la religión.

En un primer momento, la teología política articulada por Spinoza se asemeja al primer proyecto de una religión de la razón, tan criticada más adelante por los liberales (Berlin, 2001:73ss.). Sin embargo, no debemos quedarnos con el tópico, esgrimido por una de las vertientes del liberalismo contemporáneo, que reduce la razón del siglo XVII a una cuestión de fe en la propia razón. El racionalismo de Spinoza, naturalista o idealista según su influencia posterior, ha de ser examinado por sí mismo y en cada detalle. En este sentido, el propio Spinoza no aspira a que todos los hombres sean racionales y comprendan la verdadera religión –para la que el estudio de la *Ética* resulta, en realidad, imprescindible: recordemos que comienza con las definiciones de Dios– sino a que aquellos que tienden a filosofar lo hagan en libertad (Spinoza, 2008:73) en el Estado. Spinoza comprende que “es tan imposible que el vulgo se libere de la superstición como del miedo” (Spinoza, 2008:72); no se puede forzar a los hombres a la virtud, ni hacer de la filosofía una queja o un desprecio contra los hombres (Spinoza, 2007:141)¹². No obstante, aunque esto pudiera confundirse con un simple propósito de protección política de la filosofía – y este parece ser el propósito de la *libertas philosophandi*– lo cierto es que de fondo se está explicando filosófica y metafísicamente la política. En opinión de Leo Strauss, Spinoza intenta algo más allá de defender la superioridad de la filosofía frente a la teología, o de refutar la ortodoxia (teológica, principalmente la cristiana) sirviéndose de la razón; lo que intenta es comprenderlo y explicarlo todo, la naturaleza en general y la naturaleza humana, en particular la naturaleza política por la que los hombres viven juntos (Hilb, 2005:301ss.). Esto implica mucho más que

¹² Spinoza se queja de los filósofos que “ríen, se quejan, reprochan y, los que quieren parecer mejores, hasta maldicen. Se imaginan, sin duda, que cumplen una misión divina y que alcanzan la máxima sabiduría haciendo múltiples elogios de una naturaleza humana inventada para acusar de este modo más despiadadamente la que existe de hecho”. Así comienza el *Tratado político*, la obra póstuma e inacabada de Spinoza.

un simple desmontaje de la teología y de sus pretensiones políticas; implica que la *Ética* debe leerse junto con el Tratado teológico-político, porque “la naturaleza de Dios es cognoscible” (Hilb, 2005:302): *Deus sive natura*.

Por lo tanto, lo que hizo Spinoza cuando dejó de escribir la *Ética* para empezar el Tratado teológico-político fue mucho más revolucionario que apartar la metafísica para ponerse a hablar de política, internándose de repente, además, en la complicada situación holandesa de la época y tomando partido por Jan De Witt frente a la casa de Orange, apoyada por las sectas calvinistas. No hay un Spinoza ético que demuestra conocer a Dios y los afectos, separado de un Spinoza político que escribe contra los fanáticos de la religión, de cualquier religión violenta dominada por la ira y el odio. En efecto, el problema en el que se hunde Spinoza tiene una gravedad mayor: el “ateo Spinoza” es el filósofo que minuciosamente se empeña en demostrar que Dios no es inescrutable, que los milagros se deben a la comprensión inadecuada que los humanos tenemos de la naturaleza, y que ésta siempre se puede comprender mejor una vez disponemos del método adecuado; que, para colmo, podemos comprendernos mejor a nosotros mismos, y organizarnos evidentemente mejor en el Estado. La primera parte del Tratado es, como dice el título, teológica; la segunda aborda directamente el problema político. ¿Qué dice Spinoza que no haya dicho Hobbes? De nuevo en opinión de Strauss, el prudente Spinoza es también el osado Spinoza: consciente de que debe rendirle tributo a la religión simplemente por el hecho de que ésta mantiene su función social, se atreve a hablar de la verdadera piedad en un desafío claro al cristianismo (Hilb, 2005:307). La república ya no puede ser cristiana; su poder, su verdadero poder, será democrático.

El primer capítulo está dedicado a la profecía o a la revelación: cogiendo el toro por los cuernos, Spinoza la define como “el conocimiento cierto de una cosa, revelada por Dios a los hombres”; sin embargo, el profeta no revela una cosa a todos ellos sino “a aquellos que no pueden alcanzar un conocimiento cierto de ellas [de las cosas], que sólo pueden aceptarlas por simple fe” (Spinoza, 2008:75). La simple fe es aquí una versión del conocimiento que los hombres poseemos de Dios; la fe es imaginación humana, conocimiento por medio de imágenes y palabras (Spinoza, 2008:83, 85), que entretiene y divierte a la mayor parte de los hombres; es lo que hoy en día llamaríamos literatura. Aunque no todos puedan alcanzar un conocimiento cierto de las cosas, lo cierto es que todos sí poseen una luz natural que les es común, y que el acceso a la verdad natural y divina se obtiene tanto por la vía de la imaginación como por la

del entendimiento. No se trata de despreciar a la fe en favor de la razón, pues en ese caso ni siquiera tendría interés interpretar la Escritura; el meollo del asunto estriba en que tanto la fe como la razón forman parte del conocimiento de Dios y de la naturaleza, pero no a la manera de la doble verdad de los averroístas ni a la manera de la única verdad de Santo Tomás: “también nosotros percibimos [...] la mente de Dios; no obstante, como el conocimiento natural es común a todos, no es tan estimado” (Spinoza, 2008:93) ni por el vulgo ni por los teólogos, pero sí es más cierto y mejor (Spinoza, 2008:98)¹³. Cabe pensar, en efecto, en una única verdad, y la luz natural se encarga de derribar la última barrera que nos separaba de ella: la autoridad revelada se desintegra histórica y naturalmente en todas las direcciones posibles, investigándolo todo y preguntando sus causas; hay sólo un paso de aquí al tribunal kantiano de la razón (Kant, 2005:A 739, B 767).

¿Hasta qué punto significan estas palabras del filósofo un ataque a la revelación? El alcance de la crítica es total, pero también lo es el alcance de la propia tarea de comprensión de lo real que ha emprendido Spinoza. Se trata de “la destrucción de todo lo transcendental” (Negri, 1993:89) en favor de una comprensión absoluta – Strauss diría que homogénea – de la naturaleza: nosotros somos esa naturaleza, nosotros y todo lo demás somos Dios, y como tal debemos comprenderlo. El mismo análisis se aplica al milagro: “los milagros se llaman obras de Dios, es decir, obras asombrosas; puesto que, en realidad, todas las cosas naturales son obras de Dios y sólo existen y actúan por el poder divino” (Spinoza, 2008:88). En efecto, si todo lo natural es un milagro ya no hay ningún milagro, puesto que el milagro es tan sólo aquello cuya causa ignoramos y que nos asombra; tal es la osadía de Spinoza, que habla de preguntarnos cara a cara por las cosas, en una especie de primer mandato fenomenológico hacia “las cosas mismas”, según el famoso lema, muy posterior, de Husserl. Y así comienza la interpelación: la certeza del profeta es moral, porque Dios se adapta a su disposición personal al conocimiento (Spinoza, 2008:99ss.); esta es una manera elegante de decir que la imaginación humana trabaja de acuerdo con la época, y que cada profeta ha dicho lo que creyó que tenía que decir (“cada uno vio a Dios como solía imaginarlo”: Spinoza, 2008:103; “sus revelaciones fueron acomodadas a esas opiniones”, “Dios se le reveló según su capacidad”: 2008:107). La conclusión es evidente: si la Escritura está adaptada a su época y a sus oyentes (los

¹³ La cita es la siguiente: “la profecía es inferior, en este sentido, al conocimiento natural, que no necesita signo alguno, sino que implica por sí mismo la certeza”.

creyentes, los fieles), no tenemos ninguna obligación de tomarla en serio, o al menos tan en serio como para rendirnos ante ella; “fuera de aquello que constituye el fin y la sustancia de la revelación, cada uno es libre para creer como le plazca” (Spinoza, 2008: 114; cursivas mías).

Aquí, en efecto, se halla el motivo del escándalo teológico-político. Pero ¿qué constituye el fin y la sustancia de la revelación, de los que habla Spinoza? Si el núcleo de la república cristiana de Hobbes se encontraba en el poder soberano que impone, al menos de obra y de palabra, la confesión religiosa de que Jesús es el Cristo a cada súbdito del Estado, ¿en qué consiste la revelación divina que sí tenemos la obligación, no ya como hombres sino como ciudadanos de un Estado, de reconocer? Hasta que no hayamos comprendido la profundidad de la inversión que lleva a cabo Spinoza en la teología política (que se basa en la fe en la revelación, y que acusa y le planta batalla a la falta de fe), no sabremos en realidad cuál es el motivo por el que Schmitt, en 1938, considera esencial atacar al “primer judío liberal”; ni sabremos tampoco por qué Schmitt se equivoca y por qué quiere que nosotros nos equivoquemos con Spinoza. ¿Cuál es la revelación? Esta cuestión se plantea inmediatamente con una serie de definiciones: el gobierno de Dios es “el orden fijo e inmutable de la naturaleza o la concatenación de las cosas naturales”; debido a la potencia de Dios, que es el poder de cada cosa que existe,

“toda ayuda que el hombre (que también es una parte de la naturaleza) aporta a su propia conservación, o la que le ofrece la naturaleza sin su colaboración, todo ello le es ofrecido por el solo poder divino” (Spinoza, 2008:119-120).

De esta manera, el “auxilio interno de Dios” consiste en todo aquello que el hombre puede hacer por sí mismo; mientras que el “auxilio externo” es todo aquello que la naturaleza no humana puede hacer por él.

La cadena de definiciones conduce de forma irreversible hacia una conclusión: no hay un pueblo elegido por la gracia divina (Spinoza, 2008:122)¹⁴, sino diferentes pueblos que han conocido lo suficiente de Dios y de sí mismos para conservar su existencia; es decir, hay historia humana, que es historia política e historia de las religiones. No hay ninguna sustancia mística en el pueblo elegido, ni en razón de su obediencia ni en razón de su desobediencia a Dios; ni el pueblo hebreo ni ningún otro pueblo es el elegido, simplemente porque todos son igualmente humanos, igualmente naturales. Pero cabe decir algo más, algo mucho peor: la bea-

¹⁴ Spinoza dice que “lo único por lo que se distinguen las naciones entre sí, es por la forma de su sociedad y de las leyes por las cuales viven y son gobernadas”.

titud humana consiste en amar a Dios – lo cual significa conocerlo: es un amor intelectual de Dios – (Spinoza, 2008:140), no en seguir un mandato ante el cual sólo cabe humillarse y reconocer el pecado, la falta, la transgresión. Este amor a Dios da vértigo, una vez lo desconectamos de sus aires escolásticos o puritanos, sectarios: no se trata de contemplarlo en su gloria ni de trabajar duramente por Él. En efecto, de lo que sí se trata es de dar lugar, de fundar el mejor Estado por nuestro propio bien y en vista de nuestra propia utilidad; aquí entramos en la parte política, cuando todavía leemos sobre el Estado de los hebreos en el capítulo V del Tratado (“Por qué han sido instituidas las ceremonias y por qué y para quiénes es necesaria la fe en las historias”). ¿Qué es lo que Spinoza tiene que decir contra Hobbes a este respecto? Sobre todo, lo siguiente: la sociedad civil no es únicamente útil contra los enemigos, también los hombres se prestan ayuda mutua, colaborando unos con otros; los hombres forman sociedad, trabajan y se esfuerzan juntos, aumentando así su seguridad y su comodidad en la vida (Spinoza, 2008:158)¹⁵.

Este último punto es el que hace del filósofo, para bien y para mal, un socialista, un demócrata. No hace falta retorcer las palabras de los dos Tratados para que veamos que Spinoza piensa la división del trabajo, justificándola por un lado, anticipando su crítica (marxista) por el otro. Según el neomarxista Antonio Negri, la ideología spinozista contribuye a fundar la utopía burguesa del mercado, junto con Hobbes y Locke (esos que Strauss coloca junto a Maquiavelo y a Spinoza en la primera ola de la modernidad); pero también se funda con ella el liberal-socialismo, ese imposible que reúne la colaboración social y la libertad individual en un solo compuesto político:

“el Spinoza real, y no el de la ideología, ataca y supera propiamente las conexiones de la definición hobbesiana del poder, y recorre el análisis genético para demostrar su inconclusividad actual, la contradicción representada por un eventual cierre del sistema (efectivo en Hobbes) y la

¹⁵ Merece la pena leer la cita completa: “La sociedad es sumamente útil e igualmente necesaria, no sólo para vivir en seguridad frente a los enemigos, sino también *para tener abundancia de muchas cosas*; pues, a menos que los hombres quieran colaborar unos con otros, les faltará arte y tiempo para sustentarse y conservarse lo mejor posible. No todos, en efecto, tienen igual aptitud para todas las cosas, y ninguno sería capaz de conseguir lo que, como simple individuo, necesita ineludiblemente. A todo el mundo, repito, le faltarían fuerzas y tiempo, si cada uno debiera, por sí solo, arar, sembrar, cosechar, moler, cocer, tejer, coser y realizar otras innumerables actividades para mantener la vida, por no mencionar las artes y las ciencias, que también son sumamente necesarias para el perfeccionamiento de la naturaleza humana y para su felicidad. Constatamos, en efecto, que aquellos que viven como bárbaros, sin gobierno alguno, llevan una vida miserable y casi animal y que incluso las pocas cosas que poseen, por pobres y bastas que sean, *no las consiguen sin colaboración mutua, de cualquier tipo que sea*” (cursivas mías).

posibilidad, por el contrario, de abrir el ritmo constitutivo a una filosofía del porvenir” (Negri, 1993:132).

Negri sitúa aquí al Estado –la unidad cerrada e irresistible que describía Schmitt– frente al poder de la sociedad, que está constituyéndose a sí misma siempre como ayuda mutua y como colaboración. En efecto, según esta visión, la soberanía estatal (Hobbes) se enfrenta abiertamente a la revolución social (Spinoza): la guerra civil tan temida por Hobbes, después anunciada por Schmitt, es aquella en la que aparece una multitud dominada por la ira y el rencor. Lo que Spinoza hizo, según la opinión tanto del revolucionario Negri como del reaccionario Schmitt, fue abrirle las puertas a la multitud: trajo la guerra y no precisamente constituyó la paz civil en el Estado.

La cosa no está tan clara, sin embargo, porque el propio Spinoza dice lo que dice respecto al Estado y a la sociedad: en primer lugar, toda sociedad debe ser democrática. En segundo lugar, las leyes deben controlar a los hombres no sólo mediante el miedo sino también mediante la esperanza de un bien que quieran conseguir (Spinoza, 2008:159) y en lo que consistirá su prosperidad y su felicidad. Finalmente, en dicho Estado democrático la autoridad se disuelve en libertad, porque “el pueblo sigue siendo igualmente libre, porque no actúa por autoridad de otro, sino por su propio consentimiento” (Spinoza, 2008:160; cursivas mías). Todo esto, que Spinoza ha dicho en el capítulo V, se amplía en los capítulos XVI y XVII. El primero se dedica a los fundamentos del Estado, al derecho natural de los individuos y al derecho civil de los ciudadanos, una vez se ha formado el Estado y se ha pactado una sociedad. Sabemos, en efecto, que el fundamento del Estado es natural, pero también tenemos una idea de que el esfuerzo que conduce a su constitución está dirigido por la razón, que es una parte de la naturaleza que se comprende a sí misma y que busca la propia y mejor conservación: el conatus individual se unifica, se tensa en un esfuerzo máximo que configura “el poder y la voluntad de todos a la vez”; y es, evidentemente, la razón la que nos aconseja reunirnos y “frenar el apetito” (Spinoza, 2008:338) de imponerse a los otros.

Pero Spinoza no se engaña respecto a las pasiones que mueven a la multitud, como explica en el capítulo XVII, que dedica a demostrar (contra Hobbes) que no es posible ni necesario que los súbditos transfieran todo su poder a la suprema potestad, el Estado. La experiencia nos enseña que la multitud es cambiante según la envidia, la ambición y el descontento que siente, pero ese es el motivo, precisamente, de que sea una “tarea irrenunciable prevenir todos estos peligros y organizar de tal suerte el Estado, que no tenga cabida el fraude; más aún, hay que establecer

un tal orden de cosas, que todos, cualesquiera que sean sus gustos, prefieran el derecho público a sus propias comodidades” (Spinoza, 2008:357). Por lo tanto, lo que Spinoza argumenta no es el recurso de la multitud a la revolución, aunque lo reconozca; al contrario, lo que argumenta es el recurso a las mejores leyes que organicen y ordenen la sociedad. Este es un orden legal que viene impuesto y conciliado por la razón humana, encargada de buscar soluciones a largo plazo para la convivencia.

Spinoza se concentra, entonces, en investigar la constitución del Estado democrático porque éste es el que mejor asegura el vínculo con nuestro poder natural (Spinoza, 2008:344)¹⁶. La razón es una parte de nuestra naturaleza que erige el Estado y sus leyes civiles sobre la naturaleza humana, a la que domina y de la que se asegura la obediencia, pero no al modo hobbesiano, únicamente preocupado por ponerle un freno súbito y absoluto a las guerras civiles: es un auxilio interno, en lenguaje de Spinoza. El Estado, en Hobbes, domina por el miedo que unos hombres sienten por otros, pero también por el miedo que el gran hombre infunde en todos los demás; en Spinoza, por el contrario, se sujeta a los súbditos por el miedo pero también por la esperanza de una vida segura y cómoda, y en último término quizá incluso feliz –alegre, provista de beatitud–; con esto, los súbditos se transforman en conciudadanos del mismo Estado al que se encuentran vinculados (Spinoza, 2008:343). Cuanto mejor se sujetan los hombres entre sí, mejor es el Estado: más útil, duradero, persistente. Pero, por el mismo motivo, la razón aconseja disolver el Estado si cesa la utilidad (Spinoza, 2008:339)¹⁷; esto suele ocurrir cuando se le pierde el miedo al poder constituido, pero también cuando se entra en la desesperación del terror. La razón auxilia internamente a los hombres y les aconseja organizarse mediante las mejores leyes; pero no puede evitar que surja la rebelión si la convivencia se ha organizado mal¹⁸. En este punto, comienzan otra vez los sudores fríos de la guerra civil, cuando se manifiesta la alternativa entre la autoridad del Estado y la anarquía de los individuos naturales. Esta es la alternativa que presentará Carl Schmitt, reivindicando tres siglos después a su Hobbes: orden o anarquía, autoridad o libertad, Hobbes o Spinoza.

Como hemos visto, nada está más lejos del propósito de Spinoza que

16 Spinoza afirma que ha especificado los fundamentos del Estado democrático “porque me parecía el más natural y el que más se aproxima a la libertad que la naturaleza concede a cada individuo”.

17 Las palabras de Spinoza al respecto son claras: “el pacto no puede tener fuerza alguna sino en razón de la utilidad”.

18 Esta idea es la que conduce a Hannah Arendt a afirmar, en su ensayo sobre el dato básico de la violencia, que “donde el poder se ha desintegrado, las revoluciones se tornan posibles” (Arendt, 1998:151).

propagar la guerra; lo que quiere es, precisamente, poner de nuevo sobre la mesa el asunto central de la obediencia, porque la obediencia hace al súbdito, no sus motivos (Spinoza, 2008:354). Con el propósito de fundar y de mantener la obediencia de los ciudadanos en la asociación política, nos encontramos con la democracia. ¿De dónde viene la combinación – revolucionaria al menos en lo que tiene de anticipación histórica – del impulso democrático y las libertades individuales, hoy denostadas por “burguesas” y “etnocéntricas”? El último capítulo del Tratado teológico-político pone en la picota la terrible combinación que, en opinión de Schmitt, destruye a Leviatán: se demuestra que “en un Estado libre está permitido que cada uno piense lo que quiera y diga lo que piense”. Este es el título del capítulo XX (Spinoza, 2008:412ss.). Contiene dentro de sí la totalidad de la demostración, del argumento que desarrolla el Tratado: comenzaba con la aventurada afirmación de que “la libertad de filosofar no sólo se puede conceder sin perjuicio para la piedad y para la paz del Estado, sino que no se la puede abolir sin suprimir con ella la paz del Estado e incluso la piedad” (este es el subtítulo de la obra entera; las cursivas son mías), para terminar en este capítulo. Es evidente que lo aventurado está en la segunda afirmación: suprimir las libertades –como pretende el soberano de Hobbes– destruye la paz civil y la verdadera religión; estamos, entonces, en situación de exigir las, de reclamarlas.

Por consiguiente, cuando Spinoza dice que “el verdadero fin del Estado es, pues, la libertad” (Spinoza, 2008:415), lo cierto es que funda las libertades políticas de pensar lo que se quiera, de decir lo que se piense y de enseñar lo que se juzgue apropiado, en la libertad metafísica de persistir, de conservarse en la existencia como una sociedad unida y obediente (a sí misma); es decir, en el conatus, el derecho natural de existir de cualquier individuo así como de cualquier grupo de hombres, y que se mantiene tanto como dura su poder físico, natural. Dos siglos más tarde, en 1869, el liberal John Stuart Mill terminará su ensayo Sobre la libertad con la advertencia espeluznante de que la civilización que no sea capaz de mantenerse civilizada y fuerte merece ser destruida por “bárbaros vigorosos” (Mill, 2005:178-179)¹⁹. Es claro que el discurso liberal del siglo XIX ha transformado la alegría spinoziana de la conservación en la melancolía –salvaje, retomando el título del libro de Antonio Negri sobre

¹⁹ La cita de Mill es la siguiente: “Para que una civilización pueda sucumbir así ante su enemigo vencido necesita haber llegado a un tal grado de degeneración que ni sus propios sacerdotes y maestros, ni nadie, tenga capacidad ni siquiera de tomarse el trabajo de defenderla. Si esto es así, cuanto antes desaparezca esa civilización, mejor. No podría ir sino de mal en peor, hasta ser destruida y regenerada (como el imperio de Occidente) por bárbaros vigorosos”.

Spinoza— de la degeneración, la catástrofe y la limpieza. En cualquier caso, una cosa sigue siendo cierta acerca de la filosofía de Spinoza: las religiones deberán adaptarse a la utilidad del Estado (Spinoza, 2008:397), pero lo harán sólo cuando los hombres, al menos los legisladores, reconozcan la verdadera piedad religiosa, fundada en el amor al prójimo (Spinoza, 2008:311)²⁰ y no en que “Jesús es el Cristo”. El escándalo de la teología política de Spinoza consiste en que no es atea ni niega a Dios, en que ni siquiera representa esa falsaria razón que, según Nietzsche, matará a Dios en su lucha contra la Iglesia; por el contrario, Spinoza afirmará que la religión no es un engaño, sino un modo en que “la sociedad da forma imaginaria a su cohesión” (García del Campo, 2008:162) en virtud de su permanencia en el tiempo; interpretándola de esta manera, la razón obtiene su última victoria sobre la religión, porque la comprende, desvistiéndola de misterios.

Esta es la inversión final de la teología política que Spinoza lleva a cabo en su Tratado de 1670: Dios no es cada cosa sino que cada cosa es Dios; se trata de aquello que Antonio Negri ha descrito como “la abundancia ontológica del modo, la potencia del mundo” (Negri, 1993:154). Negri opina, con Schmitt, que esta potencia es revolucionaria; pero es imposible ignorar el elemento crítico y positivo de la razón, que da luz a las leyes y que ordena y asume la felicidad humana en el Estado. Precisamente esto es lo que la teología política —que es fiel a la revelación en la Escritura y, por lo tanto, a la cualidad ontológica y fundadora del pecado (Schmitt, 2005:57)²¹— no puede admitir de Spinoza. Los antimodernos insistirán, hasta el límite de la distorsión, en la depravación que caracteriza naturalmente a los hombres; contra la modernidad y su naturalismo recalcitrante, opondrán una visión de la perdición humana que sólo puede contrarrestarse por medio de otra revolución — la contrarrevolución — que es a su vez un Apocalipsis (Díez, 2007:136-37; Compagnon, 2007:25ss.). Desde este punto de vista, la cuestión de la ilegitimidad de la modernidad se volverá secundaria: ya no se relaciona con que el hombre haya reemplazado la autoridad de Dios por su poder de autoconservación, sino que esta sustitución es una nueva señal de su caída, de su pecado. La modernidad no es nueva, es tan vieja como Adán (y Eva). Aquí es donde se puede retomar, entonces, el ataque de Carl

²⁰ Spinoza dice que “toda la ley [de Dios] consiste exclusivamente en el amor al prójimo; [...] nadie puede negar que quien ama al prójimo como a sí mismo por mandato de Dios, es realmente obediente y feliz según la ley; y que, al revés, quien le odia o desprecia, es rebelde y contumaz”.

²¹ Compagnon destaca la importancia del pecado original en el movimiento antimoderno (Compagnon, 2007:137ss.).

Schmitt a Spinoza.

El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes revisa, según su subtítulo, el significado de dicho símbolo político además de su fracaso. Hay, es evidente, una razón para la introducción de ese virus liberal en el Estado moderno: el gran hombre tiene los pies de barro, porque se concibe de la misma manera que se concibe la naturaleza en la ciencia moderna, como una máquina; para la teología política, el hombre no es una máquina sino un espíritu pecador y traicionero que a veces se arrepiente. Pero la máquina estatal admite la libertad del súbdito de pensar lo que quiera y de seguir, en privado, a su razón. En rigor, esa apertura está en el fundamento mismo del Estado: los individuos pactan en razón de su beneficio, y siempre están legitimados para pensar en su beneficio; y es su beneficio (natural y racional) el que les impide creerse cualquier cosa, incluso aunque tengan que fingir que la creen. No hay una ruptura total y completa entre la naturaleza humana y su creación; si la hubiera, de hecho, el Estado hubiera sido un buen invento, o al menos un invento que no hubiera fracasado; si el Estado hubiese sido legitimado para perseguir y para aplastar la creencia privada en que Jesús no es, después de todo, el Cristo, es probable que no hubiera fracasado y que hubiera, de hecho, reconocido su deuda tanto con la tradición como con su divino Creador (Schmitt, 1997:50)²². A pesar de todo, para la teología política el invento de Hobbes tiene grandeza, y la tiene porque se propone frenar de golpe y para siempre la capacidad de los hombres para hacer el mal (esto es, la guerra). No puede decirse lo mismo, en cambio, de los pensadores liberales que irrumpieron en el Estado legitimado por Hobbes y lo saquearon de arriba abajo: Spinoza y Locke.

Hay algo más, sin embargo, en la invectiva contra Spinoza que le sitúa frente a frente con Hobbes. Spinoza era judío, como nos recuerda Schmitt en el primer capítulo de la obra, y esto explica espiritual y culturalmente su deseo de destruir a Leviatán: “la historia del mundo aparece como la lucha de los pueblos paganos unos contra otros. [...] Los judíos, por su parte, se mantienen a un lado y miran cómo los pueblos del mundo se matan los unos a los otros” (Schmitt, 1997:46-47). Schmitt no se permite silenciar esta explicación en 1938; es natural puesto que, aunque él ya había caído en desgracia con los nazis, los judíos estaban cayendo en

²² Schmitt habla del intento de Hobbes de “restaurar la unidad originaria pagana de política y religión”. Esta unidad – originaria como es: teocracia – ha sido trastocada tanto por la Iglesia católica como por las diversas sectas, que distinguen entre un poder espiritual y un poder terrenal; pero incluso esto no obsta para que Hobbes se aprecie – en este punto – como un pensador de raigambre teológica.

una desgracia mucho mayor. Sin embargo, resulta curioso que esta explicación judía del fracaso de Leviatán no se comente hoy con profusión, hoy que la interpretación schmittiana de Hobbes está a la orden del día. La tesis de Schmitt afirma, entonces, que la existencia judía de Spinoza da al traste con Leviatán, que planea reventar a Leviatán desde dentro, haciéndolo saltar en pedazos. El pueblo judío aparece, así, como un pueblo extraño, introducido como un huésped en el cuerpo de otro pueblo que es un Volk (Zarka, 2007:54). La estrategia de purificación racial de la ciencia jurídica alemana que el propio Schmitt emprende y aconseja a sus colegas en 1936 –en el discurso “La ciencia del derecho alemana en su lucha contra el espíritu judío”– da como resultado la calificación de Spinoza frente a Hobbes: citar siempre al judío como lo que es, designar su existencia espiritual y cultural (Zarka, 2007:16). Y de este modo lo explica Schmitt en su ataque a Spinoza, al resumir la crítica de éste a Hobbes y su ampliación de las libertades ciudadanas:

“Un pequeño movimiento conceptual perturbador –procedente de la existencia judía– y con la más simple consecuencialidad se efectuó, en un lapso de algunos años, el viraje decisivo en el destino del Leviatán” (Schmitt, 1997:113; cursivas mías excepto en “Leviatán”).

Y así el judío mató al poderoso Leviatán.

De este modo, dos elementos ideológicos son visibles en la crítica de Schmitt: su bien conocido antiliberalismo y su menos tratado antisemitismo. Por detrás de ambos, se sitúa, además, su fascinación por el poder moderno: la democracia. El propio Schmitt dedicó parte de sus esfuerzos a demostrar que la democracia era incompatible con el liberalismo, sobre todo en su obra de 1923 *Sobre el parlamentarismo* (Schmitt, 1996:3ss.). Una vez demostrada dicha incompatibilidad, el poder liberado por la modernidad –la revolución democrática– destruiría el Parlamento y daría lugar al Estado total. La democracia acaba en el fascismo, un giro que Schmitt estuvo dispuesto a apoyar al menos entre 1933 y 1936. Spinoza, en este sentido, es el “amigo” a batir: un amigo del demos porque él destruyó a Leviatán gracias a su existencia judía, como ha podido verse, pero al mismo tiempo un enemigo porque el Volk alemán tiene que desprenderse de las libertades judías, que son las libertades defendidas por los (autodestructivos) demócratas-liberales. En último término, puede hablarse de una crítica ideológica que oculta sus presupuestos y que se disfraza de teoría política y jurídica (Fijalkowski, 1966:18); queda por investigar en qué medida esos presupuestos son sólo teológicos, o comparten su autoridad con otros elementos más propiamente filosóficos,

existenciales y culturales, por no decir racistas²³. Este no es lugar para esa crítica, ya que nuestro objetivo consistía en iluminar el ataque de Schmitt a Spinoza – pasando por Hobbes – y en rescatar la filosofía de este último para los tiempos actuales, convulsos también aunque de forma, afortunadamente, muy distinta; una empresa que, sin duda, se consigue únicamente de una forma: retomando la lectura de Spinoza.

Bibliografía

- Arendt, Hannah, “Sobre la violencia”. En *Crisis de la República*, Traducción de Guillermo Solana, Taurus, Madrid 1998, pp. 109-200
- Arendt, Hannah, *Hombres en tiempos de oscuridad*, Traducción de Claudia Ferrari y Agustín Serrano de Haro, Gedisa, Barcelona 2001
- Berlin, Isaiah, “Dos conceptos de libertad”. En *Dos conceptos de libertad y otros escritos*, Traducción de Ángel Rivero, Alianza Editorial, Madrid 2001, pp. 43-114
- Blumenberg, Hans, *The Legitimacy of the Modern Age*, Translated by Robert M. Wallace, The MIT Press, 1999
- Compagnon, Antoine, *Los antimodernos*, Traducción de Manuel Arranz, Acantilado, Barcelona 2007
- Díez, Luis Gonzalo, *Anatomía del intelectual reaccionario: Joseph de Maistre, Vilfredo Pareto y Carl Schmitt. La metamorfosis fascista del conservadurismo*, Biblioteca Nueva, Madrid 2007
- Fijalkowski, Jürgen, *La trama ideológica del totalitarismo. Análisis crítico de los componentes ideológicos en la Filosofía Política de Carl Schmitt*, Traducción de José Zamit, Tecnos, Madrid 1966
- Foucault, Michel, “Clase del 4 de febrero de 1976”. En *Hay que defender la sociedad*, Traducción de Horacio Pons, Akal, Madrid 2003, pp. 77-100
- García Alonso, Marta, *La teología política de Calvino*, Anthropos, Barcelona 2008
- García del Campo, Juan Pedro, *Spinoza o la libertad*, Montesinos, 2008
- Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, Traducción de Jorge Eduardo Rivera, Trotta, Madrid 2003
- Hilb, Claudia, *Leo Strauss: el arte de leer. Una lectura de la interpretación straussiana de Maquiavelo, Hobbes, Locke y Spinoza*, FCE, Buenos Aires 2005
- Hobbes, Thomas, *Leviatán*, Edición preparada por Carlos Moya y Antonio Escotado, Editora Nacional, Madrid 1979
- Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Traducción de Pedro Ribas, Taurus, Madrid 2005
- Kant, Immanuel, “¿Qué es la Ilustración?”. En *Filosofía de la historia*, Traducción de Eugenio Ímaz, FCE, México D.F. 1978, pp. 25-38

²³ Debo a Julio Quesada la insistencia en el proyecto teológico-político de una “genealogía judía”, enemiga de la cultura y la raza alemanas, por parte de Carl Schmitt, que acompaña a Werner Sombart y a Martin Heidegger en esta tríada de mandarines filonazis (Quesada, 2008:49).

- Locke, John, Carta sobre la tolerancia, Traducción de Pedro Bravo Gala, Tecnos, Madrid 2005
- Meier, Heinrich, The Lesson of Carl Schmitt. Four Chapters on the Distinction between Political Theology and Political Philosophy, Translated by Marcus Brainard, The University of Chicago Press, London 1998
- Meier, Heinrich, Leo Strauss and the Theologico-Political Problem, Translated by Marcus Brainard, Cambridge University Press, New York 2007
- Mill, John Stuart, Sobre la libertad, Traducción de Pablo de Azcárate, Alianza Editorial, Madrid 2005
- Negri, Antonio, La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza, Traducción de Gerardo de Pablo, Universidad Autónoma Metropolitana, Anthropos, Barcelona 1993
- Quesada, Julio, Heidegger de camino al Holocausto, Biblioteca Nueva, Madrid 2008
- Rivera, Antonio, El dios de los tiranos. Un recorrido por los fundamentos teóricos del absolutismo, la contrarrevolución y el totalitarismo, Almuzara, 2007
- Schmitt, Carl, La dictadura. Desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria, Traducción de José Díaz García, Alianza Editorial, Madrid 2007
- Schmitt, Carl, Political Theology. Four Chapters on the Concept of Sovereignty, Translated and with an Introduction by George Schwab, The University of Chicago Press, London 2005
- Schmitt, Carl, Sobre el parlamentarismo, Traducción de Thies Nelsson y Rosa Grueso, Tecnos, Madrid 1996
- Schmitt, Carl, El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes, Traducción de Antonella Attili, Universidad Autónoma Metropolitana, México D.F. 1997
- Spinoza, Baruch, Ética, Traducción de Vidal Peña, Alianza Editorial, Madrid 1996
- Spinoza, Baruch, Tratado teológico-político, Traducción de Atilano Domínguez, Alianza Editorial, Madrid 2008
- Spinoza, Baruch, Tratado teológico-político. Tratado político, Traducción de Enrique Tierno Galván, Tecnos, Madrid 2007
- Zarka, Yves-Charles, Un detalle nazi en el pensamiento de Carl Schmitt. La justificación de las leyes de Nuremberg de 15 de septiembre de 1935, Traducción de Tomás Valladolid, Anthropos, 2005

Lucía Fernández-Flórez
C/ Infanta María, 7, 3º 7, 28050, Madrid
lufernandezflorez@gmail.com