

# Las grietas en el muro: el Spinoza de Schmitt

**Jerónimo Rilla**  
(UBA)

Según Schmitt, la grieta más profunda en el proyecto hobbesiano es producto de su recepción más inmediata. Es Spinoza quien, mediante una inversión del origen y la fundamentación del poder soberano, habría signado la muerte del Leviatán. El principio formante de la autoridad estatal ha dejado de ser —como ocurría en Hobbes— el acto de protección y pacificación, para dar lugar ahora a la libertad de conciencia. Este giro constituiría, además, el venero de una tradición liberal perdurable, cuya piedra de toque es el presupuesto de la autosuficiencia de la razón que repercute políticamente en la presunta capacidad de la razón de justificar la legitimidad del Estado en tanto máquina productora de legalidad. El inmanentismo spinoziano se inscribiría dentro de esta veta hermenéutica, consolidando la mecanización total de la figura del Estado y aniquilando así el momento antonomásticamente político, la decisión soberana.

En el marco de esta exposición intentaremos argüir, contra la interpretación schmittiana, que Spinoza no pretende asignar a la razón esa capacidad. Con ese fin en mente, revistaremos los puntos principales de la lectura de Schmitt sobre la obra spinoziana y sobre lo que, en términos menos precisos, podríamos llamar una ‘metafísica judía’. En correspondencia, alegaremos que la omisión de la trascendencia que Schmitt identifica en Spinoza no es inmediatamente traducible en una autonomización del producto por excelencia de la razón moderna, *i.e.*, el Estado. En otros términos, Spinoza es tan consciente como Hobbes de los potenciales peligros que puede engendrar la razón mecanizada en su pretensión de justificación total. Sólo que no apela a la misma solución.

## I.

La relación entre Schmitt y Spinoza está regida menos por una recepción coherente que por indicios y sugerencias, donde el hilo conductor es la institución de una figura antonomástica de la modernidad. En principio, podemos establecer como base incontrovertible dos aristas en la reconstrucción schmittiana. La primera, de menor preponderancia y mayor ambigüedad, se encuentra en la obra de 1922, *La Dictadura*, y

opera a través de la postulación de analogías. Por un lado, Schmitt explica la argumentación mediante la cual Hobbes vacía de toda sustancialidad al individuo y la reinstala en el todo, *i.e.*, en el Leviatán como detentador de todo derecho, recurriendo a una comparación con el sistema spinoziano. En efecto, según Schmitt, esa es la misma línea de pensamiento que sigue Spinoza, para quien “...el individuo es una nada y el universo es un todo”.<sup>1</sup> Poco atendible, quizás, la mención nos permite por lo menos intuir la presencia de un proyecto en común entre Hobbes y Spinoza en el esquema conceptual del jurista alemán. Por otro lado, encontramos en la misma obra una apelación a la díada *natura naturans/natura naturata* para dar cuenta de la distinción entre poder constituyente y poder constituido de Sièyes. A pesar de su sobriedad, el pasaje se inscribe en un contexto argumental interesante para los fines de nuestra tesis. Schmitt cuestiona allí las pretensiones del racionalismo ilustrado de construir de manera mecanicista al Estado. La concepción de Sièyes, en cambio, excede la formalización de una máquina cristalizada en operaciones legaliformes.

La noción de la relación del *pouvoir constituant* con el *pouvoir constitué* tiene su completa analogía sistemática y metódica en la noción de la relación de la *natura naturans* con la *natura naturata*, y si Spinoza acepta también esta noción en su sistema racionalista, demuestra con ello justamente que este sistema no es solo racionalista. La teoría del *pouvoir constituant* es también incomprensible como mero racionalismo mecanicista.<sup>2</sup>

La clave reside en el hecho de que esa fuerza originaria, identificada con el pueblo, no está ligada de modo definitivo a ninguna de las configuraciones que erige, sino que puede constituir siempre nuevos órganos. En términos jurídico-políticos, implica una realidad mecanizada como poder constituido que requiere indefectiblemente de una instancia fundadora autónoma. Esto, empero, permanece en el plano de los barruntos. “Si bien Schmitt vislumbra en Spinoza el tema de la imposibilidad de concentrar la energía política en las instituciones... no prevé la relación entre *multitudo* y *potentia* ni desarrolla este eje interpretativo en la línea (distinta, por cierto) de distinguir en Spinoza una teología política...”.<sup>3</sup> En síntesis, ese exceso en la formulación spinoziana que impide adscribirle el rótulo de un racionalismo mecanicista tampoco habilita su retraducción en un marco decisionista del cual el funcionamiento regular del Estado obtendría su fuente de legitimidad.

---

<sup>1</sup> Schmitt, C., *La Dictadura*, Madrid, Revista de Occidente, 1968, p. 157

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 188

<sup>3</sup> Galli, C., “Schmitt, Strauss y Spinoza” en *La mirada de Jano*, Bs. As., FCE, 2012, p. 136

Como segunda arista, encontramos una recepción más elaborada de la teoría política de Spinoza en *El Leviatán en la Teoría del Estado de Thomas Hobbes*, de 1938. En esta obra Schmitt dispone la relación entre Hobbes y Spinoza como la de una divergencia primigenia que acabará definiendo dos vertientes contradictorias en la forma de la estatalidad moderna. Según nuestro autor, Hobbes consuma la mecanización de la realidad iniciada por Descartes con su concepción del hombre como una máquina mediante la incorporación del alma al artificio estatal.<sup>4</sup> Es decir, en la medida en que el representante soberano es concebido como el alma del Estado, ésta es absorbida por la máquina como un elemento más de la misma. Mecanismo de comando instituido con el fin de asegurar protección, el Estado hobbesiano se constituye en “...el primer producto de la era de la tecnología, el primer mecanismo moderno a gran escala, una *machina machinarum*...”.<sup>5</sup> Siguiendo con el argumento, la clave del aparato estatal no es estrictamente su carácter artificial como un producto de la creatividad humana, sino su funcionamiento técnico-neutral. Hobbes logra separar “...los estándares religiosos y metafísicos de verdad de los estándares de mando y función, y los vuelve autónomos”.<sup>6</sup> Ahora bien, esta reconstrucción no satura la totalidad de la realidad política sino que explica tan solo la operación normalizada del Estado como máquina legisladora. La rutina positivista de la administración técnica no puede dar cuenta de sí por ella misma. Tiene validez únicamente “...como resultado de la determinación positiva del aparato estatal de decisión...”.<sup>7</sup> Existe, en consecuencia, un momento previo en términos lógicos al del mecanismo legal, esto es, el momento de la decisión no fundada. “Hobbes, el gran decisionista, realiza aquí también su típico giro decisionista: *Auctoritas, non Veritas*. Nada es verdad, todo es mandato”. Para ilustrar esta resolución, Schmitt recurre a un caso particular de decisión que, a su vez, oficia de parangón antonomástico de toda operación soberana: la determinación sobre qué es un milagro.

Schmitt muestra que la analogía debe tomarse literalmente: el estado de excepción es el estado en el cual ocurren los milagros, y la soberanía pertenece a aquél que decide sobre el estado de excepción, es decir, quien decide qué es un milagro... el aspecto positivista y el decisionista (el liberal y el cristiano) de la teoría de la soberanía de Hobbes convergen en la doctrina de los milagros.<sup>8</sup>

---

<sup>4</sup> Schmitt, C., *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes*, Westport, Greenwood Press, 1996, p. 99

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 34

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 45

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 44

<sup>8</sup> Vatter, M., “Strauss and Schmitt as Readers of Hobbes and Spinoza: On the Relation between Political Theology and Liberalism” en *CR: The New Centennial Review*, Volume 4, Number 3, Winter 2004, p. 185

Queda claro, entonces, que la maquinaria administrativa requiere de una instancia externa, no neutralizable, que le otorgue legitimidad. En otras palabras, el orden jurídico que el liberalismo presume autofundable –o, mejor dicho, fundamentado en la lógica racionalista del pacto de conveniencia– tiene como condición de posibilidad una teología que el soberano protagoniza en su rol de *Creator Pacis*.<sup>9</sup> Es mediante el rastreo del origen decisionista que Schmitt logra preservar la primacía de lo político frente al sistema legal positivista presuntamente autorregulado.

Si bien es disputable la interpretación concerniente a qué es lo que termina definiendo la apertura del Estado hobbesiano hacia la instancia de la decisión,<sup>10</sup> no resulta difícil percibir que Schmitt está construyendo un argumento con el fin de polemizar contra la reducción positivista de corte weberiano que tiende a identificar la legitimidad del Derecho con la simple forma legal.<sup>11</sup> El Leviatán es el expediente que le permite argüir que “...el Estado es algo más que y algo diferente de un pacto realizado entre individuos... Aún cuando se haya alcanzado un consenso de todos con todos, ese acuerdo es únicamente anarco-social, no estatal”.<sup>12</sup> Sumariamente, la teoría hobbesiana advierte sobre la indefectible remisión de la norma a la decisión fundacional.

Sin embargo, el diagnóstico schmittiano parte de una certidumbre que se encuentra explicitada en el subtítulo de la obra en cuestión: el símbolo político edificado por Hobbes *fracasó*. Y esto en razón de que

...en el cenit del poder soberano que produce la unidad de religión y política ocurre la ruptura... Hobbes declara la cuestión del milagro como un asunto de razón ‘pública’ en contraste con la ‘privada’; pero sobre la base de una libertad universal de pensamiento... reserva a la razón privada individual el creerlo o no creerlo y la preservación de su propio *judicium* en su corazón, *intra pectus suum*.<sup>13</sup>

La distinción entre fe privada y confesión pública signa el derrumbe del Estado moderno y prefigura su desenvolvimiento liberal como mero poder de policía, de mantenimiento del orden público.<sup>14</sup> Es aquí donde Spinoza se vuelve relevante para el planteo: el “...judío liberal advierte una grieta apenas visible en la justificación del Estado soberano. En ella reconoce inmediatamente la avanzada reveladora hacia el

---

<sup>9</sup> Schmitt, C., *The Leviathan...*, ed.cit., p. 33

<sup>10</sup> Según Dotti hay una oscilación en el planteo de Schmitt, que no termina de definir si asignar esa función al carácter mítico del Leviatán o a su apertura a la trascendencia. Cf. Dotti, J., “¿Quién mató al Leviatán?” en *Deus Mortalis*, núm. 1, 2002, pp. 114-5

<sup>11</sup> Cf. Vatter, M., *op.cit.*, p. 183 y Dotti, J., “Teología política y excepción” en *Daimon*, núm. 13, 1996, p. 133

<sup>12</sup> Schmitt, C., *The Leviathan...*, ed.cit., p. 33

<sup>13</sup> Cf. *ibid.*, p. 56

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 59

liberalismo moderno...”.<sup>15</sup> La innovación spinoziana consiste en haber invertido la relación entre lo externo y lo interno, lo público y lo privado. En lugar de centrarse en la protección, Spinoza adopta la libertad individual, la piedad, como la fuente de sentido del Estado y relega los derechos del soberano y los requisitos para la paz pública al lugar de simples salvedades.

Pero cuando el poder público quiere ser únicamente público, cuando Estado y confesión conducen a la fe interior al dominio privado, entonces el alma del pueblo se introduce en el ‘camino secreto’ que lleva hacia la interioridad. Así crece una contrafuerza de silencio y quietud. En el preciso momento en el que la distinción entre interior y exterior es reconocida, se resuelve la superioridad de lo interior sobre lo exterior y, por ende, de lo público sobre lo privado. El poder público puede ser reconocido completa y enfáticamente, y respetado de forma leal, pero en tanto poder sólo público y externo, se encuentra vacío y muerto por dentro.<sup>16</sup>

Este proceso de consolidación de la libertad de pensamiento y de debilitamiento del poder estatal forma parte de una “táctica judía” que agrupa a todos los sectarios, “los silentes de la tierra”,<sup>17</sup> y que encuentra en Moses Mendelssohn su exponente privilegiado. El Leviatán acaba así desfigurado, convertido en Moloch, un mecanismo muerto que domina sólo externamente.

## II.

Spinoza dejó señada la transacción de la identificación entre el racionalismo neutralizante, el liberalismo y la espiritualidad judía que sus epígonos completarán. Hasta aquí la parte expositiva. Lo que intentaremos argüir a continuación es que el pensador holandés no puede oficiar sino pobremente de iniciador de un proceso de reversos que en él no se verifica. En principio, el rol que el planteo schmittiano le asigna es estrictamente deíctico. Spinoza comete una infidencia al descubrir la desnudez de la soberanía señalando las grietas en el muro del Leviatán. Esto quiere decir que la limitación se encuentra ya en el propio esquema de Hobbes. “...[E]l dispositivo hobbesiano mismo es el factor que tiende a hacer olvidar la primacía de lo político sobre lo económico-societal y sobre el administrativismo impersonal”.<sup>18</sup> No obstante, el argumento de Schmitt apunta a señalar la convivencia de dos lógicas contradictorias en ese esquema: una mítica-decisionista que asegura los derechos del poder soberano y otra

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 57

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 61

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 60

<sup>18</sup> Dotti, J., “¿Quién mató al Leviatán?”, *ed.cit.*, p. 104

racionalista-mecanicista dirigida a la protección de la esfera privada. Spinoza se habría encargado justamente de anular la primera y terminar de consolidar la segunda.

Ya adelantamos que nuestra intención no es la de ofrecer una crítica generalizada de la reconstrucción del sistema spinoziano. Tampoco disputaremos, como hacen Balibar y Vatter, la hermenéutica de la noción de libertad de conciencia que realiza Schmitt.<sup>19</sup> La hipótesis, más implícita y vinculante, que pretendemos cuestionar es que el inmanentismo spinoziano –o la metafísica judaizante– es la contracara natural del liberalismo que ayuda a parir en la modernidad.<sup>20</sup> Hay una automatización en la vinculación entre genealogía inmanente del Estado y racionalismo que –entendemos– no se encuentra en absoluto justificada. En efecto, Schmitt parece creer que la imposibilidad de una teología política implica indefectiblemente la adopción de una concepción mecanicista del Estado en tanto producto de la lógica utilitaria. Para su mejor comprensión, dividiremos el compromiso en dos premisas centrales. Una, la creencia de que el Estado es el producto privilegiado de la extensión del cálculo utilitario entre todos sujetos racionales pactantes. Es decir, el supuesto de la autosuficiencia de la razón basado sobre la inviolabilidad de la dimensión privada de la razón. Dos, la consideración de la autonomización de la razón bajo la forma del Estado o el supuesto de la racionalización total del Estado. Esto estaría fundamentado en la neutralidad que asume el titular del poder soberano en materia especulativa religiosa con el fin de preservar la libertad de conciencia. En la teoría política de Spinoza –he aquí lo que intentaremos probar– existe una matriz inmanentista, pero no se dan ninguno de esos dos supuestos.

Como veíamos inicialmente, en *La Dictadura* es Schmitt quien reconoce la distancia del planteo spinoziano respecto del racionalismo mecanicista. Si bien no hay trascendencia respecto de las instituciones formales, no es fácil adscribirle a Spinoza una teoría estrictamente mecanicista del surgimiento del Estado. Es que, a diferencia de Hobbes, el pensador judío se desentiende directamente del recurso del pacto en el *Tratado Político*. Spinoza pone especial cuidado en el proceso por el cual los individuos acaban conformando una comunidad política. Fundamentalmente nos concierne el aspecto negativo. Esto es, cómo *no* lo hacen. Así podemos leer la devaluación que hace de la figura de la promesa, y por extensión, de la figura del pacto. La promesa es una

---

<sup>19</sup> Cf. Balibar, É., *Spinoza y la política*, Buenos Aires, Prometeo, 2012, p. 41 y Vatter, M., *op.cit.*, pp. 201-2

<sup>20</sup> Véase una justificación de esta equivalencia en Dotti, J., “*Filioque*. Una tenaz apología de la mediación teológico-política” en Schmitt, C., *La tiranía de los valores*, Buenos Aires, Hydra, 2011, pp. 52-62

instancia ociosa, “...pues quien tiene la potestad de romper[la]... no ha cedido realmente su derecho, sino que sólo ha dado su palabra”.<sup>21</sup> Se trata, más bien, de la expresión de un hecho, de una rúbrica formal a una relación de fuerzas ya existente. Spinoza parece consciente del problema básico que emerge cuando se quiere salir del estado de naturaleza entendido como un estado de enemistad entre los hombres. O el acuerdo mediante una promesa es imposible porque jamás existirá un grado de cooperación tal que pueda llevarlo a cabo, o es irrelevante, porque ya existe ese grado de cooperación, y la situación sería mucho menos dramática de lo que se creía, es decir, que el pacto acabaría siendo un expediente vacío.<sup>22</sup> La marca del exceso de energía que subyace a la constitución de la sociedad política se verifica en la imposibilidad de una explicación directamente utilitaria de su surgimiento. Según este imaginario, se trataría menos de un origen consensuado racionalmente que del juego de agregación de fuerzas sociales cristalizadas en determinada configuración institucional. Spinoza parece redoblar la apuesta en relación a la “chispa de razón” que cataliza en última instancia la aparición del Estado hobbesiano.

No obstante, aún resta el segundo problema. ¿Donde queda ese exceso una vez que el Estado está ya constituido? ¿Cómo es que la política no queda capturada y clausurada en el mecanismo de la administración? Al parecer, para Schmitt, si no existe un esquema teológico-político de soberanía, si no hay posibilidad de representación, entonces nos vemos arrojados a la mera administración en sentido liberal. Dicho de otro modo, se obtura la instancia que aloja ‘lo político’. En este respecto, podríamos rastrear, como hace Balibar, la presencia significativa de elementos decisionistas en la teoría política de Spinoza.<sup>23</sup> En realidad, lo que nos interesa indicar es que Schmitt podría estar invirtiendo la operación argumental original para que la identificación entre inmanencia y liberalismo sea conducente. En otras palabras, parece perfectamente plausible una lectura contraria. Sabemos que

...si nadie puede renunciar a su libertad de pensar y opinar lo que quiera, sino que cada uno es, por el supremo derecho de la naturaleza, dueño de sus pensamientos, se sigue que nunca se puede intentar en un Estado, sin condenarse a un rotundo fracaso, que los hombres sólo hablen por prescripción de las supremas potestades... Pues ni los más versados, por no decir la plebe, *saben callar*.<sup>24</sup>

---

<sup>21</sup> Spinoza, B., *Tratado Político*, Madrid, Alianza, 2010, p. 97 [II.12]

<sup>22</sup> Cf. Dotti, J., *Dialéctica y Derecho*, Buenos Aires, Hachette, 1983, p. 189

<sup>23</sup> Cf. Balibar, É., *op.cit.*, pp. 86-90. Como argumenta Carlo Galli, esta línea de interpretación es rechazada por Schmitt porque la potencia multitudinaria no se deja enmarcar en la forma de la soberanía y en la dialéctica institución/excepción, cf. Galli, C., *op.cit.*, p. 146

<sup>24</sup> Spinoza, B., *Tratado Teológico-Político*, Barcelona, Altaya, 1997 p. 410; énfasis nuestro.

A pesar de la elisión, no es difícil vislumbrar quién es el que debe saber callar.<sup>25</sup> El *quis iudicabit* hobbesiano se reconfigura en un *quis tacebit*. Ahora bien, la neutralidad en asuntos religiosos con la que Spinoza caracteriza al poder soberano en el capítulo XX del *Tratado Teológico-Político* no es necesariamente consecuencia de su compromiso con una perspectiva del Estado como autonomización de la razón. Es decir, la ausencia de representación no consistiría en la desaprensión y el abandono de la realidad política a aquello que la Razón dicta desde la sede estatal.<sup>26</sup> Si Spinoza postula una neutralización del plano de la religión –podría entenderse– es porque cree que ésta traduce la convicción de que lo divino es irrepresentable y no porque pretende afianzar un proceso de mecanización de las funciones del órgano estatal. Por lo pronto, la adopción de un minimalismo religioso, en virtud del cual la obediencia a Dios se ve absorbida por la obediencia al poder soberano, no significa nada por sí misma. Implica, *a fortiori*, un involucramiento más estrecho con el modo de argumentación hobbesiano.<sup>27</sup> La diferencia es que para Spinoza no hay representación de Dios en la Tierra, *i.e.*, no contamos con *dei mortales*. Y esto no se debe a una debilidad en los hombres, sino a una contradicción con la naturaleza divina.<sup>28</sup> Sobre esta premisa, la teología política spinoziana no puede ser considerada como un mero expediente para justificar la racionalización total del campo estatal. Lo disputable en relación al diagrama erigido por Schmitt reside en el hecho de que la ausencia de vinculación con la trascendencia puede entenderse, también, como un vacío, una exterioridad, que no se deja aprehender por la legalidad del Estado.<sup>29</sup> De acuerdo a esta línea de hermenéusis, es justamente la metafísica de la inmanencia lo que le permitiría a Spinoza criticar el presunto dominio ubicuo de la razón sobre la realidad política, en la medida en que explicita sus límites y asegura una referencia continua hacia algo que no se desmonta mediante los procedimientos de la maquinaria racional. El mundo político simplemente debe constituirse sobre la imposibilidad de la representación. Schmitt, desde luego, podría contestar – y, tal vez, con razón– que eso no es una *verdadera* teología política.

---

<sup>25</sup> Cf. Madanes, L., *El árbitro arbitrario*, Buenos Aires, Eudeba, 2001, pp. 205-7

<sup>26</sup> Esta es la tesis de Bobbio. Cf. Bobbio, N., “El modelo iusnaturalista”, en *idem*, *Estudios de historia de la filosofía. De Hobbes a Gramsci*, Debate, Madrid, 1991, p. 141

<sup>27</sup> Cf. Madanes, L., *op.cit.*, p. 163, donde se rastrea la reducción que tanto Spinoza como Hobbes realizan de los preceptos bíblicos a la obediencia al poder político.

<sup>28</sup> Spinoza, B., *Tratado Teológico-Político*, *ed.cit.*, p. 110

<sup>29</sup> Cf. Galli, C., *op.cit.*, pp. 133 y 149.