

Prolegómenos para una recusación de la lectura schmittiana sobre Spinoza

Gonzalo Ricci Cernadas

Universidad de Buenos Aires

Introducción

No hay ninguna duda de que dos de los grandes filósofos políticos modernos, Thomas Hobbes y Baruch Spinoza, tuvieron conocimiento de la obra del otro. Según cuenta John Aubrey en su *Brief lives*, Hobbes, por su parte, se refirió a Spinoza en una epístola dirigida a lord Devonshire haciendo alusión al *Tratado teológico-político* mediante una cita del *Evangelio de Mateo*: “Ne judicati ne judicemini” (“No juzguéis, si no queréis ser juzgados”), y luego en una conversación, según lo retrata John Aubrey, donde el pensador de Malmesbury decía lo siguiente: “Él [Hobbes] me dijo que [Spinoza] le había ganado, pues él no se atrevía a escribir con tanta audacia”¹. Por parte de Spinoza, ya se ha vuelto clásica la celeberrima carta a Jarig Jelles donde el primero aclara el motivo por el cual su conservación del estado de naturaleza difiere con la concepción hobbesiana².

239

Enero
2017

No es objeto del presente trabajo reponer las relaciones y restituir el conocimiento que un autor haya tenido del otro. Si hemos querido presentar estas referencias cruzadas, ha sido sólo con el motivo de resaltar que, hace casi un siglo ya, un teórico contemporáneo ha intentado también poner en continuidad el pensamiento de ambos autores. Dada la inmensa bibliografía que cubre este tópico, no podemos decir que hablemos de una obviedad: nos estamos refiriendo a Carl Schmitt, y, específicamente, a su obra de 1938, *El Leviathan en la teoría del Estado de Tomás Hobbes*. Allí, Schmitt realizaba un análisis tan incisivo como quirúrgico, pues “la mirada del primer judío liberal acertó a descubrir la brecha apenas visible” (Schmitt, 2004: 51), brecha entre lo público y privado, entre el fuero interno y externo,

¹ Ambas citas, ésta y la anterior, pueden hallarse en la mencionada obra de Aubrey (1898: 357).

² *In extenso*: “Por lo que respecta a la política, la diferencia entre Hobbes y yo, sobre la cual me pregunta usted, consiste en que yo conservo siempre incólume el derecho natural y en que yo defiendo que, en cualquier Estado, al magistrado supremo no le compete más derecho sobre los súbditos que el que corresponde a la potestad con que él supera al súbdito, lo cual sucede siempre en el estado natural” (Spinoza, 1988: 308).

entre fe y confesión, que, sin parar mientes, Hobbes habría abierto al reconocer que si bien el soberano puede decidir qué es un milagro, éste no puede entrometerse en la creencia interna de los súbditos. Si Spinoza habría tenido que ver en algo con ello, exacerbaría dicha separación y dicotomía apenas avizorada por el anglosajón en el *Tratado teológico-político*, precisamente una oda a la libertad de expresión y a la *libertas philosophandi*. Así, este elemento que en el *Leviatán* de Hobbes aparecía *in nuce*, la libertad de pensamiento, se volvía un principio eminentemente configurador de la teoría spinoziana. Lo que subyace en la imputación que el *Jurist* de Plettenberg hace a Hobbes y Spinoza por igual es la de haber dejado incólumes, ora implícita –caso del inglés– ora explícitamente –caso del holandés–, ciertas reservas individualistas en sus teorías de la estatalidad, y es precisamente este elemento individualista que anida en sus pensamientos lo que, en el curso del desarrollo histórico, serviría a la conformación de la espada de Damocles que pendería sobre el destino y la subsistencia de esta figura que Schmitt estudia, este Leviatán, ícono antonomástico del poder absoluto del Estado: lo público se trastocaría en privado, y la libertad de pensamiento cobraría tanta relevancia y legitimidad como principio que el poder soberano no podría ser considerado de otra manera más que como una mera reserva.

En el presente trabajo intentaremos realizar una crítica a esta exégesis schmittiana, en particular, a la siguiente hipótesis que se puede avizorar en la misma: el establecimiento de una relación de continuidad prácticamente aproblemática entre Hobbes y Spinoza en cuanto al desarrollo de susodichas “reservas individualistas”. Por ello, intentaremos, a lo largo del trabajo, realizar una serie de movimientos, a saber: reconstituir el argumento principal de la obra de Schmitt que nos atañe, con el objeto de llegar al nudo de las hipótesis recién mentada [1], para luego analizar, en nuestra propia lectura, cómo es posible encontrar en Hobbes el surgimiento del Estado y de la religión, junto con un análisis del problema del milagro [2], para, por último, desarrollar la defensa de Spinoza a la libertad de pensamiento y de expresión, idea que de esta manera reenviaría a una concepción del individuo y de la vida política irreductible a cualquier noción liberal [3]. Es la tesis de este trabajo que bien puede hallarse una ruptura entre Hobbes y Spinoza, un corte radical que atiene al estado de naturaleza y al estado civil, y a la relación entre el individuo y el Estado³.

³ En este sentido, el espíritu de resaltar la discontinuidad entre Hobbes y Spinoza está en deuda con ciertas tesis presentes tanto en Fernández-Flórez (2010) como en Volco (2010).

1. El Leviatán fallido de 1938

A fines de la década del '30 del siglo pasado, más precisamente en 1938, Schmitt publica un opúsculo destinado a visitar un pensador clásico que se había constituido, desde al menos una década atrás, en uno de sus principales referentes a la hora de elaborar su teoría política: nos referimos nada más ni nada menos que a Thomas Hobbes. Aquí, con su propio *Leviathan*, Schmitt intenta realizar un estudio histórico sobre el sentido y el fracaso de la figura de un símbolo político: justamente, ese Leviatán escogido por Hobbes para su *magnum opus* es “un símbolo mítico, con un trasfondo repleto de sentido” (Schmitt, 2004: 1). Schmitt reconstruye entonces las distintas fuentes de donde abreva ese símbolo de unidad política, esa mítica figura, mencionada por primera vez en el Antiguo Testamento, en el Libro de Job, como el animal más fuerte e indomable, un monstruo marino; pasando por las interpretaciones bizantinas y las doctrinas mandeas, en la Edad Media surgen dos líneas de interpretación en la tradición patrística cristiana y en la cabalística judeo esotérica⁴. Estas metamorfosis de la figura, dice Schmitt, son signos de su vitalidad y eficacia⁵. El jurista propugna así por analizar al “mito político como fuerza histórica autónoma” (Schmitt, 2004: 23).

241

Enero
2017

A consideración de Schmitt, Hobbes parte de los hombres miedosos del estado de naturaleza, pues el peligro a la muerte violenta se cierne sobre todos, y busca así asegurar la paz y estabilidad del estado civil político. Pero “[n]o son, afortunadamente, lobos puros, sino dotados de inteligencia, los que en el estado de naturaleza mueven la guerra de todos contra todos” (Schmitt, 2004: 31). Producto del brillo de la razón que se produce cuando estos hombres miedos se congregan movidos por la necesidad racional es que el Leviatán surge: el contrato, con la ocasión del consentimiento, hace nacer al poder más fuerte sobre la tierra, creador de

⁴ Si se nos permite especificar aún más, diremos que para la escolástica cristiana el Leviatán es asociado a la figura del Diablo, esto es, se representa al Leviatán como un gran pez capturado y apresado por Dios, mientras que para las interpretaciones judeocabalísticas, muy imbuido por la propia condición del pueblo judío, el Leviatán representa a los pueblos paganos: la historia universal es entonces la historia de la lucha de los pueblos paganos entre sí, la de las potencias marítimas (Leviatán) contra las terrestres (Behemoth); en tanto, los judíos permanecen aparte y se “alimentan de la carne” de los pueblos muertos.

⁵ En el capítulo II de *El Leviathan*, Schmitt prosigue con el *raconto* de esta mítica figura: estas representaciones teológico-cristianas y judeocabalísticas no sucumbieron rápidamente con el Humanismo y el Renacimiento: pervivió sobremedida el vigor demoníaco hasta el siglo XVI, cuando se transforma o bien en una imagen grotesca o humorística. Es menester resaltar el hecho de que “[m]isterioso es, en efecto, cómo en los siglos XVI y XVII desaparece completamente la creencia popular cristiana de la Edad Media” (Schmitt, 2004: 22).

paz terrena. Vicario de Dios en la Tierra, el soberano detenta el poder político, un poder omnipotente, prácticamente de carácter divino.

Ahora bien, Hobbes no escapa, a ojos de Schmitt, de aquel proceso de neutralización propio de la modernidad. El primer elemento que informa sobre esta tendencia es la figuración del Leviatán como una gran máquina, extrapolación hiperbólica de la consideración cartesiana del cuerpo bajo estos mismos términos mecanicistas. Así entonces, este Estado, resultado artificial del cálculo humano, es una máquina al servicio de la seguridad y de la vida de los hombres sobre los que gobierna. Pero lo nodal es lo siguiente: “esta máquina, como la técnica toda, se independiza de los objetivos y convicciones políticas y adquiere frente a los valores y frente a la verdad la neutralidad propia de un instrumento técnico” (Schmitt, 2004: 36). De esta manera, Hobbes se inscribiría entonces en ese movimiento de neutralización que va del siglo XVII al XX, de lo teológico a lo metafísico, luego a lo moral humanitario, para terminar en la técnica total (Cfr. Schmitt, 1984b).

El Leviatán fue, de acuerdo a Schmitt, el paradigma del Estado absoluto del siglo XVIII. El soberano, Dios mortal, hacedor de la paz, exige obediencia absoluta: él dicta la ley, que es válida en virtud de la autoridad soberana, eliminando a la veracidad como piedra de toque⁶. Pero, aún en todo su absolutismo sin parangón en pos de asegurar y establecer la paz, Hobbes no escaparía, argumenta al *Jurist*, a un binomio tan insólito como determinante: la división entre fuero interno y fuero externo. Lo insólito de este elemento residiría en que se devela en la obra hobbesiana precisamente en su algidez sobre la descripción de la doctrina y la potestad del Estado⁷; lo determinante, por su parte, hallaría su justificación en el hecho de que signaría el destino del Leviatán. Expresando la diáda en otros términos, el problema de la fe y los milagros fue fatal, porque Hobbes habría justamente fallado en el momento decisivo, dando lugar en forma súbita e inesperada a una “reserva individualista indesarraigable” (Schmitt, 2004: 50). En el proyecto político hobbesiano esto se expresaría en el hecho de que si bien el soberano puede determinar y mandar a creer qué actos son un milagro y qué actos no lo son,

⁶ El harto adagio citado en latín *Auctoritas non veritas facit legem*, que se encuentra en el capítulo 26 del *magnum opus* de Hobbes (“La autoridad de los escritores, sin la autoridad del Estado, no convierte sus opiniones en ley, por muy veraces que sean”, Hobbes, 2010: 226).

⁷ Bien puede ubicarse en el *Leviatán* hacia el final del capítulo 26, (Hobbes, 2010: 236-235), en medio de la parte II sobre el Estado, y también inmediatamente luego de dicha parte, en el primer capítulo –el número 32– de la parte III sobre el Estado cristiano.

comportando el mandato por razón de derecho y por razón de confesión –el ámbito de la confesión externa–, nada puede en relación a la fe y a la libertad privada e interna del pensamiento de cada individuo –el ámbito de la creencia interna–. De acuerdo a Schmitt, esta reserva individualista de la libertad de pensamiento y conciencia habría sido el germen que no sólo destruyó a este Dios mortal que es el Leviatán, sino que también allanó el camino para el futuro Estado de derecho constitucional liberal. A partir de esta distinción entre privado y público se presenciarían dos acontecimientos: “el comienzo de la libertad individualista del pensamiento y de la conciencia construida en sentido jurídico, no teológico, y el comienzo de las libertades peculiares de la estructura del sistema constitucional liberal” (Schmitt, 2004: 51).

Ahora bien, lo que nos resulta en particular controversial de la hermeneusis schmittiana es el movimiento que efectúa a continuación: “Muy pocos años después de publicado el *Leviatán*, la mirada del primer judío liberal acertó la brecha apenas visible” (Schmitt, 2004: 51). Ese “judío liberal” no era otro que Spinoza, y, a ojos de Schmitt, el holandés habría continuado al mismo tiempo que exacerbado aquella reserva que en Hobbes era apenas palpable: la libertad de pensamiento, elemento que en el pensador de Malmesbury sobrevenía en forma minúscula, casi subrepticamente, en Spinoza veía su estatus elevado al rango de principio configurador. Si en Hobbes el término del binomio que gozaba de preponderancia era el del fuero externo, siendo el fuero interno una mera reserva, aunque no por ello (para Schmitt) algo menos sintomático, en Spinoza la relación se invierte, esto es: la libertad de pensamiento viene primero, y es el imperativo y el derecho de poder estatal soberano lo que aparece en segundo lugar. Lo que buscamos impugnar en el curso subsiguiente trabajo es la pretensión de la estrategia realizada por Schmitt: la existencia de una relación de continuidad entre Hobbes y Spinoza, particularmente respecto de la cuestión de la libertad de pensamiento, que, a la postre, le permite denominar al segundo como liberal. En nuestra hipótesis, a pesar de que ciertamente puedan hallarse aspectos semejantes en la obra de ambos clásicos, resaltaría un corte fundamental que hace imposible postular que Spinoza haya hiperbolizado un elemento latente en Hobbes. Y si nosotros recusamos que Spinoza pueda ser llamado en absoluto liberal, es precisamente por ese corte que vislumbramos entre las obras del inglés y el holandés. Para ellos, entonces, es menester reponer, y ahora a nuestra

consideración, cómo aparece la cuestión de la libertad de expresión y pensamiento en el *Leviatán* de Hobbes.

2. Hobbes, miedo y soberanía

Si para Hobbes la política forma parte de las ciencias demostrativas, es por ello que encontramos en el *Leviatán* un exhaustivo estudio de las pasiones, de modo de llegar deductivamente al Estado. Bien así, la pretensión es la de deducir la finalidad del Estado de los fines del individuo. Se hace necesario, de este modo, comenzar esta disquisición sobre Hobbes a partir de su antropología del hombre, y, en particular, por el estado de naturaleza que caracteriza su primigeneidad.

Como decíamos, en una primera instancia los hombres se encuentran en un estado de naturaleza, caracterizado por una situación de igualdad entre los individuos; así, éstos

[s]on relativamente iguales en fuerza, es decir, igualmente vulnerables a ser asesinados e igualmente capaces de asesinar, [s]on relativamente iguales en saber, (...) consideran sus propios juicios tan buenos como los de cualquier otro (...), [a]demás, si un hombre reclama superioridad con base en el saber, cualquier otro podría negar tal superioridad o reclamar a su vez la igualdad y no habría más forma que la guerra para dirimir la cuestión, puesto que no existe un sistema de valores acordado ni tampoco un juez que ambos acepten (Goldsmith, 1988: 93).

244

Enero
2017

Nos encontramos, pues, ante un estado no sólo de desconfianza recíproca, sino que también signado por una escasez de bienes, en tanto que “si dos hombres desean la misma cosa, y en modo alguno pueden disfrutarla ambos, se vuelven enemigos” (Hobbes, 2010: 101). Además, “la situación se ve agravada por el hecho de que los seres a los que la naturaleza ha puesto en tal dificultad están dominados por las pasiones que los predisponen más para la insociabilidad que la sociabilidad” (Bobbio, 1986: 44). Si bien lo que impulsa el enfrentamiento entre los hombres es el “perpetuo e incesante afán de poder, que cesa solamente con la muerte” (Hobbes, 2010: 79), entre las pasiones mencionadas, Hobbes hace hincapié en la vanagloria, por “considerarla como la manifestación más visible del deseo de poder” (Bobbio, 1986: 45).

En efecto, por un lado Hobbes se explayaría entonces sobre una “gloria legítima”, gloria a secas, una exaltación de la mente que “se basa en la experiencia de acciones pasadas” (Hobbes, 2010: 46), es decir, una confianza arraigada con una fuerza actual y existente, pero, por el otro, se destaca también una gloria vana, vanagloria, definida como “imaginación sin fundamento, basada en ensoñaciones, de esta misma superioridad” (Hilb & Sirczuk, 2007: 16), esto es, careciendo de basamento en una experiencia efectiva: “una glorificación que no se propone ningún fin (...) y contraria a la razón; y hacer daño sin razón tiende a engendrar la guerra, lo cual va en contra de la ley de naturaleza” (Hobbes, 2010: 126). La vanagloria, así, juega un rol crucial en el estado de naturaleza hobbesiano: en tanto que aspiración de supremacía, ella viene a romper esta situación originaria de igualdad, haciendo que los hombres no se reconozcan de esta forma, sino todo lo contrario, pensándose a sí mismos como superiores a los demás, infundadamente.

Pero, ¿es legítimo pretender que todos los hombres son, para Hobbes, vanagloriosos? ¿Es esta la única pasión que los mueve? Veamos con detenimiento un extracto del capítulo XIII del *magnum opus* del filósofo inglés, a cuentas de la vanagloria: “acaso lo que puede hacer increíble tal igualdad, no es sino un vano concepto de la propia sabiduría, que *la mayor parte* de los hombres piensan poseer en más alto grado que el común de las gentes” (Hobbes, 2010: 100. *Cursivas nuestras*). De acuerdo a la hermenéutica propuesta por Claudia Hilb y Matías Sirczuk, queda así en evidencia el hecho de que no todos los hombres están impulsados hacia el poder por el poder mismo, no toda violencia tiene como su hontanar un unívoco vanaglorioso, insistiendo sus actos de conquista más allá de lo que la seguridad requiere. No una resolución lógico-utilitaria ubicada al interior de la economía racional de cada hombre; habría dos tipos de hombres: unos guiados por la pasión vanagloriosa, que predispone a la guerra, y otros movidos por la pasión del miedo a la muerte, que predispone a la paz (Cfr. Hilb & Sirczuk, 2007: 23). Y son estos últimos hombres, quienes, dice Hobbes en el mismo capítulo, “serían felices manteniéndose dentro de límites modestos” (Hobbes, 2010: 101). Al tiempo que reconoce el afán de poder como inclinación que atraviesa a la humanidad, Hobbes destaca también otro tipo pasión, el temor a la muerte violenta, que orienta hacia un “afán de tranquilidad y de placeres sensuales [que] dispone a los hombres a obedecer a un poder común, porque tales deseos les hacen renunciar a la protección que cabe esperar de su propio esfuerzo” (Hobbes, 2010: 80). Es el miedo a la muerte aquella pasión que debe primar

en la antítesis, ya que de otra manera se sellaría un destino fatalista en contra de la propia vida del hombre, opuesto al principio racional de propia preservación; así, el hombre tiene posibilidad de superar aquella “miserable condición”, a la que se ve reducido en el estado de naturaleza, por medio de sus pasiones y de su razón, la cual “sugiere adecuadas normas de paz, a las cuales pueden llegar los hombres por mutuo consenso. Estas normas son las (...) leyes de naturaleza” (Ibíd.: 105). Son así estos hombres miedosos, en tanto hacen la guerra sólo para preservarse, aquellos que siguen la ley de la naturaleza, la ley de la razón, la cual, precisamente, manda a protegerse y conservar su propia vida.

Así, es a partir de estos hombres miedosos de donde podemos ubicar las coordenadas del nacimiento de la religión, tal y como lo afirma Alexandre Matheron: el origen de la religión es “el miedo al porvenir en tanto que nos dispone a buscar las causas de las cosas” (Matheron, 2011: 327), pues el conocimiento de estas causas nos permite prevenir y protegernos preventivamente. Llegamos así a la conclusión de que existe una causa primera, Dios, del cual, aunque nosotros sabemos que existe, no podemos afirmar nada respecto de su naturaleza. Nos comportamos con este Dios todopoderoso de forma que nos permita conjurar nuestros miedos, rindiéndole honores y culto.

246

Enero
2017

Esto es esencial en relación a la conformación del Estado, pues la pasión del miedo a la muerte violenta se constituye como su soporte racional. Si “[l]a causa final, fin o designio de los hombres (...) es el cuidado de su propia conservación y, por añadidura, el logro de una vida más armónica”, instituyendo entonces un poder lo suficientemente grande para garantizar nuestra seguridad, siendo que “el único camino para semejante poder común (...) es conferir todo poder y fortaleza [el derecho de gobernarme a mí mismo, a todas las cosas] a un hombre o una asamblea de hombres, todos los cuales, por pluralidad de votos, puedan reducir sus voluntades a una voluntad”, esto es no más ni menos que “una unidad real de todo ello en una y la misma persona” (Hobbes, 2010: 137-141). ¿Pero cómo se instituye este magno poder? Mediante un pacto, esto es, “la mutua *transferencia* de derechos” (Hobbes, 2010: 109. *Cursivas nuestras*)*, siendo la transferencia una de las formas de

* En realidad, la definición brindada recién corresponde con lo que el pensador de Malmesbury entiende por contrato. Lo propio del pacto es definido al párrafo siguiente, siendo idéntico al contrato, pero con la particularidad de que “uno de los contratantes entregue la cosa convenida y deje que el

abandono de un derecho en pos de una persona beneficiaria. Precisamente, el derecho que cada persona transfiere a otro hombre es el de gobernarme a sí mismo. Es entonces la multitud así reunida en una persona la que conforma este Dios mortal, Leviatán, o Estado. En conformidad con lo planteado por Andrea Pac, coincidimos en que el pacto descrito según Hobbes posee un carácter que condiciona eminentemente a una obediencia pasiva: “esta cesión de derechos consiste en que cada uno retrocede en su derecho sobre todas las cosas y le pone un límite” (Pac, 2005: 46). Este Estado no es entonces “una simple asociación de personas que persiguen un fin común, porque una asociación de este tipo debería regirse sólo por los dictámenes de la recta razón” (Bobbio, 1986: 50), ni tampoco es el acuerdo entre un pueblo y un soberano, sino que más bien es el producto de que “los contratantes son los individuos singulares vinculados entre sí que se comprometen recíprocamente a someterse a un tercero no contratante” (Bobbio, 1986: 51). La soberanía constituida de esta manera es absoluta, irrevocable e indivisible, respecto del cual no hay ninguna instancia trascendente, que decide qué es lo justo e injusto.

Ahora bien, en la recensión que Schmitt hacía de Hobbes, como lo aclaramos en el apartado anterior, el tópico religioso se encuentra inextricablemente ligado al de la libertad de expresión y pensamiento. Como recién afirmábamos, los sujetos se comprometen a obedecer lo que el soberano dicta, no sólo porque desafiarlo implicaría, concepto de autorización mediante, desafiarse a ellos mismos*, sino porque también lo hacen en vistas de permitir asegurar la paz civil. Según Matheron, así,

[e]l objetivo sería el de salir del estado de naturaleza donde reina el miedo, para obtener la seguridad dentro de la paz; el medio, puesto que no hay otro, consistiría en renunciar a todos los derechos naturales en beneficio del soberano por tanto tiempo que él fuera capaz de protegerlos efectivamente. Pero quien quiere el fin debe querer hasta el último de todos los medios; y entre los medios indispensables para asegurar la paz civil se encuentra, justamente, el control de la difusión de las opiniones (Matheron, 2011: 332).

otro realice su prestación después de transcurrido un tiempo determinado, durante el cual confía en él” (Hobbes, 2010: 141).

* “Pero en virtud de la institución de un Estado, cada particular es autor de cuanto hace el soberano, y, por consiguiente, quien se queja de injuria por parte del soberano, protesta contra algo de que él mismo es autor, y de lo que en definitiva no debe acusar a nadie sino a sí mismo; ni a sí mismo tampoco, porque hacerse injuria a uno mismo es imposible” (Hobbes, 2010: 145).

Se renuncia entonces al derecho de bien dirigir nuestras acciones, al mismo tiempo que el soberano tiene plena injerencia sobre el control de la difusión de las opiniones pronunciadas por los súbditos, él comanda sobre las palabras y los silencios. El soberano decide a su vez cuáles son aquellas opiniones contrarias a la paz civil y cuáles deben ser enseñadas públicamente. Pero, y aquí reside lo decisivo, poseer el derecho absoluto de difusión y censura no significa que el soberano pueda también mandar sobre las creencias personales. En palabras de Hobbes: “Evidentemente, si es mi soberano, podrá obligarme a la obediencia, es decir, a no realizar actos o pronunciar palabras en que declare que yo no lo creo; pero no podrá forzarme a pensar de otro modo que como mi razón me persuada (Hobbes, 2010: 306-307).

Y todo esto vale perfectamente para lo relacionado a la religión. Si para Leo Strauss bastaba tan sólo con que Hobbes nunca haya cuestionado el derecho a la seguridad de la vida, en tanto “el Estado exige del individuo una obediencia *condicionada*” (Strauss, 2008: 144. Cursivas del original), para aseverar que el anglosajón establece las bases del liberalismo en un mundo no liberal, para Schmitt, esta renombrada “reserva individualista”, eufimísticamente denominada bajo la división entre fuero interno y externo, había sentado la base conceptual para la posterior tradición y deriva liberal, eventualmente dando lugar al moderno Estado neutral de derecho¹⁰. A su vez, es preciso remarcar también que, de acuerdo a la exégesis que Schmitt hace del *Leviatán*, el Estado (como así también la sociedad) surge por medio de un contrato, con ocasión del consentimiento entre las partes suscriptoras. Y si bien en Schmitt existe una fuerte presencia por el elemento estatalista, al infundir este poder sin par en la tierra miedo en los hombres vanagloriosos¹¹, no puede ignorarse lo decisivo en el hecho de que el pensador de

¹⁰ Punto de contacto interesante entre Strauss y Schmitt, porque, como bien señalan Hilb y Sirczuk, ambos parten de una misma consideración: ambos suponen que el propósito de Hobbes es el sostener que el Estado tiene por fin la instauración de la paz, y lo que hace en su celeberrima obra es una fundamentación del orden político como garante de la paz. Ahora bien, hay al mismo tiempo una diferencia no menor, porque si para Strauss, Hobbes, con su proyecto, hace explícito el abandono de la interrogación clásica por la vida buena, para Schmitt se trata, antes bien, de encontrar en el anglosajón el proyecto político moderno que garantiza y funda el orden en un mundo secularizado. Cfr. Hilb & Sirczuk, 2007: 74.

¹¹ Es cierto que Schmitt realiza algunas acotaciones que buscan reforzar el elemento estatalista y autofundante, en el sentido de la creación *ex nihilo*, en la vena de sus textos con mayor perfil decisionista, que hace énfasis en la creación e institución de paz en ausencia de todo orden, desembocando en afirmaciones como la siguiente: “Si se mira esta construcción [el orden y la comunidad] en sus resultados, es decir, desde el ángulo del Estado, se echa de ver que el resultado es mucho más y cosa harto distinta de lo que un contrato entre simples individuos puede producir”

Plettenberg considere que el contrato hobbesiano se encuentre formulado en términos individualistas. Pues, como intentaremos demostrar a continuación en la siguiente aseveración, Hobbes parte por el hombre; lo que justificaría su adjetivación como liberal. Pero, como también diremos inmediatamente, y a diferencia de la opinión de Schmitt, no creemos que pueda calificarse a Spinoza bajo estos mismos términos. En este sentido, creemos que la contemplación del holandés de la libertad de pensamiento es un elemento insuficiente para sustentar una acusación del filósofo como “liberal”, habiendo Schmitt resaltado que este pensamiento tiene por característica principal el que el “individuo tiene que ser *terminus a quo* y *terminus a quem*” (Schmitt, 1984a: 68).

3. Spinoza en discontinuidad

Si bien hacia el comienzo de esta ponencia habíamos bien remarcado que Hobbes y Spinoza tenían conocimiento certero de la obra de cada uno, no nos referiremos a las diferencias expresas que el segundo manifiesta respecto del primero en su carta a Jarig Jelles, pues bien distintos comentaristas han demostrado que los puntos de comparaciones no son reductibles a los solamente expresados por Spinoza (Cfr. Chauí, 2003).

249

Enero
2017

En este sentido, como bien destaca Marilena Chauí, hay una diferencia crucial respecto de la caracterización del conato: mientras que en Hobbes éste es definido como autodeterminación en ausencia de violencia, en Spinoza el *conatus* aparece como la potencia interna de actuar que es más fuerte que aquella que propende a ser determinado por causas externas. Esto se encuentra en estricta relación, también, con el hecho de que para Hobbes la diferencia entre acción y pasión es sólo de grado, y no intrínseca y de naturaleza (como es el caso de Spinoza), siendo así para el anglosajón una consecuencia la de que el individuo es activo en algunas situaciones (al actuar sobre otros) y pasivo en otras (al recibir acciones externas), o, en términos

(Schmitt, 2004: 28). Las recensiones que realizan tanto Hilb y Sirczuk (2007: 82) como Rilla (2015) se ubican en esta posición. Pero es necesario no olvidar que el Estado reviste este carácter mítico o divino sólo desde el punto de vista de este mismo Estado, es decir, desde el efecto, pero, desde la óptica de las causas, sigue presente lo mencionado por nosotros: son los individuos atomizados que, reunidos y por el brillo de la razón, dan nacimiento al Estado. El Estado, al menos ciñéndonos a este opúsculo de Schmitt, aparece como un producto artificial, continuando las tendencias racionalistas de la antropología de Descartes.

políticos, que cuando el soberano manda –*i. e.* es activo– los súbditos obedecen –*i. e.* son pasivos– (Chauí, 2003).

Al mismo tiempo, y en sentido similar a lo remarcado por Chauí, Matheron hace presente otra diferencia concerniente al *conatus*: si bien la definición spinoziana del mismo entendida como “[c]ada cosa, en cuanto está en ella, se esfuerza por perseverar en su ser” (Spinoza, 2000, 132) podría coincidir con la hobbesiana, para el primero no se trata solamente de conservar la existencia biológica, como sí sucede en el primero, sino que se refiere más bien actualizar “la esencia actual de la misma cosa” (Ibíd.: 133). Esto es crucial: ya no es la motivación del hombre spinoziano el moverse por el miedo a la muerte violenta con el objeto de procurarse medios para defenderse, sino que “el miedo no es constitutivo de la naturaleza humana propiamente dicha” (Matheron, 2011: 344-345).

Pero, a su vez, la ontología de Spinoza opera, principalmente, destituyendo el estatus privilegiado que ha tenido el individuo. ¿Qué es un individuo? Un individuo, o cuerpo complejo, es una proporción de movimiento y reposo: así, un individuo se compone de otros cuerpos más simples, y cada individuo se distingue por su propio movimiento y reposo del de otros. “Y, si proseguimos así al infinito, concebiremos fácilmente que toda la naturaleza es un individuo, cuyas partes, esto es, todos los cuerpos, varían de infinitos modos, sin cambio alguno del individuo total” (Spinoza, 2000: 132). La implicancia fundamental de esto es concebir al hombre, en tanto que modo, como afección de la sustancia, cuya esencia particular es el deseo (apetito y la conciencia del mismo) (Cfr. Spinoza, 2000: 133-134), como un modo entre otros modos en el sistema ontológico inmanente (puesto que no hay creación ni ningún otro ámbito modal) y necesario (pues cada efecto tiene su causa) de Spinoza. El hombre, en Spinoza, se encuentra descentrado, o, en los términos de Saverio Ansaldi, el hombre ocupa una posición periférica en el mundo (Ansaldi, 2001: 182). Y esto, a ojos de Chauí, es fundamental, porque “[d]efiniendo al hombre como *conatus* y como parte de la Naturaleza, y a ésta como un individuo infinitamente complejo por partes concordantes y discordantes, débiles y fuertes, Spinoza define al hombre como ‘ser parte de’ y como una singularidad compleja corporal y espiritual, originariamente pasional, y, por lo tanto, en conflicto interno y externo” (Chauí, 2003: 458).

Precisamente, en virtud del Apéndice a la parte I de la *Ética*, la religión surge de estos hombres que se consideran a sí mismos como un “imperio dentro de otro imperio”, que creen comportarse en forma incondicionada respecto del mundo, bien porque ellos creen que el deseo surge espontáneamente, bien porque es producto de su libre arbitrio. Estos hombres, en verdad sumidos en la *experientia vaga*, desconocen el origen de las causas de las cosas y de su apetito. Creen así que las cosas son meros medios para satisfacer sus necesidades, pero ¿quién las dispuso a tales efectos? Admitir que las cosas de la Naturaleza portan ellas mismas su propio fin les resulta inconcebible: surgen así los Rectores de la Naturaleza, o dioses antropomorfizados que todo lo dirigen en pos del beneficio y de la utilidad de los hombres. Es entonces el prejuicio finalista, el de causa final, el que explica no sólo el surgimiento de la religión sino que también el de los restantes prejuicios. En fin, estos dioses exigen que se les honren, y todo lo que conduce a su salud y a su culto se denomina como “bueno”, y todo lo que atenta contra ello como “malo”. “Y así, este prejuicio derivó en superstición” (Spinoza, 2000: 69). No es así el deseo de Spinoza detenerse en el hecho de que la Naturaleza no tiene fines prefijados ni causas finales, ni tampoco concluir meramente que lo “bueno” y lo “malo” deriva de aquello que es útil o inútil para los propios hombres, sino más bien enfatizar, primero, que Dios es causa primera, eficiente, inmanente, necesaria y universal de todas las cosas, y, segundo, que el hombre no detenta un libre arbitrio, mancomunado a su creencia como centro del mundo, sino que más bien su libertad es definida como la determinación interna a obrar por necesidad de su esencia.

251

Enero
2017

Pero al mismo tiempo, la religión tiene también una función política, pues “la autoridad soberana debe utilizar a su beneficio ese material ideológico que se constituye independientemente de ella” (Matheron, 2011: 345), pues, si lo “bueno” o “malo” depende de las opiniones relativas a Dios, se hace necesario la selección de aquellas creencias religiosas que favorezcan la paz civil. Así, el ejercicio de la soberanía implica necesariamente el control de la religión, siendo sólo las religiones políticamente aceptables las que favorezcan la justicia (es decir, la obediencia a la ley) y la caridad, contenidas en un Credo mínimo de siete artículos (Spinoza, 2012: 315-316).

Esto nos permite despejar ya un primer argumento esgrimido por Schmitt en favor de la tesis de entender a Spinoza como un “judío liberal” que abona, ante todo,

a la defensa de la libertad de pensamiento como piedra de toque, haciendo que la potestad estatal ocupe un lugar relegado. No sólo esta afirmación parecería entrar en fricción con la acotación realizada por el Jurista respecto de que en el *Tratado teológico-político* el principio de libertad de pensamiento mantiene “a salvo la paz pública y los derechos del poder soberano” (Schmitt, 2004: 52), sino que se revela falaz ante la exposición que hemos elucidado: para Spinoza el individuo no es el dato primero, algo que sí podríamos atribuir al voluntarista de Hobbes que reconoce al hombre como el sujeto de la historia, sino que éste es, de acuerdo a su sistema ontológico, un modo entre modos en relación inmanente y necesario con la Sustancia. Se hace entonces difícil apreciar cómo una prerrogativa individualista como la libertad de pensamiento podría ser postulada en detrimento de una potestad estatal. En ese sentido, el énfasis realizado por Schmitt no delata las reservas individualistas de Spinoza, sino su preferencia por la democracia¹²: siendo que éste régimen político el más similar al estado de naturaleza, es decir, derecho se identifica con poder, se confunde con la fuerza, lo que permite remarcar que el soberano es tal en virtud de la obediencia de los hombres. Así, la preocupación de Spinoza es la de juzgar la soberanía, como bien comenta Chaui: “en general, los hombres no saben a quién corresponde la soberanía y tienden a confundir el propio ocupante del poder con el poder soberano” (Chaui, 2003: 429). Los hombres desean, en este sentido, multiplicar los consejos y los espacios de discusión con el fin de asegurar la estabilidad política, donde ninguna parte es excluida de la sociedad, con el fin de evitar un gobierno tiránico, sin que ello reconduzca a una “reserva individualista” típicamente liberal, sino más bien al interés colectivo. Y ello, a su vez, reenvía a una concepción del Estado como una

institución que no cesa de ser rehecha por las tensiones internas, pues el *conatus* colectivo está hecho de concordancias y diferencias (...). Eso significa también que el derecho civil instituye las leyes y las reglas de la vida política pero que, en sí mismo, no puede ser una realidad normativa, como el derecho civil hobbesiano, porque es el derecho natural colectivo y el derecho llega hasta donde llega el poder para ejercerlo (Chaui, 2003: 460).

Entonces, y una vez aclarado esto, también podría refutarse cierta hermeusis schmittiana que, como se encuentra desarrollado en el artículo de Rilla, asevera que el inmanentismo spinoziano habría dado nacimiento a una concepción de un Estado

¹² A esto refiere perfectamente Vatter, señalando lo fútil del esfuerzo schmittiano por reducir la *libertas philosophandi* de Spinoza a la *private reason* o *freedom of conscience* de Hobbes (Vatter, 2004: 201).

en líneas mecanicistas y racionales en pos de la defensa de la propiedad privada. En primer lugar, el holandés no recae en la misma hipótesis hobbesiana que hace del pacto el origen del estado, como queda claro en el *Tratado político*:

La promesa hecha a alguien, por la que uno se comprometió tan sólo de palabra a hacer esto o aquello que, con todo derecho, podía omitir o al revés, sólo mantiene su valor mientras no cambie la voluntad de quien hizo la promesa. Pues quien tiene la potestad de romper la promesa, no ha cedido realmente su derecho, sino que sólo ha dado su palabra. Así pues, si quien, por derecho natural, es su propio juez, llega a considerar, correcta o falsamente (pues equivocarse es humano), que de la promesa hecha se le siguen más perjuicios que ventajas, se convence de que debe romper la promesa y por derecho natural la romperá (Spinoza, 2010: 97).

No se trataría de una creación utilitaria, ni algo consensuado racionalmente, sino más bien que el Estado es el resultado del “juego de agregación de fuerzas sociales cristalizadas en determinada configuración institucional” (Rilla, 2015: 208).

Por otra parte, queda en claro que el problema de la religión, más aún en su inextricable ligazón con el de la paz civil, no puede ser tratado independientemente del régimen político. Dos consideraciones: la religión, en efecto, puede ser favorable a la paz civil; a su vez, el régimen político debe poder conservarse para poder ser considerado legítimo. El ejercicio de la soberanía debe implicar así el control de la religión. En este sentido, política y religión son “dos instancias de una estructura social que funciona como un todo y que, por el solo juego de sus propias leyes, no tiende a ninguna otra cosa más que a producirse y reproducirse ella misma en permanencia” (Matheron, 2011: 355). Así, bien lejos del humanista Hobbes, para quien el sujeto de la historia son estos hombres pasionalmente vanagloriosos y miedosos, para el anti-humanista teórico de Spinoza se trata en cambio de “la estructura social ella misma dentro de su movimiento de auto-reproducción permanente” (Matheron, 2011: 355. Cfr. Macherey, 1995; Melamed, 2011; Montag, 2005: 17).

Conclusión

En el presente ensayo hemos querido, entonces, recusar cierta hermeneusis realizada por Schmitt, impugnar la lectura realizada por el jurista, una lectura que interpretaría que, si en Hobbes aparecen ciertas reservas individualistas, un respeto

de la libertad individual inobjetable, en el momento más inusitado de su obra, en Spinoza esta consideración pierde su carácter sorpresivo pues es elevada a un rango de primer orden: el respeto a las libertades individuales, con especial énfasis a la libertad de pensamiento, es un dato fundamental e incontestable. Si en este sentido bien hay cierto trastrocamiento, respecto del cambio de *status* de estas “reservas individualistas” en el pensamiento de ambos autores, podría también hacerse presente en la exégesis una relación de continuidad, pues Spinoza habría visto aquello que en el sistema de pensamiento del anglosajón era una “brecha apenas visible”. Así, el liberalismo moderno habría entrado en la escena intelectual europea en forma definitiva, y esto bajo dos principios fundamentales: la postulación del individuo como dato fundamental; y la despolitización de todo conflicto junto con la concepción del Estado como neutral.

En nuestra reinterpretación de la obra de Hobbes y Spinoza hemos querido invertir así la lectura schmittiana: el liberal sería, en todo caso, Hobbes, quien parte por el individuo como primera evidencia, un individuo miedoso que por medio de su razón funda el Estado absoluto mediante un pacto de transferencia de derechos. Además, la soberanía y poder de este Estado recién fundado sería, justamente, absoluta, en tanto que neutraliza todo conflicto interno, fundando y asegurando la seguridad y la paz, rigiendo, a su vez, el principio medieval *a nemine judicatur*, esto es, el rey no puede ser juzgado por nadie.

En Spinoza, por el contrario, hemos visto que resulta imposible de atribuírsele a su pensamiento el establecer al individuo como dato dado y primero: bien se trate de su sistema ontológico bien de su física sobre el individuo complejo, creerse “un imperio dentro de otro imperio” es una consideración imaginaria. El hombre es parte de la naturaleza y es un efecto de un sistema ontológico y necesario del cual él es tan sólo una mera parte entre partes. Spinoza puede así plantear una situación impensada por Hobbes: lo inconmensurable entre potencia individual y potencia colectiva exige que el poder sea visible y, de esta manera, tiende a la multiplicación de consejos y asambleas, y, en todo caso, los gobernados tienen la prerrogativa de derribar el poder establecido. El conflicto y la lucha tienen especial patencia en este sentido, lo que asegura también una concepción del Estado que difiere de una mecanicista y despolitizadora. En nuestra hermenéutica es Hobbes, en todo caso, el

voluntarista y humanista, que parte por el individuo, mientras que Spinoza es la estructura en reproducción permanente la que ocupa el lugar preeminente.

Bibliografía

- Ansaldi, Saverio (2001). *Spinoza et le baroque*. Paris: Kimé.
- Aubrey, John (1898). *Brief lives, chiefly of contemporaries, set down by John Aubrey, between the Years 1669 & 1696. Volume I*. Oxford: Clarendon Press.
- Bobbio, Norberto (1986). *Thomas Hobbes*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Chauí, Marilena (2003). Derecho natural y derecho civil en Hobbes y Spinoza. *Política en Spinoza*. Buenos Aires: Gorla.
- Fernández-Flórez, Lucía (2010). Maldito Spinoza: el ataque de Carl Schmitt al *Tratado teológico-político* de Baruch de Spinoza. *Thémata. Revista de filosofía*. N. 43, 175-199.
- Goldsmith, Maurice (1988). *Thomas Hobbes o la política como ciencia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hilb, Claudia & Sirczuk, Matías (2007). *Gloria, miedo y vanidad: el rostro plural del hombre hobbesiano*. Buenos Aires: Prometeo.
- Hobbes, Thomas (2010). *Leviatán*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Macherey, Pierre (1995). *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La troisième partie. La vie affective*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Matheron, Alexandre (2011). Politique et religion chez Hobbes et Spinoza. *Études sur Spinoza et les philosophes de l'âge classique*. Lyon: Ediciones ENS.
- Melamed, Yitzhak (2011). Spinoza's anti-humanism. An outline. Fraenkel, Carlos, Perinetti, Dario & Smith, Justin (eds.). *The rationalists*. Dordrecht: Springer. 147-166.
- Montag, Warren (2005). *Cuerpos, masas, poder*. Madrid: Tierradenadie.
- Pac, Andrea (2005). Interés ético e interés político: Estado y sociedad civil en la filosofía de Spinoza. Tatián, Diego (comp.). *Primer coloquio Spinoza*. Buenos Aires: Altamira. 51-62.
- Rilla, Jerónimo (2015). Las grietas en el muro: el Spinoza de Schmitt. Solé, María Jimena (ed.). *Spinoza en debate*. Buenos Aires: Miño y Dávila. 201-209.
- Schmitt, Carl (1984a). El concepto de lo 'político'. *El concepto de lo "político"*. Buenos Aires: Folios. 1-76.
- Schmitt, Carl (1984b). La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones. *El concepto de lo "político"*. Buenos Aires: Folios. 77-90.
- Schmitt, Carl (2004). *El Leviathan en la teoría del Estado de Tomás Hobbes*. Granada: Comares.
- Spinoza, Baruj (1988). *Correspondencia*. Madrid: Alianza.
- Spinoza, Baruj (2000). *Ética*. Madrid: Trotta.
- Spinoza, Baruj (2010). *Tratado Político*. Madrid: Alianza.
- Spinoza, Baruj (2012). *Tratado teológico-político*. Madrid: Alianza.
- Strauss, Leo (2008). Comentario sobre El concepto de lo político. Meier, Heinrich. *Carl Schmitt, Leo Strauss y El concepto de lo político*. Buenos Aires: Katz. 133-168.
- Vatter, Miguel. E. (2004). Strauss and Schmitt as readers of Hobbes and Spinoza: on the relation between political theology and liberalism. *The new centennial review*. Vol. 4, N. 3. 161-214.
- Volco, Agustín (2010). Una modernidad excéntrica: individuo, multitud y libertad en Spinoza (tesis doctoral). Bologna: Studiorum Università di Bologna.