

# Schmitt, Strauss y Spinoza\*

Carlo Galli

El enfrentamiento entre Schmitt y Strauss pasa principalmente a través de Hobbes y el concepto de lo político, dos ámbitos de reflexión relacionados entre sí, en virtud de los cuales los autores se esfuerzan por comprender si el liberalismo y la modernidad son capaces (o no) de exhibir lo que Schmitt define como «concretez», y que sitúa en la decisión soberana sobre el caso de excepción; y Strauss «criticidad», es decir, una práctica de la filosofía y de la relación con la trascendencia que prohíbe que la razón moderna se cierre sobre sí misma y sature el espacio político.<sup>1</sup>

Para Schmitt<sup>2</sup>, puede acreditarse a Hobbes y a su *Leviatán* –que según el texto de 1938 es polimorfo (al mismo tiempo hombre, Dios, monstruo y máquina)–

---

\* Traducción de Gabriel Livov.

1. Vertimos con los neologismos «concretez» y «criticidad» el «carácter concreto» [*concretezza*] y el «carácter crítico» [*criticità*] que hacen suyos, respectivamente, Schmitt y Strauss [Nota del traductor].

2. C. Schmitt, *Scritti su Thomas Hobbes*, Giuffrè, Milano, 1986 (contiene, entre otros, el texto de 1938 «Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes. Senso e fallimento di un simbolo politico», pp. 61-143 [trad. cast.: 1997: *El Leviatán en la teoría del Estado de Thomas Hobbes. Sentido y fracaso de un símbolo político*, UAM, México; hay otras ediciones], y el ensayo de 1965 «Il compimento della Riforma. Osservazioni e cenni su alcune nuove interpretazioni del “Leviatano”», pp. 159-190); sobre Schmitt como intérprete de Hobbes cfr. C. Galli, *Introduzione*, *Idem*, pp. 1-44, no menos que Galli, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Bologna, Il Mulino, 1996, pp. 780-806 y la literatura allí citada, a la cual agregar: G. A. Di Marco, *Thomas Hobbes nel decisionismo giuridico di Carl Schmitt*, Guida, Napoli, 1999; C. Altini, *La storia della filosofia come filosofia politica. Carl Schmitt e Leo Strauss lettori di Thomas Hobbes*, ETS, Pisa, 2004, no menos que M. E. Vatter, «Strauss and Schmitt as Readers of Hobbes and Spinoza: On the

esa misma «concretez» que, aun entre las muchas contradicciones y abriéndose a muchos riesgos, precisamente en 1965 aparece claramente connotada como una teología política polidimensional, una connivencia (una «integridad») de razón y de fe (secularizada, mas no perdida); y por lo tanto es Hobbes el que muestra la posibilidad, precaria, de la coexistencia de orden y desorden a través de la decisión. Para Strauss,<sup>3</sup> por el contrario, Hobbes es el filósofo ateo que, contra la fe cristiana, lanza la moderna fe en la política como mera autopreservación del sujeto –a través del instrumento de la ciencia natural, en tanto sistema de orden y de seguridad– y que da vida a una política moderna que es sólo una caricatura *baja* de la política tradicional y de sus objetivos *altos*. Para Schmitt se manifiesta en Hobbes una posible teología política capaz de neutralizar activamente la crisis de la cristiandad (de las guerras civiles de religión), que es el origen del Estado moderno, tanto en lo que tiene de concreto como de abstracto; por su parte, para Strauss, la teología política en Hobbes –que existe, aun cuando se vea invertida respecto de la tradicional– es sólo pasiva, únicamente dirigida a excluir el conflicto, y exhibe la impotencia de su propia voluntad de potencia en una originaria vocación de catástrofe, cuyo resultado, como será claro en Nietzsche, es la imposibilidad de la historia, de la ciencia y de la ética.<sup>4</sup>

Schmitt, luego, es para Strauss<sup>5</sup> el no-liberal que, en la era liberal, comprende que fue Hobbes quien dio vida al liberalismo moderno, en la época no-liberal en que operó; pero para Strauss, aun cuando Schmitt hubiera llegado, con su pensa-

---

Relation between Political Theology and Liberalism», en *The New Centennial Review* n° 3, 2004, pp. 161-214.

3. L. Strauss, *Che cos'è la filosofia politica?*, Argalia, Urbino, 1977 (contiene entre otros el libro de 1936 *La filosofia politica di Hobbes. Il suo fondamento e la sua genesi*, pp. 117-350 [trad. cast.: *La filosofia politica de Hobbes. Su fundamento y su génesis*, FCE, Buenos Aires, 2006], y el ensayo de 1954 *I fondamenti della filosofia politica di Hobbes*, pp. 351-385); sobre Strauss intérprete de Hobbes, cfr. C. Galli, *Modernità. Categorie e profili critici*, Il Mulino, Bologna, 1988, pp. 227-236, además de los textos citados en la nota anterior.

4. Sobre Nietzsche, cfr. L. Strauss, *Gerusalemme e Atene. Studi sul pensiero politico dell'Occidente*, Torino, Einaudi, 1998, pp. 335-356 [trad. cast.: «Jerusalén y Atenas, algunas reflexiones preliminares», en *Persecución y arte de escribir y otros ensayos de filosofía política*, Edicions Alfons el Magnànim, Valencia, 1996], además de L. Strauss, *Diritto naturale e storia* (1953), Genova, Il Melangolo, 1990, pp. 33, 74, 210, 272, 345 [trad. cast.: *Derecho natural e historia*, Círculo de Lectores, Barcelona, 2000].

5. L. Strauss, «Note sul "Concetto di politico" di Carl Schmitt» (1932) en Id., *Gerusalemme e Atene, op. cit.*, pp. 379-399 [trad. cast.: «Comentario sobre "El concepto de lo político" de Carl Schmitt» en H. Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss y «El concepto de lo político». Sobre un diálogo entre ausentes*, Katz, Buenos Aires, 2009]; sobre este texto, además de Galli, *Genealogia... op. cit.*, cfr. H. Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss und "Der Begriff des Politischen". Zu einem Dialog unter Abwesenden*, Stuttgart, Metzler, 1988 [trad. cast.: *Carl Schmitt, Leo Strauss y «El concepto de lo político». Sobre un diálogo entre ausentes*, Katz, Buenos Aires, 2009], no menos que M. E. Vatter, «Taking Exception to Liberalism: Heirich Meier's *Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialogue*», en *Graduate Faculty Philosophy Journal* n° 2, 1997, pp. 1-22.



miento de lo «político», a las raíces no-liberales del liberalismo, al origen no-racional de la razón política moderna, después de todo pretende hacer de ello una «ciencia» en sentido moderno, permaneciendo de este modo más acá de la concretez e integridad a las que, sin embargo, aspira. Finalmente, Strauss quiere ir más allá de la deconstrucción del liberalismo operada por Schmitt, quien sólo se halla interesado en identificar en la decisión el nexo originario de razón y no-razón, o sea la presencia del estado de naturaleza en el Estado político; el límite de Schmitt, para Strauss, consiste en pretender ofrecer un análisis científico de la irracionalidad y del carácter infundado de la razón moderna, es decir de lo «político», o sea del estado de naturaleza, describiendo tales instancias de manera no polémica y aceptándolas como horizonte de su pensamiento.

La relación de Strauss y Schmitt con Spinoza se halla determinada por el vínculo que ambos mantienen con Hobbes, de lo cual se sigue que, para Strauss, Spinoza se halla en línea de continuidad con Hobbes, en cuanto a la adhesión al ateísmo moderno, pero difiere de él –de modo implícitamente positivo– por una suerte de inquietud que su racionalismo exhibe frente a la Ley y la Revelación; para Schmitt, Spinoza se coloca en una clara discontinuidad de signo negativo respecto de Hobbes, dado que se infiltra en una debilidad del dispositivo filosófico-político hobbesiano para destruir su «concretez» y para inclinar el desarrollo del Estado moderno hacia el liberalismo individualista y sus perniciosas abstracciones.

En suma, Enigma<sup>6</sup> y Rechazo son las cifras de la presencia de Spinoza en Strauss y Schmitt. Pero se trata de interpretar más en detalle sus interpretaciones para comprender de cerca sus divergencias y convergencias, y entender qué elementos de Spinoza caen por fuera de una y de la otra, y por qué.

## 1. El Spinoza de Strauss

Spinoza es objeto de los primeros estudios y del primer gran libro de Strauss, *La crítica de la religión en Spinoza*, de 1930.<sup>7</sup> En este texto, en sintonía con la reapar-

6. De una relación no definitiva y enigmática de Strauss con Spinoza habla R. Caporali en la «Postfazione» (pp. 263-298) a L. Strauss, *La critica della religione in Spinoza* (1930), Laterza, Roma-Bari, 2003, pp. 265-266.

7. L. Strauss, *Critica*, op. cit.; sobre la literatura sobre Strauss lector de Spinoza, cfr. R. Caporali, op. cit.; de relieve C. Altini, *Leo Strauss. Linguaggio del potere e linguaggio della filosofia*, Il Mulino, Bologna, 2000, pp. 40-53 y pp. 219-226, no menos que *Id.*, «Oltre il nichilismo. "Ritorno" all'ebraismo e crisi della modernità politica in Leo Strauss», en L. Strauss, *Filosofia e Legge. Contributi per la comprensione di Maimonide e dei suoi predecessori* (1935), Giuntina, Firenze, 2003, pp. 7-125 (pp. 37-75); S. Visentin, «El profeta y la multitud. Notas sobre Strauss, lector de Spinoza», en



rición de la cuestión teológico-política en el judaísmo alemán de las primeras décadas del siglo, Strauss quiere liberar a Spinoza de la culpa –que en 1915 le había imputado Cohen (judío liberal asimilacionista)– de haber traicionado al judaísmo con la escritura de un libro sacrílego y de haber declarado su incompatibilidad con el racionalismo moderno.

Para Strauss, Cohen se equivoca de objetivo, dado que Spinoza –aun dentro de la sintaxis lógica de Descartes y sobre todo de Hobbes, quien concede a la religión un rol sólo instrumental, todavía más radicalmente ateo e inmanentista que aquél– no ha refutado la Revelación y la ortodoxia en cuanto tales (como mucho ha llevado a cabo una crítica filosófica de la filosofía escolástica): en efecto, la demostración de la indemostrabilidad de los milagros, corazón del proyecto spinoziano, según Strauss se logra sólo sobre la base de la decisión del filósofo de situarse preliminarmente sobre el terreno de la razón. Oportunamente interpretado, Spinoza revela así que su misma razón se halla infundada, lo cual es a su vez una fe.

El racionalismo ateo e inmanentista de Spinoza, en suma, es la autoafirmación absoluta de lo real, y no simplemente una ablación instrumental de la trascendencia a la manera de Hobbes: no hay entonces en Spinoza una verdadera salida de la metafísica y, más aun, la nueva razón política es también ella metafísica<sup>8</sup>. Implícitamente, Strauss reconoce que mientras Hobbes afronta y resuelve la cuestión teológica –antes que la política– como su instancia trascendental (transformando así a Dios en una función formal del orden), Spinoza por el contrario reconduce desde un comienzo la crítica racional de la teología hacia el interior de la política, hacia el concreto estar-juntos de los hombres.<sup>9</sup> El Spinoza de Strauss piensa la sustancia en su automovimiento; pero desde el punto de vista político ello no significa que sepa captar filosóficamente la potencia inagotable de la multitud; es más, Strauss interpreta a Spinoza como si éste introdujese una muy dudosa separación, un abismo, entre el sabio, el filósofo contemplativo capaz de criticar a la religión, y la masa política del pueblo, destinataria de las enseñanzas de la religión, vueltas más racionales. El filósofo moderno se separa de la ciudad, tal como el antiguo. Dos contradicciones, entonces, ve Strauss en Spinoza: su razón no logra exhibir un fundamento racional, es decir, justificarse frente a la fe,

---

*Res Publica* n° 8, 2001, pp. 127-148; C. Hilb, *Leo Strauss: el arte de leer. Una lectura de la interpretación straussiana de Maquiavelo, Hobbes, Locke y Spinoza*, FCE, Buenos Aires, 2005, pp. 259-314; y por último, M. Farnesi Camellone, *Giustizia e storia. Saggio su Leo Strauss*, FrancoAngeli, Milano, 2007, pp. 67-88.

8. R. Caporali, «Postfazione», *op. cit.*, pp. 283-284

9. R. Caporali, *Ibidem*; Farnesi Camellone, *Giustizia e storia, cit.*, p. 75.

si no es a través de una decisión originaria por la razón; y no vale como para cubrir toda la experiencia, dado que la política se ve excluida de allí.

El segundo y el tercer texto de Strauss sobre Spinoza,<sup>10</sup> de 1948 y de 1965 respectivamente, profundizan y en parte corrigen la imagen del filósofo, o, antes, el significado de su filosofía, de sus contradicciones y de su fracaso frente a la pretensión de realizar una plena racionalización de sí misma y de lo real.

En el texto de 1948, en particular, Strauss sostiene que debe comprenderse a Spinoza siguiéndolo literalmente, aunque sin adherir a su autointerpretación.<sup>11</sup> La hipótesis de Strauss es entonces que en Spinoza opera una estrategia de la reticencia, que debe a su vez ser sometida a una hermenéutica. Spinoza, para Strauss, no es creyente e incluso es ateo, pero en lugar de pretender anular filosóficamente la entera Revelación, deja abierta una contradicción entre filosofía y teología: o sea, aun negando los milagros, mantiene aparentes incertidumbres respecto del valor de la profecía, es decir, sobre el uso político de la religión, que él acepta aun estando libre de la intolerancia de los teólogos y de los rabinos: la Biblia es más racional (porque es más tolerante) que la teología. Para Strauss, dicha posición de Spinoza –su aceptación moral de la religión, con objetivos políticos– es, ciertamente, exotérica: su propuesta de un deísmo tolerante sirve para no exponer al filósofo a la persecución de la ciudad. En cambio, su posición real, esotérica, consiste en la crítica radical de la religión revelada: es la filosofía, cuyo resultado coincide con el ateísmo racionalista y, políticamente, con la democracia liberal perfectamente inmanente. La Biblia tiene un valor moral, aunque no cognoscitivo, y es por lo tanto menos racional que la filosofía: tal es la enseñanza esotérica de Spinoza, quien es hijo de su tiempo por aquello que sostiene abiertamente (la tolerancia deísta junto al deber moral de vivir conforme a la revelación y la fe en la justicia divina), mientras que se revela adepto a la «filosofía perenne» por aquello que niega y critica, esto es, por el ataque racional a la religión revelada como si se tratara de una superstición.<sup>12</sup>

El Spinoza de Strauss pretende alejar al lector –sobre todo cristiano– de la Biblia hacia la filosofía;<sup>13</sup> pero tiene como primer objetivo polémico no tanto la Revelación, sino la teo-logía, y sobre todo la teología política, el uso dogmático e intole-

10. L. Strauss, «Come studiare il “Trattato teologico-politico” di Spinoza» (1948), en Id., *Scrittura e persecuzione* (1952), Marsilio, Venezia, 1990, pp. 137-197; L. Strauss, «Prefazione alla critica spinoziana della religione» (1965), en id., *Liberalismo antico e moderno* (1968), Giuffrè, Milano, 1973, pp. 277-321 [trad. cast. «Prefacio a *Crítica de la religión en Spinoza*» (1965), en Id., *Liberalismo antiguo y moderno*, Katz, Buenos Aires, 2007].

11. Strauss, «Come studiare», *op. cit.*, p. 139.

12. *Idem*, pp. 165-173.

13. *Idem*, p. 158 y pp. 186-187.

rante de la Biblia para gobernar las mentes de los ciudadanos. En definitiva, Spinoza desmantela la teología política judía, pero aprecia moralmente la Biblia, aun cuando quiere llevar al cristiano, devenido filósofo, a criticarla racionalmente.

Se configura de este modo una pluralidad de planos de experiencia, una triangulación entre Revelación (o Ley), Razón (filosofía crítica) y Política (las fuentes de la obediencia y del lazo social); y la tesis última de Strauss parece ser que Spinoza, a pesar de todo, no cae en la trampa de unificarlas: en él, efectivamente, la razón permanece apartada, en la soledad contemplativa del filósofo, y tiene como antes la función de impedir que la Ley se haga inmediatamente política. Por cierto, el texto de 1965, una suerte de autobiografía intelectual straussiana a través de Spinoza, le atribuye no sólo la voluntad de restaurar la filosofía como contemplación, sino también el proyecto moderno (idealista y, por lo tanto, bastante más que racionalista) de una sustancia que como proceso/progreso inmanente se enriquece continuamente (y respecto de tal carácter procesual, el Dios de la tradición es entonces el más pobre) y de un republicanismo que prelude la plena inmanencia humanista de la democracia liberal.<sup>14</sup> Spinoza es así no sólo un «Maquiavelo elevado a alturas teológicas»<sup>15</sup> —es decir, un filósofo capaz de comprender que para realizar el humanismo debe reinterpretarse la teología tradicional, y no sólo buscar prescindir de ella—, sino también el promotor de una sociedad liberal neutralizada y racional, bajo la autoridad de una Biblia reinterpretada y depurada de todo aquello que hay en ella de insensato. Liberal ateo, el Spinoza de Strauss, caracterizado por la reticencia y una buscada contradictoriedad, no es movido por el odio contra el judaísmo y, más aun, en polémica con Cohen, resulta el padre del asimilacionismo<sup>16</sup>.

No obstante, junto con las notas negativas (modernas) de Spinoza se presentan, para Strauss, algunas determinaciones implícitamente positivas: Spinoza, en efecto, tiene entre sus propios objetivos no sólo el de derrotar al rabinado, sino también el de convertir a los cristianos a la verdadera filosofía, a la crítica, liberándolos de su teología política, esto es, tanto del dogmatismo de los teólogos como de su contrario aparente, la secularización moderna, que con su racionalismo hostil a la teología tradicional no hace más que invertirla, sin jamás salir de ella realmente. En suma, Spinoza —que no tiene, ni puede tener, como objetivo polémico la Ley judía en cuanto tal— conforma una alternativa distinta tanto al racionalismo seguro de sí (dogmático), que pretende saturar el entero espacio de la experiencia, cuanto, en sentido opuesto, a cualquier alianza compacta entre

14. Strauss, «Prefazione», *op. cit.*, p. 299.

15. *Idem*, p. 301.

16. *Idem*, pp. 313-319.

toda religión y toda forma política; Spinoza no es sólo aquel que en modo cauto y encubierto (desde el punto de vista esotérico) pretende sustituir la mediación vertical (la religión y la Ley, en la medida en que se corrompan en teo-logía y en teo-política) por la mediación racional (iluminista, deísta); ni tampoco es sin más aquel que, exotéricamente, acepta para el pueblo el rol político de una tradición vuelta menos intolerante e irracional (es decir, ni cristiana ni judía).

Los dos textos sugieren algo más, a saber, que Spinoza es para Strauss un filósofo que a pesar de su inmanentismo no se entrega al racionalismo moderno, es decir que su razón (crítica y filosófica) es por cierto atea, pero más alta y consciente que la del iluminismo, y que a nivel esotérico mantiene con la Ley una relación no ortodoxa y compleja: para Strauss –que ahora comprende a Spinoza sólo acompañando todas sus contradicciones– el ateísmo spinoziano, nacido de la probidad intelectual, limado de asperezas iluministas y de las equívocas revelencias del romanticismo<sup>17</sup>, implica (ocultándola y revelándola) una relación negativa, hecha no de indiferencia ni de simple inversión, sino de silencio, como si la Ley fuera la Sombra de la razón, su límite en fuga, el signo de una trascendencia ausente, cuya potencia reside enteramente en impedir y en deconstruir, a través de su subsistencia, el dominio –con todo, siempre teológico-político– de la razón moderna.

Mucho más que en Hobbes, la plenitud de la inmanencia es en Spinoza suprema, pero también inquieta: y es la presencia de la Ley –en el modo de su ausencia inmediata, de la imposibilidad de traducirse en un Orden– la que le permite a la razón del filósofo criticar la mala racionalidad del racionalismo moderno; es su Sombra la que le permite echar luz sobre la dialéctica originaria del iluminismo, siempre implicada en el núcleo íntimo de toda empresa de dominio, en la comprensión de la experiencia en una única dimensión (en la modernidad, racionalista; en otras experiencias, dogmática y religiosa); que le permite a la filosofía ser crítica y no apologética, abrirse a la contemplación y no a la especulación (que es mero reflejo de lo real), ser filosofía perenne, y no sólo el propio tiempo aprehendido en el pensamiento. Y filosofía perenne es filosofía como *eros*, como apertura, no acceso logrado al Objeto, cualquiera que sea; consiste en negar el consentimiento a los *idola fori* para alcanzar una verdad siempre en fuga. Pero precisamente porque una tal noción filosófica de Verdad es para él la muerte de todo orden político, frente a esta eventualidad anómica la radicalidad de Strauss fracasa, toda vez que lee en Spinoza, y aún propone incluso en su nombre, un distanciamiento entre el destino crítico del filósofo y el del pueblo, incapaz de habitar la abierta y riesgosa tensión crítica della filosofía.

17. *Idem*, p. 320.

Es cierto: Strauss quiere ubicarse dentro de una tradición de apertura a la trascendencia que es la de Platón, Al-Farabi y Maimónides,<sup>18</sup> tradición que conjuga la fundación jurídica de la filosofía con la fundación filosófica de la ley, de modo que la perfección resida en una filosofía que si bien asume una primacía lógica,<sup>19</sup> no tiene una primacía en sentido cronológico y práctico, dado que es hecha posible por la existencia y por el funcionamiento del orden social, que la filosofía ha de respetar, sustrayéndolo a la crítica radical. Pero a su vez, dentro de esa otra tradición que cree en la primacía tendencialmente absoluta de la razón, y que desde Aristóteles a través de Tomás se invierte (pero no se supera) en Hobbes y en la Modernidad, Strauss ve en Spinoza un verdadero filósofo, dado que la potencia crítica y atea de su filosofía lo vuelve extraño a la representación de la Verdad como Objeto cognoscible y se la hace percibir como Norma, Ley cuya revelación reside precisamente en su continuo sustraerse a la fijación teo-lógica y teo-política. De este modo ambos, Spinoza y Strauss, se ubican entre la insuficiencia de las luces, la imposibilidad de la ortodoxia<sup>20</sup> y el carácter reservado de la filosofía.

## 2. El Spinoza de Schmitt

No infrecuentes, aunque tampoco centrales –excepto en poquísimas ocasiones–, son las referencias de Schmitt a Spinoza; en consecuencia, tampoco la crítica se ha detenido mucho allí.<sup>21</sup> Entre las principales se señalan aquéllas presentadas en dos obras de madurez temprana, *Romanticismo político* y *La Dictadura*. De la primera,<sup>22</sup> emerge que Schmitt ve en Spinoza una notable diferencia entre el cos-

18. L. Strauss, *Filosofía e Legge*, op. cit.; *Id.*, *Le Leggi di Platone. Trama e argomentazione* (1975), Rubbettino, Soveria Mannelli, 2006.

19. En el sentido de que su primacía es para Strauss un *a priori* lógico, tal como sostiene S. Drury, «The Esoteric Philosophy of Leo Strauss», en *Political Theory* N° 3, 1985, pp. 315-335.

20. Como escribió Strauss a Löwith (23/VI/1935), «yo no soy un judío ortodoxo»; cf. K. Löwith-L. Strauss, *Dialogo sulla modernità*, Donzelli, Roma, 1994, p. 12.

21. Además de M. Vatter, «Strauss and Schmitt...», op. cit., cfr. M. Walther, «Carl Schmitt et Baruch Spinoza, ou les aventures du concept du politique», en AA.VV. *Spinoza au XXe siècle*, P.U.F, Paris, 1993, pp. 361-374 (frente a un Spinoza liberal y democrático –dado que se entrecruzan en él los lineamientos conductores de la Modernidad– se halla un Schmitt interpretado como tomista e iusnaturalista); T. Heerich-M. Laueremann, «Der Gegensatz Hobbes-Spinoza bei Carl Schmitt (1938)», en *Studia Spinozana* N° 7, 1991, pp. 97-160 (mientras que Hobbes piensa la lógica de lo «político», Spinoza, con la circularidad de *potentia* y *potestas*, piensa la lógica de lo social, y es por ello criticado por Schmitt); E. Castrucci, «Genealogía della potenza costituyente. Schmitt, Nietzsche, Spinoza», en *Filosofía política* N° 2, 1999, pp. 245-251.

22. C. Schmitt, *Romanticismo politico* (1919, 1925<sup>2</sup>), Giuffrè, Milano, 1981, pp. 88-90 (diferencia entre el lado teórico y el lado político en el racionalismo panteísta del ateo Spinoza), pp. 142 e 165

tado teórico –ateo, panteísta, emanacionista, en el que se supera la diferencia entre pensamiento y ser en un inmanentismo que involucrará incluso a Malebranche y a Schelling– y el costado político de su pensamiento, que es racionalista. Esta interpretación del todo previsible, teniendo en cuenta la época, se complejiza en el segundo trabajo,<sup>23</sup> porque aquí, por un lado, la política de Spinoza se ve reconducida a la sistemática interna del racionalismo moderno, y aliñada con la de Hobbes, mientras que por el otro Schmitt intuye que es posible que Spinoza no sea sólo racionalista y mecanicista, dado que la relación entre *natura naturans* y *natura naturata* que instituye a nivel teórico es similar, desde el punto de vista político, a la que en Siéyes rige entre poder constituyente de la nación y forma política. Reside entonces en el exceso más que en el contrato la posible cifra política del pensamiento de Spinoza, como por lo demás vuelve a aparecer en la *Teoría de la Constitución*.<sup>24</sup>

Sin embargo, aunque Schmitt vislumbre en Spinoza el tema de la imposibilidad de comprimir la energía política en el interior de las instituciones y cuente con los instrumentos hermenéuticos para comprender que la política, para él, no se reduce al nexo contractual o conflictual entre individuo y Estado, no es menor que no presagie la relación entre *multitudo* y *potentia* ni desarrolle esta vertiente interpretativa a lo largo de la línea –distinta, por cierto– de restitución de una teología política consciente en Spinoza; en efecto, si tal teología puede encontrarse en Spinoza, se trata en todo caso –como se sigue de lo que Schmitt dirá a continuación– de una teología política del todo inmanente y, por ende, inutilizable a los fines críticos de identificar productivamente el origen de la modernidad y de su eficacia. En resumen, en el curso ulterior de su pensamiento, Schmitt reconduce enteramente a Spinoza hacia el interior del paradigma intelectual moderno: es precisamente porque el pensamiento de Spinoza no sabe relacionarse críticamente con la modernidad y con su origen que se constituye como crítica interna a la modernidad.

Es así que, en «La época de las neutralizaciones y de las despolitizaciones», Spinoza es un ejemplo, entre tantos otros, de la metafísica científica típica de la

---

(relaciones de Spinoza con Malebranche y con Schelling) [hay trad. cast.: *Romanticismo Político*, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, 2001].

23. C. Schmitt, *La Dittatura. Dalle origini dell'idea moderna di sovranità alla lotta di classe proletaria* (1921), Bari, Laterza, 1975, p. 126 (para Spinoza, que anula al individuo, el universo es todo, tal como para Hobbes el Estado es todo), p. 154 (Spinoza es similar a Siéyes) [hay trad. cast.: *La Dictadura*, Alianza, Madrid, 1999].

24. C. Schmitt, *Dottrina della costituzione* (1928), Giuffrè, Milano, 1984 p. 115 [hay trad. cast.: *Teoría de la constitución*, Madrid, Alianza, 1982].

edad heroica del racionalismo occidental,<sup>25</sup> mientras que, en el *Concepto de lo político*, de Spinoza se ofrece una alusión incidental e insignificante, a saber, que se trata de un moderno filósofo del Estado, como Hobbes y Pufendorf, y que, como ellos, teoriza el estado de naturaleza.<sup>26</sup> Por lo tanto, aplanado dentro del paradigma del racionalismo moderno, Spinoza debe sufrir la crítica genealógica que, a propósito de él, pone a punto Schmitt; y la sufre enteramente en cuanto a su parte defectuosa, es decir, al desorden carente de energía. Efectivamente, mientras que Hobbes, para Schmitt, presenta dos rostros –como la modernidad, de la cual es héroe epónimo para bien y para mal–, en el sistema schmittiano Spinoza se halla por el contrario destinado a encarnar uno solo de ellos, el del responsable, casi un chivo expiatorio, de la deriva criticista, individualista y formalista de la modernidad (no son lo mismo, pero el formalismo abstracto sirve, para Schmitt, para dejar espacio a una mala «concretez», la del sujeto). Este rol negativo en la historia intelectual y política de Occidente es subrayado –tanto en la época nazi como con posterioridad– por el énfasis que Schmitt pone en la pertenencia racial del filósofo al judaísmo.<sup>27</sup>

La línea argumentativa de Schmitt es simple: él le reconoce a Strauss haber demostrado, en el texto de 1930, la dependencia de Spinoza respecto de Hobbes, y de haber captado como típicamente judía la oposición entre religión y política<sup>28</sup> (lo cual tiene sentido sólo en un contexto de civilización cristiana); a partir de este dato –al cual agrega también el catolicismo, en tanto portador de la teoría de la *potestas indirecta*–, Schmitt procede sosteniendo que Hobbes sí es responsable de la moderna distinción entre interioridad y política, pero que en él tal distinción valía como esfuerzo de «concretez», es decir, tenía el objetivo de silenciar los disensos religiosos (ocultándolos en el corazón y en lo privado), y de hacer de la unidad religiosa –realizada por el soberano gracias al principio *cuius regio eius religio*–<sup>29</sup> el presupuesto de la unidad política, pero

25. C. Schmitt, «L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni» (1929), en *Id.*, *Le categorie del «politico»*, Bologna, Il Mulino, 1972, pp. 168-183, cf. p. 170 [hay trad. cast.: «La época de las neutralizaciones y las despolitizaciones», en *El concepto de lo político. Teoría del Partisano*, Folios, Buenos Aires, 1984].

26. C. Schmitt, *Il concetto di «politico»* (1932<sup>3</sup>), en *Id.*, *Le categorie, op. cit.*, pp. 87-165, cf. p. 144 (se trata de un agregado de 1963) [hay trad. cast.: «El concepto de lo político», en C. Schmitt, *El concepto de lo político. Teoría del Partisano*, Folios, Buenos Aires, 1984].

27. C. Schmitt, «*Il Leviatano*», *op. cit.*, p. 106; la reimpresión de 1982, al cuidado de G. Maschke para Hohenheim Verlag (Köln-Lövenich), mientras Schmitt vivía, permanece del todo idéntica –pasajes antisemitas inclusive– al original de 1938.

28. *Idem*, p 71; debe señalarse que fue también gracias al interés de Schmitt que Strauss obtuvo, en 1932, una beca de la Rockefeller Foundation para un proyecto de investigación sobre Hobbes, la cual le permitió salir de Alemania: cfr. Altini, *La storia della filosofia... op. cit.*, p. 15.

29. «A cada reino su religión».

también su finalidad principal. Por el contrario, Spinoza, el «primer judío liberal» (la definición es de origen straussiano) se infiltra en esa distinción y la descompone –en los capítulos XIX y XX del *Tractatus theologico-politicus*–, llevándola a un primer plano y haciendo de la reserva interior subjetiva, meramente defensiva en Hobbes, el inicio crítico y ofensivo de una filosofía política que ubica en primer plano al individuo y su libertad y, en segundo plano, la política del Estado<sup>30</sup>.

El rostro individualista de la modernidad nace para Schmitt de la sustancial inversión spinoziana del paradigma hobbesiano –aun dentro de su continuidad formal con él–, y se propaga a lo largo de una línea liberal-constitucionalista que distingue entre derecho público y moral privada (aunque de aliento universal) y que, sobre el frente alemán de la doctrina jurídica del Estado y de sus relaciones con el individuo, va desde Thomasius a Kant y a Goethe, pasando por Pufendorf y Wolff: una fractura en el interior del moderno cristal de la política, una debilidad que se ve explotada y desarrollada con particular sagacidad y acritud por judíos iluminados como Mendelssohn (cuya estrategia fue comprendida y combatida por Hamann) o por pseudo-conservadores como Stahl, con el resultado de que el Estado fue constreñido a legitimarse sólo como forma exterior y como pura legalidad. Así, el Estado de derecho no-neutral de Mohl se convirtió en una mera máquina, una abstracción, a la que ahora pueden apelar incluso los enemigos, los bolcheviques,<sup>31</sup> lo cual significa que –por culpa de los judíos– «Estado de derecho» no es ya un concepto político.

Estamos frente a uno de los peores pasajes de la biografía política e intelectual de Schmitt, es decir, ante la transformación de su tradicional antisemitismo cultural de origen católico –que hasta ese momento no había incidido significativamente en su pensamiento, nutrido por un carácter polémico intrínseco que él toma también de autores contrarrevolucionarios antisemitas (como Maurras), pero que no se halla dirigido explícita o primariamente contra los judíos, sino antes, en general, contra los pensadores más comprometidos con las derivas inmanentistas e intelectualistas de la modernidad (entre los cuales, la izquierda hegeliana)<sup>32</sup> en un arma de fundación racial de la política y de exclusión y persecución de lo extranjero (o lo que se presume de tal). Por cierto, es verdad que a esta altura (en 1938) Schmitt se encuentra haciendo un acto abierto de sumisión

30. *Idem*, p. 107.

31. *Idem*, pp. 107-113 y 117-120.

32. R. Gross, *Carl Schmitt und die Juden. Eine deutsche Rechtslehre*, Suhrkamp, Frankfurt a./M., 2000, sostiene que la polémica antisemita acompaña toda la obra de Schmitt, bajo el signo de una oposición entre concretez/enraizamiento y universalismo formalista/legalista, pero con énfasis distintos, que sólo en época nazi se hacen «biológicos».



al nazismo que desde fines de 1936 lo tiene bajo fuerte sospecha (por luchas de poder en los vértices del régimen y en el Ministerio de Justicia, pero también por el carácter inasimilable que la ideología *völkisch* reviste para Schmitt, a pesar de sus esfuerzos);<sup>33</sup> pero es también verdad que Schmitt se ha consagrado al servicio de ese régimen, aun cuando lo hizo de modo oportunista, con una decisión de la que ha comenzado a tomar cautas distancias sólo en 1944, y que luego ha querido justificar como necesaria (objetivamente, por el derrumbe irremediable de Weimar; subjetivamente, por haber sido hecho prisionero de las contradictorias dinámicas político-jurídicas de la modernidad) en los interrogatorios de Núremberg y en *Ex Captivitate salus*,<sup>34</sup> y que por momentos incluso es presentada como inocua («en los años 1933-36 me traicioné a mí mismo y la dignidad de mis pensamientos menos de lo que Platón se ha traicionado a sí mismo y a sus pensamientos con su viaje a Sicilia», escribirá Schmitt en 1947).<sup>35</sup> Estas posiciones raciales y totalitarias, que conscientemente se colocan más allá del decisionismo<sup>36</sup> y de la riesgosa modernidad a la que todavía pertenece, se hallan por lo demás en consonancia con las expresiones de Schmitt de dos años antes, en 1936, sobre la necesidad de discriminar a los juristas judíos por ser portadores de disgregación en la solidez de la doctrina alemana,<sup>37</sup> y constituyen por lo tanto algo muy distinto de un mero «detalle»<sup>38</sup> en la experiencia humana, política e intelectual de Schmitt; sin embargo, tales posiciones no pueden tampoco ser la clave exclusiva para comprender su pensamiento, anterior y posterior a la conspicua fase nazi.

33. Sobre todo el asunto, cfr. J. W. Bendersky, *Carl Schmitt teorico del Reich* (1983), Il Mulino, Bologna, 1989; A. Koenen, *Der Fall Carl Schmitt. Sein Aufstieg zum «Kronjuristen des Dritten Reiches»*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1995; R. Gross, *Carl Schmitt und die Juden*, op. cit., partic. pp. 29-98; D. Cumin, *Carl Schmitt. Biographie politique et intellectuelle*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2005, pp. 135-181 (rico en detalles); una discusión de la literatura y de las diversas tesis en Galli, *Genealogia della politica*, op. cit., pp. 890-896.

34. C. Schmitt, *Risposte a Norimberga* (2000), Laterza, Roma-Bari, 2006; *id.*, *Ex Captivitate Salus. Esperienze degli anni 1945-47* (1950), Milano, Adelphi, 1987 (ver especialmente: p. 23 –la cita del dicho de Macrobio *non possum scribere in eum qui potest proscribere* [«no puedo escribir contra quien puede proscribir»]; p. 63 –un intento de identificación con la emigración interna–; pp. 24 y 78 –la comparación entre sus propias vicisitudes de jurista europeo y la figura de Benito Cereno–) [hay trad. cast.: *Ex captivitate salus*, Struhart, Buenos Aires, 1984].

35. C. Schmitt, *Glossario. Annotazioni 1947-1951* (1991), Giuffrè, Milano, 2001, p. 26 (26/IX/1947).

36. C. Schmitt, *I tre tipi di scienza giuridica* (1934), Torino, Giappichelli, 2002, partic. pp. 3-39 [hay trad. cast.: «Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica», Tecnos, Madrid, 1996].

37. C. Schmitt, «La scienza giuridica tedesca in lotta contro lo spirito ebraico» (1936), en C. Angelino, *Carl Schmitt sommo giurista del Führer. Testi antisemiti (1933-1936)*, Il Melangolo, Genova, 2006, pp. 31-40.

38. Y. Ch. Zarka, *Un dettaglio nazi nel pensiero di Carl Schmitt*, Il Melangolo, Genova, 2005, donde la tesis del «detalle» se ve invertida en una total nazificación de Schmitt y de sus «ideas asesinas»; cfr. el equilibrado A. Scalone, «Carl Schmitt e il nazismo. Sviluppi recenti della ricezione schmittiana in Francia», en [www.sifp.it](http://www.sifp.it).

El pensamiento de Schmitt en estos años se ve ciertamente sofocado por el racismo (convirtiéndose en una *politische Biologie*<sup>39</sup>) y es reinterpretado y forzado en clave nazi; pero antes y después conservaba y conserva –por cierto, junto al antisemitismo, pero más aun junto al autoritarismo y al antiliberalismo por momentos faccioso– importantes motivos heurísticos a extraerse con gran cautela, considerando textos que deben ser interpretados y no asumidos con adhesión ingenua y entusiasta, puesto que la ideología o los elementos polémicos allí contenidos no los vuelven de por sí «asesinos».

Así, si en la reconstrucción de Schmitt hay un error historiográfico, a saber: la interpretación de la historia de la emancipación judía en Alemania como si el *Atheismustreit* no hubiera existido y, por lo tanto, como si esa historia fuera un destino lineal inaugurado por Spinoza, según el cual democracia, liberalismo y ateísmo se suceden de un modo necesario (una interpretación contrarrevolucionaria típicamente forzada), más que como una serie de elecciones atormentadas, de bifurcaciones insidiosas; y si es cierto que en la tesis de la destrucción «privada» de la política por parte de Spinoza y su crítica liberal hay una incompreensión de la esencia misma del pensamiento de Spinoza, es también cierto que aquí, en medio de estas escorias, existe, *in nuce*, la tesis de Koselleck sobre la relación entre moral y política en edad ilustrada y sobre el origen intrínsecamente propio de la razón moderna que constituye el espacio público.<sup>40</sup>

A mismo título, en *Glossarium*, un texto escrito entre 1947 y 1951 rico en inteligencia pero también en rencor y en furor, en intuiciones pero también en autoconmiseración, la reformulación de un antisemitismo vulgar que vuelve a interpretar a Spinoza como el primero de los judíos que se han introducido de soslayo en el interior del pueblo alemán (y «hasta que [nosotros alemanes] no lo entendamos, no hay remedio»),<sup>41</sup> deberá distinguirse –al menos desde el punto de vista intelectual– de una aguda observación sobre el hecho de que «Spinoza no es barroco» sino «acrítico», al contrario de Hobbes.<sup>42</sup> Con una afirmación por el

39. R. Gross, *Carl Schmitt und die Juden*, op. cit., pp. 31 ss.

40. R. Koselleck, *Crítica iluminista e crisi della società borghese* (1959), Bologna, Il Mulino, 1972 [hay trad. cast.: *Crítica y crisis del mundo burgués: un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, Trotta, Madrid, 2007]; sobre este punto, el óptimo Vatter (*Strauss and Schmitt*, op. cit.), a quien debo la consideración a propósito del *Atheismustreit* [«conflicto en torno al ateísmo»], no capta sin embargo enteramente el punto fundamental, dado que se limita a reprocharle a Schmitt su lectura totalmente individualista de Spinoza y la consecuente y pretendida incapacidad [schmittiana] de ver que Spinoza estaría en el origen del uso público ilustrado y kantiano de la razón.

41. C. Schmitt, *Glossario*, cit., p. 404 (12/1/1950); pero para ulteriores ejemplos de antisemitismo, cfr. también, por ejemplo, *idem*, p. 25 (25/IX/1947).

42. *Idem*, p. 60 (15/XI/1947).

estilo, que parece ubicar a Spinoza junto a Maquiavelo,<sup>43</sup> Schmitt pretende sostener que escapa a Spinoza, inmanentista como es, la estructura originaria del poder moderno, de la *Herrschaft*, o sea, el hecho de que es una decisión por la representación, una fachada suspendida sobre la nada de la muerte y de la vida de las criaturas. Una soberanía, la moderna, que por cierto tiene un núcleo de mero poder (*Macht*) correspondiente a su íntima naturaleza iuspositivista, o sea, a su esencia de legalidad estatal dirigida a la mera protección del individuo, pero que es subsumida por Hobbes en el interior de una metafilosofía, por un pensamiento que en ese poder no se detiene, que no lo considera la «realidad» última, y que habilita así una lectura en relieve, estereoscópica: es su carácter de «teología política» en la acepción schmittiana (esto es, en cuanto política fundada sobre el consciente vaciamiento decisionista-representativo de la sustancia fundadora divina) que le da «concretez» epocal, y no sólo eficacia legal. Precisamente gracias a su carácter barroco, es decir, por representar la política en la imagen del Leviatán, cuya razón es para Schmitt una decisión infundada,<sup>44</sup> Hobbes accede a una publicidad y a una legitimidad «sustanciales», que no coinciden con el nexo poder/legalidad/individuo: es la fachada barroca la que revela la conciencia de sí propia del poder moderno, transformándolo en soberanía y operando como *kat'echon* respecto de sus derivas mecánicas-automáticas. Spinoza (cuya teología política, mala y acrítica por ser demasiado integral, por pretender prescindir de la trascendencia, por no reconocer la potencia de su ausencia, entrega por completo el nexo poder/legalidad/individuo a la inmanencia, al «idiotismo» que inhiere a los automatismos de la sustancia-naturaleza-Dios,<sup>45</sup> esto es, al poder moderno) resulta excéntrico respecto de todo ello; tal como Maquiavelo, que sin embargo era ajeno en tanto resultaba demasiado «naturalista», es decir, totalmente ajeno a cualquier teología política.

El juicio de Schmitt sobre Spinoza parece oscilar entre la acusación de panteísmo inmanentista (de origen contrarrevolucionario y, en particular, donosiano) y la de hipercriticismo individualista liberal (lo cual lo coloca junto a lo que pensaba también Strauss en su ensayo de 1930): un hipercriticismo subjetivista que sin embargo no tiene verdadera fuerza crítica, por no ser verdadera teología política y, aun con su individualismo, se adecúa por completo a las dinámicas automáticas de la modernidad: y sobre este punto Schmitt diverge de Strauss, para quien Spinoza no adhiere del todo al destino nihilista de la razón occidental precisamente porque no hace teología política, y se distancia de ella

43. *Idem*, p. 57 (12/xi/1947).

44. C. Schmitt, «Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes», *op. cit.*, p. 83.

45. C. Schmitt, *Glossario*, *op. cit.*, p. 383 (10/X/1949).

precisamente gracias a la criticidad, y no la propia de un individuo cualquiera, por cierto, sino sólo la del filósofo.

Existen en Schmitt dos acepciones de «concretez», una nazi-sustancialista y una decisionista-representativa (barroca, pasible de ser inscrita en la «verdadera» teología-política), y Spinoza –por liberal o mal teólogo político que sea– es para él enemigo de ambas modulaciones. En realidad, Schmitt no puede recuperar a Spinoza en modo alguno a lo largo de la «criticidad» (como de algún modo sucede en Strauss), porque para él la verdadera «criticidad» no es la «crítica» sino la teología política «verdadera», o sea un peculiar nexo entre excepción/exceso y norma (el exceso, respecto de la norma, es el de la decisión soberana sobre la excepción, o el de la Idea ausente respecto de su representación) que Schmitt no puede por cierto vincular con «su» Spinoza (a propósito del cual no debe hablarse de excepción, sino de crítica liberal individualista, o de acrítica teología política de la inmanencia) ni con un Spinoza tal como se lo puede leer hoy (cuya política es relación, y cuyo «exceso» es la potencia colectiva).<sup>46</sup> Por lo demás, da testimonio de esta ajenidad de Schmitt respecto de Spinoza el hecho de que en un texto crucial como *Teología política* el nombre de Spinoza –que incluso hubiera podido ser obvio– no aparece jamás: Spinoza queda para Schmitt más acá de la «verdadera» teología política.

Pero en un ensayo de 1978, que es el último trabajo publicado por él en vida, «La revolución legal mundial. Plusvalor político como premio sobre legalidad jurídica y superlegalidad»,<sup>47</sup> Schmitt retoma rápidamente su vieja analogía entre la relación de la *natura naturans* con la *natura naturata* en Spinoza y la relación del *pouvoir constituant* con los *pouvoirs constitués* en Siéyes; y afirma que la teología política implícita en esta analogía no es ya asequible para la ciencia jurídica y constitucionalista de hoy, que prefiere servirse de la menos esotérica conceptualidad weberiana, en particular de la noción de poder carismático. Ahora bien, más allá del hecho de que los escritos tardíos schmittianos deben

46. A título meramente ejemplificativo se señalan: A. Tosel, *Spinoza, ou le crépuscule de la servitude. Essai sur le Traité Théologico-Politique*, Aubier Montaigne, Paris, 1984; P. Cristofolini, *La scienza intuitiva di Spinoza*, Morano, Napoli, 1987; A. Negri, *Spinoza*, DeriveApprodi, Roma, 1998; R. Caporali, *La fabbrica dell'imperium. Saggio su Spinoza*, Liguori, Napoli, 2000; S. Visentin, *La libertà necessaria. Teoria e pratica della democrazia in Spinoza*, ETS, Pisa, 2001; L. Nocentini, *Il luogo della politica. Saggio su Spinoza*, ETS, Pisa, 2001; E. Balibar, *Spinoza. Il transindividuale*, Ghibli, Milano, 2002; R. Ciccarelli, *Potenza e beatitudine. Il diritto nel pensiero di Baruch Spinoza*, Carocci, Roma, 2003; F. Del Lucchese, *Tumulti e indignatio. Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza*, Ghibli, Milano, 2004.

47. C. Schmitt, «La rivoluzione mondiale legale. Plusvalore politico come premio sulla legalità e sulla superlegalità giuridica», en Id., *Un giurista davanti a se stesso. Saggi e interviste*, Neri Pozza, Vicenza, 2005, pp. 187-215, cf. p. 212 [hay trad. cast.: «La revolución legal-mundial», *Revista de Estudios Políticos* N° 10, 1979 (Separata)].

interpretarse con una atención aun mayor que los otros (porque a menudo anteponen a la rigurosa coherencia conceptual unas afirmaciones alusivas y rapsódicas), parecería, por un lado, que tal afirmación le reconoce a Spinoza una estatura teológico-política que lo coloca en el corazón de la moderna doctrina democrática de la constitución, pero por otro lado, parecería también que esta frase debería reconducirse a la contraposición entre teología política de la inmanencia y «verdadera» teología política decisionista-representativa (que hace las cuentas con la ausencia de la trascendencia), y que señala antes un distanciamiento del anciano Schmitt respecto de la teoría democrática del poder constituyente, que también en la *Teoría de la Constitución* había tenido tanto relieve, en cuanto no «barroca».

### 3. El significado de las dos lecturas de Spinoza

Aun si Strauss y Schmitt no se encuentran ni confrontan directamente en torno a Spinoza, y aun si sus «verdaderos» autores son respectivamente Maimónides y Hobbes, sin embargo merecen ser analizadas las causas y las consecuencias de las diversas interpretaciones que dan del pensamiento spinoziano; más allá del hecho de que para ambos la preponderancia le corresponde al *Tractatus Theologico-politicus*, y que en ambos falta, de modos distintos y por diferentes motivos, el abordaje del tema de la potencia de la multitud, no hay dudas de que tienen dos ideas distintas de Spinoza: para Strauss, Spinoza es *prima facie* un judío liberal demócrata, tal vez derrotado por el totalitarismo, pero en realidad es sobre todo un filósofo moderno de un espesor particular, que consigue no dejarse encarcelar enteramente en el equívoco nexo moderno entre teoría y praxis, es decir que resiste, con su crítica, a la tendencia de la razón a saturar el espacio de la experiencia, a con-fundirse con religión y política (y allí aflora la *philosophia perennis*); para Schmitt, Spinoza es un judío liberal a fin de cuentas victorioso, al menos en tanto su mala «criticidad» ha corroído las precarias determinaciones concretas de la política moderna, activando su deriva liberal y normativista. De este modo, ambos piensan que es característica de Spinoza la crítica: pero para Schmitt es una crítica por completo inmanente a la modernidad, su corrupción; para Strauss es, tal vez, una crítica verdaderamente filosófica que le es posible a la razón sólo frente a la enigmática presencia/ausencia de la Ley. Para Schmitt, Spinoza vuelve imposible la concretez, lo cual está mal; para Strauss, vuelve imposible la solidez (la clausura del espacio político, la coincidencia de Religión, Filosofía, Política), lo cual está bien. Frente a la criticidad de la filosofía de Spinoza ambos alistan sus defensas: totales, de radical recusación,

por parte de Schmitt; parciales, por parte de Strauss, tendientes a circunscribir la potencia de su crítica sólo al filósofo, y relevar de ella a la sociedad. Por lo tanto, el tema de la potencia de la multitud es rechazado por Strauss por ser demasiado desestabilizante; y por Schmitt porque, a diferencia del poder constituyente del pueblo, con el cual se ha visto tentado de vincularla, la potencia multitudinaria no se deja capturar en la forma de la soberanía y en la dialéctica institución/excepción.

Desde el punto de vista sistemático, este tratamiento de Spinoza nace de las grandes diferencias entre Strauss y Schmitt en cuanto al tratamiento de Hobbes, pero de manera aun más general, por el modo diferente de pensar la modernidad y su relación con la trascendencia: ambos, en efecto, niegan la posibilidad de aferrar políticamente de modo pleno la Verdad, tanto en la forma de la mediación racional liberal como de la escatología revolucionaria. En suma, en ambos la modernidad se connota como ausencia de trascendencia, pero es una ausencia que se presenta y actúa de modo diferente: para Schmitt, se trata de una específica teología política, la que él ve en Hobbes y que elabora ulteriormente en sentido decisionista y representativo (lejana de una teología política fundacionalista de tipo católico);<sup>48</sup> para Strauss, a su vez, dicha ausencia debe ser colmada, exotéricamente, con la remisión del pueblo a datos «naturales»<sup>49</sup> y religiosos, interpretados en modo tolerante pero también desestabilizante, mientras esotéricamente, para el filósofo, es la Sombra de la Ley, es decir, de un límite a la razón filosófica, la que resulta al mismo tiempo la fuente de su potencia crítica: una potencia que se funda sobre la prohibición judía de la imagen, tal vez incluso la imagen barroca de la ausencia, suspendida sobre la Nada de la muerte.<sup>50</sup>

Es también a través de la lectura de lo que para ellos es ante todo, o sólo, un liberal, es decir Spinoza, que Schmitt y Strauss ponen en juego el estatuto de la filosofía política moderna; y es a propósito de la teología política que se consuma la distancia –a través de Spinoza– entre Schmitt y Strauss: ambos captan en la teología política el triunfo de la razón moderna, su victoria sobre la tradición, y al mismo tiempo la clave de acceso al análisis de sus límites, de su dependencia

48. C. Galli, *Genealogía*, op. cit., pp. 333-459; para una interpretación teológica de la teología política en clave de pecado original, cfr. H. Meier, *Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie*, Metzler, Stuttgart-Weimar, 1994.

49. Sobre su dificultad lógica y teórica, cfr. R. Esposito, «Introduzione» a L. Strauss, *Gerusalemme e Atene*, op. cit., pp. VII-XLIV.

50. J. Chen («What is Carl Schmitt's Political Theology?» en *Interpretation* N° 2, 2006, pp. 153-175) sostiene justamente –en polémica con las tesis de H. Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss*, op. cit.– que en la teología política como método, y no como aceptación autoritaria de la revelación, reside la específica filosofía política de Schmitt, bien distinta de la filosofía política de Strauss (y aquí está de acuerdo con Meier).

respecto de la tradición y a la vez de su clausura sobre sí misma, esa incapacidad de autojustificarse propia de la razón moderna (y de la política que de allí se deriva) que ya había sido la gran intuición del Weber de la *Ciencia como profesión*. Pero para Schmitt la teología política se resuelve en genealogía, en una teoría de la modernidad como secularización siempre incompleta, y por lo tanto en la identificación tanto del espasmo de la decisión, del punto muerto originario en el que razón y no-razón se tocan eficazmente, como de la coacción a la forma y a la representación que constituye la otra cara de la modernidad (y Spinoza, por más liberal, crítico o multitudinario que sea, no puede más que ser ajeno a esta acepción de teología política). Para Strauss, por el contrario, toda teología política en general es negada por la relación aporética (de la que en Spinoza existe más de una huella) entre fe y razón, verdad e historia, antiguos y modernos, y sobre todo Ley (aquella de lo cual no debe hacerse imagen alguna) y filosofía racionalista moderna, que puede ser crítica y develadora de toda idolatría (y por lo tanto también del humanismo moderno y de sus implicancias técnicas y potencialmente anti-humanas) pero que, librada a sí misma, no es sino una nueva teología política invertida.

La crítica de Strauss a la modernidad, en los múltiples niveles en los que se articula, se deja interpretar, desde un punto de vista metodológico, como un gesto de rechazo hacia la *Selbstverständnis* de la modernidad: para Strauss lo moderno no tiene originalidad ni novedad, puesto que es sólo la inversión de la antigua relación entre ley y derecho<sup>51</sup>, es decir la subjetivización de la objetividad del derecho natural premoderno; es sólo el envilecimiento de la relación tradicional entre filosofía y moral<sup>52</sup>, o sea, sólo la sustitución del *summum bonum* con el *summum malum* (a evitar); y hasta Maquiavelo –excéntrico respecto del racionalismo y de la teología política– es interpretado por Strauss como el filósofo que invierte de modo impío la relación entre bien y mal, y que por ende no sabe después de todo salir del vínculo tradicional bien/política, llegando a una singular teología política no cristiana, que Strauss compendia en el concepto *deus sive fortuna*.<sup>53</sup>

En resumen, Strauss teologiza el ateísmo moderno para sostener que la modernidad no sale del dispositivo teológico-político de la tradición, y que sólo lo puede invertir en una relación análogamente dispuesta, esto es, de fundación/saturación, no ya entre teología y política, sino entre filosofía y política. Su

51. L. Strauss, *Diritto naturale e storia*, op. cit.

52. L. Strauss, *La filosofia politica di Hobbes*, op. cit. pp. 151 y 329.

53. L. Strauss, *Pensieri su Machiavelli* (1958), Giuffrè, Milano, 1970, no menos que *Id.*, «Machiavelli» (1972), en *Gerusalemme e Atene*, op. cit., pp. 271-293 (p. 287 para *deus sive fortuna*).



pensamiento crítico consiste en mostrar que tampoco la razón moderna se sustrae al efecto de clausura del espacio político y de perversión de la potencia crítica que estaba ya escrito en la Antigüedad y en el Cristianismo. Desde este punto de vista filosófico, Strauss comparte la protesta de otros intelectuales judíos –los primeros maestros de la Escuela de Frankfurt, por ejemplo; pero en ciertos aspectos incluso Arendt– pero desde una perspectiva no dialéctica, políticamente estabilizadora y no revolucionaria, y con bastantes concesiones exotéricas a una recuperación del derecho natural antiguo que su misma filosofía presenta como aporético; tales intelectuales, como él, han identificado en la razón (entendida como mediación entre sujeto y objeto) el origen de un movimiento que conduce inevitablemente a que el objeto racional externo (la naturaleza, y luego Dios) sea asimilado por el sujeto racional (el individuo moderno), que se pone como centro a partir del cual se irradia la potencia cognoscitiva y constructiva de la razón; y que de un modo igualmente inevitable hace que esta razón-potencia se autonomice luego respecto del sujeto y se convierta en máquina impersonal de dominio. Contra ella –y aquí reside su diferencia específica– Strauss esgrime (incluso a través de Spinoza, aun cuando no primariamente) la verdadera trascendencia, es decir, la Ley que no puede ser representada y que incluso prohíbe la imagen de Dios y la representación del hombre como Dios; la Ley, que mantiene abierta la razón restituyéndole potencia crítica, en primera instancia contra sí misma (aunque, como se ha dicho, tal potencia crítica no esté destinada a convertirse en una energía social y política, y permanezca como prerrogativa solitaria del filósofo).

Mientras que la fuerza crítica de Schmitt reside en su percepción de la coexistencia originaria y aporética de razón y no razón, la de Strauss se aloja en la percepción de la deficiencia del mundo frente a la Verdad, no confundida con la Razón triunfante (la razón es crítica, no verdad) sino aceptada como Ley (o sea, no como fundamento religioso, pero tampoco removida, con gesto iluminista, como simple superstición). La potencia de su crítica de la modernidad, sin embargo, se ve acompañada de debilidades que demuestran su dependencia, en última instancia, respecto del horizonte categorial criticado: por un lado, la incapacidad de Schmitt de salirse de la reafirmación extremista de la modernidad (ni siquiera bajo las terribles modalidades del nazismo); por el otro, el retroceso de Strauss frente a un uso público de la razón crítica, su distinción entre filósofo y ciudad (prudente, pero intelectualmente débil). Desde adentro del dominio moderno y de su confutación, no captan ni muestran la potencia de Spinoza (más allá de la mayor o menor simpatía con la cual lo interpretan), su unidad de teoría y praxis, desencantada y atea, no soberbia sino solidaria. Su lucha contra el mundo laico-burgués y su combate cuerpo a cuerpo con la modernidad se



ejerce también a través de una lucha contra Spinoza, o se manifiestan también en un entrecruzamiento con Spinoza; pero la esencia del pensamiento de éste se les escapa, o no les interesa, y resulta finalmente para ambos un agente reactivo más que propulsor.

Università di Bologna