

El lazo metafísico. El Spinoza de Weimar en la lectura de Carl Schmitt *

The metaphysical bond. The Weimar Spinoza in the reading of Carl Schmitt

Por: Vazquez , Guillermo *

Universidad Nacional de Córdoba

Córdoba, Argentina

Email: vazguillermo@gmail.com

Fecha de recepción: 6/04/2019

Fecha de aprobación: 30/05/2020

DOI: [10.30972/nvt.1614354](https://doi.org/10.30972/nvt.1614354)

Resumen

Este trabajo intenta reconstruir la lectura de Spinoza que realiza Carl Schmitt. Nuestra hipótesis de trabajo que, en el contexto de su apoyo al nazismo, Schmitt retoma las críticas –con un cariz más metafísico que político ahora– que sostenía sobre el liberalismo político de Weimar, en el cual no casualmente Spinoza tuvo una suerte de renacimiento y reconocimiento académico reivindicativo en las referencias intelectuales de la época. Asimismo, se desarrollan las particularidades de la recepción schmittiana de Spinoza, entre ellas la influencia del trabajo de Leo Strauss sobre Spinoza en pleno Weimar; la matriz teológico-política de la discusión; y la inescindible vinculación con Hobbes y la conexión entre el spinozismo y el normativismo que sugiere Schmitt..

Palabras clave: SCHMITT. SPINOZA. WEIMAR. METAFÍSICA. STRAUSS.

* Este trabajo se da en el marco de la investigación de la Secretaría de Ciencia y Técnica de la Facultad de Filosofía y Humanidades (Universidad Nacional de Córdoba), dirigido por el Dr. Diego Tatián: “Spinozismo contemporáneo: ontología, realismo y democracia” (Consolidar Tipo I). Asimismo, este artículo se inspira en el trabajo realizado para la tesis del doctorado en Filosofía (rendida en la FFyH-UNC, en agosto de 2019): *Weimar, entre Hobbes y Spinoza. Los caminos iusfilosóficos de Leo Strauss*.

* Dr. en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba. Profesor Asistente de Teoría Política en la Facultad de Ciencias Sociales (UNC). Pro-Secretario de Relaciones Internacionales e Interinstitucionales (Facultad de Filosofía y Humanidades-UNC).

Abstract

This work attempts to reconstruct Carl Schmitt's reading of Spinoza. Our working hypothesis that, in the context of his support for Nazism, Schmitt takes up the criticism –with a more metaphysical than political accent now– that he maintained about Weimar's political liberalism, in which Spinoza not coincidentally had a kind of rebirth and claiming academic recognition in the intellectual references of that time. In the same way, we develop the particularities of Spinoza's schmittian reception, among them the influence of Leo Strauss's work on Spinoza in the middle of Weimar; the theological-political matrix of the discussion; the essential relationship with Hobbes; and the connection between the spinozism and normativism suggested by Schmitt.

Keywords: SCHMITT. SPINOZA. WEIMAR. METAPHYSICS. STRAUSS.

Cómo citar este artículo:

APA: : Vazquez , G. (2020). El lazo metafísico. El Spinoza de Weimar en la lectura de Carl Schmitt. *Nuevo Itinerario*, 16 (1), 274-301. Recuperado de: (agregar dirección web)

I. Introducción

Hace unos años, en el Instituto Goethe de Buenos Aires, se realizó un Coloquio¹ –a propósito de la edición del libro de Heinrich Meier *Sobre un diálogo entre ausentes*– sobre las filosofías políticas de Carl Schmitt y Leo Strauss. Dos de los mayores exégetas de Schmitt, Carlo Galli y Heinrich Meier, no estaban de acuerdo sobre la relevancia de la obra de Spinoza en Schmitt. Mientras que para el italiano, Spinoza no revestía de relevancia en el autor de *Teología Política*, para el alemán la presencia de Spinoza era clave –lo atestiguaba, también, con el subrayado minucioso de los libros de filósofo amstelodano que habría hecho Schmitt. Si bien es cierto que las referencias a la obra

¹ Nos referimos al “Coloquio Internacional: Carl Schmitt y Leo Strauss: Teología, Filosofía, Política”, 2 y 3 de octubre de 2008. Casi todas estas exposiciones luego fueron editadas en la revista dirigida por Jorge E. Dotti *Deus Mortalis*, n° 8, 2009.

de Spinoza en la obra de Schmitt no son muchas, a diferencia de otros autores a los que Schmitt dedica textos largos y elogiosos, no deja de ser fundamental la atribución fundadora del liberalismo político –acaso su principal contrincante– que Schmitt promueve en Spinoza.

En este trabajo expondremos algunas de las características de esa lectura schmittiana de Spinoza (en el contexto del nazismo), pero centrándonos en una hipótesis vertebradora: la lectura de Spinoza que hace el jurista alemán remite de manera enfática al rechazo que el autor tenía sobre la organización política y el, a su juicio, sustento metafísico de la República de Weimar, donde –no casualmente– Spinoza tendría una particular “celebración”, solo comparable (aunque, como veremos, en términos más elogiosos en el caso Weimar) con la famosa “polémica sobre el spinozismo” en la denominada ilustración alemana.

El contexto weimariano de recepción de Spinoza –de un optimismo reivindicativo en general, sobre todo en la intelectualidad judía de la época– va a ser muy relevante en el posterior rechazo de Schmitt sobre el autor de la *Ética*. Si el “demo-liberalismo” que sostenía la constitución y el diseño institucional de Weimar (acompañado por el sustento teórico que le daban sus académicos), fue el principal objeto de crítica de Schmitt en esos años, hay que leerlo sobre el tamiz de la habilitación de Spinoza como referente cultural y posibilitador de un *asimilacionismo* que fomentaba además la pacífica convivencia entre la religión judía y el Estado-nación alemán. Tras el quiebre total de las amarras que daba Weimar al demo-liberalismo, arrastró también al Spinoza weimariano como objeto de crítica de inspiración nazi que señalaba tanto la muerte del soberano –según lo entendía Schmitt– implicada en la Constitución de Weimar, como su fundamento teórico más logrado en la metafísica spinozista. Es decir, no era casual ni producto de un hábito cultural judío la reinstalación celebratoria de Spinoza en Weimar: era la consecuencia de un vínculo metafísico entre el fundador y sus seguidores –que habían desarrollado institucionalmente ese Estado desde 1919.

Una dimensión fundamental de esta lectura schmittiana de Spinoza ha sido la influencia sobre la misma nada menos que un libro de un filósofo judío –muy crítico de

Weimar, también–, Leo Strauss, publicado durante el desarrollo de la Alemania weimariana (en 1930), aunque con mayores distancias con el general entendimiento hagiográfico que allí se le daba al filósofo holandés.

A su vez, Schmitt retomará las particulares características del modo en que ocurrió la recepción de Spinoza en la academia alemana de entreguerras. Las claves de la lectura spinozista en este tiempo fueron: preponderancia de lo teológico-político (la centralidad en la discusión de categorías como milagro, el dilema de la teodicea, el par inmanencia/trascendencia, entre otras cuestiones) para pensar la teoría estatal y la política; vínculo entre metafísica y política; Spinoza leído en relación a Hobbes (el clivaje aparece mucho en los autores que tienen una ascendencia jurídica en su formación, como Schmitt y Kelsen), primacía del *Tratado teológico-político* (y, en menor medida, de la *Ética*) sobre estas discusiones, dejando casi un lugar ausente en la discusión sobre el *Tratado político*, que será protagonista en la revitalización spinozista de las izquierdas francesa e italiana en nombres como Althusser y Negri. Todos esos elementos, habituales en la Weimar *Rezeption* de Spinoza, son también los centrales de la crítica de Schmitt a Spinoza durante el nazismo. Sostendrá la operatividad de la categoría de *milagro* –herencia religiosa presente en el Estado de excepción secular– como eje de la soberanía, pone a la inmanencia como el comienzo de la muerte de la trascendencia estatal, y la “libertad de filosofar” –elemento que es tomado de las observaciones de Strauss– como nacimiento del liberalismo moderno; y vincula inescindiblemente a Spinoza con Hobbes, en tanto el autor de la *Ética* puede abrirse paso por lo que ya había diagramado (aunque con intenciones totalmente opuestas) el autor del *Leviatán*.

II. Spinoza (y Hobbes) en Weimar

Son varios los estudios que afrontan las recepciones de Hobbes y Spinoza en el ambiente filosófico-político de comienzos de siglo XX², sobre todo en Europa central, con acento en Alemania (y secundariamente Francia). No es una excepción total, pero

² Cfr. Carlo Altini, 2004, pp. 169-211 y Manfred Walther, 2013, pp. 563-595.

sí una extrañeza que en un país de tradición filosófica tan fuerte como Alemania –de la cual sus mismos filósofos hicieron gala, incluso mencionando que la única comparación era la Grecia clásica– se abra con tanto detenimiento al estudio de pensadores, como el de Malmesbury y el de Amsterdam, cuya lengua, geografía y contexto socio-político de sus pensamientos no orbitaban la nación de Goethe y Kant.

Se ha señalado en más de una ocasión la clave del siglo XVII respecto de la modernidad política: una bisagra, una forja argumentativa copernicana sobre la cual se asentarán las discusiones filosófico-políticas que vendrán los siglos posteriores. Leo Strauss, por ejemplo, va un tramo antes: al siglo XVI con Maquiavelo, a quien tardíamente en su obra considerará el fundador de la modernidad (Strauss, 2011). Sin embargo, durante la época de Weimar (digamos, incluyendo su libro sobre Hobbes del año 1935) pensó lo que decimos aquí: que era la ruptura hobbesiana en el siglo XVII lo que había producido eso con “mayor claridad” que Zenón de Citio, Marsilio de Padua y otros heterodoxos respecto de la ontología de los clásicos con los que marca la distancia y su propuesta de retorno (Strauss, 2007a).

Aunque hay muchos estudios de la época (y sobre la misma) donde estos dos autores de la temprana modernidad aparecen por separado y sin una vinculación específica, lo cierto es que en muchos de los casos figuran como lecturas complementarias, inescindibles para una comprensión de los alcances tanto del uno como del otro. Ello obedece a las particularidades de la recepción en cada caso, pero también, sin duda alguna, al propio aparato conceptual similar de ambas filosofías. Por ello es necesario decir que no es casualidad que se hayan leído en conjunto ambos autores como continuidad no solo filosófica, sino también (y sobre todo) en torno a una lectura política y teológico-política de la modernidad, como es el caso del propio Schmitt en su libro sobre Hobbes de 1938.

Por ejemplo, la compilación de Luc Foisneau, Jean-Cristophe Merle y Tom Sorell (2005) desarrolla la vinculación de Hobbes con la época de entreguerras, a través de un conjunto de ensayos sobre autores³ (que obviamente incluye el contexto de

³ Los mismos son Carré de Malberg, Joseph Vialatoux, Strauss, Schmitt, Collingwood, Tönnies, Oakeshott y Pareto.

Weimar) en cuatro países de Europa occidental (Alemania, Francia, Inglaterra, Italia) para los que Hobbes fue una clave que conectaba una presunta sospecha –o asociación productiva– con el auge de los totalitarismos (Foisneau *et. al.* dan los ejemplos de Mussolini, Stalin, Hitler y Franco), así como las radicalidades nacionalistas francesas. La imagen “organicista” de la famosa tapa del *Leviatán* en 1651 conformaba una pista para pensar a Hobbes como un autor con una idea comunitaria (el concepto de *Gemeinschaft* que había explorado Tönnies, tenía en esta época una gran relevancia exegética) y estatal a la que el mundo se enfrentaba. Fue sin embargo en Alemania donde la discusión en torno a Hobbes tuvo su epicentro conceptual. Buena parte de la Escuela de Frankfurt formada en Weimar en el campo de la filosofía jurídica y la teoría social, como Franz Neumann, tomó a Hobbes y Spinoza siempre de manera conjunta –sobre todo durante el nazismo–, vinculándolos con posiciones “absolutistas” (Neumann, 2004, p. 32) o leyendo la identificación del derecho natural con el poder como “el derecho del más fuerte” (Neumann, 1983, p. 126).

Si la primera discusión sobre el spinozismo está a fines del siglo XVIII en el idealismo alemán (Solé, 2011 y 2013), la segunda claramente está en Weimar –más allá de los jóvenes hegelianos del siglo XIX. Acaso la última recepción importante, que continúa en nuestros días, podemos indicarla en la oleada francesa e italiana de la segunda mitad del siglo XX –con gran eco en Latinoamérica (sobre todo Argentina, Brasil y Chile, que han forjado escuelas con esta lectura del spinozismo)–, proveniente del marxismo althusseriano y de la izquierda autonomista continental⁴ (Montag y Stolze, 1997; Negri, 2000, pp. 139-143), en la que hay una relectura a la vez que reapropiación de los rasgos más posmetafísicos en el autor de la *Ética*, así como una exploración de la potencia de la multitud como centro de la política. Asimismo, la línea Maquiavelo-Spinoza-Marx (vía el protagonismo del *Tratado político*, más secundario o casi inexistente en las anteriores recepciones⁵), comienza a leerse como la más representativa de una tradición insurrecta y “popular” de la modernidad.

⁵ Al respecto dice Negri que “mientras en la primera generación del siglo XX la atención a Spinoza, en tanto que padre del liberalismo, es esencial, en la segunda pasa a ser central el análisis del proceso de génesis de la libertad en el pensamiento spinoziano. La atención de la segunda generación de intérpretes se dirige en especial al paso del *TTP* al *TP*” (Negri, 2000, p. 57).

Aunque pareciera que el eje teológico-político, central en nuestro trabajo, es evidente en Hobbes y Spinoza –a propósito de este mismo tópico, Carlo Altini menciona agudamente que en el siglo XVII la teología es todavía “la lengua común de Europa” (Altini, 2012, p. 26)–, esto no ha sido siempre así. Por caso, en el Spinoza leído por el marxismo y el posmarxismo después de Althusser y Negri –y el trazado de la línea Maquiavelo-Spinoza-Marx– en la filosofía política francesa-italiana ya entrada la segunda mitad del siglo XX, la cuestión teológico-política no tenía una centralidad como de la que hablamos: la ontología spinozista partía desde otros intereses teóricos (ontología de afectos, pasiones, multitudes) y llevaba a otras discusiones (democracia radical, autonomía del Estado, etc.). Lo mismo puede decirse de la ola anti-hobbesiana (señalada por Schmitt y Strauss en distintas circunstancias) levantada ante el símbolo del *Leviatán* en las corrientes anti-despóticas de finales siglo XVIII: la centralidad del estudio crítico (y la diatriba) en torno a Hobbes, no tomaba como tema principal (y prácticamente tampoco como secundario) la cuestión *eclesiástica* del Commonwealth al que alude el título del escrito de Hobbes –ni la discusión sobre ateísmo o cristianismo del sistema metafísico-político del inglés–, sino en todo caso su idea del pacto como renuncia de derechos (salvo el de la vida), las pasiones destructivas naturales en la humanidad (*homo homini lupus*) y el rechazo hobbesiano de la legitimidad de la resistencia civil.

En el recordado *racconto* biográfico que hizo Heidegger sobre Aristóteles, abriendo un curso sobre éste con los verbos “nació, pensó, murió”, hay entre otras cuestiones el señalamiento de la poca relevancia de la vida de un filósofo en comparación con su obra. Es claro que una obra es entre otras cosas producto de sus circunstancias históricas –aunque no necesariamente la debemos leer así–, pero no es extensa la lista de filósofos modernos cuyas biografías forjen una constelación de aprobaciones, identificaciones, *más allá del mundo académico*, habiendo logrado imbricar obra y vida. La tradición de izquierda, por caso (*i.e.* los filósofos de la ilustración francesa, Marx, Lenin, Trotsky, etc.), resolvió con más alcance el dilema. El caso de Spinoza en la República de Weimar es paradigmático al respecto. Max Scheler lee una conferencia en Amsterdam el 21 de febrero de 1927, como parte de las

celebraciones por el 250° aniversario de la muerte de Spinoza, en el cual menciona que la *Ética* no es una mera teoría metafísica conceptual, sino –como también opinaba Goethe– “un libro para la salvación del hombre”⁶.

Con razón, Carl Gebhart –cuya edición de la *Opera* de Spinoza fue otro de los hitos weimarianos– ha señalado, como rasgo desconcertante que lo distingue entre otros pensadores modernos, la excepcionalidad de Spinoza respecto a su nación. Judío en su educación rabínica, portugués con su lengua materna, y holandés por motivos varios –geografía, cultura, acaso opción⁷–, según Gebhart, el marranismo de Spinoza hizo que su nación no fuera para él “una realidad, sino un problema” (Gebhart, 2008, p. 10). Leo Strauss, a mitad de camino entre el análisis distante, la siempre reivindicada ironía y cierto rencor –difíciles de distinguir, por cierto, en la avalancha de guiños de su escritura, que por momentos abruma toda atención–, sintetiza aun más la “desubicación” de Spinoza, señalando que “fue judío y fue cristiano, y por lo tanto ni lo uno ni lo otro” (Strauss, 2007b, p. 348).

El título del libro de David Wertheim, *La salvación a través de Spinoza* (2011) – así como el de Benjamin Lazier (2008, pp. 73-138)– da cuenta de la modalidad en que ingresa una segunda oleada de discusión y relectura de Spinoza, como la que había sucedido siglo y algo atrás con la denominada *polémica del spinozismo* (o del panteísmo) en los filósofos alemanes de la ilustración, de Jacobi a Kant. Si al decir de Goethe, en el momento de la ilustración alemana se desencadenaba una “lucha sobre el cuerpo sin vida” de Spinoza entre las elites intelectuales de los círculos filosóficos del momento, en Weimar se trataba no solo de ello sino de una suerte de oración fúnebre común a un pensador que supo representar, como Sócrates, Galileo o Giordano Bruno, una suerte de ejemplaridad paciente de un pensamiento arriesgado

⁶ Scheler sostiene un conjunto de influencias en la filosofía de Spinoza que, en muchos casos, son imposibles de colegir en fuentes, pero que sin dudas aparecen como una trama posible de “precursores” para pensar los alcances del spinozismo como forma de vida, más allá de una renovación de la ontología. Por ejemplo, toma al “aristotelismo arábigo que ha culminado en el panteísmo de Averroes”, a los neoplatónicos italianos (Marcilio Ficino, Pico della Mirandola), al panteísmo del Renacimiento (sobre todo Giordano Bruno), a los místicos Tauler y Jacob Böhme, así como influencias gnósticas. Al respecto, cfr. Diego Tatián, 2011, p. 10.

⁷ Spinoza llegó a firmar uno de sus escritos –el comentario a *Principios de filosofía* de Descartes–, haciéndolo al final como “ciudadano de Amsterdam”.

que debe asumir consecuencias injustas en su época. Asimismo, el campo de influencia y vindicación del filósofo de Amsterdam en Weimar, a diferencia de la ilustración alemana, se había ampliado a círculos científicos variados, así como a la cuantiosa, compleja y plural comunidad judía de la Alemania de Weimar. *Cuantiosa, compleja y plural*, tanto en lo político –que abarcaba desde el primer sionismo herzliano militante hasta el liberalismo más asimilacionista, pasando por las izquierdas de la época– como en las variedades de la religión que se profesaban –desde vertientes ultra ortodoxas hasta la mera festividad cultural de los ritos y tradiciones al interior de las familias–. Lo que da la nota de la posibilidad de Spinoza de ser alojado en esta disimilitud es lo que David Kertzer llamó la “virtud de la ambigüedad” en el filósofo (ambigüedad que también sostuvieron en relación a Spinoza varios otros: Moreau, Yovel, el propio Strauss). Spinoza todavía hoy no puede ser delimitado con facilidad ya como un autonomista, un protomarxista, un liberal, un populista, un anarquista, un libertino erudito, un vanguardista de lo *queer*, o un realista hobbesiano con elementos particulares.

Por supuesto que la general reivindicación de este héroe maltratado por las autoridades judías de su época, fue muy extendida, mas no unánime. Fue resistido por buena parte de los sectores más ortodoxos de la religión, así como por conocidos nombres de relevancia como los de Hermann Cohen y Leo Strauss (aunque este último, en “El Testamento de Spinoza”, su texto de divulgación al interior de la comunidad judía del momento, guardó también elogios a la vez que críticas al filósofo).

Varios hechos se congregaron para esta suerte de santificación como héroe judío en Weimar, fundamentalmente la celebración (la primera versión del libro de Wertheim se llama precisamente “Celebrating Spinoza”) de los 250 años de su fallecimiento, 300 de su nacimiento y la edición monumental de las obras del filósofo hecha por Carl Gebhart, entre otras. Pero el número redondo por sí mismo no hace magia: Spinoza hacía posible un judaísmo ilustrado, resistente, expatriado (Copulsky, 2014; Rosenthal, 2008).

Es en ese contexto en el cual proliferarán discusiones de todo tipo en relación a Spinoza. Más allá de las disputas al interior del marxismo –que se hacían muchas veces con independencia de una lectura particular de Marx, sino más bien con la práctica política de la época, como el espartaquismo weimariano–, solo el caso de Hobbes, leído en paralelo, con o contra Spinoza, toma la relevancia del filósofo amstelodano, aunque en el caso del de Malmesbury, con exclusividad académica y sin ser reivindicado por ninguna comunidad o identidad político-social particular.

Esa relectura del siglo XVII en Weimar llevó a buscar fundamentos mayoritariamente en estos dos filósofos más que en otros también considerados, de alguna u otra manera, fundadores de la modernidad política, como Maquiavelo, Descartes, Locke o Rousseau (sin traer el complejo caso de Kant).

De esta manera, creemos que el Schmitt que durante el nazismo (1938) desarrolla su principal hipótesis sobre Spinoza, tiene también en mente la “celebración” que en Weimar hubo sobre el filósofo de Amsterdam, y ve allí un lazo metafísico (liberalismo político weimariano y *libertas philosophandi* spinozista) que su crítica pretende exponer.

III. El encuentro Schmitt y Spinoza: Strauss mediante

El vínculo personal y académico entre Strauss y Schmitt es, en los comienzos, el de un joven judío formándose en la elite de las universidades europeas, en busca del apoyo de un profesor del campo del Derecho y de la teoría política –que en pocos meses desde ese vínculo terminará adhiriendo fervorosa e institucionalmente al nazismo– que ve en las teorizaciones de aquél una promesa académica a la vez que una afinidad. Aunque parte de la correspondencia entre ambos se ha perdido⁸, de la restante se reconoce un diálogo en persona (“una conversación con Ud. me lo ha hecho comprender mejor que su escrito”, le escribe Strauss), así como el

⁸ Cfr. el “Comentario” de Heinrich Meier a la (brevísim) correspondencia Strauss-Schmitt (Meier, 2008, pp. 181-184).

mantenimiento de un vínculo durante los primeros dos años del nazismo. Schmitt comenzará a no responder las cartas que envía Strauss durante el año '34, y éste progresivamente irá reconociendo, sobre todo en su correspondencia con Löwith, Jacob Klein⁹ y con el medievalista Erwin Rosenthal¹⁰ –muy importante para su lectura de Al Farabi y Averroes–, la imposibilidad del diálogo entre ambos, producto (fundamentalmente) de la falta de reconocimiento a Strauss por parte de Schmitt, que aquél le atribuye, con razón, al nazismo de éste.

En su carta del 13 de marzo de 1932, Strauss le escribe a Schmitt contándole (y agradeciéndole) la concesión de su beca Rockefeller a París, que Schmitt recomendó oportunamente¹¹: “Permítame, estimadísimo profesor, volver a expresarle una vez que el interés con que Ud. ha recibido mis investigaciones sobre Hobbes representa la más honorable y comprometida confirmación de mi labor científica que me hayan dedicado y que pudiera imaginar jamás” (Meier, 2008, pp. 173-174).

El “Comentario sobre *El concepto de lo político* de Carl Schmitt”, de Leo Strauss, apareció por primera vez el último año de la República de Weimar, en 1932¹². Sin embargo, a nuestros fines es menester mencionar que Strauss decide reeditar ese texto como anexo de dos reediciones posteriores de sus libros de los '30: tanto la edición alemana de su libro sobre la ciencia política de Hobbes (*Hobbes' politische Wissenschaft*, 1965, que había sido editado por primera vez en inglés), como la edición

⁹ El 10 de octubre de 1934, Strauss le escribe: “¿Has leído el último opúsculo de Carl Schmitt [evidentemente, se refiere *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*]? Ahora está en contra del decisionismo de Hobbes y se pronuncia a favor de un ‘pensamiento del orden’ basándose en los argumentos de mi crítica, que obviamente no cita” (Meier, 2008, p. 183).

¹⁰ Consciente de la influencia que sus comentarios sobre la obra de Schmitt habían producido en el propio jurista de Plettenberg –no reconocida explícitamente por éste–, le escribe a Rosenthal el 10 de mayo de 1935 mencionándole con ironía que en tanto Schmitt se había vuelto nacionalsocialista le concedía “el atenuante de que era imposible que pudiese reconocer su dependencia de un judío” (Meier, 2008, p. 184).

¹¹ Hubo dos dictámenes recomendando a Strauss, uno fue de Schmitt y el otro el de su ex director de tesis doctoral en Hamburgo en 1921, Ernst Cassirer. Además de las recomendaciones a Leo Strauss (cuyos destinos fueron París e Inglaterra), Schmitt también recomienda a un conjunto de jóvenes juristas y filósofos para estancias en universidades alemanas. Por caso, al jurista español Francisco Javier Conde –luego traductor de parte de su obra al castellano–, quien trabajaba el concepto de soberanía en Bodin (Molina, 2017).

¹² En el *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, Tubinga, vol. 67, fascículo 6, agosto/setiembre, pp. 732-749.

norteamericana de su libro del '30 sobre Spinoza (*Spinoza's critique of religion*, 1965¹³, traducido por E. M. Sinclair¹⁴). Esta decisión de Strauss no es casual, y tiene varias aristas en las que conviene detenernos brevemente, en relación a nuestras hipótesis de trabajo: a) Strauss siempre mantuvo una alta estima por este trabajo en tanto logró influenciar cambios de posturas y correcciones importantes en Schmitt –a su juicio, mucho más de lo que el autor de *El concepto de lo político* estaba dispuesto a aceptar–, así como su señalamiento de que al escribir sus observaciones al texto del jurista, comienza el cambio fundamental en su perspectiva teórica –que Strauss llamará “cambio de orientación”¹⁵–, abandonando los modernos y buscando el retorno en los antiguos y medievales¹⁶, trabajo que emprenderá inmediatamente con la escritura de su último libro publicado en idioma alemán, *Philosophie und Gesetz (Filosofía y ley)*, de 1935; b) con mucha posterioridad al nazismo, Strauss sigue mostrando –y en el medio académico norteamericano incluso– un respeto por la obra de Schmitt y por la vinculación de sus trabajos con las teorizaciones del jurista de Plettenberg; c) las dos reediciones mencionadas de los dos libros de los '60 en donde decide anexar los

¹³ Cuyo importante “Prefacio” será también incorporado por Strauss como parte del libro *Liberalismo antiguo y moderno* (1968). Le dirá en una carta a Alexandre Kojève el 29 de mayo de 1962, mientras lo escribía, (citada en Meier, 2008, pp. 128-129) que ese Prefacio es lo más cercano a una autobiografía.

¹⁴ Asimismo, la edición más importante del libro de Schmitt en Estados Unidos, con autorización del autor, fue incorporada como anexo al libro: C. Schmitt *The concept of the political. Translation, introduction, and notes by George Schwab. With comments on Schmitt's Essay by Leo Strauss*, New Brunswick, New Jersey, 1976. George Schwab tuvo con Carl Schmitt un estrecho contacto durante décadas.

¹⁵ “Change of orientation” (Strauss, 1982, p. 31). La compilación de notables trabajos realizada en el libro editado por Martin D. Yaffe y Richard S. Ruderman (2014), rondará esa idea de *reorientación* con el protagonismo de Schmitt, la salida de Spinoza y el ingreso de Hobbes, y el posterior abandono de los modernos a cambio de los platónicos-aristotélicos medievales, tanto en su correspondencia, lecturas como en su producción escrita.

¹⁶ Es en el “Prefacio” (fechado en 1962) a la edición norteamericana de 1965 del libro sobre la crítica de la religión en Spinoza, en el cual menciona la relevancia de sus “Comentarios” al texto de Schmitt como motivación del cambio que lo hizo dejar de lado la concepción moderna de la política, y comenzar a ocuparse de los antiguos y medievales (del mundo judeo-islámico sobre todo): “Empecé por tanto a preguntarme si la autodestrucción de la razón no fue el resultado inevitable del racionalismo moderno en tanto difiere del racionalismo premoderno, en especial del racionalismo judío medieval y de su fundamento clásico (aristotélico y platónico). El presente estudio se basó en la premisa, sancionada por un prejuicio, de que un retorno a la filosofía premoderna es imposible. El cambio de orientación que encontré su primera expresión, no enteramente fortuita, en el artículo publicado al final de este volumen me obligó a dedicarme a una serie de estudios en el curso de los cuales me volví aun más atento al modo en que los pensadores heterodoxos de épocas anteriores escribieron sus libros” (Strauss, 2007b, p. 370). El artículo referido es su “Comentarios a *Der Begriff des Politischen*, de Carl Schmitt”.

“Comentarios...”, introducen prólogos fundamentales¹⁷ (con elementos de biografía intelectual relevantes) para comprender la mirada puesta sobre Strauss, en su madurez, sobre los años de Weimar (sobre todo el libro sobre Spinoza); d) la vinculación del tándem Hobbes-Spinoza para Strauss remite a su diálogo –una discusión donde ambos salen influidos por el otro– con Schmitt, dando cuenta de que la relevancia de los dos filósofos modernos sigue sosteniéndose en la discusión jurídico-teológico-política de los ‘30, dándole la mejor luz a su desarrollo. Es decir, si la crisis del liberalismo y la estatalidad positivista que lo sostiene es el eje central de la lectura straussiana de *El concepto de lo político*, yendo más a fondo de lo que fue Schmitt, ello es en tanto era preciso buscar los fundamentos de esa crisis y el despliegue de su estatalidad en los dos filósofos del siglo XVII.

Strauss escribe sus notas asumiendo –con Schmitt– el triunfo y la hegemonía liberal, de la cual Weimar, en su institucionalidad más básica (su Constitución, su esquema de partidos, su legislación, etc.), representa un punto fundamental al ser la primera vez que en Alemania se daba tal suceso, tras la caída de los proyectos imperiales. Pero a su vez, si bien se asume un “fracaso” del liberalismo, ambos autores coinciden en que no es suficiente la exposición de estos argumentos de su frustración, no alcanza “con mostrar que el liberalismo se refuta a sí mismo *ad absurdum*” (Strauss, 2008, p. 135), sino que es necesario *sustituir* la sistemática del pensamiento liberal “extraordinariamente lógica” por “otro sistema” que otorgue un status más realista a *lo político*. Strauss considera que Schmitt permanece atrapado aún en la “sistemática del pensamiento liberal” (Strauss, 2008, p. 168), a pesar de su tendencia antiliberal. La cita más célebre de los “Comentarios” ha sido la que le da un cariz “histórico-espiritual” a Schmitt y Hobbes en relación al vínculo de estos autores con su época: “Mientras que Hobbes sienta las bases del liberalismo en un mundo no liberal, en un mundo liberal Schmitt emprende la crítica del liberalismo” (Strauss, 2008, p. 147). Hay allí un señalamiento de un momento fundacional: al menos con pretensiones en el

¹⁷ En el caso del libro sobre Hobbes, ya había agregado una aclaración para la edición de la Chicago University Press en 1952, pero en la alemana del año 1965 introduce un “Vorwort” con elementos relevantes del contexto y la formación en la cual escribe sus trabajos sobre Hobbes, donde entre otras cuestiones reafirma que el problema teológico-político *desde entonces* se mantiene como *el* tema de sus investigaciones.

caso de Schmitt –cuyos resultados no están a la vista–, y con concreciones importantes en el inglés, que en estas instancias teóricas de Strauss en 1932, era aún el fundador de la modernidad política, años más tarde corrido de ese lugar por Maquiavelo.

El *status* ontológico-político del estado de naturaleza en Hobbes será parte fundamental del diferendo de Strauss con Schmitt: mientras que Schmitt asume que el riesgo de la guerra total (el *status belli* en potencia) es entre grupos (y, por ende, existe también el *amigo*), Strauss recuerda que en el caso de Hobbes es entre individuos (sin ninguna anuencia entre grupos); y mientras que para Schmitt ese *status belli* funda lo político, para Hobbes allí no hay nada más que una vida “*solitary, poor, nasty, brutish, and short*”, según los recordados adjetivos del *Leviatán*, que necesita ser abandonada, dejada atrás –todo lo contrario en el caso de Schmitt. De esa manera, la productividad política en el *status belli* del estado de naturaleza que Schmitt repolitiza contra las filosofías de la cultura, se ve cuestionada en el mismo Hobbes, que es para Strauss “el iniciador del ideal de la civilización¹⁸. Y es eso precisamente lo que lo convierte en el fundador del liberalismo” (Strauss, 2008, p. 145). En esto reside un cuestionamiento al presunto carácter “político” del filósofo inglés, afirmado en el trabajo de Schmitt en párrafos claves: “el pensador político más grande por un amplio margen, y tal vez el último verdaderamente sistemático”, dice en la edición de 1927, atenuando “*un* pensador político verdaderamente grande y sistemático” en la segunda edición de 1932, según observa Strauss, sosteniendo implícitamente –y explícitamente en su correspondencia– que ha sido su crítica la que saca a Schmitt de esta suerte de sueño dogmático hobbesiano.

En resumen, Las observaciones de Strauss han logrado modificar –desde Hobbes– sustancialmente ideas de la primera edición de *El concepto de lo político* que Schmitt luego modifica, a saber: a) que Hobbes no es *el* pensador político en el sentido schmittiano del término; b) los principios individualistas (que parten de una concepción novedosa del derecho natural en la modernidad) sustentados sobre todo

¹⁸ Y he allí uno de los acuerdos más relevantes de Strauss con Schmitt, aunque difieren del modo de combatir esos ideales, y de las fuentes teóricas de los mismos. Dirá años más tarde Strauss en *Derecho natural e historia* que “mundo histórico”, “cultura”, “civilización”, “*Weltanschauung*” son “lo que Platón había llamado la caverna”, y filosofar consiste precisamente en abandonar la caverna, *i.e.* el historicismo. Cfr. Strauss, 2014, p. 72.

en el *summum malum* del temor a la muerte violenta, van a contramano de la idea de lo político de Schmitt; c) la “peligrosidad del hombre” expuesta por Schmitt como parte de una “*profesión de fe* antropológica” de los filósofos que más se acercan a la hostilidad como base del conflicto (Hobbes, ejemplo paradigmático de ello¹⁹), no se infiere más que como “suposición” (arrojada por la fe) y no certeza; esa mera “creencia” dificulta comprobar lo ineluctable de lo político al calzar en ella los fundamentos sobre los que Schmitt levanta el edificio teórico de su *Begriff des Politischen*²⁰; d) Hobbes observa que en su época no existe un liberalismo plenamente desarrollado, pero éste debe imponerse frente a la “naturaleza no liberal del hombre”, en palabras de Strauss –lo opuesto a la intención de Schmitt: una ruptura frente a la culturización liberal de la “humanidad”.

Varias de estas cuestiones expuestas por Strauss se verán en la “corrección” que hace Schmitt a la tercera edición de *El concepto de lo político*. En la nota 25, Schmitt dirá:

Lectores atentos de nuestro ensayo, como Leo Strauss (...) y Helmut Kuhn (...) observaron igualmente que deberíamos preocuparnos solo de señalar un camino, de modo de no quedar paralizados ya antes de la partida, y que aquí se trata de algo distinto que de la ‘autonomía de los ámbitos de hecho’ o de los ‘ámbitos de valor’ (Schmitt, 1984, pp. 24-25).

¹⁹ En *El concepto de lo político* dice Schmitt: “En Hobbes, un pensador verdaderamente grande y sistemático, la concepción ‘pesimista’ del hombre, su exacta comprensión de que precisamente la convicción, presente en las dos partes antagonistas, de ser los dueños de la razón y encarnar la parte buena, justa y verdadera, es la que provoca las hostilidades más violentas, hasta llegar por último directamente al *bellum* de todos contra todos, debe ser entendida no como parte de una fantasía medrosa y trastornada, y tampoco solo como filosofía de la sociedad burguesa fundada sobre la libre ‘conurrencia’ (Tönnies), sino como el presupuesto elemental de un sistema de pensamiento específicamente político” (Schmitt, 1984, p. 61).

²⁰ Heinrich Meier lee en esta crítica de Strauss a la convicción de fe en una antropología particular por parte de Schmitt, la distancia principal entre ambos autores: mientras que Schmitt busca “anclar lo político en lo teológico”, Strauss opone el saber a la fe “por ello que insiste con rigor en la insuficiencia de la fe”. El conflicto entre Jerusalem y Atenas estaba ya en sus términos más generales formulados por el autor de *Liberalismo antiguo y moderno* (Meier, 2008, pp. 80-81).

Pero más allá de los “Comentarios” de Strauss, sabremos en 1938 que una de las influencias más notables de Strauss sobre Schmitt no serán esas notas a *El concepto de lo político*, sino el libro de Strauss sobre Spinoza de 1930, que lo convencerá más aun del carácter liberal de Hobbes –con eje en la crítica de la religión–, y de que su radicalización más profunda fue la filosofía de Spinoza.

La relevancia de Baruch Spinoza en la obra de Carl Schmitt no es rastreable de manera tan explícita hasta el libro sobre Hobbes, *El Leviatán en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*, de 1938. En ese libro, aunque solo en unas pocas páginas, la figura de Spinoza es similar a la descripción –mencionada *supra*– que hace Strauss de Maquiavelo como “maestro del mal”. Sin embargo, si para Strauss Maquiavelo tenía un carácter fundador en su *soledad* –utilizamos aquí la idea althusseriana de la “soledad de Maquiavelo” (Althusser, 2008)–, el Spinoza de Schmitt es en realidad la radicalización de los desaciertos y flancos liberales abiertos por el autor del *Leviatán*.

Previo a ese libro, Spinoza rondaba tangencialmente algunos comentarios de Schmitt²¹, pero su filosofía no conformaba parte del núcleo de autores ya del *Ius Publicum Europaeum* que el jurista veía como claves fundacionales, en el siglo XVII –el de Spinoza–, de las ideas centrales de la soberanía *qua* decisionismo.

En una anotación de su diario²², el 6 de julio de 1956, Carl Schmitt menciona que su ejemplar anotado y subrayado de *Die Religionskritik Spinozas* [*La crítica de la*

²¹ Por ejemplo, en *Teoría de la Constitución*, Schmitt utiliza ejemplificativamente algunas nociones de la ontología spinozista para discutir temas constitucionales: como parte de la metáfora de que toda ley sancionada lleva en sí misma la voluntad de no perecer (*in suo esse perseverare*); y también se ejemplifica las ideas de Sieyès sobre el vínculo entre poder constituyente y poder constituido con las ideas de *natura naturata* y *natura naturans* de la *Ética* (Schmitt, 1996, pp. 46 y 97). También en el conocido pasaje sobre las antropologías negativas de los filósofos políticos –las más *interesantes* para Schmitt, en tanto circunscriben una idea de lo político como conflicto y hostilidad acechante, a diferencia de la tradición pacifista liberal– “El difundido significado político de los apólogos de animales, que casi siempre pueden ser referidos a una situación política contemporánea (...), se explica teniendo en cuenta la conexión directa existente entre la antropología política y lo que los filósofos del estado del siglo XVII (Hobbes, Spinoza, Pufendorf) llamaban ‘estado natural’, en el cual los estados viven unos junto a otros – lo que significa una situación de progresivo peligro e insidia– razón por la cual los sujetos que actúan en él son ‘malos’ como las fieras movidas por sus instintos (hambre, avidez, terror, celos)” (Schmitt, 1984, p. 55). Recientemente, Carlo Galli ha publicado un texto del joven Schmitt sobre Hobbes y Spinoza (Schmitt, 2016).

²² Los diarios personales de Schmitt, como los cuadernos negros de Heidegger, publicados recientemente conforman una parte en plena exploración (por la densidad de sus consideraciones, sus lecturas, la vivencia de las épocas, etc.) dentro de la bibliografía schmittiana. Al respecto, cfr. Meier (2008, pp. 185-198).

religión en Spinoza] (1930), el libro de Leo Strauss, pasó a estar en manos de Karl Löwith. Lo que pareciera ser uno más de entre muchos comentarios del *Glossarium* en relación a su biblioteca después de Nüremberg –vendió ejemplarespreciados por poca plata en librerías de usados en Frankfurt, etc.–, nos devuelve un recuerdo vívido sobre la relevancia del libro de Strauss no solo para la escritura del libro de Schmitt sobre Hobbes en 1938, sino tiempo después (1932-1945), en el cual siguió glosándolo hasta que se lo confiscan tras su detención. La influencia del libro de Strauss sobre las referencias a Spinoza –y Hobbes– en aquel libro de Schmitt hacen decir al autor de *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes* que “sin este libro de Strauss mi libro sobre el *Leviatán* (1938) no habría sido escrito” [*Ohne dieses Buch von Strauss wäre mein Buch über den Leviathan (1938) nicht geschrieben worden*]. Vale la pena mencionar el párrafo entero:

Mi ejemplar del libro de Leo Strauss sobre Spinoza (1930) ha caído en manos de Karl Löwith en estos días. Saltó como un perseguidor en un sendero, como un detective en un *corpus delicti*, como un cazador de legados en un testamento favorable para él. Pero sólo pienso en los extraños destinos de los libros y en los ejemplos individuales. Sin este libro de Strauss mi libro sobre el *Leviatán* (1938) no habría sido escrito. De 1932 a 1945 me acompañó; en el verano de 1945 tomé muchas notas al respecto y escribí comentarios al margen. Luego los estadounidenses me lo confiscaron junto con mis otros libros en octubre de 1945 y me lo quitaron. Fue con los libros que recibí en 1952 y que fueron almacenados por última vez en Maguncia. Desde allí lo vendí todo a bajo precio a la librería de antigüedades Kerst en Frankfurt am Main, en un ataque de desesperación y *taedium fugae*. Ahora ha adquirido la biblioteca de Heidelberg y Löwith ha dado su copia encuadernada a cambio de tener en su poder mis notas marginales. *Evidemment, ce ne sont pas seulement nos actes qui nous suivent, ce sont aussi nos gloses!* ¡No se preocupen por los lectores, valientes escritores! La nota más pequeña, el trazo de lápiz más indeseado, pertenece en el momento adecuado a su

dirección. ¿Se supone que eso nos recuerda que tengamos cuidado? ¡Al contrario! Es para animarnos a hacer todo sin querer. No deseado y sólo fiel (Schmitt, 2015, p. 348).

Si bien en los trabajos de Meier (2008) y de Carlo Galli (2009) se sugiere la influencia de Strauss sobre Schmitt en relación al libro de 1938, esta cita del cuaderno de Schmitt es mucho más contundente por la extensión en el tiempo de la influencia de ese libro sobre él.

En el propio texto de 1938, Schmitt dirá que:

Un erudito judío, Leo Strauss, investigando el *Tratado teológico-político* de Spinoza, ha puesto de relieve, en un libro publicado en 1930, la estrecha dependencia de Spinoza respecto de Hobbes. Hace constar que Hobbes consideraba a los judíos como los autores de la distinción revolucionaria entre la religión y la política, destructora del Estado. Todo esto es cierto, pero con la limitación de que Hobbes combate la escisión típicamente judeocristiana de la unidad política originaria (Schmitt, 2004, p. 8).

A pie de página de ese párrafo, Schmitt menciona los pasajes de Hobbes en que se apoya Strauss en *Die Religionskritik Spinozas*, y agrega que

Strauss reduce la exposición de Hobbes al simple contraste entre judíos y paganos, mientras que Hobbes lucha contra las doctrinas judeocristianas típicas e *in concreto* argumenta en forma pagana-cristiana erastiana, presuponiendo en su argumentación una comunidad cristiana, la *civitas Christiana*, en la cual el soberano no solo no toca el único artículo esencial de la fe –‘that Jesus is the Christ’– sino que le ampara, limitándose a poner término a las especulaciones y distinciones teológicas de clérigos y sectarios sedientos de dominio. Luego, la tecnificación del Estado deja sin base todas

esas distinciones entre judíos, paganos y cristianos y lleva al plano de la neutralidad total (Ídem).

Esta cuestión es expuesta por Schmitt como pregunta en “El cristal de Hobbes”, uno de los apéndices en las ediciones posteriores a la primera de *El concepto de lo político*.

Heinrich Meier manifiesta que Schmitt, luego de su libro sobre Hobbes de 1938 –en el cual hay un reconocimiento explícito al “erudito judío” Strauss– y aun en los últimos años de su vida se preocupaba por saber si Strauss “conoció mi texto del *Leviatán* de 1938 y, sobre todo, si percibió el *challenge* de mi ensayo sobre Hobbes *Die vollendete Reformation (that Jesus is the Christ)*” (Meier, 2008, p. 94). En el mencionado ensayo de Schmitt de 1965 –el último sistemático que dedicara a Hobbes–, Strauss no aparece mencionado, pero insiste en la crítica a la concepción de Hobbes como ateo. Meier considera que en “On the Basis of Hobbes’s political philosophy” de 1954 hay una respuesta de Strauss al *challenge* de Schmitt.

En “Die vollendete Reformation”²³ [La Reforma consumada], Schmitt retoma – en relación a la *varia* producción en el medio académico sobre Hobbes en los sesenta– algunos conceptos que había desarrollado en la nota sobre “El cristal de Hobbes” a una reedición posterior de *El concepto de lo político*²⁴. Aunque no lo nombra, es relevante su intento de distanciamiento –el *challenge*– de la lectura hobbesiana de Strauss.

En el caso de Strauss en relación a la filosofía política schmittiana, la influencia anterior de los “Comentarios...” será vista a nuestro juicio en su borrador a un libro planeado sobre Hobbes (1931), cuyo horizonte de crítica es el positivismo jurídico –y que Strauss realiza con buena parte de elementos schmittianos–, sobre todo el kelseniano, que –también a nuestro juicio– lo acompañará durante toda su obra,

²³ Publicado en 1965 con el título “Die vollendete Reformation: Bemerkungen und Hinweise zu neuen Leviathan-Interpretationen”, en *Der Staat*, n° 4, pp. 51-69. Citamos por la edición italiana curada por Carlo Galli, en Schmitt, 1986, pp. 161-190.

²⁴ El “cristal de Hobbes” es la nota 53 de la quinta edición de *Der Begriff des Politischen* (Berlín, 1963) y deriva de la participación de Schmitt en el seminario de Ebrach (una pequeña localidad de la Selva Negra) en 1959, a instancias de su amigo y colega, el jurista administrativista Ernst Forsthoff. Cfr. el libro de Francisco Sosa Wagner (2008), donde también hay un resumen de la correspondencia entre ambos.

siendo un eje clave en el punto de llegada en la obra straussiana que representa *Derecho natural e historia*.

IV. Spinoza y un lazo metafísico al liberalismo político

Es imposible comprender la lectura de Schmitt sobre Spinoza sin la referencia antijudía de su autor (Gross, 2007 y Cosacov, 2006). También es necesario precisar que el tipo de antijudaísmo de Schmitt no se vincula con el carácter biologicista y racial del nazismo (Heerich y Lauermann, 1991), sino con lo que el jurista considera una “metafísica judía”, que conlleva una idea de la soberanía. Para Schmitt, esas ideas serán introducidas en la estatalidad moderna por Spinoza.

Jorge Dotti (2009, pp. 52-62) desarrolla el anti-judaísmo metafísico de Schmitt, que contiene elocuentes similitudes (y evidentes diferencias) con el Marx de *La cuestión judía*. Marca sobre todo dos cuestiones que importunan particularmente a Schmitt: a) el desarraigo constitutivo de un pueblo sin *nomos*:

El nomadismo es la marca antigua de la desterritorialización constitutiva de Israel en el Exilio, pero vale como símbolo de su movilidad espiritual expiatoria, que no es alterada por el asentamiento en una pluralidad de lugares, porque el compromiso judío auténticamente fiel a su religiosidad identitaria no concierne más que a las obligaciones externas, sin comprometer la fe interior ni el sentido de la liturgia. O sea, el desarraigo como confirmación de la fidelidad a Dios mediante el esfuerzo por sobrellevar sin claudicar la provisoria excepcionalidad de la historia, como pueblo elegido que deambula sufriendo por ella dando muestra de su obediencia sustancial a la Ley. Un pueblo espiritualmente nómada no acepta la soberanía del *deus mortalis* más que desde la perspectiva de la utilidad que puede prestarle, y su obediencia no concierne más que a la conducta exterior (Dotti, 2009, p. 53).

Hay que decir que esto es coincidente con la idea de Heidegger (2017, p. 88) por los mismos años (1938-1939), expuesta no en su obra publicada sino en los denominados *Cuadernos negros*, orienta la crítica del judaísmo a la “carencia de suelo” (o “falta de mundo”). Para Schmitt, esta identidad en la errancia como espiritualidad constitutiva conlleva una determinada actitud ante la espacialidad, que no es la del *nomos* occidental y su reformulación cristiano-estatal (Schmitt, 2003). Y por otra parte, *b)* la libertad de conciencia, en tanto “la obediencia solo exterior a un patrón utilitario, presuponen que la esencia íntima del ciudadano es creer que el único acceso plenamente legítimo a la verdad y la justicia reside en una intimidad que debe ser protegida de toda intromisión externa” (Dotti, 2009, p. 56). Esa prioridad de lo privado sobre lo público se sostiene además (en la teología judía) de que ninguna exterioridad puede ser portadora de verdad, ya que lo divino es irrepresentable²⁵.

Al respecto, Schmitt, que había tomado de referencia el libro de Strauss sobre Spinoza, continúa exponiendo un argumento clave del “filósofo judío” autor de los comentarios a su *El concepto de lo político*:

La distinción de los dos poderes, temporal y espiritual, era ajena a los paganos, según Hobbes, porque la religión era a sus ojos parte integrante de la política; los judíos construyen la unidad partiendo de lo religioso. Solo la Iglesia romana papal y las iglesias o sectas presbiterianas, afanosas de poder, viven de esa separación del poder espiritual y el temporal, capaz de aniquilar al Estado. La superstición y el abuso de extrañas creencias en los espíritus, nacidos del miedo y del ensueño, han destruido la unidad pagana originaria y natural de la política y la religión. La lucha contra el ‘reino de las tinieblas’ a que la Iglesia romana aspira, el restablecimiento de la unidad originaria, he ahí, como dice Leo Strauss, el sentido genuino de la teoría política de Hobbes. Esto es exacto (Schmitt, 2004, p. 8).

²⁵ Sobre esta vinculación teológico-metafísica con la libertad de expresión y creencia (*i.e.* que en Spinoza no es una defensa moral, sino que obedece a su sistema), cfr. Dotti (2002, pp. 110, 188-19), del Vecchio (1946, p. 95) y Madanes (2001, pp. 169-187).

Hay dos entradas en sus diarios donde, pasada la Segunda Guerra Mundial, Schmitt sigue sosteniendo sus argumentos sobre el daño spinozista a la estatalidad moderna. En su *Glossarium*, concluyendo una larga entrada –en la que vincula la filosofía de Max Stirner (Dotti, 2012) con la ironía y el “Yo” cartesiano– del 7 de octubre de 1947, Schmitt escribe: “El insulto más audaz que se ha infligido a Dios y a los hombres y que justifica todas las maldiciones a la sinagoga está en el ‘sive’ de la fórmula: *Deus sive Natura*” (Schmitt, 2015, p. 22). Esta idea de Schmitt no siempre fue del todo sostenida: por ejemplo, en *Catolicísimo romano y forma política* (de 1923), Schmitt (2012, p. 94) dice que la doctrina novotestamentaria (trinitaria) del catolicismo *suplementa* la idea de judía de la divinidad como trascendencia absoluta con elementos inmanentistas. Es decir, no es el judaísmo quien introdujo la inmanencia en la idea de la divinidad²⁶. Por lo que la discusión inmanencia/trascendencia no es propiamente entre judaísmo y catolicismo, ni en este punto el sistema (inmanenista) de Spinoza está vinculado a una metafísica judía.

Y en otra entrada, tres años más tarde (1950), Schmitt escribe (con una gravedad política impactante): “¿*Salus ex Judaeis?* ¿*Perditio ex Judaeis?* ¡Terminemos de una vez con estos judíos inoportunos! En cuanto [los cristianos] comenzamos a estar en desacuerdo entre nosotros, los judíos se subintrodujeron. Mientras esto no se entienda, no habrá salvación. Spinoza fue el primero en subintroducirse” (Schmitt, 2015, pp. 220-221). Será ahora momento de conocer los detalles filosófico-políticos de la “subintroducción” de Spinoza en la teoría hobbesiana de la estatalidad moderna.

No es casual que en el capítulo 5 de *Der Leviathan*, Schmitt introduce a Spinoza a propósito de una discusión sobre los milagros. Para Hobbes, los milagros no respondían a una verdad de la religión, sino a la autoridad (sobre el principio hobbesiano *Auctoritas, non Veritas facit legem*), que decide cuándo hay o no hay milagro. El Dios mortal (*lieutenant of God*, lugarteniente –el que ocupa el lugar de– según el cap. XXXVII del *Leviatán*, dedicado a los milagros) es quien decide si hay que creer en alguien que dice que transforma el pan o el vino en otra cosa, o los multiplica.

²⁶ Voegelin (2006) sostendrá algo similar en sus textos: el origen gnóstico *cristiano* del inmanentismo.

Y es en ese punto donde para Schmitt “Hobbes falla de pronto”, pues es precisamente allí donde Hobbes formula ciertas reservas individualistas que no pueden desarraigarse: la distinción entre creencia interna (*intra pectus suum*) y confesión externa. La libertad de pensamiento –*quia cogitatio omnis libera est* cita Schmitt la versión latina del capítulo XXXVII del *Leviatán*– se mantiene *in foro interno* (*credere vel non credere*), aunque se limite llegado el momento de la confesión eclesial:

Un individuo particular tiene siempre la libertad (ya que el pensamiento es libre) de creer o no creer en su corazón los actos que han sido presentados como milagros, según su propia estimación acerca del beneficio que pueda procurar la creencia de los hombres a quienes pretenden poseer poder milagroso, o a sus partidarios; y de ahí podrá conjeturar si realmente se trata de milagros o no. Pero cuando llega el momento de hacer una profesión de fe, el individuo privado debe someterse a la persona pública, es decir, al vicario de Dios. Quién sea este lugarteniente de Dios y cabeza en la Iglesia, es cosa que consideraremos más adelante, en el lugar apropiado (Hobbes, 2015, p. 359).

Schmitt infiere que desde ese particular momento “la distinción de lo privado y lo público, entre la fe y la confesión, *fides* y *confessio*, *faith* y *confession*, ha calado tan hondo, que de ella se han derivado consecuentemente en el curso de los siglos posteriores el Estado de derecho y el Estado constitucional liberal. De aquí, es decir, del agnosticismo, no de la religiosidad de los sectarios protestantes, arranca el Estado moderno ‘neutral’” (Schmitt, 2004, p. 51). La moderna libertad de conciencia se pone en marcha desde entonces en sentido jurídico (no ya teológico). Schmitt menciona la concreción de esa separación esbozada en el *Leviatán* en uno de los escritos teológicos más relevantes de Hobbes –y en sus últimos años de vida–, que es su respuesta al obispo Bramhall de 1682 (Hobbes-Bramhall, 2013, pp. 206-207). Para Schmitt esa distinción fue “el germen letal que destruyó desde dentro al poderoso Leviathan y puso en el último trance al Dios mortal” (Schmitt, 2004, p. 51). Sobre esta brecha –

“apenas visible”, “leve giro de pensamiento”– fue, para Schmitt, Baruch Spinoza²⁷ –“el primer judío liberal”– quien continuó la “invasión del liberalismo moderno”, haciéndolo explícito en el capítulo XIX del *Tratado teológico-político* (y continuándolo en el capítulo XX²⁸), y teniendo como trasfondo la defensa de la *libertas philosophandi* –centralidad de inspiración claramente straussiana en el libro de Schmitt²⁹–. Schmitt menciona el pasaje de Spinoza donde hace esa distinción, ilustrativo al respecto:

Hablo expresamente del ejercicio de la piedad y del culto religioso externo y no de la misma piedad y del culto interno a Dios o de los medios por los que la mente se dispone internamente a dar culto a Dios con toda sinceridad. Pues es el culto interno a Dios y la misma piedad son del derecho exclusivo de cada uno³⁰, el cual no puede ser transferido a otro (Spinoza, 2017, p. 481).

²⁷ En *Teología política*, vinculado la metafísica del liberalismo político con el económico, Schmitt decía que “la idea de las libertades individuales procede de Norteamérica” (Schmitt, 2005, p. 84), y se apoya en Jellinek quien –años después que Donoso Cortés lo sugiriera– “demuestra el origen americano de esas libertades”, lo que no hubiera sorprendido ni a Donoso ni a Marx (“autor de un folleto sobre la cuestión judía”). La referencia de Schmitt seguramente es al escrito de Georg Jellinek (cuya primera edición alemana es de 1895) *La Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, para quien la *Bill of rights* de Virginia en 1776 fue el fundamento para la Declaración francesa de 1789 (y no el *Contrato Social* de Rousseau). Cfr. Jellinek (2000). No vemos necesariamente una contradicción aquí en el pensamiento de Schmitt sobre el origen de las libertades respecto del Estado que adjudica a la separación interno/externo en Hobbes y Spinoza (pues la concreción jurídico-política –norteamericana– no necesariamente responde a la inspiración filosófica primaria), pero –más allá de que menciona *La cuestión judía* de Marx como parte de esas observaciones– vemos en el libro de 1938 una unidireccionalidad –obsesión del tiempo y espacio que compartía en el Tercer Reich– con el pensamiento judío (y su *táctica* política) que no se expresa con esa homogeneidad en otros escritos, como el propio *Teología política*.

²⁸ Cuyo conocido título es ciertamente ejemplificativo de la claridad del paso que menciona Schmitt: “Se demuestra que en un Estado libre está permitido que cada uno piense lo que quiera y diga lo que piense” [*Ostenditur, in Libera Republica unicuique et sentire, quae velit, et quae sentiat, dicere licere*].

²⁹ En 1665, una de sus cartas (la XXX) a Oldenburg, Spinoza menciona a las *libertas philosophandi* una de las intenciones que lo llevan a componer su tratado sobre “mi interpretación de la Escritura” (Spinoza, 2007, pp. 139-40). Además, claro, del propio subtítulo del *TTP*: “Contiene varias disertaciones, en las que se demuestra que la libertad de filosofar no solo se puede conceder sin perjuicio para la piedad y para la paz del Estado, sino que no se la puede abolir sin suprimir con ella la paz del Estado e incluso la piedad” [*Continens Dissertationes aliquot, Quibus ostenditur Libertatem Philosophandi non tantum salva Pietate, et Reipublicae Pace posse concedi: sed eandem nisi cum Pace Reipublicae, ipsaque Pietate tolli non posse.*] Pero fue Strauss en su libro de 1930 quien lo remarca por primera vez con toda claridad, reduciendo toda otra intención de escritura del *TTP* a esa sola: “Su preocupación es la libertad de filosofar. Este es por lo tanto el propósito principal y último por el cual Spinoza escribió el *Tratado*” (Strauss, 1982, p. 112). Tema que será luego uno de los términos que Strauss más remarcará en el Prefacio (escrito en 1965) a la edición en inglés del libro.

³⁰ Spinoza remite ahí mismo al capítulo VII de su *Tractatus* –dedicado a la interpretación de la Escritura–, donde sostiene que “cada uno tiene por sí mismo el supremo derecho de pensar libremente, incluso sobre la religión, y no se puede concebir que alguien pueda perderlo, cada uno tendrá también el

Schmitt dirá –tras citar los supuestos dichos de Hobbes sobre Spinoza conservados por Aubrey–, que la diferencia esencial entre Hobbes y Spinoza es precisamente ésta (y no la evidente manifestada por Spinoza en su epístola 50 a Jelles, lo relativo a la conservación del derecho natural, etc.): “Es bien notoria la estrecha dependencia entre el *Tratado* de Spinoza y Hobbes, pero el inglés, al dejar sentada esa reserva fundamental, no se proponía salirse de la fe de su pueblo, sino todo lo contrario: permanecer en ella. En cambio, el filósofo judío viene a parar desde fuera a la religión de Estado y su reserva viene también de fuera” (Schmitt, 2004, p. 52). Spinoza, tomando la metáfora de Schmitt para describir el sistema hobbesiano, rompe el *crystal* de Hobbes, desconoce la jerarquía interna del *Commonwealth* en su faz *eclesiástica*, y el báculo episcopal que sostiene con su brazo izquierdo el *Leviatán* en la portada de la edición inglesa de 1651, desaparece en su filosofía. Este giro que Schmitt ve realizado en Spinoza tras la grieta leviatánica, se produce por “una exigencia esencial del espíritu judío”. Tras hacer un breve recorrido de Thomasius a Kant –cuya filosofía “sanciona en forma de compendio, con fórmulas definitivas, las opiniones del siglo XVIII” (Schmitt, 2004, p. 54)– por la legitimidad creciente de la distinción público/privado, no es en vano que en su embestida contra el “espíritu judío” Schmitt se detenga en Moses Mendelssohn³¹ –uno de los más estudiados críticamente por Strauss, aunque desconocemos si Schmitt tuvo acceso a estas publicaciones del autor de *Derecho natural e historia*–, para quien guarda adjetivos despectivos –“sin gran espíritu”, “sin que como inteligencia quepa compararle a Spinoza”– y una *táctica* señalada desde el antisemitismo usual, que Schmitt eleva a rango filosófico: “con el

supremo derecho y la suprema autoridad para juzgar libremente sobre la religión y, por tanto, para darse a sí mismo una explicación y una interpretación de ella” (Spinoza, 2017, p. 268). Y también que “la autoridad máxima para interpretar la Escritura está en poder de cada uno, la norma de interpretación no debe ser nada más que la luz natural, común a todos, y no una luz superior a la naturaleza ni ninguna autoridad externa” (Spinoza, 2017, p. 269).

³¹ Schmitt menciona la obra de 1783 *Jerusalem o Acerca de poder religioso y judaísmo [Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum]*, referencia ineludible del vínculo posible (y deseable) entre ilustración y judaísmo, de corte asimilacionista: “¡En vuestros Estados, no permitáis que nadie denuncie lo íntimo ni sea juez del pensamiento!; no permitáis que nadie se apropie de un derecho, que el omnisciente se ha reservado solo para sí! ¡Si nosotros damos al César lo que es del César [dem Kaiser geben, was des Kaisers ist], dad vosotros también a Dios lo que es de Dios! ¡Amad la verdad! ¡Amad la paz!” (Mendelssohn, 1991, p. 279).

instinto seguro de que al minar y ahuecar de esta suerte el poder del Estado se lograría paralizar al pueblo extranjero y se servía mejor la causa de la emancipación del propio pueblo judío” (Schmitt, 2004, p. 55).

Es así que ese desarrollo de un “frente común” contra el Leviatán tiene derivas en una “gama de reservas diversas, innumerables e indesarraigables, del fuero interno frente al externo, de lo invisible frente a lo visible, de la opinión íntima frente a la conducta externa, lo secreto frente a lo público, la quietud frente al ruido, la esotérica frente al lugar común” (Schmitt, 2004, p. 57), llevando también a ese rumbo los conceptos de Ley y Derecho, transformando el Estado de policía en “Estado de derecho”, siendo éste el paradigma de la tecnificación automatizada de la legalidad.

Tal es la derivación del daño inicial que el spinozismo –el *primer judío liberal*– le produjo a la idea de soberanía trascendente, fundada en el catolicismo romano, que no distinguía la exterioridad del poder de la interioridad de su asunción. Si para Schmitt la metafísica triunfante se traducía en el normativismo kelseniano, era porque la “metafísica judía” –iniciada en Hobbes con el *foro interno*, pero perfeccionada por Spinoza– de la modernidad política le había dado la última palada de tierra al intento teológico-político hobbesiano.

Bibliografía citada

- Althusser, L. (2008). *La soledad de Maquiavelo*. Barcelona, España: Akal.
- Altini, C. (2004). *La storia della filosofia come filosofia politica. Carl Schmitt e Leo Strauss lettori di Thomas Hobbes*. Pisa, Italia: ETS.
- Altini, C. (2012). *Entre el cielo y la tierra. Hobbes y el problema teológico-político*. Córdoba, Argentina: Brujas.
- Copulsky, J. (2014). Spinoza and the Possibility Condition of Modern Judaism. En Rashkover, R. y Kavka, M. (eds.). (2014). *Judaism, Liberalism, and Political Theology*. Indiana, EEUU: Indiana University Press, pp. 37-65.
- Cosacov, G. (2006). ¿Pactará contigo un contrato de ser tu siervo para siempre? Notas para una discusión sobre Estado, mito y razón. *Nombres*, n° 20, pp. 121-142.
- del Vecchio, G. (1946). *Filosofía del Derecho*, 2 tomos. México: Hispanoamericana.

- Dotti, J. (2002). El visitante de la noche. En torno a la presencia de Max Stirner en el pensamiento de Carl Schmitt. En Dotti, J. y Pinto, J. (comps.) (2002). *Carl Schmitt: su época y su pensamiento*. Buenos Aires, Argentina: Eudeba, pp. 13-30.
- Dotti, J. (2002a). ¿Quién mató al Leviatán? Schmitt intérprete de Hobbes en el contexto del nacionalsocialismo. *Deus mortalis*, N°1, pp. 93-190.
- Dotti, J. (2009). Filioque. Una tenaz apología de la mediación teológico-política. En Schmitt, C.. *La tiranía de los valores*. Buenos Aires, Argentina: Hydra.
- Foisneau, L., Merle, J-C., y Sorell, T. (comps.) (2005). *Leviathan Between the Wars. Hobbes's impact on Early Twentieth Century Political Philosophy*. Frankfurt, Alemania: Peter Lang.
- Galli, C. (2009). Schmitt, Strauss y Spinoza. *Deus Mortalis*, n° 8, pp. 43-63.
- Gebhart, C. (2008). *Spinoza*. Buenos Aires, Argentina: Losada.
- Gross, R. (2007). *Carl Schmitt and the Jews. The 'Jewish Question', the Holocaust, and German Legal Theory*. Madison, EEUU: The University of Wisconsin Press.
- Heerich, T. y Laueremann, M. Der Gegensatz (1991). Hobbes-Spinoza bei Carl Schmitt (1938), *Studia spinozana*, n° 7, 1991, pp. 97-160.
- Heidegger, M. (2017). *Reflexiones VII-XI. Cuadernos negros (1938-1939)*. Madrid, España: Trotta.
- Hobbes, T. (2015). *Leviatán* (trad. de Carlos Mellizo). Madrid, España: Gredos.
- Hobbes, T. y Brahmall, J. (2013). *Sobre la soberanía*. Buenos Aires, Argentina: Hydra.
- Jellinek, G. (2000). *La Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*. México: UNAM.
- Lazier, B. (2008). *God Interrupted: Heresy and the European Imagination between the World Wars*. Princeton, EEUU: Princeton University Press.
- Madanes, L. (2001). *El árbitro arbitrario. Hobbes, Spinoza y la libertad de expresión*. Buenos Aires, Argentina: Eudeba
- Meier, H. (2008). *Carl Schmitt, Leo Strauss y El concepto de lo político. Sobre un diálogo entre ausentes*. Buenos Aires, Argentina: Katz.
- Mendelssohn, M. (1991). *Jerusalem o Acerca de poder religioso y judaísmo*. Barcelona, España: Anthropos.
- Molina, J. (2017). Carl Schmitt, prescriptor de Hobbes en España. Dos cartas de Carl Schmitt a la Junta de Ampliación de Estudios (1934) y a Florentino Pérez Embid (1965). *Carl-Schmitt-Studien*, vol. 1, p. 254-263.
- Montag, W. y Stolze, T. (eds.). (1997). *The new Spinoza*. Minneapolis, EEUU: University of Minnesota Press.
- Negri, A. (2000). *Spinoza subversivo. Variaciones (in)actuales*. Madrid, España: Akal.
- Neumann, F. (1968). *El Estado democrático y el Estado autoritario*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Neumann, F. (1983). *Behemoth. Pensamiento y acción en el nacional-socialismo*. México: FCE.
- Rosenthal, M. (2008). Spinoza and the Crisis of Liberalism in Weimar Germany. *Hebraic Political Studies*, vol. 3, n° 1, pp. 94-112.

- Schmitt, C. (1984). *El concepto de lo político*. Buenos Aires, Argentina: Folios.
- Schmitt, C. (1986). *Scritti su Thomas Hobbes* (edición al cuidado de C. Galli). Milán, Italia: Giuffrè.
- Schmitt, C. (1996). *Teoría de la Constitución*. Madrid, España: Alianza.
- Schmitt, C. (2003). *El nomos de la tierra*. Buenos Aires, Argentina: Struhart & Cía.
- Schmitt, C. (2004). *El Leviatán en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*. Granada, España: Comares.
- Schmitt, C. (2005). *Teología política*. Buenos Aires, Argentina: Struhart & Cía.
- Schmitt, C. (2012). *Catolicismo romano y forma política*. Buenos Aires, Argentina: Struhart & Cía.
- Schmitt, C. (2015). *Glossarium. Aufzeichnungen aus den Jahren 1947 bis 1958* Berlin, Alemania: Duncker & Humblot.
- Schmitt, C. (2016). Thomas Hobbes/Baruch Spinoza. *Filosofía Política*, vol. 30, n° 2, pp. 195-204.
- Solé, M. (2011). *Spinoza en Alemania (1670-1789): Historia de la santificación de un filósofo maldito*. Córdoba, Argentina: Brujas.
- Solé, M. (comp.). (2013). *El ocaso de la ilustración. La polémica del spinozismo*. Buenos Aires, Argentina: UNQ.
- Sosa Wagner, F. (2008). *Carl Schmitt y Ernst Forsthoff: Coincidencias y confidencias*. Madrid, España: Marcial Pons.
- Spinoza, B. (2007). *Epistolario*. Buenos Aires, Argentina: Colihue.
- Spinoza, B. (2017). *Tratado teológico-político*. Madrid, España: Alianza.
- Strauss, L. (1982). *Spinoza's Critique of Religion*. New York, EEUU: Schocken Books.
- Strauss, L. (2007a). *El renacimiento del racionalismo político clásico*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Strauss, L. (2007b). *Liberalismo antiguo y moderno*. Buenos Aires, Argentina: Katz.
- Strauss, L. (2008). Comentarios a *El concepto de lo político de Carl Schmitt*. En Meier, H. *Carl Schmitt, Leo Strauss y El concepto de lo político. Sobre un diálogo entre ausentes*. Buenos Aires, Argentina: Katz.
- Strauss, L. (2011). *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y su génesis*. Buenos Aires, Argentina: FCE.
- Strauss, L. (2014). *Derecho natural e historia* Buenos Aires, Argentina: Prometeo.
- Tatián, D. (2011). Prólogo. En Astrada, C. *Goethe y el panteísmo spinoziano*. Córdoba, Argentina: Encuentro.
- Voegelin, E. (2006). *Una nueva ciencia de la política. Una introducción*. Buenos Aires, Argentina: Katz.
- Walther, M. (2013). Spinoza in der Rechts- und Staatslehre der Weimarer Republik - eine vergessene Tradition. *Der Staat*, vol. 52, n° 4, pp. 563-595.
- Wertheim, D. (2011). *Salvation through Spinoza: a study of Jewish culture in Weimar Germany*. Leiden, Holanda: Brill.
- Yaffe, M. y Ruderman, R. (eds.) (2014). *Reorientation: Leo Strauss in the 1930s*. New York, EEUU: Palgrave Macmillan.