

HISTORIA Y VIOLENCIA.
PRESENCIA DE SPINOZA Y DESCARTES EN LA
OBRA DE CARL SCHMITT

HISTORY AND VIOLENCE. PRESENCE OF
SPINOZA AND DESCARTES IN THE WORK OF
CARL SCHMITT

PEDRO LOMBA
*Universidad Complutense de Madrid **

Para Sarah,
contra Sarah.

RESUMEN : En el presente artículo se ensaya una reconstrucción del análisis que Carl Schmitt hace de la estructura de la primera Modernidad, poniendo de relieve la continuidad de su reflexión política e historiográfica. Así, la idea de conflicto (también teórico) se revela esencial para comprender su filosofía de la historia, y se manifiesta con claridad al hilo de la presencia de la obra de Descartes y de Spinoza en los análisis del jurista alemán.

PALABRAS CLAVE: Historia, Conflicto, Modernidad, Teología política, Inmanencia.

* Profesor Contratado Doctor. Facultad de Filosofía UCM. plomba@ucm.es

ABSTRACT: The aim of this paper is to reconstruct Carl Schmitt's analyses of the structure of the philosophical first Modernity, in order to underline the continuity between his political reflection and his thinking about history. Thus, the idea of conflict (including the idea of theoretical conflict) is essential for understanding Schmitt's philosophy of history, and it clearly appears in his analyses of Descartes' and Spinoza's ideas.

KEYWORDS: history, conflict, modernity, political theology, immanence

No cabe duda de que la peculiar manera como la cultura y su historia son concebidas en la obra de Carl Schmitt ha abierto caminos para la investigación no del todo trillados. Ciertamente, los textos del jurista alemán ejercen hoy una fascinación sobre el pensamiento que desborda los cauces de la filosofía política; considerar que en ellos se expresa sólo una reflexión sobre la esencia de lo político es, quizás, limitar su alcance de una manera excesiva. Por ello, trataré de ordenar algunos de los elementos más significativos de su concepción de la historia de la cultura, centrándome en los escritos en que analiza la estructura intelectual de la primera Modernidad. Para hacerlo, y pese a que las ideas historiográficas no se forjan aisladamente en dicha obra, no prestaré una atención especial a los autores sobre los que ha girado la reflexión política más sistemática de Schmitt,¹ sino que analizaré algunas de sus observaciones a propósito de Descartes, filósofo de quien es ya un verdadero tópico —al menos desde las *Lecciones sobre la historia de la filosofía* de Hegel— afirmar que inaugura «la cultura de los tiempos modernos».² Nuestro autor menciona a Descartes sólo ocasionalmente, de un modo casi marginal aunque, en mi opinión, muy relevante; en algunos de sus textos encuentra una fundamentación estrictamente filosófica para ciertas ideas que, según afirma repetidamente, definen la forma del siglo del Barroco. Al mismo tiempo, me preguntaré por las razones de su extraño acercamiento a otro filósofo que, a diferencia de lo que sucede con el autor del *Discurso del método*,

¹ Me apresuro a consignar aquí, desde el principio, la deuda contraída con el espectacular trabajo de Galli (2011).

² Cfr. Hegel (1955, 52): «Esta filosofía erigida sobre bases propias y peculiares abandona totalmente el terreno de la teología filosofante, por lo menos en cuanto al principio, para situarse del otro lado. Aquí, ya podemos sentirnos en nuestra casa y gritar, al fin, como el navegante después de una larga y azarosa travesía por turbulentos mares: ¡tierra!». Con Descartes comienza, en efecto, verdaderamente, la cultura de los tiempos modernos, el pensamiento de la moderna filosofía, después de haber marchado durante largo tiempo por los caminos anteriores.»

sí ha desarrollado una reflexión de carácter explícitamente político. Me refiero a Spinoza,³ mencionado como a desgana quizás porque combate —calificándolos de meras ficciones— aquellos fundamentos encontrados en la obra de Descartes. Es decir, quizás porque el pensamiento del judío de Ámsterdam desmentiría, de una manera cuyo análisis ocupará la parte final del presente trabajo, el esquema según el cual piensa el reaccionario alemán la estructura última de la primera Modernidad. Sin duda, los modos como los autores son convocados en una obra son muy significativos. La reflexión política a menudo se abre paso proponiendo un criterio con el que dar una forma nítida a la herencia cultural que se desea recibir; esto es, se abre paso también transformándose en una reflexión historiográfica. Todo canon se construye, y luego opera, realizando elecciones y rechazos de autores, de ideas, de conceptos. En este sentido, la obra de Carl Schmitt es realmente emblemática.

1. Campo de fuerzas, campos de batalla

Uno de los escritos schmittianos que más claves ofrece para comprender su concepción de la historia es *La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones*, conferencia pronunciada en Barcelona en 1929 en la que nuestro autor refracta sobre la cultura el principio, en verdad arquitectónico de su pensamiento, de que el antagonismo es el verdadero motor de la política.⁴ La *neutralización* a que hace referencia el título significa que a lo largo del tiempo se ha dado un constante y quizás inevitable intento de despolitización y neutralización de aquello que define en cada época la forma de la vida pública. Sin embargo, sobre tal intento pesa una condena inapelable al fracaso:⁵

³ Además del estudio de Galli citado anteriormente en nota, deben consultarse a este respecto los trabajos de Walther (1993) y Sánchez Estop (2009).

⁴ Sobre la arquitectónica del pensamiento político de Schmitt, debe consultarse el trabajo de Kennedy (2012). Sobre la refracción de este pensamiento político en el ámbito de la cultura y de la historia de las ideas y los conceptos, es esencial el primer número de *Res Publica. Revista de la historia y el presente de los conceptos políticos* (Año 1. Octubre de 1998).

⁵ Cfr. Schmitt (1998, *passim*). La tesis de este texto fundamental es que la esencia de lo político no la constituye lo estatal, el Estado, sino la distinción entre un amigo y un enemigo percibido como amenaza existencial. Ahí donde se produce esta asignación, estamos ante un fenómeno de carácter político, con independencia de que se dé o no dentro del marco de un Estado.

En Europa la humanidad está siempre saliendo de un campo de batalla para entrar en un terreno neutral, y una y otra vez el recién alcanzado terreno neutral se vuelve nuevamente campo de batalla y hace necesario buscar nuevas esferas de neutralidad.⁶

La hipótesis que quiero desarrollar en estas páginas es que tal principio —eje sobre el que gira toda la reflexión schmittiana sobre la esencia de lo político—⁷ debe ser tomado como guía también para comprender sus análisis del pasado. Mientras haya historia —historia política, pero también historia de la cultura, o de la filosofía, o de cualesquiera otras disciplinas—, habrá, de necesidad, conflictos que sólo variarán en intensidad sin alcanzar nunca una resolución definitiva. Todo tipo de vida, incluida la vida del espíritu, brota y se despliega en un campo de batalla, nutriéndose necesariamente de antagonismos.⁸ La conclusión del texto tiene la claridad de los principios fundamentales: «el centro de gravedad de la existencia humana no puede ser un dominio neutral».⁹ Esta traslación desde el campo de lo político al de la historia de la cultura parece ir de suyo. Pero, ¿cómo se opera exactamente?

La tesis presentada en la conferencia cobra cuerpo con el análisis del proceso histórico europeo que va del siglo XVI al XIX. El texto se teje con dos ideas que, incongruentes en apariencia, en el fondo anudan una verdadera trama teórica acerca de la cultura. En primer lugar, parte Schmitt de la convicción de que

⁶ *La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones*, en Schmitt (1998, 117).

⁷ También la de sus seguidores. De entre la gran cantidad de discípulos de Schmitt, me limitaré a nombrar, por estar en sus antípodas ideológicas, al francés Julien Freund y su fundamental *Qu'est-ce que la politique?*, París, Sirey, 1965.

⁸ Son extremadamente significativas las palabras con que el jurista cierra su intervención: «Quien no conoce ya otro enemigo que la muerte, ni contempla en su enemigo otra cosa que una mecánica vacía, está más cerca de la muerte que de la vida, y la cómoda antítesis de orgánico y mecánico es en sí misma crudo mecanicismo. Una agrupación que vea de su lado sólo espíritu y vida, y del otro sólo muerte y mecánica, no significa ni más ni menos que la renuncia a la lucha, y no posee otro valor que el de una queja romántica. Pues la vida no lucha con la muerte, ni el espíritu con la falta de él. El espíritu lucha contra el espíritu, la vida contra la vida, y es la fuerza de un saber íntegro de donde nace el orden de las cosas humanas. *Ab integro nascitur ordo*».

⁹ *Ibid.*, 121.

quien hace historia, debe hacerla desde una conciencia muy clara de su propio presente. Queda asumido así un principio explícitamente hegeliano¹⁰ e implícitamente nietzscheano: la comprensión histórica del presente es un estímulo esencial para la acción. El reaccionario Schmitt no puede no asumir semejante premisa. La segunda idea, la cual quisiera subrayar aquí con fuerza, podría ser entendida como una llamada de atención sobre la necesidad de evitar las sombras que proyecta sobre su objeto de estudio todo historiador desprevenido. Lo que se pretende así es desactivar las trampas que acechan a quien tiene la intención de ofrecer algo *digno de mención*. Si «[...] toda exposición y construcción histórica está saturada de proyecciones e identificaciones ingenuas»,¹¹ entonces se debe tensar al máximo la atención para evitar esa especie de automatismo consistente en suponer que las categorías y las palabras que aparecen en los textos del pasado poseen una significación idéntica a la que ostentan en el presente del historiador.¹² Tal es la aparente paradoja cuya solución pasa por asimilar definitivamente un principio que va a revelarse decisivo: creer que los conceptos poseen un significado ahistórico, invariable, dado de una vez por todas a todo lo largo del tiempo, es un error que invalida todo acercamiento intelectual al pasado. También los conceptos están sometidos al tiempo. La conciencia del propio presente exige una reflexión radical sobre su diferencia respecto del pasado del que procede; una reflexión radical, a fin de cuentas, sobre la naturaleza misma de los conceptos a cuyo través se perpetúa, modificándose, el espíritu. La sombra historicista del hegelianismo es alargada...

Una vez aceptada esta suerte de axiomática general, el tono de la conferencia gana en contundencia. Queda señalada con mucha claridad, y prácticamente

¹⁰ *Ibid.* 107 – 108 : «[...] no se podrá decir nada digno de mención sobre la cultura ni sobre la historia si no es desde la conciencia de nuestra propia situación cultural e histórica. Que todo conocimiento histórico es conocimiento del presente, que no obtiene su luz e intensidad más que de éste y que en un sentido profundo no está sino a su servicio, porque todo espíritu no es sino espíritu presente, es algo que sabemos a partir de Hegel por boca de muchos.»

¹¹ *Ibid.* 107.

¹² En Schmitt (2007) trata el autor de un tipo de anacronismo en historia cuya ingenuidad presenta cierto interés, pues «recuerda las imágenes bíblicas y mitológicas, según la cual los acontecimientos del pasado eran presentados bajo vestidura del presente, pero cuya interpretación histórica tiene, a pesar de todo, un interés objetivo. Así, la traducción estrasburguesa de Tito Livio, de 1507, llama al cónsul *Bürgermeister* (alcalde), al Senado lo llama a veces “Rat” (Consejo), y al dictador, cuando la palabra es traducida, lo llama “*obristen gewaltigen*”, *der “die Hauptmannschaft des Krieges” hat* (una autoridad suprema que tiene el mando de la guerra)» (p. 35). Este sería un ejemplo extremo del schmittiano principio según el cual todo juicio histórico «depende siempre de las experiencias del propio presente» (*ibid.*).

desde el principio, la forma del proceso de secularización en que según Schmitt consiste la cultura moderna:

Hagamos un repaso de las etapas que ha recorrido el espíritu europeo en los últimos cuatro siglos, así como de las diversas esferas espirituales en las que encontró en cada caso el centro de su existencia humana. Son cuatro grandes pasos simples, seculares. Se corresponden con los cuatro siglos y van de lo teológico a lo metafísico, de allí al moralismo humanitario, y de éste a la economía.¹³

La moderna historia del espíritu es segmentada así en cuatro etapas cada una de las cuales posee un «centro» de gravitación que se corresponde con una determinada «esfera». Dicha historia, desde el siglo XVI, ha consistido en un perpetuo desplazamiento desde el «centro» de lo teológico hasta el de lo económico. Esto es, en un recorrido progresivo a través de diversas «esferas espirituales», en la inestable fijación del espíritu en cuatro dominios distintos y quizás incompatibles. La teología habría definido la vida espiritual del XVI; la metafísica la del XVII; la moral la del XVIII, y la economía la del XIX.¹⁴ La moderna historia del espíritu europeo, así pues, queda estrictamente compartimentada en cuatro siglos cuyo horizonte es el dibujado por otras tantas esferas que aspiran a la neutralidad y que, debido a la inutilidad de semejante esfuerzo, son calificadas en este texto como *campos de batalla*.

Así pues, construcción constante y no menos constante destrucción de esferas. Tal es el nervio de una historia y de una cultura a las que el alemán asigna, casi de manera automática, un sujeto muy determinado: las llamadas «élites activas» o «élites dirigentes». El universo intelectual de este sujeto es conformado por «diversos núcleos de ideas» que no pueden definirse más que en función de aquellos «centros de gravedad»:

¹³ *Ibid.*, p. 109.

¹⁴ El centro de gravitación espiritual que Schmitt asigna al siglo XX es la técnica, la cual presenta la particularidad de ser, por sí sola, «culturalmente ciega», es decir, tiende a una neutralidad diferente de aquella a la que han tendido las esferas propias de los siglos anteriores. Sin embargo, esta neutralidad —tal es la tesis última de la conferencia— se revela como igualmente imposible.

[...] desde el siglo XVI, la humanidad europea ha ido dando pasos de un centro de gravedad a otro [...] todo lo que constituye el contenido de nuestra evolución cultural se halla bajo los efectos retardados de esos pasos. En los últimos cuatro siglos de la historia europea la vida espiritual ha tenido cuatro centros de gravedad distintos, y el pensamiento de la élite activa que ha constituido en cada caso la avanzada ha estado moviéndose en esos siglos en torno a diversos núcleos de ideas.¹⁵

El reconocimiento de la conflictividad como esencia de la vida del espíritu es ya insoslayable. Lo cual sólo puede significar que la naturaleza misma de los conceptos y categorías propios de cada época del pensamiento, su «comprensibilidad» misma, ha de ser histórica y política, esto es, polémica. La idea es expresada con fuerza lapidaria: «[...] los conceptos específicos de cada siglo obtienen su sentido característico a partir de lo que en cada caso constituye el dominio o ámbito central».¹⁶ El sentido y el significado de tales conceptos ha de ser entonces, necesariamente, mutable, pues sentido y significado dependen de modo directo e inmediato de aquellas esferas condenadas a ser desplazadas por otras. A partir de este punto, el jurista encadena sus ideas acerca de la historia de la cultura de una manera vertiginosa.

Si cada «centro de gravedad» espiritual determina «las categorías centrales de la existencia humana»,¹⁷ su desplazamiento determinará necesariamente la formación de nuevas categorías y conceptos. El alemán vincula estas nuevas elaboraciones con el relevo de las élites dirigentes,¹⁸ pero este dinamismo no puede producir sólo la emergencia de nuevas representaciones. De un modo más esencial, ha de producir, y ha de hacerlo necesariamente, una mutación profunda en el significado y el sentido de las representaciones —de los conceptos y categorías— propias de las esferas ya desplazadas, puesto que, de toda evidencia, las palabras persisten a lo largo de los siglos. Es la clara comprensión de aquellos desplazamientos, y sólo ella, lo que nos garantiza la adecuada intelección de lo que la inteligencia ha construido en el pasado:

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.* 113.

¹⁷ *Ibid.* 111.

¹⁸ *Ibid.* 109: «Los conceptos que elaboran las diversas generaciones sólo resultan comprensibles a partir de estos desplazamientos del núcleo central.»

Si a lo largo de los últimos cuatro siglos ha estado desplazándose sin cesar el centro de gravedad de la vida espiritual, con él ha tenido que ir modificándose también incesantemente la totalidad de los conceptos y de las palabras, y es necesario tomar conciencia de la polivalencia de cada palabra y de cada concepto. La mayoría de los malentendidos, y ciertamente los más groseros de entre ellos (de los cuales viven por cierto muchos estafadores), se explican como traslación incorrecta de un concepto cuya raíz está en un cierto campo (sólo en la metafísica, o sólo en la moral, o sólo en la economía) a los demás dominios de la vida espiritual.¹⁹

La toma de conciencia de la temporalidad y de la pluralidad histórica de las significaciones conceptuales es, pues, esencial. De lo que se trata entonces es de analizar las sucesivas capas semánticas que han ido adhiriéndose a los conceptos, ya que su inteligibilidad, la de todos y cada uno de ellos, es necesariamente histórica.²⁰ Esto es, política.²¹ Ello significa, con todo rigor, que el contenido y los límites del horizonte de la reflexión de los hombres²² —es decir, su vida psíquica, interior, lo que es pensable—, son igualmente determinados de un modo histórico o político. Dicho con pocas palabras, cada centro de gravitación da un contenido y una orientación a la vida espiritual concreta de cada época, erigiéndose en

¹⁹ *Ibid.* 112.

²⁰ *Ibid.* 114: «[...] todos los conceptos y representaciones de la esfera espiritual, Dios, la libertad, el progreso, las ideas antropológicas de lo que es la naturaleza humana, la publicidad, lo racional y la racionalización, y en último término tanto el concepto de la naturaleza como el de la cultura misma, todo esto obtiene su contenido histórico concreto por su posición respecto del ámbito central, y no se puede entender si no es por referencia a él».

²¹ *Ibid.* 112: «Todos los conceptos de la esfera del espíritu, incluido el concepto mismo de espíritu, son en sí mismos pluralistas, y se entienden únicamente a partir de la existencia política concreta. Del mismo modo que cada nación posee su propio concepto de nación, y encuentra los rasgos constitutivos de la nacionalidad en sí misma y en ninguna otra parte, también cada cultura y cada época cultural poseen su propio concepto de cultura.»

²² *Ibid.* 112: «No es sólo que los procesos y acontecimientos que producen alguna impresión en la vida interior del hombre, y que se convierten así en objeto de su reflexión y de sus conversaciones, se orienten de continuo por el dominio que en cada caso se instaura como central.» El ejemplo que ofrece Schmitt es muy esclarecedor. Así continúa la cita: «Por ejemplo el terremoto de Lisboa en el siglo XVIII tuvo el efecto de suscitar una riada de literatura moralizante, en tanto que hoy día un acontecimiento de naturaleza análoga no tendría mayores consecuencias en el dominio intelectual. Una catástrofe económica, en cambio, una caída o incluso un derrumbamiento de la bolsa, ocuparía el interés teórico de estratos muy amplios con la máxima intensidad.» (*ibid.*, pp. 112 – 113).

criterio para la resolución de todos los problemas suscitados en otros dominios²³ y, consecuentemente, para la definición del representante más específico de la espiritualidad de cada momento. Las variaciones en el sentido y el significado de lo que en el texto es llamado el *clerc* típico de cada época, corren paralelas a las de los centros de gravitación espiritual de cada siglo. Schmitt explica lo que él mismo denomina el «pluralismo de los conceptos», sus múltiples significados a lo largo del tiempo, estableciendo un paralelismo realmente estricto:

[...] la manifestación típica del representante de la espiritualidad y de lo público, el *clerc*, obtiene su singularidad específica en cada siglo a partir del ámbito que aparece como central. Al teólogo y predicador del siglo XVI le sigue el erudito sistemático del siglo XVII, que vive en una verdadera república de los sabios y se encuentra muy alejado de las masas; siguen a esto los escritores ilustrados de un siglo XVIII todavía aristocrático. En lo que hace al siglo XIX, no hay que dejarse inducir a error por el «intermezzo» del genio romántico ni por los muchos sacerdotes de una religión privada. El *clerc* del siglo XIX (el máximo exponente es K. Marx) se convierte en experto económico [...] deberían bastar estas breves indicaciones para mostrar con claridad la pluralidad que alberga la categoría del *clerc*.²⁴

He aquí, pues, un esclarecedor ejemplo de una categoría que ha adoptado una pluralidad de significaciones a lo largo del tiempo en función de la pluralidad de esferas en que se ha «asentado el espíritu». El encadenamiento de consecuencias a partir de los principios de que ha partido el jurista alemán es en verdad riguroso. No puede negarse que haya construido toda una teoría acerca de la cultura apoyándose en la idea fundamental de la necesidad del antagonismo. Ahora bien, el antagonismo no es sólo la forma del proceso histórico europeo en su generalidad.

²³ Cfr. *ibid.* 113: «Cuando un cierto ámbito ha pasado a ocupar una posición central, los problemas de los demás dominios son resueltos a partir de él y obtienen a lo sumo la calificación de problemas de segundo orden, cuya solución vendrá sola con tal de que se resuelvan los del ámbito central».

²⁴ *Ibid.* 113 – 114.

Cada época concreta debe estar igualmente atravesada por la conflictividad, y debe quedar definida en su esencia misma por algún tipo de manifestación, también en la teoría, de su violencia intrínseca. Schmitt lo sugiere cuando intenta atajar toda posibilidad de equívoco al respecto de su teoría de la historia como «secuencia de etapas». Su división en períodos claramente estructurados no supone que en cada uno de ellos se dé sólo el centro de gravedad que lo define. Que una esfera espiritual determinada sea emblemática de un período significa que desde ella queda configurada la imagen del mundo *evidente* en esa época. Pero no que el conjunto de significaciones propio de ese siglo sea único durante el tiempo en que aquélla prevalece. En caso contrario, el desplazamiento de dicho centro sería difícilmente inteligible, pues no obedecería a causa asignable alguna. Si hay desplazamientos de esferas, ello sólo puede ser efecto de la tensión —de la violencia— que atraviesa y da una forma específica a cada época del pensamiento. Se debe partir siempre de la constatación de un pluralismo que determina la posibilidad misma de la inactualidad de ciertas ideas y actitudes en un período histórico concreto. Inactualidad, dicho sea de paso, que suele tener un precio muy elevado para quien la encarna. Lo realmente existente es siempre lo que es llamado en el texto una «coexistencia pluralista» de etapas que no pertenecen al presente.²⁵ El presente está tejido, por así decir, por estratos temporales y espirituales heterogéneos.

Por tanto, en cada época circulan también ideas, categorías y conceptos perfectamente inactuales. Por ser propios de épocas pasadas —tal parece ser la idea más atractiva para el reaccionario alemán—, pero también por anunciar o anticipar esferas o núcleos espirituales futuros. Por ello, cada centro de gravitación de la vida espiritual de una época no puede revelarse sino como un campo de fuerzas —un conjunto de diferentes ideas, categorías, conceptos y actitudes— condenado irrevocablemente a convertirse en un *campo de batalla*; esto es, a producir una mutación o un desplazamiento del centro de gravitación espiritual que la define. La lucha —tanto en el terreno de la política como en el de la cultura, si es que ambos no son en el fondo uno y el mismo— sólo puede ser abandonada bajo una condición: la renovación, la reformulación, la redefinición del conflicto;

²⁵ *Ibid.* 109 – 110: «Sería [...] un malentendido interpretar la secuencia de etapas como si en cada uno de esos siglos no hubiese habido nada más que ese centro de gravedad. Lo que existe siempre es más bien una cierta coexistencia pluralista de etapas que ya han sido recorridas.»

es decir, la neutralización del antagonismo no es posible en ningún ámbito del espíritu. Tampoco, obviamente, en el de la cultura.

2. El siglo del Barroco. Soberanía y sociología conceptual

Me centraré en las indicaciones que el propio Schmitt hace a propósito del siglo XVII, pues sus análisis pueden ser considerados como una especie de crisol en el que se revelan con claridad la naturaleza y el alcance de toda esta reflexión sobre cada período de la cultura europea. El texto quizás más significativo en este respecto es largo, pero lo bastante relevante como para que merezca la pena transcribirlo. En él declara Schmitt la fascinación que sobre su espíritu ejerce el llamado siglo del Barroco:

Muy claro, y de perfiles particularmente nítidos, es ese giro único en la historia que se produce con el paso de la teología del XVI a la metafísica del XVII, uno de los siglos más grandes de la historia de Europa no sólo por la metafísica sino también por la ciencia, y que cabe considerar como la verdadera época heroica del racionalismo occidental. Esta época de saber científico sistemático abarca por igual a Suárez y a Bacon, a Galileo, Kepler, Descartes, Grotius, Hobbes, Spinoza, Pascal, Leibniz y Newton. Todos los asombrosos conocimientos matemáticos, astronómicos y de ciencia natural de esa época estaban integrados en un grandioso sistema metafísico o «natural»; todos esos pensadores fueron metafísicos del más alto estilo, e incluso la superstición propia de esa época era cósmico-racionalista: era la astrología. El siglo XVIII desplazó luego la metafísica con ayuda de las construcciones de una filosofía deísta, y fue una vulgarización de gran estilo, ilustración, apropiación literaria de los grandes acontecimientos del XVII, humanización y racionalización.²⁶

Semejante fascinación obedecería a varios motivos. En primer lugar, a que la transición del XVI al XVII supone un giro cuyo análisis es decisivo para la

²⁶ *Ibid.* 110.

adecuada comprensión de la historia europea en su conexión con el presente en que está escrito este texto. En segundo lugar, a que de dicho giro procede la forma que ha adoptado toda la filosofía de la historia forjada hasta el momento en que Schmitt escribe, incluida, claro está, la suya propia. Por último, a que la comprensión de dicha transición es lo que va a permitir la construcción de una historia cultural a la altura de los tiempos. El alemán expresa todas estas ideas de forma muy condensada, pero sin dejar ya ningún espacio para la duda.²⁷

Ahora bien, lo que me interesa es señalar la conflictividad que atraviesa al giro espiritual desde la teología hacia la metafísica y la ciencia que se produce en el siglo XVII, para poder subrayar con fuerza que dicho antagonismo no puede dejar de nutrirse y crecer a todo lo largo de la centuria hasta producir el desplazamiento del «centro de gravedad» que definiría ya al siglo de la Ilustración. El texto que Schmitt consagra a su análisis es muy claro en este respecto; en él, desde luego, el siglo XVII no es percibido como una época sólo «racionalista». Ello se debe, más que a una contradicción entre dos escritos pertenecientes a dos momentos diferentes en la producción schmittiana, a sus diferentes enfoques.

En 1922 el jurista alemán había completado una investigación sobre el concepto de soberanía que él mismo tildó de *histórico-filosófica*. En ella se anticipaban muchas de las ideas sobre la cultura desarrolladas en la conferencia de 1929 de que me he ocupado hasta ahora. El concepto de soberanía era considerado entonces como esencial para la ciencia jurídica y también para la construcción de una nueva manera de hacer historia, pues su análisis no sólo evidenciaba la relevancia del conocimiento histórico en la creación de una conciencia reflexiva de la actualidad. Sobre todo, revelaba que su significación no era intemporal ni ahistórica, sino que se hallaba vinculada en su misma raíz con ese antagonismo que constituye la esencia de lo político. Dicho concepto, escribía Schmitt en el año 22, no ha experimentado un desenvolvimiento propiamente lógico, sino

²⁷ *Ibid.* 115 – 116: «El giro espiritual que me parece más intenso y cargado de consecuencias en toda la historia europea es el paso que se produjo en el siglo XVII de la teología cristiana tradicional al sistema de una cientificidad “natural”. Ese paso ha condicionado hasta el día de hoy la dirección que se vería obligado a tomar todo desarrollo ulterior. Todas las “leyes” de la historia de la humanidad, la ley de los tres estadios de Comte, la teoría de Spencer sobre el desarrollo de la era militar a la era industrial, y en general todas las construcciones teóricas de este tipo que se han producido en torno a la filosofía de la historia, se encuentran bajo la magna impresión de aquel proceso.»

que ha atravesado «diversas luchas políticas» sin que su sentido y su significación hayan salido indemnes de ellas. Es el antagonismo político, el antagonismo sin más, lo que determina el desenvolvimiento de los conceptos:

Entre todos los conceptos jurídicos, es el de soberanía el que más sujeto está a los intereses actuales. Suele señalarse el comienzo de la historia de ese concepto invocando el nombre de Bodino, pero no se puede afirmar que desde el siglo XVI el concepto haya experimentado un desenvolvimiento o un proceso lógico. Las etapas de su historia se caracterizan por las diversas luchas políticas, no por la progresión dialéctica inmanente al propio concepto.²⁸

En el año 22, Schmitt ponía a punto una metodología de largo porvenir con la que pretendía estudiar lo que en 1969, al hacer el balance de las polémicas en que se vio envuelto, definiría como «un problema de la ciencia y de la historia de los conceptos: la identidad estructural de los conceptos que la teología y el derecho utilizan en sus argumentaciones y sus conocimientos».²⁹ Es decir, para estudiar con algún tipo de garantías científicas lo que, bajo el afortunado nombre de *teología política*, era percibido como caso paradigmático de interrelación entre dos esferas heterogéneas... una de las cuales —la teología— ya habría definido una época previa del pensamiento, pues el siglo XVI habría encontrado en ella, dicho con los términos de la conferencia del año 29, su «centro de gravitación espiritual». El siglo XVII —siglo, como se dice en esa misma conferencia, que *cabe considerar como la verdadera época heroica del racionalismo occidental*— era considerado en 1922 como el emblemático siglo de «las complejas interconexiones verticales y horizontales de la realidad política con las nociones y las imágenes religiosas», con la consiguiente y necesaria «mezcla de símbolos y alegorías, de paralelos y analogías, de metáforas, proyecciones y reyecciones de una esfera a otra».³⁰ Dicho de otra manera, el siglo XVII, período cuyos «asombrosos conocimientos matemáticos, astronómicos y de ciencia natural [...] estaban integrados en un grandioso sistema metafísico o natural», fue también un siglo de analogías

²⁸ Schmitt (2009, 21).

²⁹ Schmitt (2009, 69). A partir de ahora citaré este texto de 1969 mediante las siglas TP2. Al texto de 1922, *Teología política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía*, me referiré con las siglas TP. Siempre sigo, para ambos, la edición de Trotta.

³⁰ TP2, pp. 79 – 80.

sistemáticas entre la teología —esfera dejada atrás, esfera definitoria de la espiritualidad del siglo anterior— y la realidad jurídico-política. En una misma centuria coexistieron, pues, estratos espirituales propios de momentos históricos distintos, cumpliéndose así lo formulado en *La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones*: «lo que existe siempre es [...] una cierta coexistencia pluralista de etapas que ya han sido recorridas».

Es esta «coexistencia pluralista» lo que realmente define en su particularidad la estructura de las épocas del pensamiento. Mi hipótesis es que la clara asunción de esta suerte de paradoja, y la designación de quienes la fundan y la combaten, es la prueba definitiva de que la conflictividad que define a lo político atraviesa no menos necesariamente a cada época verdaderamente activa del pensamiento. Aquella «coexistencia pluralista» deberá ser entendida, sin ninguna duda, como un auténtico antagonismo en el que se enfrentan temporalidades distintas. El análisis de la nueva metodología que diseña Schmitt para diseccionar la cultura del pasado lo muestra con claridad.

3. Un nuevo modo de escribir la historia

Nuestro autor propone lo que él mismo llama «sociología de conceptos» como único método capaz de producir «un resultado científico respecto a un concepto como el de soberanía».³¹ Con ella pretende apartarse definitivamente de la, según él, estéril senda de la búsqueda de nexos causales entre lo material y lo espiritual. Estamos, por tanto, ante una metodología ajena al materialismo y al espiritualismo; en esto radica, aunque sea por vía negativa, parte de su científicidad.³² Además, este peculiar tipo de sociología también puede alcanzar un «resultado científico» por apartarse de un sociologismo que suele acabar trocándose en grosero psicologismo. La metodología schmittiana parte de la rigurosa

³¹ TP, 43.

³² TP, 42: «Tanto la explicación espiritualista de sucesos materiales como la explicación materialista de fenómenos espirituales se proponen desentrañar los nexos causales. Siéntase primero la antítesis de dos esferas para enseguida anularla mediante la reducción de una a otra; procedimiento que, por exigencias del método, acaba materialmente en caricatura». La caricatura a la que se refiere aquí Schmitt es la que él mismo dibuja al describir la filosofía marxista de la historia como un «racionalismo masivo» que «puede convertirse fácilmente en una concepción irracionalista de la historia, porque concibe todo pensamiento como función y emanación de fenómenos vitales» (*ibid.*).

distinción entre los problemas sociológicos, incluso psicológicos o de psicología social, y el «problema de la sociología de un concepto».³³ Por el contrario, la sociología, más o menos normalizada a comienzos del siglo XX, frente a la cual alza Schmitt la suya propia, no generaría, en el fondo, más que «crítica literaria», y no de la mejor calidad, aunque tampoco la menos «ingeniosa». En este texto, el ataque a la obra de Max Weber es —como en casi todos los de este período— demoledor. Aunque seguramente injusto.³⁴

Así pues, la sociología conceptual aspira a alcanzar «resultados científicos» por apartarse, trazando el mismo gesto teórico, del materialismo, del espiritualismo, del sociologismo y del psicologismo. Sólo ella estaría en condiciones de hacernos penetrar lo que es llamado de manera recurrente «estructuras radicales sistemáticas». Ajena a la búsqueda de nexos causales entre ámbitos heterogéneos uno de los cuales neutralizaría a los demás —lo material, lo espiritual, lo sociológico o lo psíquico—, esta metodología de nuevo cuño se movería exclusivamente en el nivel de la conceptualidad. Y éste posee siempre una multiplicidad de vertientes o de planos que han de ser considerados simultáneamente. En cierto modo, queda abierta una perspectiva comparatista:

[...] la sociología de conceptos que aquí se propugna [...] obliga a rebasar el plano de la conceptualidad jurídica, atenta sólo a los intereses prácticos inmediatos de la vida jurídica, y a explorar la última estructura radical sistemática y comparar esa estructura conceptual con la articulación conceptual de la estructura social de una época determinada. Nada nos importa saber si lo que esa conceptualidad radical tiene de ideal es reflejo de una realidad sociológica o si, por el contrario, la realidad social se explica como consecuencia de una manera de pensar y, por consiguiente, de una manera de

³³ Cfr. TP, 43: «Atribuir un resultado conceptual a un soporte sociológico es pura psicología, mera comprobación de los motivos especiales que inspiran los actos humanos. Es, sin duda, un problema sociológico, pero no es el problema de la sociología de un concepto. Cuando el método se aplica a fenómenos del espíritu conduce a explicar las cosas por el *milieu* o a una ingeniosa “psicología”, bien conocida como sociología de algunos tipos determinados: el burócrata, el abogado, el profesor oficial».

³⁴ Así se expresa Schmitt en esta misma página de TP: «Su expresión más exacta es ese tipo de sociología que ordinariamente cae en el campo de la literatura, el “retrato” psicológico-social, cuyo procedimiento en nada se distingue de la ingeniosa crítica literaria de un Sainte-Beuve».

obrar determinada. Se trata más bien de poner de manifiesto dos identidades espirituales, pero también sustanciales.³⁵

Lo esencial es mostrar, y analizar, identidades sustanciales entre esferas conceptuales en principio heterogéneas, comprobar que efectivamente se da algún tipo de correspondencia entre ellas. El ejemplo ofrecido en este punto de la argumentación es realmente esclarecedor. La analogía conceptual entre el Dios omnipotente y único de la metafísica moderna —al menos de la que realmente cuenta para el alemán— y la forma propia de la monarquía del siglo del Barroco (un solo soberano cuyo arbitrio es el verdadero sustento de la legalidad) se revela perfecta.³⁶ Es esta perfección en la analogía lo que dota de un sentido pleno al sintagma *teología política*.

La sociología conceptual que desarrolla Schmitt le sirve para sondear toda la profundidad de la idea según la cual la secularización en que consiste la Modernidad no es, sin más, fruto de una azarosa transferencia desde una esfera o centro de gravitación (la teología) a otro (la jurisprudencia o la política).³⁷ Una mera

³⁵ TP, 43 – 44.

³⁶ Es esta perfección analógica lo que seguramente ha llevado a Schmitt, en un texto de 1923, a subrayar la necesidad con que, en la época de tal analogía, era concebida la existencia de Dios: «Casi en cada conversación se puede observar cuán profundamente domina hoy día el pensamiento el método de la tecnología y de las ciencias de la naturaleza; por ejemplo, en las pruebas tradicionales de la existencia de Dios, este Dios —que gobierna al mundo como el rey al Estado— es convertido, inconscientemente, en el motor que pone en movimiento la máquina cósmica. La fantasía del moderno habitante de la gran ciudad está llena, hasta su último átomo, de representaciones técnicas e industriales, proyectándolas en lo cósmico o en lo metafísico» (Schmitt, 2011, 15 – 16).

³⁷ Schmitt se ha planteado una y otra vez esta cuestión todo a lo largo de su biografía intelectual. En un texto de la sorprendente recopilación que lleva el título de *Ex captivitate salus*, formula su idea acerca de lo que sea este proceso de secularización de una manera más que clara, poniendo como ejemplo cristalino a la ciencia jurídica, el nacimiento del llamado *jus publicum Europaeum*. El proceso, necesariamente ha sido largo y extremadamente laborioso: «Concebimos la ciencia jurídica como un fenómeno específicamente europeo. No es solamente inteligencia práctica y oficio. Está profundamente enzarzada en la aventura del racionalismo occidental. Procede como espíritu de nobles antepasados. Su padre es el derecho romano renacido, su madre la Iglesia romana. La separación de la madre fue consumada, finalmente, después de varios siglos de difíciles polémicas, en la época de la guerra civil confesional. La hija se atuvo al padre, el derecho romano, y dejó el domicilio de la madre. Buscó

constatación de la evolución histórica de los conceptos sería científicamente estéril. La metodología puesta aquí a prueba consiste fundamentalmente en el análisis de la estructura sistemática de los conceptos propios de esferas en principio heterogéneas, para así poder «comprobar» *analogías, identidades, correspondencias* o *armonías* entre ellas:

Todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados. Lo cual es cierto no sólo por razón de su evolución histórica, en cuanto fueron transferidos de la teología a la teoría del Estado, convirtiéndose, por ejemplo, el Dios omnipotente en el legislador todopoderoso, sino también por razón de su estructura sistemática, cuyo conocimiento es imprescindible para la consideración sociológica de estos conceptos. [...] La «omnipotencia» del moderno legislador, tan cacareada en todos los manuales de derecho público, tiene su origen en la teología, y esto no sólo desde el punto de vista lingüístico. Hasta en los pormenores de la argumentación salen a la superficie reminiscencias teológicas.³⁸

una nueva casa y la encontró en el Estado. El nuevo domicilio era fastuoso, un palacio del Renacimiento o del Barroco. Los juristas se sintieron orgullosos y muy superiores a los teólogos.

«Así nació de las guerras civiles confesionales de los siglos XVI y XVII el *jus publicum Europaeum*. En su comienzo hay una consigna contra los teólogos, una llamada al silencio que un fundador del moderno derecho internacional dirigió a los teólogos: *Silete, theologi, in munere alieno!* [...] La salida de los juristas de la Iglesia no era ninguna secesión a un monte sacro, más bien al revés, un éxodo de un monte sacro al dominio de lo profano. En la salida, los juristas llevaron consigo, abierta o secretamente, algunas cosas sagradas. El Estado se adornó con algún simulacro de origen eclesiástico. El poder de los príncipes temporales fue realzado con atributos y argumentaciones de origen espiritual [...] Alejaron el influjo de los teólogos y se desligaron de las instituciones eclesiásticas. Así fueron a parar al lado del racionalismo y del progreso. Pero continuaron siendo guardianes de una propia tradición y autoridad, y, en este sentido, eran conservadores. Su autoridad había sido secularizada, pero aún no, con mucho, profanada. Cuando llevaron las cosas sagradas de la Iglesia al Estado, no tenían la intención de profanar y destruir las cosas sagradas; querían salvar del furor de la guerra civil confesional lo que se pudiera salvar. No quisieron cometer robo sacrílego alguno. Pensaron tan sólo en el salvamento del bien precioso» (Schmitt, 2010, 63 – 65).

³⁸ TP, pp. 37 y 39.

Una historia intelectual de la primera Modernidad *digna de mención* exige, ciertamente, el análisis de la «afinidad metódica entre la teología y la jurisprudencia», la comprobación de la analogía existente entre la estructura sistemática de los conceptos teológicos de una época y la estructura sistemática de los conceptos jurídicos o políticos de la misma.

Pero, ¿cuáles son esos conceptos fundamentales, y cuál su «estructura sistemática»? La respuesta es clara. Por lo que se refiere a los teológicos, el schmittiano listado es muy directo: Dios, milagro, dogma. En cuanto a los conceptos jurídicos o políticos, la lista es igualmente explícita: soberanía, estado de excepción, decreto. Analizar la analogía sistemática entre la estructura de los conceptos jurídicos y la estructura de los conceptos teológicos, es comprobar la correspondencia entre los elementos que componen dichas estructuras. Ahora bien, ¿cómo se despliega tal comprobación?

En primer lugar constata Schmitt que la trascendencia respecto del ordenamiento jurídico que pertenece al concepto moderno de soberanía —soberano es quien posee la autoridad necesaria para hacer leyes y derogarlas, siendo, por tanto, trascendente al Estado o al orden jurídico que instaura—, es análoga a la trascendencia respecto de la naturaleza que constituye una de las notas más definitorias del concepto moderno de Dios omnipotente. En segundo lugar, comprueba que a la decisión que define al soberano,³⁹ esto es, que al ejercicio de su arbitrio en el momento de crear leyes o decretar el estado de excepción, corresponde el voluntarismo o el personalismo con que se piensa barrocamente a la divinidad: ésta crea en función de un acto libre de su voluntad el conjunto de las cosas de la naturaleza, incluidas las leyes naturales. Por último, nuestro autor comprueba que la ilimitación que concierne a la soberanía —pues se ejerce en el caso extremo; lo que se juega con ella es la existencia misma del Estado⁴⁰—, corre paralela al creacionismo y providencialismo de la moderna metafísica —por ejemplo, a la cartesiana idea de una creación continua—. La esencia de la teología

³⁹ *Teología política* arranca con una definición ciertamente célebre y espectacular: «Soberano es quien decide sobre el estado de excepción» (TP, 13).

⁴⁰ Cfr. TP, 18: «Ante un caso excepcional, el Estado suspende el derecho por virtud del derecho a la propia conservación. Los dos elementos que integran el concepto de orden jurídico se enfrentan uno con otro y ponen de manifiesto su independencia conceptual. Si en los casos normales cabe reducir al mínimo el elemento autónomo de la decisión, es la norma la que en el caso excepcional se aniquila.»

política podría formularse, consecuentemente, estableciendo un correlato semejante a éste: al igual que la existencia del mundo natural y sus leyes depende de la voluntad creadora de un Dios trascendente, omnipotente y único —lo creado, por definición, no puede ser eterno ni necesario, ni determinar en modo alguno la acción de un Dios creador y omnipotente—, de la misma manera, en la «moderna teoría del Estado», la existencia del orden jurídico depende de una decisión del soberano, no de una norma, de una ley o de una verdad previamente considerada que fuese determinante. El moderno soberano, «para crear derecho, no necesita tener derecho», afirma constantemente Schmitt apropiándose del viejo lema hobbesiano *Autoritas, non veritas facit legem*. Los conceptos de soberanía, estado de excepción y decreto —conceptos cuya asunción, definición y conjugación conforma la «moderna teoría del Estado»⁴¹— son sistemáticamente análogos a los conceptos de Dios omnipotente, milagro y dogma —conceptos con cuya asunción, definición y conjugación se forja la teología, o la metafísica, de la primera Modernidad, lo que Schmitt llama el «Dios del teísmo»⁴²—. Lo jurídico es espejo de lo teológico... y viceversa. La evidencia histórica de semejante paralelismo es innegable: la moderna «teoría monárquica del Estado» identifica al «Dios del teísmo con el monarca».⁴³ Sólo la conciencia de la sistematicidad de tal analogía nos entrega la clave para comprender adecuadamente la historia de determinadas ideas durante los últimos siglos.⁴⁴ Definitivamente, la afinidad metódica que Schmitt percibe entre teología y política —entre *mono*-teísmo cristiano y *mon*-arquía absoluta— es lo que le lleva a forjar el sintagma, de porvenir tan glorioso, *teología política*.⁴⁵

⁴¹ *Ibid.*, 39.

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ TP, 37: «El estado de excepción tiene en la jurisprudencia análoga significación que el milagro en la teología. Sólo teniendo conciencia de esa analogía se llega a conocer la evolución de las ideas filosófico-políticas en los últimos siglos.»

⁴⁵ La schmittiana vinculación entre cristianismo, monarquía y monoteísmo es, en efecto, el núcleo de la crítica del teólogo Erik Peterson, convertido al catolicismo desde el protestantismo, en su polémico libro *El monoteísmo como problema político* (hay ed. esp.: Madrid, Trotta, 1999), al cual responde el jurista en 1969 con su texto *Teología política II. La leyenda de la liquidación de toda teología política*. La posición de Peterson, irrenunciable desde un punto de vista dogmático o exclusivamente teológico, es la siguiente: el trinitarismo que define en su esencia al cristianismo hace inviable —por ser incompatible con semejante dogma— cualquier atisbo de teología política; ésta sería exclusiva de un monoteísmo realmente estricto y excluyente de toda pluralidad en el interior de la idea de Dios. Sería propia, por ejemplo, del judaísmo, del islam, o de cierto paganismo. El desencuentro con las tesis de Schmitt es total, y queda expresado en estas palabras: «Los cristianos [...] profesan la monarquía de Dios. Pero no una monarquía unipersonal, porque esa monarquía lleva dentro de sí el germen de la

Ahora bien, estos análisis no pueden detenerse aquí. La comprobación de esta analogía, de una manera muy profunda, nos abre al conocimiento del sentido común, de lo considerado como evidente en la primera Modernidad, mostrándonos qué doctrinas han contribuido a su consolidación y, consecuentemente, a la exclusión del horizonte de legibilidad de las doctrinas contrarias, pues éstas aparecerían como directamente incompatibles con aquel sentido común, con lo considerado como evidente en el siglo XVII.

Sabemos ya que a la sociología conceptual no le incumbe mostrar nexos causales entre esferas diferentes.⁴⁶ Lo que le cumple es poner de manifiesto y comparar la estructura conceptual de que se ocupa con la articulación conceptual propia de la estructura política y social de la época a que se atiende. Lo cual significa que lo que realmente muestra el método schmittiano —aplicado al estudio del barroco y al análisis del concepto de soberanía operativo en ese momento— es la estricta correspondencia entre la existencia histórica de la monarquía, y el estado de conciencia de la humanidad occidental durante el período considerado. Esto es, señala las razones que explican la armonía existente entre la estructura de los conceptos jurídicos realmente operativos en el siglo y la estructura de los conceptos metafísicos que ocupan el espíritu en ese momento. La «sociología de conceptos» sería la sola metodología capaz de asignar las razones por las cuales, en una época dada, cierta forma de organización política adquiere la fuerza irrefrenable de la evidencia, forjando así el sentido común propio de esa época. Efectivamente, la estructura conceptual de aquella forma política sería análoga, incluso formalmente idéntica, a la de la imagen metafísica que de su mundo se hace la humanidad en ese mismo período. Por ello, en el siglo XVII, la monarquía absoluta habría suscitado una aceptación tan unánime como puede hacerlo

disensión, sino la monarquía del Dios trino. Ese concepto de unidad no tiene correspondencia alguna en la criatura. Con estas consideraciones queda liquidado teológicamente el monoteísmo como problema político» (Peterson, 1999, 93). Creo que el diálogo entre Peterson y Schmitt es imposible desde el principio. El primero escribe desde la dogmática teológica; el segundo, desde el conocimiento de lo que efectivamente ha sucedido en el curso de la historia, plano por definición ajeno a la idealidad de la dogmática religiosa.

⁴⁶ Cfr. *Ibid.*, 43: «Nada nos importa saber si lo que esa conceptualidad radical tiene de ideal es reflejo de una realidad sociológica o si, por el contrario, la realidad social se explica como consecuencia de una manera de pensar y, por consiguiente, de una manera de obrar determinada.»

hoy la democracia. La imagen metafísica del mundo que prevalece en una época es la expresión más potente de la esencia de ese mismo período:

Decir, por ejemplo, que la monarquía del siglo XVII era el sustrato real que se «reflejaba» en el concepto cartesiano de Dios, no es sociología del concepto de soberanía. Sí pertenece, en cambio, a la sociología de la soberanía de aquella época mostrar que la existencia histórica y política de la monarquía correspondía al estado de conciencia de la humanidad occidental en aquel momento, y que la configuración jurídica de la realidad histórico-política supo encontrar un concepto cuya estructura armonizaba con la estructura de los conceptos metafísicos. Por eso tuvo la monarquía en la conciencia de aquella época la misma evidencia que habría de tener la democracia en época posterior [...] La imagen metafísica que de su mundo se forja una época determinada tiene la misma estructura que la forma de la organización política que esa época tiene por evidente. La comprobación de esa identidad constituye la sociología del concepto de la soberanía. Ello nos demuestra que, en realidad [...], la metafísica es la expresión más intensa y más clara de una época.⁴⁷

La sociología conceptual, así pues, pone de manifiesto la correspondencia entre forma política y estado de conciencia, lo cual constituye la forma de la evidencia, del sentido común propio de un momento histórico determinado. Política y metafísica, por tanto, son la doble dimensión de un sentido común que sólo se forja en la historia. Esto es, de forma política. Ciertamente, el jurista alemán ha desplegado una metodología que abre un nuevo horizonte de inteligibilidad en la historia. También, por supuesto, en la historia de la filosofía.

4. Descartes, una teología política barroca

El nombre de Descartes no es convocado por azar en el fragmento que acabo de citar; Schmitt considera la metafísica cartesiana como una de las

⁴⁷ TP, 44.

manifestaciones más perfectas de este sentido común o de esta evidencia espiritual propia del XVII. Es decir, como expresión acabada, por utilizar los mismos términos empleados en el texto, del «estado de conciencia de la humanidad occidental en aquel momento». Ello podría explicar la escasa atención que el francés ha parecido prestar a lo político, o a lo que Schmitt entiende por tal. Quizás pueda afirmarse, en efecto, que si el autor de las *Meditaciones metafísicas* no ha escrito tratado político alguno, ello se debe a lo clara que, en su momento, pudo resultar la fundamentación de sus posiciones ideológicas para un lector avezado de su metafísica. Ésta entrañaría, si mi hipótesis es correcta, una política casi explícita, pues la analogía sistemática entre sus conceptos fundamentales —Dios, alma, libre albedrío— y la noción moderna de soberanía, sería tan clara que casi convertiría en redundante la escritura de un tratado de ese tipo.

Carl Schmitt parece apuntar a esta idea cuando aborda la filosofía del francés desde una tesis doctoral escrita en 1906 sobre las doctrinas clásicas del contrato social.⁴⁸ La deslumbrante idea que encuentra en ese trabajo es aquella según la cual

[...] en la teoría del Estado del siglo XVII, el monarca se identificaba con Dios, y el Estado ocupa análoga posición a la atribuida a Dios dentro del mundo en el sistema cartesiano: *Le prince développe toutes les virtualités de l'Etat par une sorte de création continuelle. Le prince est le Dieu cartésien transposé dans le monde politique.*⁴⁹

«Análoga posición...». La metafísica de Descartes expresaría una identidad casi perfecta entre la unicidad de Dios y la necesidad de que haya un solo soberano, entre *mono-teísmo* y *mon-arquía*. Identidad casi perfecta que se proyectaría en la análoga consideración⁵⁰ del carácter de creador de leyes naturales que el

⁴⁸ Parte Schmitt de la tesis doctoral de Atger titulada *Essai sur l'histoire des doctrines du contract social* (Nîmes / Montpellier, 1906).

⁴⁹ TP, 44 – 45.

⁵⁰ Analogía porque lo único que diferencia en este sentido al monarca humano del divino es, afirma Descartes en una carta a Mersenne que ha llamado poderosamente la atención de Schmitt, su incapacidad para «imprimir sus leyes en el corazón de todos sus súbditos» (AT, I, 145).

francés atribuye a Dios y la cartesiana concepción del legislador humano como monarca que legisla en virtud de la libertad de su arbitrio. El soberano, lo sea de la naturaleza —Dios—, lo sea del artificio en que consiste el orden jurídico —príncipe o monarca—, no es cartesianamente pensado sino como «unidad personal y motor supremo».⁵¹ Tal es la conclusión a la que, según el jurista, se llega de modo necesario tras la lectura de ese «documento del moderno espíritu racionalista» que es el *Discurso del método* y, por extensión, quizás de la obra toda de Descartes:

[...] ¿qué es lo primero que ve con toda evidencia el espíritu que se recoge en sí mismo para reflexionar? Pues que las obras creadas por muchos maestros no son tan perfectas como las elaboradas por uno solo. *Un seul architecte* debe construir una casa, una ciudad; las mejores constituciones son obra de un solo legislador inteligente, *sont inventées par un seul*, y, en conclusión, un Dios único gobierna el mundo. Como en una ocasión escribiera Cartesio a Mersenne: *C'est Dieu qui a établi ces lois en nature ainsi qu'un roi établit les lois en son royaume*.⁵²

En la lectura schmittiana, el Dios único y omnipotente de Descartes no se distingue del Dios del teísmo. En su concepto, constituyendo su misma esencia, alienta un elemento decisionista y personalista —un voluntarismo— que es perfectamente análogo al que da su forma propia al concepto de soberanía realmente operativo en el XVII.⁵³ Todo parece apuntar a esta idea: la teología que

⁵¹ Tal sistematicidad, sostiene Schmitt, se extiende hasta el siglo XVIII. Así lo afirma el jurista en su importante obra *La Dictadura*: «La Ilustración veía al Estado como la metafísica teísta del universo: el dios que está fuera del mundo ha ordenado este mundo de tal manera que corre como una máquina perfecta, con arreglo a las leyes que se le han dado una vez; así, pues, el legislador monta la máquina estatal» (*op. cit.*, p. 138). De esta manera, la transición del siglo XVII al XVIII consistirá, en buena medida, en la traducción en términos exclusivamente políticos del concepto metafísico, cartesiano, de ley: «La teoría cartesiana, según la cual Dios solamente tiene una *volonté générale* y todo lo particular es extraño a su esencia, se traduce políticamente en que el Estado solamente puede establecer reglas generales y abstractas, mientras que, por el contrario, el caso concreto solamente debe ser decidido por subsunción de la ley general, pero no mediante una ley» (*ibid.*, 144).

⁵² TP, 45.

⁵³ La importancia fundamental que adquiere en el sistema de Descartes esta noción de libertad o de potencia creadora —en el caso de Dios, creadora incluso de las leyes naturales—,

definía el centro de gravitación espiritual de la cultura del siglo XVI, se reviste con las galas de la metafísica cartesiana en el XVII consolidando así un sentido común que reconoce en la monarquía absoluta la sola forma política aceptable; esto es, la sola evidente...

Ahora bien, una pregunta ronda insistentemente al lector de todos estos textos: ¿cómo es posible la pervivencia de este voluntarismo a lo largo del siglo que, en la conferencia de Barcelona de que he partido, es definido como el siglo de la ciencia natural? De hecho, es este elemento por así decir arcaizante lo que habría dado lugar a las doctrinas políticas más emblemáticas de este siglo del barroco. A la de Thomas Hobbes, autor por el que Schmitt se siente verdaderamente fascinado, en primera instancia. La posición hobbesiana no sería, en lo más esencial, muy distinta de la que encarna la metafísica de Descartes, como éste parece reconocer en cierto modo⁵⁴ en un escrito que el jurista alemán pasa por alto o, sencillamente, desconoce. Hobbes, en la escritura de Schmitt, condensa con maestría la tormentosa atmósfera espiritual que define al XVII:

Imperó esta noción [la del Dios del teísmo] a lo largo de los siglos XVII y XVIII; y es ésta una de las razones por las que Hobbes [...], a pesar de su nominalismo y su naturalismo, a pesar también de haber convertido al individuo en átomo, fue siempre personalista y postuló siempre una última instancia decisoria, concreta, llegando incluso a exaltar su Estado, el Leviatán, al rango de persona monstruosa elevada al nivel de lo mitológico. No

hace que esta comprobación schmittiana de una analogía sistemática entre el sistema cartesiano y la forma de la monarquía se sostenga pese a que toda consideración de los milagros quede, por principio, excluida de la metafísica del francés.

⁵⁴ Y ello pese las objeciones que el inglés hace a las *Meditaciones metafísicas*. Descartes, tratando del *De cive* con un corresponsal desconocido para nosotros, hace un elogio del inglés que no es neutralizado por su desacuerdo respecto de la particularidad de las máximas morales que encuentra en dicha obra: «Todo lo que puedo decir del libro *De cive* es que juzgo que su autor es el mismo que el autor de las terceras objeciones contra mis *Meditaciones*, y que le hallo mucho más hábil en moral que en metafísica o en física, a pesar de que en modo alguno puedo aprobar sus principios ni sus máximas, que son muy malas y muy peligrosas, pues supone a todos los hombres malvados, o les da motivo para serlo. Todo su afán es escribir en favor de la monarquía, lo cual podría hacer más ventajosa y más sólidamente si tomase máximas más virtuosas y más sólidas. Y también escribe muy en detrimento de la Iglesia y de la religión romana, de suerte que, a menos que sea apoyado particularmente por algún favor muy potente, no veo cómo puede evitar que su libro sea censurado.» (AT, IV, 67).

es esto en Hobbes antropomorfismo, del cual estaba realmente libre, sino la exigencia metódica y sistemática de su pensamiento jurídico.⁵⁵

Schmitt subraya con mucha fuerza, por tanto, que dos tendencias espirituales antagónicas —el decisionismo y la constatación de una irrestricta necesidad natural—, pueden coexistir sin mayores problemas en un mismo autor. Una obra puede ser lo suficientemente amplia como para acoger una clara «coexistencia pluralista» en su seno. En un momento previo de su argumentación ya había insistido sobre esta idea, lo cual es índice de que explicita una posición esencial a propósito de la historia y de la cultura del XVII. La presencia de este elemento que he llamado «arcaizante» —la exaltación del arbitrio en la «época heroica del racionalismo»— nos revela la estructura más profunda y esencial de esta primera Modernidad.

Efectivamente, la forma de la vida social o política, afirma insistentemente Schmitt, es en el siglo del Barroco irreductible todavía a la de la realidad natural. Ello explica que el decisionismo de un autor como Hobbes —o como Descartes— haya podido darse simultáneamente con sus magnas contribuciones a la «ciencia natural abstracta». La ley, que en la metafísica cartesiana dependía del arbitrio divino —si se trataba de la ley natural— y del arbitrio humano y personal del monarca —si se trataba de la ley política o social—, depende también en Hobbes, muy exactamente, de una autoridad que disponga de la potencia o de la fuerza capaces de instaurarla y de obligar, de una manera u otra, a su cumplimiento. Esta suerte de paradoja que atraviesa la filosofía de estos dos grandes representantes de la cultura moderna, da el tono de la idea que Schmitt tiene acerca de la forma espiritual de este período histórico. En el fondo, decisionismo, personalismo y voluntarismo constituirían una suerte de tríada conceptual en la que quedaría cifrada su estructura última, metafísica cuanto política. Pero una tríada en pugna con el impulso naturalista que también atraviesa al siglo. La del Barroco, como todas, es una época del pensamiento esencialmente conflictiva:

⁵⁵ TP, 45.

Es muy curioso que uno de los representantes más consecuentes de la ciencia natural abstracta del siglo XVII acentúe de tal suerte su personalismo. La clave está en que al jurista le interesaba aprehender la realidad efectiva de la vida social tanto como pudiera interesar al filósofo y al investigador de la naturaleza la realidad natural. No llegó a darse cuenta, sin embargo, de que hay una realidad y una vida jurídica que no es necesariamente la realidad propia de las ciencias naturales [...] no estaba a la sazón el pensamiento jurídico tan sojuzgado por la ciencia natural como para que, dada la intensidad de su conciencia científica, pudiese Hobbes pasar inadvertidamente de largo ante la específica realidad del derecho que reside en la forma jurídica.⁵⁶

O arbitrio o necesidad, tales son los términos del envite moderno. Una nueva época llegará cuando desaparezca «el elemento decisionista que antes alentaba en el concepto de soberanía»;⁵⁷ esto es, cuando «la consecuencia del pensamiento científico natural exclusivo» penetre «también hasta las normas políticas» y desplace «al pensamiento jurídico-ético que había dominado en la época de la Ilustración».⁵⁸ La distinción entre la vida social y la realidad natural que prevalecía en el siglo XVII, quedará así superada. Si el *teísmo* era la metafísica que hacía evidente —que legitimaba con total naturalidad— la monarquía absoluta, el *deísmo* de los siglos XVIII y XIX, incluso el ateísmo, hará evidente —legitimará automáticamente— el Estado de derecho o la democracia, pues esta nueva metafísica elimina definitivamente de su seno todo elemento decisionista y voluntarista, obligando así a la identificación analógica de «las leyes naturales con la legalidad normativa».⁵⁹ Tal es el verdadero enemigo que Schmitt combate durante toda su vida intelectual:⁶⁰

⁵⁶ TP, 34.

⁵⁷ *Ibid.*, 46.

⁵⁸ *Ibid.*, 45 – 46.

⁵⁹ *Ibid.*, 42.

⁶⁰ La forma de organización política típica del momento en que el pensamiento jurídico se vea «sojuzgado por la ciencia natural» será, de toda evidencia, la democracia, el Estado de derecho del que ha sido eliminado todo elemento decisionista y personalista. Ya no habrá una analogía clara y directa entre el concepto de Dios y el de soberanía, sino una identidad entre la «legalidad normativa» y las «leyes naturales», pues lo que ha sido rotundamente condenado ha sido el arbitrio que definía la esencia de Dios y del monarca, y, con él, todo aquello que no responde a una irrestricta necesidad natural. Cfr. TP, pp. 40 – 41: Bajo la «identificación del Estado y el orden jurídico, típica del Estado de derecho, alienta una metafísica que identifica las leyes naturales con la legalidad normativa. Ella brota de un pensamiento científico que

[...] la idea del moderno Estado de derecho se afirmó a la par que el deísmo, con una teología y una metafísica que destierran del mundo el milagro y no admiten la violación con carácter excepcional de las leyes naturales implícita en el concepto del milagro y producido por intervención directa, como tampoco admiten la intervención directa del soberano en el orden jurídico vigente. El racionalismo de la época de la Ilustración no admite el caso excepcional en ninguna de sus formas. Por eso la convicción teísta de los escritores conservadores de la contrarrevolución pudo hacer el ensayo de fortalecer ideológicamente la soberanía personal del monarca con analogías sacadas de la teología teísta.⁶¹

Muchas son las ideas acerca de la historia y su forma contenidas en estas líneas. En primer lugar, que no tiene ningún sentido científico hablar de un progreso o de una dirección única cuando se hace historia política o historia intelectual; las épocas del pensamiento nunca se cancelan de una manera definitiva. Los escritores reaccionarios del XIX, incluso el propio Schmitt, propugnan un retorno al *teísmo* de épocas pasadas.⁶² En segundo lugar, que durante al menos los dos últimos siglos de historia europea ha prevalecido una forma de organización política cuyo transfondo teórico o metafísico es la negación de toda trascendencia creadora de normas, leyes y legitimidad.

condena el "arbitrio" y quiere eliminar lo excepcional del espíritu humano», y p. 41: «[...] la democracia es la expresión de un relativismo político y de una actitud científica expurgada de milagros y dogmas, asentada en el entendimiento humano y en la duda de la crítica».

⁶¹ *Ibid.*, 37.

⁶² De hecho, a todo lo largo de su texto Schmitt vincula el conservadurismo de los escritores de la contrarrevolución —y el suyo propio— con un fuerte anhelo por el retorno de una soberanía como la propia de la teología política del XVII, o incluso anterior. Esto es, por el retorno de una política claramente sustentada por una metafísica o una teología tradicionales. No se trata tan sólo, por tanto, de la particular «convicción teísta» de los escritores reaccionarios. Se trata de una recuperación de aquellas analogías sistemáticas para hacer de ellas un uso político. Cfr. TP, 38: «Son los filósofos políticos católicos de la contrarrevolución, Bonald, De Maistre y Donoso Cortés, quienes de manera más interesante han sabido utilizar políticamente esas analogías». A esta tríada reaccionaria dedicará nuestro autor el último capítulo de su escrito.

Ahora bien, debe estar claro ya que tal negación de una trascendencia divina o humana definida por la libertad de su albedrío, se ha dado también en el mismo siglo XVII, constituyendo el reverso o la sombra de su sentido común y formando parte esencial de su estructura polémica o conflictiva. El siglo XVII es también el siglo en el que la lucha teórica contra el *teísmo* cobra unas fuerzas que se perpetuarán a lo largo de los dos siglos siguientes. El XVII, siglo también del *deísmo*, contempla con horror y estupor cómo esta doctrina, nombre nuevo del *ateísmo*, amenaza con hacer temblar los cimientos metafísicos y políticos sobre los que descansa su sentido común. El siglo XVII, como todas las épocas del pensamiento, rechaza con gesto espantado, aunque muy firme, la *inactualidad* de determinadas ideas.

5. Hacia una ateología política. Inactualidad de Spinoza

La sociología conceptual está llamada a desempeñar una función realmente importante en la reactivación de la historiografía filosófica. No sólo se revela como una metodología especialmente precisa para señalar qué ideas han configurado el sentido común de una época; inversamente, nos ofrece una clave muy útil para comprender por qué determinadas otras fueron rechazadas, incluso perseguidas sin contemplaciones, desde el momento en que surgieron: porque atentaban directa y explícitamente contra ese sentido común, contra lo considerado como metafísica y políticamente evidente. La sociología conceptual explícita con mucha claridad, por vía positiva y negativa, los dos polos que vertebran la violencia teórica que da su tensión particular —su tono, su estructura— a cada época verdaderamente significativa del pensamiento.

Si en el siglo XVII la metafísica de Descartes es hegemónica en el sentido de que conforma y consolida la evidencia simultáneamente política y metafísica que define al siglo, entonces ha de poseer una suerte de contrafigura, una sombra que ponga sistemáticamente en cuestión su fondo último y esencial. Y la schmittiana «sociología de conceptos», de una forma u otra, la señala con firmeza. Todo sentido común se construye como una suerte de espejo deformante que refleja una imagen inmediatamente considerada como grotesca, como aberración, locura o manifestación del mal. Si algo nos ha enseñado la obra de Schmitt es que la designación de un enemigo, de algo totalmente otro, y su inmediata negación existencial —su puesta fuera de la ley, su puesta incluso fuera de la

humanidad— es el primer y más esencial momento en la construcción de toda identidad, individual cuanto colectiva.⁶³

El sentido común que, en metafísica y política, prevalece a lo largo del siglo del Barroco, percibe en el sistema de Spinoza esa sombra, ese enemigo teórico total al que debe combatir con todas sus fuerzas.⁶⁴ Y el jurista, a tres siglos de distancia, pone sus energías al servicio de semejante lucha. En muchos de sus textos se perpetúa la persecución a que fue sometido el spinozismo durante los siglos XVII y XVIII; Spinoza, también él, fue siempre una opción ideológica, aunque, al menos hasta la primera mitad del siglo XX, subterránea. El campo de batalla ya está polarizado, y a ello ha contribuido no poco el jurista nazi: en su escritura, el judío⁶⁵ de Ámsterdam se convierte en emblema del abismo en que el abandono de toda teología política ha precipitado progresivamente a Europa durante los últimos cuatro siglos.

En cualquier caso, es innegable que a la triunfante e iluminada zona de la tradición que Schmitt pretende recuperar y reactivar para construir un dique teórico que contenga con eficacia el auge del liberalismo y del socialismo ateo, corresponde una zona de sombras que desmiente de manera rotunda y constante

⁶³ Vid. Schmitt (1998, 82 y ss).

⁶⁴ Combate que desembocará en la «disolución» de la personalidad de Dios ya en el siglo XIX. Schmitt reconoce, en *Romanticismo político*, una suerte de continuidad polémica que, partiendo de la metafísica de Descartes, se desarrolla en la obra del cartesiano Malebranche y explota ya en la escritura de Spinoza: «En el caso de Descartes, Dios es una voluntad absoluta que en su arbitrio ilimitado hace lo que quiere. Malebranche, en cambio, convierte a Dios en un orden general que se cumple en perfecta armonía y en el que incluso la acción de la gracia es conforme a la ley. La aversión fundamental contra toda actividad y efectividad personales conduce consecuentemente a una idea de Dios en la que está suprimida la personalidad de Dios. Descartes ve el fundamento de las leyes morales en la voluntad de Dios; para Malebranche, éstas son un *ordre éternel*, en el que Dios no puede cambiar nada. Es verdad que Malebranche detestaba el panteísmo de Spinoza y protestaba contra el hecho de que para éste la verdad o la legalidad estuvieran incluso por encima del Dios personal; por eso llegó a acusar a Spinoza de ateísmo. Sin embargo, tampoco puede evitar la consecuencia de que el Dios personal se transforme en un orden natural, en un *ordre en général*. En Malebranche, la generalidad de la idea de *ordre* sólo aparentemente es una forma de racionalismo cartesiano, en realidad significa la disolución de la actividad de Dios en una armonía general» (Schmitt, 2001, 160).

⁶⁵ Una de las más lamentables y destacadas contribuciones schmittianas a las prácticas usuales en el Estado nazi ha sido esta de señalar, de marcar explícitamente el judaísmo de los autores judíos cada vez que fueran citados. Schmitt propugna, pues, que la purificación racial debe extenderse incluso hasta los textos teóricos. Sobre este espeluznante asunto, véase Zarka (2005, 6 y ss.).

la forma *cartesiana* y *hobbesiana* —la triunfante forma decisionista y personalista— de la Modernidad. Es decir, una tradición de pensamiento, necesariamente clandestina, que niega sistemáticamente las ideas que vertebran las posiciones teóricas de Hobbes y de Descartes. O, dicho inversamente, una tradición desde la que se afirman ideas del todo incompatibles con las más cruciales de esos *decisionismo* y *personalismo* que han prevalecido a lo largo del siglo.⁶⁶ Ciertamente, las épocas activas del pensamiento están atravesadas por el conflicto y el antagonismo. Son, sin ninguna duda, verdaderos campos de fuerza que, también en la teoría, terminan por convertirse en auténticos campos de batalla.

Si hubiéramos de fabricar un nuevo sintagma con el que nombrar la actitud teórica spinozana ante la política y la metafísica estructuradas en torno a la central noción de libertad del albedrío, tal sintagma podría ser el de *ateología política*.⁶⁷ Es sorprendente constatar que el propio Spinoza ha estado muy cerca de desarrollar algo muy similar a la sociología de conceptos schmittiana, aunque desde una posición teológica y metafísica exactamente opuesta a la del alemán. En muchos pasajes de la *Ética* comprueba, literalmente, la necesaria correspondencia entre la estructura conceptual de la forma política evidente en el siglo, y la estructura de la imagen metafísica del mundo forjada en la época. Pero lo hace para criticar despiadadamente el fondo último que explica tal analogía sistemática. En la obra del judío de Ámsterdam, los conceptos teológicos con los que se configura el Dios de la teología política —el Dios del teísmo—, y los conceptos jurídicos o políticos análogos a ellos —el monarca que decide y crea libremente la ley—, son denunciados, al igual que su estructura sistemática,⁶⁸ como meras

⁶⁶ Esta «inactualidad» de Spinoza ya ha sido señalada por Schmitt en *La Dictadura* cuando pone en relación sistemática la metafísica del judío de Ámsterdam con la política del abate Sièyes: «La noción de la relación del *pouvoir constituant* con el *pouvoir constitué* tiene su completa analogía sistemática y metódica en la noción de la relación de la *natura naturans* con la *natura naturata*, y si Spinoza acepta también esta noción en su sistema racionalista, demuestra con ello justamente que este sistema no es solo racionalista» (Schmitt, 2007, 188).

⁶⁷ Empleo este sintagma tomando la palabra al propio Schmitt de *Teología política II*: «La teología política es un ámbito polimórfico; además, tiene dos lados diferentes, uno teológico y otro político; cada uno posee sus conceptos específicos. Esto lo indica la propia estructura del término. Hay muchas teologías políticas, pues hay muchas religiones diferentes y muchos tipos diferentes de política. En un campo tan bipolar, una discusión objetiva sólo es posible si las afirmaciones son unívocas y las preguntas y las respuestas son precisas» (TP2, 87).

⁶⁸ Por ejemplo, los seis primeros capítulos del *Tratado teológico-político* son una demoledora crítica de la manera como han sido entendidos, y utilizados políticamente, los elementos

ficciones. Pero como ficciones necesarias. La negación del Dios del *teísmo* convierte a la metafísica spinozana en un *deísmo* que es inmediatamente percibido y denunciado como *ateísmo*.⁶⁹ La vinculación de esta metafísica con su teoría política, hace del sistema de Spinoza, verdaderamente, una *ateología política*.

Ahora bien, es claro que también Carl Schmitt ha asumido la necesidad —la evidencia histórica— de la utilización política de las imágenes religiosas. Pero, al margen de que su idea de Dios es la que se hace un católico militante, y de que su idea de la soberanía es la que se hace un reaccionario igualmente militante y comprometido, la necesidad que piensa el jurista se debe a la misma naturaleza «inextirpable» de los hombres. Un pasaje de *Teología política II* es bien claro al respecto:

Mientras el ser humano sea un ser antropomórfico, es decir, un ser similar a lo humano, se comprenderá a sí mismo y a sus relaciones con sus semejantes mediante esas «imágenes». El antropomorfismo inextirpable del pensamiento humano puede presentarse como biomorfismo, tecnomorfismo o sociomorfismo. El rey puede aparecer como un Dios, y Dios como un rey. Se puede pensar a Dios como una especie de motor eléctrico del mundo, y el propio ser humano se sirve de todas estas imágenes para entenderse a sí mismo y se entiende científicamente a sí mismo, con su aparato psicofísico, como una cápsula espacial.⁷⁰

El hombre, dada su naturaleza, está destinado a «comprenderse a sí mismo», incluso «científicamente», a través de unas imágenes que no pueden ser muy diferentes de las que conforman la antropomórfica teología política a que, según Schmitt, ha dado lugar el monoteísmo cristiano. Con estos presupuestos, no es

constitutivos de toda religión positiva revelada. Así, la profecía o, muy significativamente, el milagro y la ley divina.

⁶⁹ Sobre esta identificación de deísmo y ateísmo en los siglos XVI y XVII, me permito remitir a mi trabajo (Lomba, 2014).

⁷⁰ TP2, 80.

extraño que nuestro autor propugne su reactivación, pues en ella, y sólo en ella, se encarnaría un fondo último e irrenunciable de verdad.

Spinoza, por el contrario, es en este punto un pensador muy sutil. También él ha asumido, como decía un poco más arriba, la necesidad de este tipo de imágenes. Ahí donde haya hombres, afirma constantemente, la imaginación se disparará. Pero ello significa que ocupará el lugar del entendimiento. La cuestión spinozana es precisamente ésta: forjando imágenes, el hombre es incapaz de entender la naturaleza; incapaz también, consiguientemente, de entenderse a sí mismo. Entendimiento e imaginación son mutuamente excluyentes en la obra del judío; la relación entre ambas facultades es, de manera absoluta, la de una proporcionalidad inversa. Las imágenes son, afirma sin descanso, un tipo de representación cuyo solo horizonte es el de la ignorancia. De ahí que, mientras el hombre no haya consumado una verdadera y radical enmienda de su entendimiento —una reforma cuyo sentido es la activación de un efectivo freno a la potencia de su imaginación— no será capaz de entender nada. Y menos que nada a sí mismo. La consecuencia, entonces, cae por su propio peso lógico: sólo el vulgo, el hombre preso de su imaginación y sus pasiones —y todos los hombres, incluido el sabio, somos vulgo durante la mayor parte de nuestra vida—, cree en la verdad de las imágenes de que se nutre la teología política. Pasiones, creencia e imaginación son las tres caras de una misma figura: la de la ignorancia. Y ello explicaría la común aceptación de las analogías en que se teje la moderna teología política. La spinozana *ateología política*, por el contrario, es ajena a toda imagen, pues quiere ser efecto exclusivo de una reforma total, radical, del entendimiento.

Así pues, la analogía sistemática entre los conceptos jurídicos y los teológicos del Barroco sería también para Spinoza necesaria. Pero su necesidad, la necesidad de semejante ficción, obedecería a la esencial ignorancia de las causas —es decir, de la irrestricta necesidad natural— en que el hombre, necesariamente, nace y permanece a lo largo de la mayor parte de su vida. En un escolio de la *Ética* se afirma todo esto con elegancia y contundencia difícilmente superables:

El vulgo entiende por potencia de Dios una voluntad libre y un derecho a todas las cosas que son, y que, por ello, comúnmente son consideradas como contingentes. Dicen, en efecto, que Dios tiene la potestad de destruirlo todo y reducirlo a la nada. Y comparan, además, muy frecuentemente la potencia de Dios con la de los reyes. Pero esto lo hemos refutado en los

colorios 1 y 2 de la proposición 32 de la parte I, y en la proposición 16 de la parte I, hemos mostrado que Dios actúa con la misma necesidad con que se entiende a sí mismo; esto es, así como en virtud de la necesidad de la divina naturaleza se sigue (según todos afirman unánimemente) que Dios se entiende a sí mismo, con la misma necesidad se sigue también que Dios obra infinitas cosas de infinitos modos. Además, en la proposición 34 de la parte I hemos mostrado que la potencia de Dios no es otra cosa que la esencia actuosa de Dios, y, por tanto, nos es tan imposible concebir que Dios no actúa como que Dios no existe. Por lo demás, si me pluguiera proseguir con este tema, podría mostrar también aquí que esa potencia que el vulgo finge haber en Dios no sólo es humana (lo que muestra que Dios es concebido por el vulgo como un hombre, o a semejanza de un hombre), sino que implica, además, impotencia. Pero no quiero reiterar tantas veces el mismo discurso. Sólo ruego al lector, una y otra vez, que sopesese una y otra vez lo que se ha dicho sobre este asunto en la primera parte, desde la proposición 16 hasta el final. Pues nadie podrá percibir rectamente lo que pretendo a no ser que se guarde muy bien de confundir la potencia de Dios con la humana potencia, o derecho, de los reyes.⁷¹

La importancia de este escolio es crucial. En él, de manera realmente extraordinaria, nos son ofrecidas las verdaderas claves hermenéuticas para la comprensión de la difícil metafísica contenida en la parte primera de la *Ética* y, por extensión, en toda la obra de Spinoza. La principal de entre ellas no es otra, se afirma en el texto, que la asunción de que Dios debe ser pensado de manera radicalmente distinta a como lo ha sido desde las posiciones teístas con que se ha tejido la teología política hasta el siglo XVII. El Dios de Spinoza, desde luego, no guarda analogía alguna con el concepto moderno de soberano, y sólo la comprensión de la imposibilidad de establecer semejante paralelo abre a la intelección de esa obra mayor del pensamiento que es la *Ética*. Sólo la asunción cabal del concepto de Dios propuesto en ella conducirá a la comprensión de que toda conceptualización de la política basada en la idea de arbitrio o de voluntad posee un carácter exclusivamente ficticio. El derecho o la potencia de Dios, o del monarca, nada tiene que ver con representación alguna de su *potestad*. Tampoco, por consiguiente, con tipo alguno de consideración de una trascendencia desde la que Dios o monarca operarían creando leyes. El pensamiento del solitario

⁷¹ *Eth.*, II, 3, Sch.

de Ámsterdam blindará el horizonte de la inmanencia del modo más radical; la necesidad natural, por supuesto, no admite excepciones, pues no es otra cosa que la divinidad misma.

6. A modo de conclusión

Así pues, la *inactualidad* que, desde la teoría schmittiana de la cultura, se debe atribuir a la obra de Spinoza —hijo de un pueblo, dicho sea de paso, inactual por definición— significa que en el XVII también se dan ideas incompatibles con las que definen su sentido común metafísico y político por anticipar o anunciar nuevas esferas, no ya por volver la vista hacia las antiguas o por perpetuarlas revistiéndolas con nuevas galas. La «coexistencia pluralista» sobre la que escribe el jurista debe ser entendida igualmente como coexistencia, por así decirlo, de estratos temporales distintos en una misma época: como coexistencia de al menos dos esferas en pugna abierta que serían inactuales pero de modo distinto. Una, por anunciar tiempos o esferas futuros; la otra, por reanimar o prolongar un tiempo o una esfera ya superada. Lo verdaderamente actual, en el sentido de metafísica y políticamente evidente, corresponde a este último estrato. Al menos le ha correspondido en la primera Modernidad. El cartesianismo, volcado en este punto, y a su pesar, hacia el pasado, sería teóricamente incompatible con el spinozismo, sombra que, como afirma repetidamente Schmitt, se proyecta hacia un futuro que el jurista considera aciago.

En efecto, el alemán es claramente consciente de que las representaciones de la inmanencia que dominan en el siglo XIX han sido forjadas y anticipadas en muy buena medida por el judío de Ámsterdam. La genealogía, por tanto, de lo que afirma el jurista sobre la doctrina política de aquel siglo debe hacer pie en la obra de Spinoza. Tal doctrina se nutre de identidades cuyo fundamento último está en dichas representaciones de la inmanencia; la negación spinozana de la trascendencia —y de la voluntad— de Dios y monarca anuncia y anticipa, pues, unos tiempos catastróficos en la consideración de Schmitt. Los tiempos, dicho rápidamente, de la evidencia de la democracia y del Estado de derecho:

El concepto de Dios de los siglos XVII y XVIII supone la trascendencia de Dios frente al mundo, tanto como a su filosofía política pertenece la

trascendencia del soberano frente al Estado. En el siglo XIX, las representaciones de la inmanencia dominan cada vez con mayor difusión. Todas las identidades que reaparecen en la doctrina política y jurídico-política del siglo XIX descansan sobre estas representaciones de la inmanencia: la tesis democrática de la identidad de gobernantes y gobernados, la teoría orgánica del Estado y su identidad de Estado y soberanía, la doctrina del Estado de derecho de Krabbe y su identidad de soberanía y orden jurídico y, por último, la teoría de Kelsen sobre la identidad del Estado y el orden jurídico. Desde el instante en que los escritores de la Restauración desarrollaron una teología política, la lucha ideológica de los adversarios radicales del orden existente se centró, con conciencia cada vez más clara, en torno a esa creencia en Dios, expresión fundamental y extrema de la fe en una dominación y en la unidad.⁷²

Todas las identidades de que se alimenta la teoría política del XIX se corresponden con representaciones de la inmanencia. Por eso, la batalla que emprenden los escritores de la Restauración, los escritores *reaccionarios*, y el propio Schmitt con ellos, se centra en la creencia en un Dios soberano y trascendente, en un esfuerzo por reactivar una teología, incluso una metafísica política solvente, de corte clásico. La representación de la inmanencia, el spinozismo, por tanto, no puede dejar de ser considerado como su polo negativo, como una metafísica que entraña una política decididamente *ateológica*.

Emplearé los términos que ha utilizado Schmitt: de estas ideas spinozanas acerca de Dios, a la afirmación de una identidad o de una identificación análoga de «las leyes naturales con la legalidad normativa» no hay más que un simple paso. El Dios de Spinoza, dicho brevemente, no es el Dios que Schmitt percibe como Dios del Barroco.⁷³ En cualquier caso, y a pesar de la radicalidad de esta crítica, Spinoza es claramente consciente de la operatividad política de estas ficciones. El problema de la legitimación se solventa con ellas de una manera relativamente fácil; la historia es testigo de que así es como se han legitimado

⁷² TP, 47.

⁷³ Cuando, en su *Tratado político*, el judío piense la monarquía, no la pensará de forma análoga a como mayoritariamente es pensado el concepto de Dios en el XVII. Su consideración de Dios como irrestricta necesidad natural arrollará, sin reparos, todo elemento decisionista, todo elemento en el que palpite alguna concesión a la idea de *potestas*, de libre albedrío, de decisión. La *ateología* —el *deísmo* o el *ateísmo*— que fundamenta Spinoza encuentra su análogo político en el Estado de derecho.

las monarquías hasta, al menos, la segunda mitad del siglo XVIII: apelando a su filiación divina y, por tanto, a un derecho de origen trascendente a toda normatividad positiva. El judío de Ámsterdam no ha sido el único en comprenderlo así en su siglo.⁷⁴ Pero los intereses teóricos del jurista alemán son completamente ajenos a estos desarrollos...

La apuesta política de Schmitt, en efecto, se ha mostrado a las claras en todos los momentos de su escritura, y es ella, en el fondo, lo que ha determinado el contenido y alcance de sus intereses teóricos. Católico militante, decisionista, esto es, reaccionario por convicción teórica propia, pretende recuperar para su presente, frente al imparable empuje del liberalismo y del «socialismo ateo», los conceptos de Dios y de soberanía de la primera Modernidad. En los años en que con más fuerza se proclama la muerte de Dios, Schmitt vuelve su mirada, ansiosa y airadamente, hacia una conceptualidad propia de otros tiempos. Se hace extremadamente difícil evitar la sensación de que son sus convicciones políticas lo que le empuja a seleccionar y descartar las tradiciones de pensamiento —las ideas y las actitudes— en función de su adecuación a los fines que se propone. En su prosa científica reverbera con claridad deslumbrante un desprecio, no exento de cierta fascinación, por todo aquello que, de una manera o de otra, anticipándolo o propiciándolo, encarna el parlamentarismo.

Tras recorrer algunos textos schmittianos de los años veinte, no puede haber ya ninguna duda de que la reflexión del jurista sobre la historia y sobre la cultura es prácticamente indistinguible de sus reflexiones políticas. Por ello se despliega aquel pensamiento historiográfico forjando con firmeza un criterio inflexible con el que construir una herencia cultural a la altura de sus deseos políticos. Política y cultura, política e historia, se han revelado como los dos filos de una misma

⁷⁴ Gabriel Naudé, por ejemplo, ha entendido con la máxima claridad, en la primera mitad del siglo, que la traslación de los conceptos de la teología al ámbito de la política es la más eficaz manera de garantizar el cumplimiento de los fines de esta última. En Naudé (1998, 194), tras haber analizado los cinco modos como, según escribe, los príncipes o sus ministros han sabido servirse de la religión y de los elementos que la componen (y que estructuran el concepto barroco de Dios: milagro, mandato, trascendencia, creación, etc.) para poder legislar con algún viso de legitimidad, se afirma que están ordenados a lo verdaderamente esencial: «[...] acomodar la religión a los asuntos de la política».

arma. Las particulares elecciones y rechazos, desprecios y fascinaciones por ideas, conceptos y actitudes que Schmitt exhibe en sus escritos, manifiestan claramente su intención de diseñar un canon que sea al mismo tiempo intelectual y político. Y Spinoza no ha podido sino quedar excluido de ese canon forjado para pensar la primera Modernidad, pues el judío ha anticipado y prefigurado unos tiempos verdaderamente dantescos en la concepción de Schmitt: los del eclipse de toda teología política, aquellos en que brillan democracia y Estado de derecho.

La obra de Schmitt, dicho brevemente, ha participado activamente en la batalla que define a estos años del pensamiento europeo. Pese a haberla perdido, sigue ejerciendo sobre el pensamiento de hoy una fascinación difícil de conjurar. Una fascinación quizás similar a la que sobre el propio Schmitt ejerció siempre el derrotado Spinoza...

Bibliografía

- DESCARTES, R. (1996). *Oeuvres*, París, Vrin, (11 vols.).
- FREUND, J. (1965). *Qu'est-ce que la politique?*, París, Sirey.
- GALLI, C. (2010). *La mirada de Jano. Ensayos sobre Carl Schmitt*, Buenos Aires, FCE.
- HEGEL, G. W. F. (1955). *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, México, FCE.
- HOBBS, TH. (2000). *De cive*, Madrid, Alianza.
- KANTOROWICZ, E. H. (2012). *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de la teología política medieval*, Madrid, Akal.
- KENNEDY, E. (2012). *Carl Schmitt en la República de Weimar. La quiebra de una constitución*, Madrid, Tecnos.
- LOMBA, P. (2014). *Márgenes de la Modernidad. Libertinismo y filosofía en el siglo XVII*, Madrid, Escolar y Mayo.
- NAUDÉ, G. (1998). *Consideraciones políticas sobre los golpes de Estado*, Madrid, Tecnos.
- PETERSON, E. (1999). *El monoteísmo como problema político*, Madrid, Trotta.
- SÁNCHEZ ESTOP, J.-D. (2009). «Carl Schmitt y Baruch Spinoza. Un jurista y un filósofo frente al Estado de derecho», en Galcerán Huguet, M. y Espinoza Pino, M. (eds.), *Spinoza contemporáneo*, Madrid, Tierradenadie ediciones, pp. 199 – 228.
- SCHMITT, C. (1998). *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza Editorial.
- (2011). *Catolicismo romano y forma política*, Madrid, Tecnos.

- (2001). *Romanticismo político*, Universidad Nacional de Quilmes Ediciones.
- (2007). *La Dictadura*, Madrid, Alianza.
- (2009). *Teología política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía*, Madrid, Trotta.
- (2004). *El Leviathan en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*, Granada, Comares.
- (2010). *Ex captivitate salus*, Madrid, Trotta.
- SPINOZA, B. (2007). *Ética*, Madrid, Tecnos.
- (1986). *Tratado teológico-político*, Madrid, Alianza.
- WALTHER, M. (1993). «Carl Schmitt et Baruch Spinoza ou les aventures du concept du politique», en O. Bloch (ed.), *Spinoza au XXe siècle*, París, P.U.F., pp. 361 – 372.
- ZARKA, Y.-CH. (2005). *Un détail nazi dans la pensée de Carl Schmitt*, París, P.U.F.

Enviado: 23/09/2015

Aceptado: 23/10/2015



ENDOXA está bajo una [licencia](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/) de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional