



Escuela de Gobierno

Doctorado en Procesos e Instituciones Políticas

**Tesis Doctoral**

**“¿Spinoza con(tra) Schmitt? Hacia una  
teología política democrática en Spinoza”**

**Tesista: Francisco Ojeda S.**

**Profesor Tutor Principal: Diego Rossello**

**Profesor Tutor Secundario: Miguel Vatter**

## Índice

<i>Índice</i> _____	2
<i>Agradecimientos</i> _____	4
<i>Introducción</i> _____	5
La importancia de la teología política en el presente _____	5
Teología política y democracia: la centralidad de Spinoza _____	6
Itinerario de investigación _____	8
<i>Capítulo 1</i> _____	9
“ <i>La Teología Política y sus desarrollos</i> ” _____	9
I. La teología política: un concepto en busca de consenso. _____	11
II. La construcción de la teología política por Schmitt: dos debates iniciales. _____	17
El debate entre Schmitt y Kelsen: excepción e hipóstasis _____	21
El debate entre Schmitt y Peterson: abandono de la teología _____	23
III. La relación clave: Schmitt y Strauss. _____	25
IV. La teología política en la obra de Spinoza _____	29
<i>Capítulo 2</i> _____	33
“ <i>El poder constituyente en Spinoza y el problema teológico-político</i> ” _____	33
I. El problema teológico-político en relación a Spinoza. _____	36
II. La <i>libertas philosophandi</i> desde un punto de vista teológico-político. _____	42
III. Cristo y Moisés: la relación entre política y teología en el <i>Tractatus Theologico-Politicus</i> . _____	51
IV. La metafísica naturalista de Spinoza. _____	55
V. Vacío y resistencia: el poder constituyente en Spinoza. _____	61
VI. Conclusiones preliminares. _____	66
<i>Capítulo 3</i> _____	70
“ <i>Una teología política de la vida</i> ” _____	70
I. Los “Desórdenes Concretos” de Spinoza. _____	72
II. Los Órdenes Concretos de Schmitt y su intención programática. _____	77
III. El pluralismo afirmativo como doctrina jurídico-política. _____	84

<b>IV. Conclusión. Fundamentos de una teología política democrática.</b>	<b>87</b>
<i>Conclusiones generales</i>	<b>91</b>
<i>Especificaciones sobre la (anti) teología política de Spinoza</i>	<b>91</b>
<b>I. Conclusiones detalladas de la investigación.</b>	<b>91</b>
Qué es teología política	91
La teología política de Spinoza	93
Spinoza y la idea de los órdenes concretos	95
Spinoza y el pluralismo afirmativo	99
<b>II. Discusión con otras recepciones de Spinoza.</b>	<b>100</b>
La lectura de Balibar: Spinoza como una narrativa de la democratización	101
Pueblo y pluralización: el agonismo decisionista de Chantal Mouffe	105
Multitud y pluralización: el populismo inmanentista de Antonio Negri	108
Spinoza como “vital republican”	110
<b>III. Consideraciones finales.</b>	<b>113</b>
<i>Bibliografía</i>	<b>117</b>

## Agradecimientos

La presente investigación constituye mi tesis de grado para optar al título de Doctor en Procesos e Instituciones, de la Universidad Adolfo Ibáñez. Por supuesto, quisiera comenzar agradeciendo a la Escuela de Gobierno de dicha casa de estudios en la persona de su Director durante todo mi período de trabajo en esta investigación, don Daniel Chernilo. Valgan estas palabras también para Aldo Mascareño, ex Director y quien me dirigió la gran mayoría del tiempo que utilicé desarrollando mi investigación. Sin el apoyo de la Escuela me hubiera sido imposible desarrollar el conocimiento necesario para desarrollar un trabajo de esta profundidad.

A continuación menciono agradecido la contribución y el apoyo de los profesores del Claustro Académico del Doctorado, en particular Diego Rossello, Gonzalo Bustamante y Felipe Schwember. A Diego por su infinita paciencia y por asumir la dirección de mi tesis cuando ya se encontraba avanzada, pero aún así sugerirme nuevas perspectivas de análisis sin las cuales no hubiera podido concluir el trabajo adecuadamente. A Gonzalo por su apoyo pero sobre todo por exigirme con sus comentarios y críticas, lo cual me obligó a ponerme a la altura de la investigación que estaba ofreciendo. A Felipe por dirigir mi tesis en un período particularmente complejo y ayudarme para perfilar mi proyecto de tesis final.

Debo también mencionar y agradecer el apoyo fundamental de dos profesores colaboradores del Doctorado. El primero es Miguel Vatter, con quien me obliga la gratitud de recibir la influencia intelectual de su enorme agudeza. Luego del crecimiento de mis investigaciones con él no reconozco al aficionado a la filosofía a quien tomé por ayudante hace más de diez años. También al profesor Renato Cristi, a cuya obra le profesé la más alta admiración, por honrarme evaluando mi proyecto de tesis.

No puedo dejar de lado el agradecimiento a mis compañeras y compañeros del Doctorado, por un intercambio intelectual siempre fructífero y ameno. También a Nicole Gardella y Carolina Apablaza, cuya permanente asistencia nos hizo siempre todo más fácil. Del mismo modo agradezco a mis compañeros Doctorantes, por sus comentarios y compañía durante todos estos años, en particular a Ricardo Valenzuela y Robinson Lobos, mis compañeros de generación.

Finalmente, mi agradecimiento más importante es a mi hija Francisca, que llegó a nuestro mundo en el desarrollo de esta investigación. Ni siquiera descubrir a Spinoza me ha enseñado tanto sobre la vida como su llegada y crecimiento. A ella le dedico este trabajo.

## Introducción

### La importancia de la teología política en el presente

*“Hoy no hay nada verdaderamente importante –como por ejemplo la relación entre América y Europa o la relación entre el monoteísmo y el sentido general de la globalización– que no esté relacionado con la cuestión de la teología política”*

Roberto Esposito (Lucci)<sup>1</sup>

La teología política como concepto tiene la particularidad de que se ocupa de muchas de las dimensiones en debate actualmente en el pensamiento político. Desde su formulación seminal por Carl Schmitt es un campo teórico que cuestiona a fondo el discurso secularizador de la modernidad:

“Todos los conceptos significativos de la teoría moderna del estado son conceptos teológicos secularizados, no solo debido a su desarrollo histórico, en el cual fueron transferidos de la teología a la teoría del estado, por lo que, por ejemplo, el Dios omnipotente se convirtió en el legislador omnipotente, sino también debido a su estructura sistemática”<sup>2</sup>.

Este cuestionamiento, en lugar de negar la teoría de la secularización trata de incorporarla críticamente, reorientándola hacia la teología y el estudio de la ley en lugar de hacia un “mundo desencantado”. De este modo, la teología política surge como crítica del derecho y sus conceptos básicos. El concepto fundamental es el de soberanía y lo emplea para mostrar cómo el derecho moderno seculariza concepciones teológicas propias de una imagen metafísica del mundo y con ello toda una teoría del orden natural y de la ley.

Pero Schmitt no fue el único autor en reconocer la plena unidad formal de los conceptos teológicos y los jurídicos y sociales. El propio Hans Kelsen, uno de sus contradictores, (Kelsen 1989, 250) llegó a enfatizarla incluso más:

“Si la sociedad debe concebirse como mera ideología, en tal caso la religión constituye solo una ideología social particular, originariamente idéntica a esa otra ideología social que puede designarse, en el sentido más lato de la palabra, como Estado”<sup>3</sup>.

Entonces la teología política aporta una dimensión de análisis filosófico que articula al menos tres debates clave para una evaluación y revisión crítica de las formas políticas: el de la secularización; el del estatuto político de la religión; y finalmente el de la representación

---

<sup>1</sup> Anthony Lucci, “Filosofía, Teología y Economía: Entrevista con Roberto Esposito”, traducción de Gonzalo Díaz Letelier. *Rivista di Filosofia Lo Sguardo* n°13 (2013). Publicada en <http://contemporaneafilosofia.blogspot.com/2013/12/filosofia-teologia-y-economia.html> (consultada el 10 de Noviembre de 2016)

<sup>2</sup> Carl Schmitt. *Teología Política. Cuatro capítulos sobre el concepto de soberanía*. (Madrid: Trotta, 2009b): 37.

<sup>3</sup> Hans Kelsen, “Dios y Estado”, en *El Otro Kelsen*, comp. Óscar Correas (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1989), 250.

misma y en general la relación entre representante, pueblo y ley. Así, se constituye en una línea de estudios promisorios para pensar los problemas políticos del presente.

### **Teología política y democracia: la centralidad de Spinoza**

El concepto de teología política como paradigma de investigación que sirve de base al presente trabajo se inspira en dos autores. Ya hemos mencionado a Schmitt, pero el otro es Ernst Kantorowicz quien popularizó la teoría de los “dos cuerpos del rey”. Este autor explicita un uso paradigmático de la teología política, (Kantorowicz 1957, xviii):

“Such as now stands, this study may be taken among other things as an attempt to understand and, if possible, demonstrate how and by what means and methods, certain axioms of political theology which *mutatis mutandis* was to remain valid until the twentieth century, began to be developed during the later Middle Ages”<sup>4</sup>.

Pues bien, esta comprensión de la teología política deja abierta su utilización para reflexionar sobre la democracia y, en esa medida, sirve a los propósitos de este trabajo: se trata entonces de demostrar la posibilidad de una teología política democrática, entendida esta última como un paradigma de investigación que da cuenta de una forma de representación y gobierno que plantea tensiones y desafíos a las teorías más aceptadas de forma separada sobre la soberanía y del Estado.

Sin embargo mostrar la posibilidad de pensar la democracia desde la teología política no equivale a pensar una teología política democrática. Esta última posibilidad supone reflexionar desde un pensamiento alejado de la teología política tradicional. La obra de Baruch (o Benedictus) Spinoza cumple esos requisitos. Su concepto de potencia (*potentia*), que se contrapone directamente al de poder (*potestas*), designa un atributo natural de los individuos que permite la creación de algo nuevo; el segundo, por el contrario, designa una facultad institucional de poder más familiar con la teoría de Thomas Hobbes (*auctoritas*), el creador de la teoría de la soberanía moderna.

Por este motivo, la intuición fundacional de esta investigación es que la teología política puede asumir una forma democrática, esto es, dar cuenta de una teoría de la ley autónoma de la soberanía y del Estado, siempre que se la aborde a partir de las categorías de Spinoza.

El hecho de que Spinoza ponga en cuestión la teología política tradicional basada en la soberanía avala, en buena medida, la interpretación aquí ofrecida. Por de pronto, en su *Tractatus Theologico-Politicus*, sostiene una interpretación de la vida política sustancialmente distinta a la de Hobbes. Si para este último es la autoridad quien crea el derecho, para el primero tal papel corresponde a la sociedad en su conjunto a través de su

---

<sup>4</sup> Ernst Kantorowicz. *The King's two Bodies: A Study in Medieval Political Theology* (Princeton: Princeton University Press 1957), xviii.

propio “perseverar en ser”, sus formas de vida. El fundamento de esto es la *potencia*: un tipo de poder distinto al primero y que se concentra en los ciudadanos, no en los soberanos.

La centralidad de Spinoza en el debate sobre teología política y democracia es tal que la literatura que estudia esta relación se concentra unánimemente en él como uno de los autores fundamentales. Más precisamente, Schmitt<sup>5</sup> y Leo Strauss<sup>6</sup> dedicaron sendas obras determinar si la teología política del primero constituía una crítica adecuada a la modernidad. En rigor este debate abordó conceptos más vastos como el de cultura, pero el rol de Spinoza jugó un rol fundamental en ellos.

En segundo lugar, nos debemos detener en la atención que tradicionalmente se ha dispensado a Spinoza desde el pensamiento político. La gran atención sobre su obra se debe dos factores: a) la novedad de su pensamiento en la filosofía de su tiempo; y b) en la decisiva influencia que ejerció posteriormente sobre autores clave en el pensamiento político contemporáneo. En cuanto a lo primero, la filosofía de Spinoza es tributaria de corrientes de pensamiento representadas en autores como Averroes<sup>7</sup> o Dante Alighieri<sup>8</sup>. Esta influencia no fue igualmente recibida por otros autores porque el averroísmo fue expulsado de las universidades europeas en el siglo XIII por decisión de la Iglesia Católica<sup>9</sup>. En cuanto a lo segundo, la literatura enfatiza cada vez más la deuda que autores como G. W. Hegel y Karl Marx mantienen con el pensamiento de Spinoza<sup>10</sup>.

Sin embargo, también la obra de Spinoza ha sido interpretada como el fin de toda teología política. Esto no es extraño en tanto que, como ya mencionamos, buena parte de la literatura entiende por teología política un concepto ligado a la soberanía. Autores importantes como Victoria Kahn o Roberto Esposito sostienen esta posición<sup>11</sup>. Sin embargo una cosa es que Spinoza sea relativamente crítico del soberanismo hobbesiano y otra que en su formulación no pueda haber una teología política, aún bajo una forma no soberana. Como veremos, la teoría de Spinoza supone una concepción de la *potentia* constituyente, y eso es

---

<sup>5</sup> Carl Schmitt, *El Leviatán en la Doctrina del Estado de Tomás Hobbes* (México: Fontamara, 2008)

<sup>6</sup> Leo Strauss, *Spinoza's Critique of Religion* (New York: Schocken Books: 1982)

<sup>7</sup> Averroes, *The Decisive Treatise* (New Haven: Yale University Press: 2008)

<sup>8</sup> Dante Alighieri, “Monarchia”, en *The Monarchia Controversy*. Anthony Cassell (Washington DC: The Catholic University of America Press 2004), 111-73. La influencia descrita es subrayada en Rodrigo Karmy, “La Potencia de Averroes: Para una Genealogía del Pensamiento de lo Común en la Modernidad”, *Pléyade* 12 (Julio-Diciembre 2013): 201.

<sup>9</sup> Emanuele Coccia, *Filosofía de la Imagenación: Averroes y el averroísmo* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editores, 2009), 21.

<sup>10</sup> Alexandre Kojève subraya el vínculo con Hegel y Nicolás González Varela, con Marx. Cfr. Alexandre Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel. Lectures on the Phenomenology of Spirit* (London: Cornell University Press, 1969); Nicolás González Varela, “Karl Marx, Lector Anómalo de Spinoza”, en *Cuaderno Spinoza*. Karl Marx (Madrid: Montesinos 2013), 7-124.

<sup>11</sup> Victoria Kahn, *The Future of Illusion: Political Theology and Early Modern Texts* (Chicago: The University of Chicago Press, 2014); Roberto Esposito, *Categories of the Impolitical* (New York: Fordham University Press, 2015).

precisamente lo que vincula, como sugeriremos en lo que sigue, la teología política con la democracia.

### **Itinerario de investigación**

Este proyecto pretende analizar el problema de si se puede pensar una teología política democrática desde el pensamiento de Spinoza y bajo qué conceptos. La tesis fundamental que sostenemos es que sí hay tal teología política en Spinoza y que podemos encontrarla resumida en la analogía que alberga la sentencia *Deus sive Natura*. Esta sentencia, Dios o la Naturaleza, se perfila como la piedra de toque de la teología democrática en Spinoza ya que propone una concepción de la ley que debe reflejar la pluralidad siempre creciente de las formas de vida de la multitud.

Esta investigación consta de cinco capítulos: una introducción, tres capítulos temáticos y una conclusión. El primero de los capítulos temáticos aborda el problema de la teología política y su relación con el pensamiento de Spinoza, profundizando en la definición paradigmática de teología política y abogando por ella en relación a la definición tradicional. El segundo capítulo se ocupa de analizar la presencia de teología política en el pensamiento de Spinoza, discutiendo al mismo tiempo los problemas claves que tradicionalmente se han argüido para negar esta posibilidad. El tercer capítulo se dedica a describir el contenido de la teología política democrática de Spinoza desde un contrapunto con la de Schmitt. Por último, la conclusión aporta elementos para situar la teología democrática de Spinoza en el contexto de sus intérpretes contemporáneos, para resaltar la contribución original de nuestra tesis.

Esperamos que esta investigación contribuya a redefinir el debate tanto sobre la teología política como sobre Spinoza y la democracia, abriendo posibilidades de análisis teórico no suficientemente explotados en la literatura.



## Capítulo 1

### “La Teología Política y sus desarrollos”

*“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”<sup>12</sup>*

#### **Resumen**

Este capítulo discute distintos significados del concepto de Teología Política presentes en la literatura. Para hacerlo profundiza en un significado paradigmático de aquella y desarrolla la forma específica que debería tener. Para exponerlo, el capítulo se divide en cuatro partes. Primero se analiza las taxonomías existentes y se propone una que se considera más adecuada para comprender las diferentes doctrinas jurídicas (1) Luego se describe la formulación de la teología política en la obra de Carl Schmitt y los debates a partir de los cuales esta evolucionó (2). Posteriormente se analiza el debate específico de Schmitt con Strauss, que opone teología y filosofía políticas (3). Finalmente se profundiza se esbozan los elementos teológico-políticos presentes en la obra de Spinoza y se explicitan las categorías de análisis desde las cuales se va a examinar (4).

Palabras clave: Teología política, decisionismo, paradigma, analogía, Schmitt, órdenes concretos.

---

<sup>12</sup> Carl Schmitt. *Teología Política* (Madrid: Trotta, 2009b), 87. Esta edición incluye el texto “Teología Política II: La leyenda de la liquidación de toda teología política”, al cual corresponde nuestra cita.

Este capítulo se ocupa de la teología política. Se propone describir y discutir la evolución del concepto en el campo de estudio del pensamiento político durante el último siglo desde la formulación canónica de Carl Schmitt hasta el *revival* de publicaciones sobre teología política en los últimos años<sup>13</sup>.

Dado que la hipótesis de trabajo sostiene la existencia de un tipo de teología política en el pensamiento de Spinoza se hace necesario dedicar el primer capítulo a identificar y discutir el concepto de teología política y sus acepciones. Esto nos permitirá, en los siguientes capítulos, discutir el pensamiento de Spinoza desde una idea clara de qué exactamente entenderemos por teología política.

Para hacer ello delinearemos una definición arquetípica que calificamos como “paradigmática”. La definición tradicional es más específica y designa la teología política como el estudio de la política entendida desde la centralidad de la decisión; la nuestra, de alcance más general, designa en cambio un amplio campo de investigación que estudia la política desde su analogía con la religión, o incluso entendiendo aquella como manifestación secularizada de esta última. Ciertamente los debates que involucran la teología política son más vastos y no se reducen a las opciones mencionadas<sup>14</sup>: en el desarrollo del capítulo iremos mencionando los más centrales entre ellos, siempre en relación con la definición que desarrollamos.

De este modo, como un objetivo del capítulo es discutir la evolución del concepto entonces la estructura general del mismo está pensada para poder hacer un ejercicio de definición y comparación. En la primera parte (I) analizamos clasificaciones existentes de teología política buscando puntualizar sus ventajas y desventajas como herramientas de análisis. A continuación (II) reconstruiremos la formulación del concepto de teología política en Schmitt y en la serie de debates que provoca. Nos concentraremos un poco más en los debates que Schmitt sostiene con Hans Kelsen y Erik Peterson<sup>15</sup>. Luego (III) delinearemos una comparación entre nuestra

---

<sup>13</sup> Cfr. Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life* (Stanford: Stanford University Press, 1998); Clayton Crockett, *Radical Political Theology. Religion and Politics After Liberalism* (New York: Columbia University Press, 2011); Roberto Esposito, *Two: The Machine of Political Theology and the Place of Thought* (New York: Fordham University Press, 2015b); Paul Kahn, *Political Theology: Four New Chapters on the Concept of Sovereignty* (New York: Columbia University Press, 2011); (Kahn 2014). Esto solo por mencionar los libros más influyentes.

<sup>14</sup> Por ejemplo, el debate entre Schmitt y Erik Peterson se desarrolla en torno a la posibilidad misma de una teología política o no. Cfr. Carl Schmitt, *Political Theology II: The Myth of the Closure of Political Theology* (London: Polity, 2008); Eric Peterson, *Theological Tractates* (Stanford: Stanford University Press, 2011). En coordenadas semejantes, el debate de Schmitt y Strauss se ocupa en lo central de la naturaleza de lo político y su relación con la verdad. En un lugar diferente debemos dejar los debates sobre la relación entre religión y política que se han dado en diferentes épocas, mucho más amplios y multifacéticos.

<sup>15</sup> Estos debates dan por sí solos para un trabajo completo de tesis por la profundidad de los conceptos en juego y la extensa literatura reciente que los analiza. Por ello nos concentraremos en exponer los puntos centrales de debate en lugar de discutirlos en profundidad.

definición de teología política y la tradicional: la primera que la entiende como el examen de los conceptos desde los cuales el estado y la ley encuentran su legitimidad; y la segunda que la caracteriza como un tipo de relación política caracterizada por la primacía de la decisión. Especialmente relevante para examinar esta definición es el trabajo de Heinrich Meier, su lectura del debate entre Schmitt y Strauss así como su recepción en la literatura, el cual tendremos en vista como contrapunto. También nos ocuparemos de exponer la fertilidad de esta comprensión más amplia, la cual está respaldada en una extensa bibliografía<sup>16</sup>. En la última parte (IV) analizaremos los elementos de la teología política presentes en la obra de Spinoza y las categorías desde las cuales se puede identificar.

### **I. La teología política: un concepto en busca de consenso.**

Puede afirmarse con certeza que la última década ha presenciado el retorno al debate del concepto de teología política. Ya desde los años 90 del siglo pasado el nombre de Carl Schmitt había vuelto a los debates de la filosofía política en la obra de autores tan destacados como Jürgen Habermas, Claude Lefort y otros<sup>17</sup>, sin embargo el número de publicaciones sobre teología política se ha multiplicado en los últimos años.

Es notorio que entre los trabajos destacados más recientes podemos destacar muy poco acuerdo sobre el particular: teología política puede significar una forma irracional o fundamentalista de ver la política<sup>18</sup>, también una forma teológica de genealogía para observar el orden liberal contemporáneo<sup>19</sup>, además puede concebirse como un registro que nos recuerda en lenguaje trascendental la “auto-imagen” del mundo secularizado<sup>20</sup>, o incluso una ficción necesaria que debemos superar para poder pensar de manera realmente “crítica”<sup>21</sup>. Si bien cada apelación a la teología política parte del consenso mínimo que atribuye una estrecha relación conceptual entre religión y política, no está claro qué forma(s) concreta(s) debería(n) adoptar esta relación<sup>22</sup>. En

---

<sup>16</sup> Walter Benjamin. "Critique of Violence". En *Selected Writings*, vol. 1 (Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1996), 236-251; Jacques Maritain, *El Hombre y el Estado* (Madrid: Encuentro Ediciones, 2002); Giorgio Agamben, *El Reino y la Gloria: Por una Genealogía Teológica de la Economía y el Gobierno* (Valencia: Pre-Textos, 2008).

<sup>17</sup> Cfr. Jürgen Habermas, *Facticidad y validez* (Madrid: Trotta, 2000); Claude Lefort, *Democracy and Political Theory* (Cambridge: Polity Press, 1991).

<sup>18</sup> Heinrich Meier, *Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialogue* (Chicago: The Chicago University Press, 1995)

<sup>19</sup> (Agamben 1998)

<sup>20</sup> Hent De Vries y Lawrence E. Sullivan, eds., *Political Theologies. Public religions in a post-secular world* (New York: Fordham University Press, 2006)

<sup>21</sup> Slavoj Žižek, *The Puppet and the Dwarf. The Perverse Core of Christianity* (Boston: The MIT Press 2003)

<sup>22</sup> A saber, podría tratarse de una forma de crítica histórica, genealógica o sociológica en la cual las instituciones políticas son observadas en virtud de la idea de trascendencia prevaleciente en aquella sociedad donde echan raíces; la analogía entre los conceptos teológicos y políticos que se postula podría ser formal o estructural; pero también podría ser una forma de ontología política que postule que lo religioso es una condición permanente y necesaria de lo político.

este sentido, en ocasiones el concepto de teología política hoy se asemeja a un significativo vacío cuyo contenido permanece como una invitación a ser actualizado en cada investigación<sup>23</sup>.

En general, la teología política es utilizada en distintos escenarios: desde análisis muy puntuales sobre cuestiones político-religiosas, hasta críticas más ambiciosas ya sea de la secularización<sup>24</sup> ya sea del orden político-económico liberal. Sin embargo hay un cierto diagnóstico común que los estudios mencionados parecen suscribir: una crisis de legitimidad en la democracia liberal y la economía de mercado que la amenaza interna y externamente<sup>25</sup>. Resulta atingente entonces preguntarse si la teología política puede ayudarnos a caracterizar esa crisis de legitimidad y las ontologías presupuestas en ella<sup>26</sup>. Pero la filosofía continental europea va un par de pasos más allá: para ella la teología política involucra una interrogante sobre las condiciones históricas políticas y filosóficas en que se desarrolla en general la ilustración: el desarrollo y crisis del estado-nación, la separación de la iglesia del estado, la privatización consiguiente de la religión y finalmente el surgimiento de formas seculares de religión que pueden ser entendidas como “falsa conciencia” (Marx) o “ilusión” (Sigmund Freud). En estos debates se pone sobre la mesa a la teología política como una especie de teoría crítica que considera que la modernidad en sí misma funciona sobre un registro conceptual teológico<sup>27</sup>.

El campo de estudios sobre teología política ha pagado su expansión en las recientes décadas con una gran dispersión conceptual. La pluralidad de análisis desde y sobre la teología política ha implicado también una pluralidad semejante de taxonomías sobre teología política. Para ir avanzando en una cartografía mínima tomaremos en cuenta dos de ellas: la de Ernst-Wolfgang Böckenförde y luego la de Miguel Vatter.

---

<sup>23</sup> Entre los usos poco ortodoxos del término podemos citar a Giacomo Marramao que habla de una eventual “teología política post-religiosa”; Victoria Kahn, que desarrolla la posibilidad de una “teología poética” análoga y complementaria a la teología política; y Brock Perry que habla de una “teología política queer”. Cfr. Giacomo Marramao, “Messianism without Delay: On the “Post-religious” Political Theology of Walter Benjamin”. *Constellations* 15(3) (2008): 397-405; (V Kahn 2014), Brock Perry, “Towards an ontogenesis of queerness and divinity: Queer political theology and Terrorist Assemblages”. *Culture and Religion: An Interdisciplinary Journal* 15, Nº2 (2014): 177-186.

<sup>24</sup> De hecho, el concepto de secularización es importante en el desarrollo de la teología política, sin embargo en este capítulo me concentraré en la discusión de la comprensión jurídica del término y mencionaré el tema de la secularización cuando sea necesario al mencionado enfoque.

<sup>25</sup> Claude Lefort señala que “Every religion states in its own way that human society can only open on to itself by being held in an opening it did not create. Philosophy says the same thing but religion said it first, albeit in terms which philosophy cannot accept” (Lefort 1991, 222-223)

<sup>26</sup> Paul Kahn ha caracterizado la democracia americana en términos de una “teología política sacrificial”, lo cual ha generado controversia incluso con otros académicos que trabajan la teología política como Victoria Kahn, que básicamente acusa en la lectura de su homónimo un intento de reintroducir de contrabando formas extremas de ideología. Cfr. (P. Kahn 2011) y (V. Kahn 2014, 144)

<sup>27</sup> Así por ejemplo Zizek trabaja la idea de una *kenosis* cristiana según la cual la crucifixión de Cristo es la muerte de cualquier Otro que compita con la Iglesia en la empresa de reconciliar el caos del mundo. En el mismo registro, Agamben trabaja la idea de un *katechon* (la Iglesia de nuevo) que articula todo el orden político contra un Anticristo (enemigo) ya desde el bajo Imperio Romano cristianizado hasta un mundo globalizado que conserva la misma estructura, pero secularizada. Cfr. (Zizek 2003) y (Agamben 2008)

Ambas tienen una validez variable en el tiempo y por tanto sirven para propósitos distintos, habida cuenta de sus tres décadas de diferencia: la primera nos parece particularmente útil para caracterizar la literatura teológico-política del siglo pasado, fundamentalmente hasta la muerte de Schmitt; la segunda nos parece particularmente adecuada para caracterizar la literatura reciente.

La clasificación de Böckenförde distingue tres formas de teología política: jurídica, institucional y apelativa. La primera se caracteriza por transferir conceptos teológicos al campo de la política y el derecho, y es característica del enfoque de Schmitt. Se trata de una sociología de los conceptos y no de un postulado teológico<sup>28</sup>. Esto significa que este tipo de teología política, al transferir los conceptos transfiere a la vez las lógicas de articulación desde lo teológico a lo político<sup>29</sup>. De este modo se presenta como una hipótesis histórico-filosófica sobre el origen de determinados conceptos políticos.

La segunda teología política reconocida por Böckenförde es la *institucional*<sup>30</sup>. Por tal se entiende la apelación a la fe en Dios, para reforzar el estatus, legitimidad, propósito, o estructura del orden político, incluyendo su relación con la religión. Se trata de una suerte de “ciencia de la vida” con base en la fe, que interpreta el mundo social. Autores que caben en esta categoría son San Agustín Hipona, Santo Tomás de Aquino, Martín Lutero, Nicolás de Cusa, Jacques Maritain e incluso teóricos políticos del canon como John Locke o Hegel. Todos ellos, a grandes rasgos, se concentran en la legitimidad del orden político, pero estableciendo diversas relaciones entre las autoridades eclesiásticas y políticas. Sin embargo, su visión del orden político-social en algún punto clave se apoya en una interpretación de la revelación.

Parecida a esta última aparece la tercera teología política reconocida por Böckenförde, la *apelativa*<sup>31</sup>. Esta se apoya en una interpretación de la revelación que apoya el involucramiento activo de los cristianos y la Iglesia en el sustento o el cambio del orden político-social en tanto ayuda o perjudica la realización de la existencia cristiana. Se trata de una postura partisana y politizada que se puede identificar en la Teología de la Liberación y encuentra sus orígenes en la teología de Johann Baptiste Metz.

En el caso de las teologías políticas institucional y apelativa la base es la fe; en cambio en la teología política jurídica se parte de una idea de la ciencia y la razón humana: las dos primeras son eminentemente teológicas y desde allí interpelan o construyen la política; la jurídica, en cambio, separa lo teológico y lo político y solo los

---

<sup>28</sup> Cfr. Ernst-Wolfgang Böckenförde, "Politische Theorie und politische Theologie. Bemerkungen zu ihrem gegenseitigen Verhältnis", en *Religionstheorie und Politische Theologie*, Jacob Taubes (München: Fink, 1983), 16-25.

<sup>29</sup> Esto es, la política opera teológicamente.

<sup>30</sup> (Böckenförde 1983, 20)

<sup>31</sup> (Böckenförde 1983, 21)

relaciona por analogía. Como parece evidente, el enfoque de esta tesis se apoya en una comprensión jurídica de la teología política.

<b>Teología Política</b>	<b>Características</b>	<b>Autores representativos</b>
Jurídica	Transfiere conceptos teológicos a la política y al derecho; sociología de conceptos jurídicos; se apoya en la razón y no en la fé	Schmitt, Kelsen, Strauss, Benjamin, etc.
Institucional	Teoría del orden político-social con argumento clave basado en Revelación; basado en la fe; específica relación entre lo religioso y lo político	Agustín, Aquino, Lutero, Cusa, Maritain
Apelativa	Alienta el involucramiento de cristianos en política; basado en la fe.	Metz

Vatter, por su parte, distingue cuatro formas de articular la relación entre religión y política: teología política, teología civil, religión civil y religión política<sup>32</sup>. La *teología política* se caracteriza por la presencia de la analogía entre Dios y el soberano según la doctrina del decisionismo. La *teología civil* es propia del politeísmo greco-romano y asume la pre-existencia de la ciudad arrojándola con dioses que representan cultos específicos de diferentes aspectos de la vida comunitaria. La *religión civil* representa la universalización de los principios humanistas de los filósofos políticos modernos y sus ideales de derechos del hombre y fraternidad universal. Finalmente, la *religión política* representa la subordinación de la religión a la política para sacralizar un orden político determinado identificándolo con la salvación, en la línea de lo que Eric Vögelin llamó críticamente *Gnosticismo*<sup>33</sup>.

<sup>32</sup> Miguel Vatter, "Introduction", en *Crediting God with Sovereignty*, ed. Miguel Vatter (New York: Fordham University Press, 2011), 7.

<sup>33</sup> El Gnosticismo remite a un pensamiento articulado en torno a una verdad autoevidente y por tanto exenta de revisión crítica. Desde esta verdad (Gnosis), se sostiene un dominio absoluto sobre la realidad, el cual puede tomar formas trascendentalistas o imanentistas. Este último es el caso del marxismo. Cfr. Eric Vögelin, *The New Science of Politics* (Chicago: The Chicago University Press, 1987), 107.

<b>Tipo</b>	<b>Características</b>	<b>Autores/manifestaciones</b>
Teología Política	Analogía Dios/Soberano; Decisionismo	Hobbes, Schmitt
Teología Civil	Dioses sacralizan aspectos de la vida comunitaria	Marcus Varro, politeísmo greco- romano
Religión Civil	Universalización de principios humanistas	Maquiavelo, Rousseau, Tocqueville
Religión Política	Sacralización del orden político	Gnosticismo (Vögelin)

Esta clasificación tiene virtudes comparativas importantes en relación a la de Böckenförde: permite establecer una separación necesaria entre los autores modernos, incluso entre varios que apelan bajo diferentes razones a diversas formas de poder soberano. Sin embargo tiene un déficit importante en tanto reduce la teología política al “decisionismo” de un modo que anula, proponemos, su potencial paradigmático. Creemos que la teología política posee un alcance mayor, en tanto las formas de representar la analogía entre Dios y el estado, entre el orden del mundo y el orden jurídico, son más diversas. El teísmo que asocia el decisionismo a la teología política no es la única doctrina jurídica que puede vincularse a ella.

Para sostener esta conclusión quisiéramos ofrecer una clasificación propia, analogando las doctrinas teológicas con las doctrinas jurídicas de modo de ilustrar las variedades que a nuestro juicio permite estudiar la teología política. Como base de esta clasificación asumimos tres doctrinas religiosas: teísmo, deísmo, panteísmo. El teísmo es la doctrina cristiana habitual según la cual Dios es distinto del mundo pero actúa permanentemente alterando el orden del mundo (milagro). Su traducción a doctrina jurídica es la doctrina del “decisionismo” en la cual la fuente de la ley es la voluntad soberana. El deísmo es la doctrina según la cual se acepta que Dios es el creador del mundo pero permanece apartado de este, lo que implica que es la razón y no la revelación la fuente del conocimiento. Su traducción a doctrina jurídica sería la doctrina positiva del “normativismo”. El panteísmo es la doctrina según la cual Dios se identifica con el universo de modo que no sería un sujeto que actúa sobre un objeto sino una sustancia que impregna el conjunto de lo existente. Su traducción a doctrina jurídica sería, creemos, la doctrina de los “órdenes concretos”, según la cual la legislación debería reflejar la pluralidad de formas de vida existentes en la comunidad<sup>34</sup>.

---

<sup>34</sup> Existe una cuarta doctrina religiosa llamada paneteísmo. A diferencia del panteísmo, aquel mantiene la diferencia entre Dios y lo creado, lo cual no es divino. Pero también sostiene que la divinidad se despliega

<b>Doctrina religiosa</b>	<b>Características</b>	<b>Doctrina jurídica</b>	<b>Autores</b>
Teísmo	Dios creador del mundo que actúa sobre el alterando las leyes naturales	Decisionismo; soberanía	Hobbes, Schmitt
Deísmo	Dios creador separado del mundo	Positivismo; normativismo	Locke, Rousseau, Maquiavelo, Kelsen
Panteísmo	Dios sustancia presente en toda la naturaleza	Órdenes concretos, pluralismo	Spinoza (Hegel)

Creemos que esta clasificación complementa las dos anteriores, sin negarlas. Si la de Böckenförde tiene la virtud de separar el concepto técnico-jurídico de teología política de otras formas de articulación entre religión y política, la de Vatter permite identificar los distintos tipos de legitimidad susceptibles a estudiar desde la teología política. La taxonomía ofrecida asume la teología política como un concepto jurídico, conservando la especificidad de la categoría de Böckenförde. Por otra parte asume de la clasificación de Vatter la posibilidad de estudiar distintas doctrinas jurídicas y, por tanto, informar diversos discursos de legitimidad y regímenes políticos desde el estudio de la relación entre los conceptos políticos y jurídicos contenidos en un discurso determinado.

Se asume de forma estricta la “analogía” entre teología y política propuesta por Carl Schmitt, pero conservando la autonomía entre los mismos. Se trata entonces de asumir a la teología política como un discurso sobre la secularización (y no sobre la “persistencia” de lo religioso en política), ofreciendo entonces las posibilidades políticas que dicha secularización permite, pues si ha de ser correcta esta comprensión de la teología política las diferentes doctrinas jurídico-políticas pueden comprendidas desde diferentes doctrinas teológicas.

Profundizaremos esto al final del capítulo. Primero es necesario comprender el problema trazando la evolución del concepto de teología política.

---

sobre el conjunto de lo existente y más allá del espacio y el tiempo. Lo fundamental es que en el panteísmo la divinidad se despliega como espíritu y no como sustancia como en el panteísmo. No lo incluimos en nuestra tipología ante el desconocimiento de una doctrina jurídica que le haga justa analogía.



## II. La construcción de la teología política por Schmitt: dos debates iniciales.

Como ha sido universalmente remarcado, el concepto de teología política aparece íntimamente ligado a la obra de Carl Schmitt aunque no debe ser comprendido ni como el comienzo ni como la inauguración de la teología política, sino más bien como su popularización<sup>35</sup>. Entonces no es una sorpresa que la ambigüedad del concepto en la literatura contemporánea sea alimentada por una análoga ambigüedad presente en la formulación canónica de Schmitt. En efecto, *Teología Política* es un texto de gran fuerza teórica cuya actitud sin embargo privilegia la intención polémica respecto a otras ideas filosófico-jurídicas (en particular el positivismo) al desarrollo sistemático de las propias tesis que hacen trascendente la obra. Se hace necesario entonces precisar la descrita ambigüedad y caracterizar las definiciones que tensionan el concepto de teología política.

Las tesis más importantes y trascendentes del texto de Schmitt son indudablemente dos, una explícita y otra tácita. La primera es directa y protagónica en el conjunto del texto: “Soberano es quien decide sobre el estado de excepción”<sup>36</sup>. Se trata de una toma de posición contra el positivismo en el debate sobre la relación entre excepción y norma. Esta última no puede ser causa eficiente del orden legal porque nada es causa eficiente de sí misma. Entonces el origen del orden legal no puede encontrarse en otra norma “general” sino en algo que no es una norma. Del mismo modo, la excepción general no puede ser decretada por el propio orden legal porque es inconcebible una norma que se invalide a sí misma<sup>37</sup>. Entonces lo que nos queda es que el origen de la norma solo puede encontrarse en la excepción.

La fuerza de este argumento no puede confinarse al ámbito de la teoría del derecho en tanto en el origen del mismo intervienen múltiples factores extra-legales. Es difícil sostener una teoría del derecho que no se emparente, por ejemplo, con una teoría política, de la historia, y en último término con una antropología filosófica. En este sentido, la teoría de la excepción de Schmitt expuesta en *Teología Política* puede traducirse directamente en una teoría política en tanto su argumento sobre excepción y norma se extrapola a la relación entre poder y legitimidad. Y la consecuencia de ello no puede sino ser una crítica al enfoque contemporáneo que entiende los conceptos de legitimidad (fundamentalmente el *rule of law*) como el origen y fundamento de los conceptos asociados al poder (el estado). Para

---

<sup>35</sup> Siguiendo a Karl Löwith es posible trazar sus orígenes en la descomposición de la cristiandad occidental por la tradición hegeliana-marxista, hasta Nietzsche. Cfr. Karl Löwith, *De Hegel a Nietzsche: La quiebra revolucionaria del pensamiento del siglo XIX* (México: Katz Editores, 2008), 420.

<sup>36</sup> (Schmitt 2009b, 13)

<sup>37</sup> “La decisión sobre la excepción es decisión en sentido eminente. En efecto, una norma general, la representada, por ejemplo, en un principio jurídico válido normal, nunca puede captar una excepción absoluta ni, por tanto, fundar la decisión de que está dado un caso excepcional auténtico” (Schmitt 2009b, 13)

Schmitt es al revés: en la génesis no hay norma ni orden sino dominación, violencia, lucha entre amigo y enemigo<sup>38</sup>.

Del mismo modo, la teoría de la excepción también puede traducirse en una crítica de la Ilustración y la secularización: si en el origen de la norma legal que fundamenta el estado-nación moderno hay violencia entonces la Ilustración no proviene de la normatividad, como proclama, sino de la “nada”. La decisión de Schmitt, que da origen a la norma legal, no está impregnada de *logos* o razón, sino de aquella misma “superstición” que la Ilustración se proponía superar.

La doctrina del decisionismo en Schmitt entonces es un intento de concebir el orden legal y político desde aquello que se encuentra fuera de él: la excepción. Esta excepción solo tiene sentido en tanto se aplica en una situación de carácter político que precisa de ella<sup>39</sup>, no proviene de la nada. Sin embargo queda en pie el problema de cómo se genera la decisión. Ya sabemos que no viene de la razón, pero aun así hay que distinguir entre el decisionismo como doctrina jurídica y el nihilismo: una cosa es afirmar la precedencia de la decisión soberana al orden legal y otra distinta que tal decisión provenga de la nada.

Por otra parte más adelante se pone en juego la segunda tesis trascendental de *Teología Política*, la famosa apertura del capítulo 3: “Todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados”<sup>40</sup>. Entonces si entendemos que esto tiene un vínculo con la teoría de la excepción debemos responder que la decisión tiene algún tipo de vínculo significativo con lo teológico.

La analogía de la religión y la política constituye el punto de partida para una comprensión más general de la teología política. Esta analogía se funda sobre el particular vínculo entre la Iglesia católica y el estado moderno trabajado sistemáticamente por Schmitt en un texto contemporáneo a *Teología Política: Catolicismo Romano y Forma Política*<sup>41</sup>. Es posible entonces entender el primer texto como la formulación más general del concepto y el segundo como una aplicación. El estado aparece como encarnación secularizada de la estructura eclesiástica<sup>42</sup>, desprovista de su halo místico. Y la principal propiedad de la Iglesia que recupera el estado es caracterizada por Schmitt apelando al concepto formulado originalmente por Cusa: *complexio oppositorum*, la facultad eclesiástica de integrar sus

---

<sup>38</sup> Por de pronto una diferencia importante es el papel que atribuye Hobbes a la razón en la legitimidad de la ley *vis a vis* el carácter incondicionado de la decisión schmittiana: donde el primero justifica la conveniencia de ceder nuestro “derecho a todo” en pro de una ley que nos garantice derechos a todos, el segundo subraya la eficiencia de la decisión cuyo único factor pre-político es el poder del soberano.

<sup>39</sup> Schmitt explícitamente circunscribe el concepto de excepción a una aplicación política y no a una emergencia de otro tipo: “por «estado de excepción» se entenderá un concepto general de la doctrina del Estado, no un decreto de necesidad cualquiera o Un estado de sitio”. Cfr. (Schmitt 2009b, 13)

<sup>40</sup> (Schmitt 2009b, 37)

<sup>41</sup> Carl Schmitt, *Catolicismo Romano y Forma Política* (Madrid: Tecnos, 2011)

<sup>42</sup> Hemos mencionado en la introducción el desarrollo sistemático de esto por Kantorowicz y su teoría de los “dos cuerpos del Rey”. Cfr. (Kantorowicz 1957)

diferentes cuerpos refleja la realidad del cuerpo de Cristo en tanto integra sus tensiones paradójicas<sup>43</sup>. La analogía entre Iglesia y estado puede entenderse como un vaciamiento progresivo de conceptos que, sin embargo, conservan su arquitectura conceptual: de legitimidad a legalidad, de milagro a excepción, de razón a racionalidad<sup>44</sup>. Entonces el estado puede ser pensado meramente en términos de *machina*, como recomienda Hobbes, pero eso no basta justamente porque una máquina carece de *alma*: en esta carencia Schmitt identifica la dificultad del estado de representar el conjunto de los intereses sociales<sup>45</sup>. El resultado es que la estructura de la analogía resulta útil para caracterizar el origen del estado y del derecho moderno pero también el desarrollo de ellos, que es percibido por Schmitt como un debilitamiento progresivo<sup>46</sup>.

Una cosa que la analogía desarrollada en *Catolicismo Romano y Forma Política* no aclara es el alcance de la misma, que es desarrollada en *Teología Política* como una de alcance más general. En concreto este problema puede reducirse a dos preguntas: 1) ¿la analogía que fundamenta la teología política es entre catolicismo y estado moderno o entre religión y estado moderno? 2) ¿existe un vínculo necesario entre decisionismo y teología política? Respecto a la primera, Schmitt se expresa a menudo a favor de una comprensión amplia del vínculo entre religión y política<sup>47</sup> pese a que a lo largo de su extensa obra no utiliza la analogía desde otra forma religiosa que no sea alguna variante del cristianismo. Tal vez la excepción sea *La Tiranía de los Valores*<sup>48</sup>, obra tardía en que analiza el impacto de la “filosofía de los valores” en lo que percibe como decadencia del estado y sus instituciones: la axiología expulsa de “la humanidad” a cualquiera que contradiga su lógica relativista. Pero Schmitt plantea esto como un debilitamiento de la mediación teológico-política y no como otra teología política. Son otros autores como Walter Benjamin o Franz Rosenzweig quienes delinearán los contornos de teologías políticas distintas<sup>49</sup>, aun

---

<sup>43</sup> Es conocido en Chile el excelente desarrollo de este punto por Renato Cristi, en el que enfatiza la capacidad del estado contemporáneo de integrar autoritarismo y liberalismo de un modo que evite los efectos perversos de la democracia, empeño que une a Carl Schmitt y Friedrich W. Hayek. Cristi cree encontrar en esa causa común el origen de un liberalismo autoritario identificado con el neoliberalismo moderno. Cfr. Renato Cristi. *Carl Schmitt and Authoritarian Liberalism* (Cardiff: University of Wales Press, 1998)

<sup>44</sup> Arthur Humphrey Bradley y Antonio Cerella. “Introduction: the future of political theology and the legacy of Carl Schmitt”. *Journal of Critical Research* 20(3) (December 2016): 6.

<sup>45</sup> Carl Schmitt. *Roman Catholicism and Political Form* (London: Greenwood Press, 1996), 26.

<sup>46</sup> Schmitt describe esta trayectoria “de lo teológico pasando por lo metafísico para legar a lo moral y a lo económico”. Cfr. (Schmitt 2009b, 11)

<sup>47</sup> En *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”. (Schmitt 2009b, 87)

<sup>48</sup> Carl Schmitt, *La Tiranía de los Valores* (Buenos Aires: Hydra Editorial, 2009)

<sup>49</sup> En la generación de una teología política judaica son cruciales autores como Benjamin y Rosenzweig. Cfr. (Benjamin 1996); Walter Benjamin, “Theologico-Political Fragment”, en *Selected Writings*, vol. 3 (Cambridge: The Belknap Press of The University of Harvard Press, 2002), 305-306; Franz Rosenzweig, *The Star of Redemption* (Madison: The University of Wisconsin Press, 2005). En la reformulación de una teología política cristiana fundamentalmente distinta de la de Schmitt es clave Jacques Maritain, cfr. (Maritain 2002). Por su

partiendo de intuiciones schmittianas. El empeño de Schmitt por seguir utilizando la analogía solo en relación al catolicismo debe entonces ser entendido más en términos de reforzar la difusión de su lectura particular, que él considera en decadencia sobre todo después de 1945, que como una falta de reconocimiento a la posibilidad de una pluralidad de teologías políticas.

Respecto a la segunda pregunta, la de la relación de la teología política y el decisionismo, en nuestro texto Schmitt presenta sí una postura mucho más ambigua. Al señalar la estrecha relación entre conceptos políticos y conceptos teológicos el autor parece claro en relación al alcance de la misma: “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”<sup>50</sup>. Sin embargo, a renglón seguido Schmitt insiste con la presencia necesaria de la decisión soberana excepcional en la mediación teológico-política: “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”<sup>51</sup>.

La tensión entre las dos tesis más trascendentes de *Teología Política* puede sostenerse sobre una constatación simple: no todos los conceptos de la teoría política moderna son, en modo alguno, tributarios del decisionismo ni de una teoría de la excepción, ni siquiera los más importantes. Entonces quedan dos opciones: o la mediación teológico-política permite explicar el origen solo de una parte de los conceptos fundamentales de la moderna teoría política, o en cambio el decisionismo no es un concepto necesario para comprender la teología política. No pretendemos zanjar esta tensión en estas líneas: más bien la intención es señalar que la misma existe desde la formulación que populariza el término ya hace casi un siglo<sup>52</sup>. Considerando esto podemos decir que el término teología política siempre ha

---

parte, también Benjamin abre la puerta para reflexiones teológico-políticas sobre la globalización y el neoliberalismo hoy famosas en la obra de Giorgio Agamben. Cfr. (Benjamin 1996); Walter Benjamin, "Thesis on the Philosophy of History", en *Illuminations* (New York: Schocken Books 2007), 253-263; (Agamben 2008)<sup>50</sup> (Schmitt 2009b, 37)

<sup>51</sup> De forma semejante, en otro pasaje muy citado, Schmitt señala “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” (Schmitt 2009b, 44). Y como sabemos, su concepción del soberano descansa siempre en una teoría de la excepción.

<sup>52</sup> Como veremos, más adelante Schmitt irá más allá del decisionismo y el normativismo formulando un tercer tipo de doctrina jurídica, que llama de los “órdenes concretos” Carl Schmitt, *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica* (Madrid: Tecnos, 1996b), 47. Se trata de una suerte de doctrina materialista en la cual son las “formas de vida” y no decisiones y normas las que se reflejan en el orden legal. Sin este giro es difícil comprender obras tardías de Schmitt como *La Tiranía de los Valores* o *El Nomos de la Tierra*. Cfr. (Schmitt 1996b); Carl Schmitt, *El Nomos de la Tierra* (Madrid: Comares, 2003); (Schmitt 2009).

sido presa de una tensión entre una acepción más específica y otra más general, y la pléyade de definiciones habituales en la literatura reciente no hace más que reproducir aquel estado del arte, y nuestra preferencia por la definición general nos enfrenta al desafío de la falta de consenso en torno a su definición.

### **El debate entre Schmitt y Kelsen: excepción e hipóstasis**

La formulación de Schmitt que hemos analizado fue revolucionaria en su época, por lo cual no es extraño que haya influido y provocado discusiones en variados círculos de académicos vinculados al estudio de la política, el derecho y la sociedad. A continuación revisaremos brevemente los debates más relevantes que Schmitt tuvo con sus contemporáneos siempre buscando ilustrar de qué forma estos debates tensionan el concepto de teología política de un modo que pone en juego la relación entre las dos tesis centrales según hemos expuesto más arriba.

Un primer interlocutor fundamental con Carl Schmitt es Hans Kelsen<sup>53</sup>. El diálogo entre ellos se da estrictamente en el terreno de la teología política entendida como una teoría del derecho, siendo entonces el problema central de este diálogo la relación entre la ley y el estado: el ya analizado decisionismo de Schmitt implica necesariamente una separación entre estado y ley, la cual será criticada por Kelsen desde una óptica que sostiene la indivisibilidad entre ambos. El fundamento de la unidad del estado es para este precisamente la ley, y cualquier otro fundamento extrajurídico de ella corre necesariamente el riesgo de subordinar los derechos de los sujetos a un poder sin contrapeso, aumentando el riesgo autoritario<sup>54</sup>.

Es importante señalar en este punto que la confrontación intelectual entre Schmitt y Kelsen se da sobre todo en relación al fundamento del estado y del derecho. Pero ello no ocurre del mismo modo con la analogía entre religión y política: Kelsen no solo suscribe esta relación sino que incluso la lleva más allá, como una analogía que trasciende la política y se da incluso en relación al orden social<sup>55</sup>. Tenemos entonces una relación compleja entre Schmitt y Kelsen: se enfrentan claramente en relación al fundamento del derecho, sin embargo coinciden en la analogía fundamental entre religión y política.

El hecho de que Kelsen rechace el decisionismo como doctrina del derecho y sin embargo sostenga, valore e incluso expanda la analogía entre religión y política prueba que se trata de elementos vinculables pero en principio enteramente distintos. Para Kelsen tanto

---

<sup>53</sup> Los escritos de Kelsen son anteriores, por lo que en este caso lo que hay es una crítica (parcial, en mi opinión) de Schmitt a aquel. En los otros casos (Peterson, Strauss) hay, en cambio, un genuino intercambio.

<sup>54</sup> Cfr. Hans Kelsen, *Pure Theory of Law* (New Jersey: The Lawbook Exchange, 2005). En *Dios y el Estado* se plantea en los siguientes términos: “una teoría del estado es posible solo como una teoría de la ley del estado, en tanto toda ley es una ley estatal porque cada estado es un estado de derecho” (Kelsen 1989, 73)

<sup>55</sup> (Kelsen 1989, 61)

el decisionismo como la analogía implican la personificación de Dios y el estado, que son dos ideas abstractas. Por una parte, Dios personifica el orden del mundo, tanto si sostenemos teologías teístas, deístas o panteístas. Por otra, el estado puede ser visto como la personificación del orden legal o como un ente jurídico. Entonces Kelsen no rechaza en sí la personificación sino la *hipóstasis*, esto es, la presunción de que la representación de la persona divina se encuentra encarnada en un sujeto concreto<sup>56</sup>, el cual necesariamente habría de situarse por sobre el derecho. No es casual que utilice el término “milagro legal”<sup>57</sup> para plantear su objeción: si la teología no puede aceptar a un Dios subordinado al orden del mundo, entonces el estado o un sujeto que lo personifique debería situarse fuera del orden legal; en efecto, la *teodicea*<sup>58</sup> parece ser la única forma de concebir la hipostasis en el mundo. Las consecuencias de esto son serias porque implicarían asumir que el estado conserva legitimidad cuando emprende acciones no respaldadas en el orden legal.

La pregunta es entonces cómo considera Kelsen que sería posible una personificación sin hipóstasis, que es lo que abriría la puerta a una teología política sin decisionismo. Kelsen responde a esto profundizando la analogía entre religión y política, con un análisis de la doctrina de la *encarnación*<sup>59</sup>: si la teología cristiana considera fundamental en el vínculo entre Dios y el mundo la encarnación, según la cual el Hijo de Dios habita el mundo como uno más, es juzgado, sufre y muere, entonces lo que hay en esta doctrina es un principio de autolimitación de Dios en relación al mundo y el hombre mismo. Y si la teología acepta esta limitación entonces del mismo modo el estado legítimamente solo puede aceptar su auto-limitación en la ley, sin excepción.

Dado lo anterior, el diálogo de Schmitt y Kelsen nos da una valoración compleja de la teología política por este último. Si adoptamos una definición tradicional del término entonces Kelsen es un crítico pero, en cambio, si nos quedamos con una definición paradigmática entonces el jurista austríaco puede convertirse en un interesante exponente. De hecho la gran pregunta que queda planteada en este último caso es especialmente

---

<sup>56</sup> Baume lo plantea de este modo: “*Kelsen did not reject such personifications, which he deemed very useful for explaining social, political, and juridical phenomena; but he rejected all of them when they became hypostasis. Personification remains a heuristic device, a metaphorical principle that allows an abstract idea to become intelligible. Hypostasis by contrast is not simply a metaphor, but presupposes something concrete and incarnated. For Kelsen, making a hypostasis of the state presupposed that it is considered an independent entity or that it pre-exists the legal order. He insisted on the danger of seeing the state as hypostasis, i.e. the state as existing independently from law and the people, which he considered a typical feature of primitive thought*” (la cursiva es nuestra). Cfr. Sandrine Baume, “On political theology: A controversy between Hans Kelsen and Carl Schmitt”, *History of European Ideas* 35(3) (2009): 372. Sobre el concepto de hipóstasis ver también (Kantorowicz 1957, 143)

<sup>57</sup> (Kelsen 1989, 78)

<sup>58</sup> Doctrina que presume un Dios bueno pese a la existencia del mal en el mundo.

<sup>59</sup> (Kelsen 2005, 323): “Precisely as the world-creating God in the myth of his incarnation must come into this world, must submit to the laws of the world (and this means: to the order of nature), must be born, suffer, and die, so too must the state, in the doctrine of its self-obligation, submit to the law created by the state itself”.

atingente para esta tesis dado el objetivo de examinar la obra de Spinoza desde una óptica teológico-política: ¿puede la ley personificar la soberanía en sí misma? ¿Qué significa hablar de una “soberanía de la ley” desde una perspectiva teológico-política? En los capítulos de esta tesis retomaremos estas aristas.

### **El debate entre Schmitt y Peterson: abandono de la teología**

Un segundo debate relevante sobre *Teología Política* se produjo con Erik Peterson, quien responde a los argumentos de la mencionada obra en su ensayo *El Monoteísmo como problema político*<sup>60</sup>. Analizaremos este debate exponiendo brevemente los puntos centrales, pero luego tomaremos una dirección algo heterodoxa, exponiendo la tesis de Montserrat Herrero<sup>61</sup> según la cual Kantorowicz y su obra *Los Dos Cuerpos del Rey* juega el rol de *médium* de un debate indirecto más productivo y convergente que el negativo debate directo que sostienen Schmitt y Peterson.

En efecto, al igual que el debate con Kelsen el debate de Schmitt con Peterson es uno de tono crítico y escasa convergencia. En la mencionada obra de este último precisamente la hipótesis central que se trata de defender reza: “El concepto de «teología política» fue introducido en la literatura por Carl Schmitt (...) Pero no propuso sistemáticamente aquellas cortas argumentaciones. Nosotros hemos intentado aquí probar con un ejemplo concreto la imposibilidad teológica de una “teología política”<sup>62</sup>.

Peterson se cuida en su obra permanentemente de no fundamentar desde la teoría política sino desde la teología. Desde allí, su crítica de la obra de Schmitt se concentra en el desbalance que en ella hay entre lo teológico y lo político: en efecto lo primero sería más bien una fuente analógica de legitimidad para el orden político, que es el real interés de Schmitt<sup>63</sup>. Es difícil estar en desacuerdo con esta valoración de Peterson, pero es más interesante constatar que la crítica no termina acá: para él, el monoteísmo tiene en efecto consecuencias políticas pero estas no son representables desde una teología política.

Schmitt responde tardíamente las críticas de Peterson en un texto clave: *Teología Política II*<sup>64</sup>. En esta obra su respuesta va por dos carriles lógicos: primero, afirmar contra los argumentos teológicos de Peterson que en una teología política que descansa en la

---

<sup>60</sup> (Peterson 2011)

<sup>61</sup> (Herrero, *The Hidden Dialogue between C. Schmitt and Ernst H. Kantorowicz in The King's Two Bodies* 2015)

<sup>62</sup> (Peterson 2011, 123)

<sup>63</sup> Peterson de hecho cree que la teología política se aviene bien con el judaísmo y el paganismo, pero no con el cristianismo, muy por el contrario de Schmitt. Esto se debe a que tiende a pensar la teología política exclusivamente en términos de legitimación teológica del orden político, casi una forma de propaganda. En este sentido, creemos que lo que Peterson entiende por teología política se define mejor en lo que autores como Vatter llama religión política o teología civil, o lo que Vögelin llama *Gnosticismo*. Cfr. (Peterson 2011, 50); (Vatter 2011), (Vögelin 1987). Para la definición de Gnosticismo cfr. Nota al pie N° 33, pág. 14.

<sup>64</sup> Hay que decir que esta respuesta demoró casi medio siglo y, de hecho, fue publicada en 1970, diez años después de la muerte de Peterson. Cfr. (Schmitt 2009b)

doctrina Trinitaria (cristiana) persiste la tensión amigo-enemigo, lo cual logra introduciendo la categoría de *katechón*, que será clave en su obra tardía<sup>65</sup>; segundo y más importante para nuestro argumento inmediato, la crítica de Peterson no afecta la validez de la teología política en tanto esta reconoce tanto a la esfera teológica como a la política su autonomía<sup>66</sup>. Esto es consistente con la naturaleza analógica de la mediación teológico-política que Schmitt siempre defendió y además le permite reivindicar a este una pluralidad de teologías políticas.

Hemos dicho más arriba que en este debate Kantorowicz funciona como un *médium* privilegiado. Retomando la tesis de Herrero<sup>67</sup>, *los dos cuerpos del rey* es la obra que demuestra la pertinencia de la respuesta de Schmitt a Peterson con dos décadas de anticipación. Por una parte, muestra que la teología política medieval no es un tipo de teología política distinta a la de Schmitt, contra las críticas de Peterson. Esto es así porque no solo hay en el medioevo una analogía entre fe y forma política, sino que esta última replica directamente la forma trinitaria de la teología cristiana al adoptar jurídicamente la figura del *Corpus Mysticum* del Rey<sup>68</sup>. Por otra parte, el análisis de Kantorowicz es testimonio de la productividad de la mediación teológico-política defendida por Schmitt como un *paradigma* de análisis que arroja luz sobre la proyección de las formas teológicas en la estructura del orden jurídico y del orden político. En ese sentido, fortalece el enfoque que Kelsen había defendido indirectamente según señalamos más arriba, pero como es un tratado de teología política medieval, no se toca con los peligros del decisionismo advertidos por aquel: la forma política del medioevo es indudablemente

---

<sup>65</sup> El vínculo entre teología política y la idea de “lo político” es interpretable. Sin embargo se sostiene porque, primero, *katechón* y teología política aparece justamente como una idea teológica que se conserva operativa en el funcionamiento del derecho moderno y, segundo, porque como ha mostrado Agamben, tal funcionamiento se orienta a una lógica soberana de exclusión del derecho perpetuando con ello la oposición amigo/enemigo, cfr. (Agamben 2008)

<sup>66</sup> (Schmitt 2009b, 87-90).

<sup>67</sup> (Herrero 2015, 1171): “When we take a more in-depth look at the persistence of theological ideas in medieval political thought, we have to admit that there is a Medieval Political Theology in the sense Carl Schmitt defines, i.e., transferences between the theological and the political”.

<sup>68</sup> Asumimos, al afirmar esto, la tesis de Herrero: “What does Kantorowicz’s medieval political theology look like in *The King’s Two Bodies*? First of all, we perceive that the theological-political model that appears in it is not mainly the ‘divine monarchy’ that Peterson assumes as the main theopolitical concept in his *Monotheism*. Rather, it is a political Christology, ultimately shaped as an ‘ecclesiological political theology’, resulting in the projection of the concept of the Church in a Trinitarian theology into the political realm” (Herrero 2015, 1171). Es importante entender que la teología política no depende de la forma trinitaria en tanto esta sufre transformaciones que habilitan la introducción de elementos no teológicos. Ella no para negar la teología política sino que, justamente, integrar en ella nuevas entidades jurídicas. Kantorowicz lo explica al concluir su obra: “The tenet, however, of the Tudor jurists definitely hangs upon the Pauline language and its later development: the change from the Pauline *Corpus Christi* to the mediaeval *corpus ecclesiae mysticum* thence to the *corpus reipublicae mysticum* which was equated with the *corpus morale et politicum* of the commonwealth, until finally (though confused by the notion of *Dignitas*) the slogan emerged saying that every abbot was a “mystical body” or a “body politic,” and that accordingly the king, too, was, or had, a body politic which “never died.” (Kantorowicz 1957, 506)



decisionista e ideas como los derechos individuales o humanos (o el propio estado moderno) no estaban sino en las etapas iniciales de su desarrollo.

Es imposible no mencionar que el argumento clave de la respuesta que le dirige Schmitt a Peterson es en esencia el mismo que el primero recibirá con desagrado cuando le sea dirigido por Hans Blumenberg: la teología política como una categoría más política que teológica<sup>69</sup>. Si esto es así entonces la teología política de Schmitt no es incompatible con la idea de secularización que defiende Blumenberg. La analogía de teología y política funciona precisamente porque el mundo moderno ya no se reconoce a sí mismo en el antiguo y genera su propia legitimidad. De hecho, Blumenberg afirmará explícitamente “The extent of this difference is the extent to which "political theology" is intended as theology”<sup>70</sup>, que es casi idéntico a lo que Schmitt afirmó contra Peterson en *Teología Política II*. Puede afirmarse entonces que el precio del éxito de Schmitt contra Peterson fue la transformación de teología política en un concepto que nos afirma más que niega la secularización, muy a pesar de Schmitt.

### III. La relación clave: Schmitt y Strauss.

Necesitamos en este punto una comparación de la posición que asocia teología política con “decisionismo” con la que hemos llamado “paradigmática”. El primero es un punto de vista mayoritario en la literatura hasta los últimos años, y como hemos mostrado encuentra un importante asidero en la literatura. Cabe señalar que los escritos sobre Schmitt y su teología política viven un resurgimiento importante a partir de la publicación de *Carl Schmitt y Leo Strauss: el Diálogo Oculto* de Heinrich Meier<sup>71</sup>, publicado en alemán en 1988. Esta obra es particularmente influyente y a la vez representativa de la difusión de la definición tradicional de la teología política y sus debilidades. Durante la última década del siglo pasado, esta obra contribuyó a extender la comprensión de la teología política y la obra de Schmitt en general como una mera formulación conservadora y antidemocrática<sup>72</sup>. Décadas después Meier matizará su punto de vista en *Leo Strauss y el Problema Teológico-Político*<sup>73</sup> a partir de una revaloración de la obra tardía de Strauss.

---

<sup>69</sup> Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, (Cambridge: The MIT Press, 1985), 100.

<sup>70</sup> (Blumenberg 1985, 101)

<sup>71</sup> (Meier 1995)

<sup>72</sup> Por referir un texto bien difundido, Habermas afirma: “más provocadora para la autocomprensión del Estado constitucional democrático resulta esa "teología política" que rechaza un concepto secularizado de política y, por tanto, rechaza también el procedimiento democrático como fundamento legitimatorio del derecho, que distorsiona el concepto de democracia, privándolo de su núcleo deliberativo y reduciéndolo a la mera aclamación de masas cuasimilitarizadas, que opone el mito de la unidad nacional innata al pluralismo social, y que renuncia al universalismo de los derechos del hombre y de la moral humanitaria tachándolos de hipocresía criminal” (las cursivas son nuestras). Cfr. Jürgen Habermas, *Más Allá del Estado Nacional* (México: Fondo de Cultura Económica, 1998), 134.

<sup>73</sup> Meier: “Clearly for him [Strauss], the theologico-political problem designates the fundamental problem, the theme in which the other themes meet, through which they are bound together, and in whose light each is

En el análisis anterior hemos querido exponer que desde el comienzo ha habido una ambigüedad en el concepto de teología política propuesto por Schmitt, el cual encuentra su origen en la tensión entre las dos tesis centrales de *Teología Política*. Entonces la pregunta que aparece es cómo y bajo qué fundamento se popularizó en la literatura de hace dos décadas la definición “decisionista” de la teología política. Las obras mencionadas de Heinrich Meier se proponen oponer teología política y filosofía política retomando la clásica exposición de Leo Strauss publicada en *Jerusalem and Athens*<sup>74</sup>, pero extrapolando esa oposición a los debates con Schmitt. Esto lo hace mediante una acabada exposición del diálogo “secreto” que ambos autores habrían tenido alrededor de los años 1932 y 1933, casi 20 años antes de *Jerusalem and Athens*.

Una cosa que cabe notar es que el texto inicial de Meier se concentra más en *El Concepto de lo Político* que en *Teología Política*, de modo que Meier no ve tensión entre ambos textos y asume el primero como un desarrollo específico del segundo<sup>75</sup>. Schmitt y Strauss suscriben la idea de que el liberalismo moderno es tributario de toda una filosofía de la cultura la cual, en el empeño por evitar el autoritarismo, sostiene la idea de un estado moralmente neutro. Para ambos esto es causa de permanentes crisis de legitimidad del estado liberal, conclusión que no es extraña a teóricos alemanes contemporáneos al periodo de Weimar<sup>76</sup>. Ambos autores revisan en estas décadas las obras de Hobbes y Spinoza<sup>77</sup> para analizar lo que consideran el paso de “un estado de naturaleza a un estado de cultura” como un elemento distintivo de lo que entienden por liberalismo.

Pero pese a esto Meier persevera en oponer teología política y filosofía política: las cuestiones fundamentales que marcarían una diferencia irreconciliable entre ambas se resumen en la idea según la cual “The seriousness of the question of what is right and what is wrong as a legitimation of a political order means that fundamentally that question can be answered by means of human reason”<sup>78</sup>. Hay acá dos distinciones fundamentales entre teología y filosofía política: una respecto a lo que se persigue y otra epistemológica. Respecto a la primera, la teología política al enfatizar la cuestión de la analogía entre religión y política dejaría de lado la pregunta por lo correcto; la segunda

---

accorded its specific place”. Cfr. Heinrich Meier, *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 6.

<sup>74</sup> Leo Strauss, *Jerusalem and Athens*, The Leo Strauss Center, 2014,

<https://leostrausscenter.uchicago.edu/jerusalem-and-athens> (consultada el 22 de Noviembre de 2017)

<sup>75</sup> (Meier 1995, 8). Al respecto cfr. Miguel Vatter, “Taking Exception to Liberalism: Henrich Meier's Carl Schmitt and Leo Strauss. The Hidden Debate”, *Graduate Faculty Philosophy Journal* vol. 19, Nº2 (1997): 1-22.

<sup>76</sup> En este punto es Meier quien muestra las diferencias entre la versión de 1927 de *El Concepto de lo Político* en relación a la versión de 1931. Esta última abandona la idea de lo político como “una esfera más” de lo social entre muchas otras en virtud de una definición de “lo político como lo total”, que subordina todas las restantes esferas sociales cuando adquiere su forma extrema (Meier 1995, 96). Ver también (Vatter 1997, 3)

<sup>77</sup> En las partes 2 y 3 de esta tesis discutiremos esto más en profundidad.

<sup>78</sup> (Meier 1995, 42)

apunta a la idea schmittiana según la cual la teología política estudia *conceptos límite*<sup>79</sup> que se pueden comprender racionalmente pero que en sí mismos existen políticamente en la decisión del soberano. Son argumentos plausibles, pero que se han revelado problemáticos en la literatura pues es discutible hasta qué punto la separación de Meier tiene sólidas bases en la teoría de Strauss: la base filosófica de la moralidad es algo explícitamente negado por este, lo cual relativiza el divorcio entre moralidad y autoridad<sup>80</sup>.

Más adelante Meier matiza su análisis de la teología política pero reafirma la separación entre esta y la filosofía política. Por una parte, a diferencia de su primera obra sobre el tema, en *Leo Strauss y el problema teológico-político* acepta que la teología política va más allá de la oposición amigo-enemigo defendida por Schmitt en *El Concepto de lo Político*. Esta vez la valora como un amplio paradigma que permite rastrear relaciones conceptuales de vasto alcance: autoridad, revelación y obediencia<sup>81</sup>. Sin embargo aun aceptando esto Meier persevera en separar la teología política de la filosofía política bajo argumentos semejantes a los expuestos en los *Diálogos*: la filosofía política se ocupa de lo que es correcto y lo que no, para lo cual recurre a la figura de Sócrates como representante de la tensión entre el filósofo y la autoridad política<sup>82</sup>. Jerusalén y Atenas permanecen incólumes ante Meier.

El desafío de Meier no es menor: tiene que confrontar el hecho de que Strauss, casi veinte años después de *Jerusalén y Atenas*, en su obra tardía considera el problema teológico-político el gran tema de su obra<sup>83</sup>. El autor lo afrontará calificando la teología política como un “arma”. Para ello lo primero es identificar la teología política con

---

<sup>79</sup> (Schmitt 2009b, 13)

<sup>80</sup> “For Strauss the opposition between authority and morality in the sphere of morality is illusory; it is a real opposition in the sphere of philosophy, but one which has no immediate moral relevance, because Strauss denies that there is a philosophical foundation to morality. If one attempts to apply this intra-philosophical opposition to morality and demands a philosophical answer to the “moral need” one is de facto engaging in impiety” (Vatter 1997, 12)

<sup>81</sup> “The “concrete opposition” in view of which Schmitt makes the concept “political theology” his own is thus the opposition between authority and anarchy, faith in revelation and atheism, obedience to and rebellion against the supreme sovereign. But authority, revelation, and obedience are the decisive determinations of the substance of political theology - independent of the particular actualization of it advanced by Schmitt” (Meier 2006, 80)

<sup>82</sup> “As a distinct way of life that rests on a conscious choice and is held fast in the face of all resistance, philosophy is an answer to the question of what is right, an answer that is always already confronted with authoritative answers to the question of what is right and just for man. It meets the political obligations and moral demands that oppose it with the will to enforce” (Meier 2006, 7)

<sup>83</sup> “Clearly for him, the theologico-political problem designates the fundamental problem, the theme in which the other themes meet, through which they are bound together, and in whose light each is accorded its specific place” (Meier 2006, 4-5). Cfr. Leo Strauss, *The Political Philosophy of Thomas Hobbes: Its Basis and its Genesis* (Chicago: Phoenix Books, 1996), 13. Para un repaso actualizado de la teología política en ambos autores véase Michael Zank, “Strauss, Schmitt, and Peterson, or: Comparative Contours of the “Theological-Political Predicament””, en *German-Jewish Thought: Between Religion and Politics*, eds. Christian Wiese y Martina Urban (Berlin: De Gruyter, 2012)

Schmitt, aun reconociendo su fuerza como paradigma<sup>84</sup>: se trataría de un “arma” conceptual con la que Schmitt promueve su propia teología política. Pero como se trata de un arma que no es solo un argumento sino que tiene fuerza paradigmática, entonces es especialmente útil para forzar otras creencias que Schmitt no suscribe a “jugar en su cancha”<sup>85</sup>. Lo dicho es suficiente para establecer un punto clave: Strauss en su obra tardía parece dispuesto a aceptar una definición amplia, *paradigmática*, de teología política. Al menos se trata, según Strauss, de una herramienta analítica clave donde “todos los problemas se encuentran” la cual ciertamente no está exenta de riesgos. Esto significa que la tesis de Meier, siendo plausible argumentalmente, no anula el potencial explicativo de la teología política, aun siendo discutibles sus anclajes en Strauss. Más aún, es posible sostener que Strauss considera la necesidad de escribir su propio tratado teológico-político, uno que ciertamente considera opuesto a aquellos del siglo XVII escritos por Hobbes y Spinoza<sup>86</sup>.

En el capítulo 2 de esta tesis nos concentraremos en un examen de la obra de Spinoza desde la teología política en la que el debate entre Schmitt y Strauss juega un papel central: allí profundizaremos en torno a la pregunta acerca de qué características le atribuye Strauss a la filosofía política de Spinoza y cómo pensó articular su proyecto de teología política.

Por ahora nos basta con señalar que, contra lo que sostiene Heinrich Meier, el propio Strauss reconoce que en el fondo el concepto de teología política no es un

---

<sup>84</sup> “Political theology” is the apt and solely appropriate characterization of Schmitt's doctrine. But at the same time, the concept serves Schmitt as a universally deployable weapon within the framework, and for the promotion of the aims, of his political theology” (Meier 2006, 81)

<sup>85</sup> ““The concept thus marks, on the one hand, Schmitt's locus within the political battle of faith. On the other hand, it is the *instrument* he uses with the greatest skill in order to *force his adversary to join in this battle*. For he does not use the term “political theology” only for political theories that, like his own, claim to be anchored in theology. Rather, he knows how to detect “political theologies” even where all theology is expressly repudiated, where the political is negated, and where all political theology is declared to have been “disposed of.” Either the adversaries' positions are based on “transfers” and “recastings,” or they prove to be forms and products of “secularization,” or they are passed off as metaphysics “*malgre lui*”. Schmitt's political theology, its “pure and whole knowledge” about the “metaphysical core of all politics,” provides the theoretical foundation for a battle in which only faith meets faith -in which the right faith counters the thousand varieties of heretical faith” (las cursivas son nuestras), (Meier 2006, 81-82)

<sup>86</sup> “A radical critique of the modern concept of “culture” as one crux of which he names the “fact of religion” and as its other crux the “fact of the political” -is possible, Strauss says, only *in the form of a “theologico-political treatise.”* However, such a treatise would have to have, “if it is not to lead once again to the founding of culture, *exactly the opposite tendency* of the theologico-political treatises of the seventeenth century, especially those by Hobbes and Spinoza.” The thrust of the theologico-political treatises of the seventeenth century aimed at the recovery and the persistent safeguarding of the *libertas philosophandi* by means of an effective separation of politics from theology. Peace and security thus read philosophy's conceptual offering in its secular alliance with the political sovereign could be achieved on the path of the progressive domination of nature and the transformation enabled thereby of human living conditions in general. Philosophy would supply the reliable and manageable knowledge required for the methodical conquest of nature and the rational reorganization of society, while the sovereign would have to take care of political protection” (la cursiva es nuestra) (Meier 2006, 10)

concepto “polémico” sino solo *técnico-jurídico*. Y precisamente esto es un problema para él porque deja traslucir una concepción relativista de la política, en la que su estudio se concentraría en diferentes discursos de legitimidad desde una óptica neutralista, lo cual supone dejar a un lado la reflexión sobre lo correcto. Es por esto que caracterizará al pensamiento político de Schmitt como “liberal”, o al menos no contradictorio con el relativismo ético que según él inauguran Hobbes y Spinoza<sup>87</sup>.

A continuación mostraremos análisis muy distintos entre sí que cumplen precisamente con las características descritas en cuanto análisis teológico-políticos.

#### **IV. La teología política en la obra de Spinoza**

Como puede verse, la teología política entendida paradigmáticamente aporta desarrollos múltiples que permiten analizar las diferentes aristas de los complejos sistemas políticos y jurídicos contemporáneos. Las tres lecturas teológico-políticas analizadas en la primera parte de este capítulo (teísmo/decisionismo, deísmo/positivismo, panteísmo/órdenes concretos) despliegan el concepto más allá de la soberanía y del decisionismo, comprobando la idea de que hay múltiples teologías políticas. Sin embargo, sigue siendo necesario cartografiar estas posibilidades y a partir de allí definir con mayor exactitud los contornos a partir de los cuales desarrollaremos los siguientes capítulos.

En la primera parte de este capítulo abordamos distintas taxonomías de teología política. La clasificación de Böckenförde distinguía tres formas de teología política: *jurídica*, *institucional* y *apelativa*. La primera se caracteriza por *transferir* conceptos teológicos en el campo de la política y el derecho, y es característica del enfoque de Schmitt. La segunda se entendía por la apelación con base en la fe en Dios como argumentos que refuerzan estatus, legitimidad, propósito, o estructura del orden político, incluyendo su relación con la religión. La última se apoyaba en una interpretación de la revelación que reclama el involucramiento activo de los cristianos y la Iglesia en el sustento o el cambio del orden político-social en tanto ayuda o perjudica la realización de la existencia cristiana.

La taxonomía de Vatter, a su vez, distinguía cuatro formas de articular en general la relación entre religión y política: teología política, teología civil, religión civil y religión política<sup>88</sup>. La teología política se caracterizaba por la analogía entre Dios y el soberano según la doctrina del decisionismo. La teología civil era propia del politeísmo greco-romano y asume la pre-existencia de la ciudad arropándola con dioses que representan cultos específicos que simbolizan diferentes aspectos de la vida comunitaria. La religión civil representa la universalización de los principios humanistas de los

---

<sup>87</sup> Como hemos señalado, esta es también la posición de Blumenberg: la teología política debería ser entendida como un discurso sobre la secularización. Si esto es así entonces: a) no es un discurso identificado con el decisionismo, poco sospechoso de secularismo; y b) permite interpretar formas de legitimidad política y no solo una de tipo conservadora o estado-céntrica. Cfr. Pág. 25, nota 70.

<sup>88</sup> (Vatter 2011, 7)

filósofos políticos modernos y sus ideales de derechos del hombre y fraternidad universal. Finalmente, la religión política implicaba la subordinación de la religión ante la política en orden a sacralizar un orden político determinado identificándolo con la salvación, en la línea de lo que Eric Vögelin llamó críticamente *Gnosticismo*.

Para abordar la especificidad de la teología política spinoziana debemos proponer una clasificación propia de teologías políticas, analogando las doctrinas teológicas con las doctrinas jurídicas de modo de ilustrar las variedades que a nuestro juicio permite estudiar la teología política. Como base de esta clasificación señalamos la analogía estructural entre tres doctrinas teológicas (*teísmo, deísmo, panteísmo*) y tres doctrinas jurídicas (*decisionismo, normativismo y órdenes concretos*, respectivamente).

Señalamos, finalmente, que esta clasificación complementa bien las anteriores en tanto se hace cargo de las diversas posibilidades que abre la tesis central de la teología política jurídica de la analogía entre doctrinas teológicas y doctrinas jurídicas. Por cierto tampoco se trata de una clasificación perfecta en tanto deja fuera manifestaciones teológico-políticas como el mesianismo judío o la “teología política crítica” de la filosofía continental contemporánea. Sin embargo permite dar luz sobre diversas posibilidades teológico-políticas no necesariamente identificadas con el decisionismo o teorías de la soberanía pero que igualmente respetan la analogía fundante de la teología política.

Teniendo ya elementos suficientes para aceptar una definición paradigmática de teología política podemos pasar a caracterizar inicialmente qué elementos hay en el pensamiento de Spinoza que nos permitan afirmar la existencia de una teología política de este tipo. Esta definición nos faculta a sostener que puede haber *al menos* tres teologías políticas distintas: de tipo teísta, deísta y panteísta. La primera (tradicional) entiende que el origen de la ley estriba en la decisión del soberano, la segunda sitúa el origen de la ley en ella misma conforme al principio de la “autolimitación de Dios”<sup>89</sup>, la tercera (que desarrollaremos en los dos capítulos siguientes) entiende el origen de la ley en los órdenes concretos entendidos como el “orden del mundo”.

Lo dicho implica que la pregunta que la teología política responde no se reduce a “quién decide” la ley sino también a la práctica de *juzgar* la ley: en efecto, la teología política teísta entiende esa práctica como una decisión del soberano; la deísta como un acto de *producción racional* de la ley; y la panteísta finalmente, como un acto de *representación* del orden natural. Si esto es así tenemos que el problema teológico-político se ocupa, además de determinar “quién decide” la ley, de discutir *cómo* la decide: dicho en otros términos, no es posible sostener una teología política sin sostener al mismo tiempo en qué consiste el acto de representar la ley. Esto a su vez respalda lo dicho en el capítulo en relación a la relación complementaria y no antitética que existe entre la filosofía política y la teología política entendida en estos términos<sup>90</sup>.

---

<sup>89</sup> Sobre la autolimitación de Dios ver pág. 22.

<sup>90</sup> Ver pág. 26-27.

<b>Logos</b>	<b>Problema</b>	<b>Práctica de juzgar</b>
Teología Política	Quién decide	Jurisdicción
Filosofía Política	Cómo decide	Jurisprudencia

Estas categorías encuentran sustento conceptual en el pensamiento de Spinoza. Como veremos más en detalle en el capítulo 2, la idea spinoziana de *libertas philosophandi* tiene tanto una dimensión jurisdiccional como una jurisprudencial: la primera dice relación con el reconocimiento de un espacio de soberanía del individuo sobre su pensamiento, palabra y actos sobre el cual el soberano legal no puede intervenir legítimamente; la segunda refiere a la dimensión pública de la deliberación de la ley que es necesaria para la salud de la comunidad política.

Ahora, lo dicho solo muestra una posible presencia de elementos teológico-políticos en Spinoza pero no permite sostener aún que la teoría política de Spinoza sea aceptable como una forma de teología política. En otras palabras, los elementos descritos deben ser consistentes con los conceptos fundamentales de su metafísica y, como veremos en el siguiente capítulo, esto no es fácil de establecer si analizamos su teoría del poder constituyente, la cual no es explícita.

El punto clave que nos permite sostener que la teoría política de Spinoza es una forma de teología política es que el fenómeno del *conatus*, que es causa eficiente de la fundación de la comunidad política como de la naturaleza en general, precisa de ser representada. Esa representación es siempre contingente y por tanto está sujeta a cambio del mismo modo que lo está en la metafísica spinoziana el orden mismo del mundo. Y lo que nos permite afirmar que esta teología política tiene además el atributo de ser democrática es que para Spinoza esa representación no es facultad exclusiva del estado sino que entrega también un rol a la multitud *aun cuando la forma del estado no sea democrática*. Esto no es contradictorio pues, como veremos, para Spinoza la falta de democracia ocurre cuando la multitud no está dotada de suficiente *potentia* lo cual equivale a sostener que ella acepta una forma impuesta de estado. Con todo, en ambos casos el resultado sería el mismo: la forma del estado y de la ley refleja el “orden del mundo”, lo cual encuentra su analogía en una teología de tipo panteísta.

Dado que un elemento condicionante para el desarrollo de la *potentia* de la comunidad es una continuidad fundamental entre el estado natural y el estado político entonces el atributo para que esta teología política se constituya coherentemente con la metafísica de Spinoza es que conserve la *pluralidad* de individuos que “perseveran en ser”. Esto implica que una teología política que asume la sentencia *Deus sive Natura* debe hacer lugar al estado natural de modo que la pluralidad que allí se encuentra no pueda ser reducida a mera representación en sentido schmittano, esto es como forma

jurídico-política que daría forma a aquello que no la tiene. Por el contrario, encontramos en Spinoza una teología política que aborda desde dentro al orden natural y lo acompaña y modela respetando la pluralidad que este alberga y abogando por la productividad política y filosófica de individuos cuya potencia los lleva, como ya se dijo, a perseverar en su ser.



## Capítulo 2

### “El poder constituyente en Spinoza y el problema teológico-político”

#### Resumen

Este capítulo muestra por qué hay teología política en Spinoza. Sin perjuicio de que se trata de un pensamiento complejo y original, defendemos que los elementos teológico-políticos son fundamentales para comprender la teoría política de Spinoza en su conjunto. Expondremos eso organizando el capítulo en cinco secciones. La primera discute las reflexiones de Schmitt y Strauss sobre la obra de Spinoza sosteniendo que sus lecturas de este tuvieron más que ver con sus propias cruzadas teóricas que con una lectura justa de su obra. La segunda pone énfasis en una lectura atenta de Spinoza y analiza el concepto de *libertas philosophandi* presente en el *Tractatus Theologico-Politicus* discutiendo su importancia para la teología política del autor. La tercera sección analiza el problema del milagro y las figuras de Cristo y Moisés en el TTP discutiendo su relevancia para la obra de Spinoza. La cuarta parte analizará la metafísica spinoziana mostrando por qué en ella se encuentra lo esencial de la teología política de Spinoza y cómo tal metafísica anima en última instancia sus conceptos políticos. Finalmente, la última parte relaciona la teología política de Spinoza con las causas de la comunidad política tal y como aparecen en el *Tractatus Politicus*. Desde allí trazaremos los atributos de la idea spinoziana de poder constituyente sosteniendo un vacío en esta parte de la teoría.

Palabras clave: Poder constituyente, *libertas philosophandi*, panteísmo, *conatus*, teocracia, *potentia*.

Este capítulo se ocupa de mostrar la teología política presente en el pensamiento de Spinoza. En el capítulo 1 despejamos el concepto de teología política que utilizaremos en esta investigación. Elegimos una definición que llamamos “paradigmática” según la cual, proponemos, se produce una transferencia de conceptos teológicos al campo de la política y el derecho. Esto significa que este tipo de teología política, al transferir los conceptos de un ámbito a otro también transfiere las lógicas de articulación desde lo teológico a lo político. Esto significa que conceptos que expresan una doctrina del orden natural se despliegan como una hipótesis histórico-filosófica sobre determinados conceptos políticos que informan la ley<sup>91</sup>.

También analizamos cómo este concepto de teología política fue objeto privilegiado de debate entre Schmitt y Strauss a la luz de la obra de Heinrich Meier<sup>92</sup>. Al respecto, concluimos que la separación terminológica trabajada por este último entre teología política (Schmitt) y filosofía política (Strauss) era inadecuada porque: a) reducía el primer concepto a una concepción “decisionista” aún sin negar su potencial explicativo de las doctrinas jurídicas; y b) carecía de anclajes sólidos en la filosofía de Strauss, para quien el “problema teológico-político” era un elemento central de toda su obra. Sin embargo estas conclusiones, satisfactorias para los objetivos del capítulo 1 (trazar una taxonomía del concepto de teología política) nos muestran que un “problema teológico-político” debería perfilarse bajo contornos distintos a los definidos por Schmitt y Strauss. De este modo, veremos que determinar la presencia/ausencia de una teología política en la obra de Spinoza exige superar los contornos del problema teológico-político tal y como aparecen delineados en el debate entre Schmitt y Strauss.

Pero aún queda en pie la pregunta de por qué deberíamos partir por la polémica entre Schmitt y Strauss sobre lo teológico-político. Después de todo en el primer capítulo escogimos una definición de teología política que rechaza la oposición clara y distinta entre teología y filosofía políticas propuesta por Meier<sup>93</sup>. A ello nuestra respuesta es: precisamente por eso. La definición que adoptamos de teología política no se reconoce en el decisionismo tradicional de Schmitt y, aunque tiene importantes puntos de contacto con la forma en que Strauss aborda el problema de la teología política, en ambos se omiten las posibilidades de pensar adecuadamente ese problema que hace posible la filosofía de Spinoza. Por eso, en este capítulo expondremos cómo ninguno de los autores mencionados le hace justicia al pensamiento de Spinoza pues la relación que este establece entre filosofía,

---

<sup>91</sup> (Böckenförde 1983, 18)

<sup>92</sup> (Meier 2006)

<sup>93</sup> (Meier 1995)

teología y política depende de una compleja arquitectura conceptual. Esta complejidad es lo que explica la parcialidad de las interpretaciones de su obra, que suelen omitir aspectos relevantes de su reflexión, en particular los teológico-políticos. Spinoza es un autor complicado para quienes gustan de las clasificaciones.

Sostendremos como hipótesis de trabajo que *existe una teología política en la obra de Spinoza*: esta se fundamenta en la sentencia *Deus sive Natura* presente en la *Ethica* y encuentra una expresión en la carencia de una teoría sobre el origen del estado coherente con su visión metafísica de la política, entendiendo esta última como manifestación de la infinitud en tanto esencia de Dios. Ello constituye a nuestro juicio un punto de partida teológico-político de vital importancia desde la cual la teoría política de Spinoza puede ser mejor comprendida.

Para mostrar lo anterior el capítulo se organiza en cinco partes. La primera analiza el debate sobre el “problema teológico-político” en los años ’30 del siglo pasado, para lo cual expondremos sucesivamente las caracterizaciones que Schmitt y Strauss hacen de la obra de Spinoza para luego compararlas y valorarlas. La idea de este ejercicio es mostrar que la discusión central sobre el problema teológico-político en ambos autores es inadecuada porque lo separa de la filosofía política y porque o bien entiende la teología política con el decisionismo o bien separa a esta última de la filosofía política. El pensamiento de Spinoza, sugerimos, resiste a dicha separación y pone obstáculos sustanciales al decisionismo, lo cual vuelve su pensamiento un problema para la intención programática de ambos autores.

Despejado esto nos concentramos en el concepto spinoziano que Schmitt y Strauss entendían como decisivo, el de *libertas philosophandi*, del *Tractatus Theologico-Politicus*<sup>94</sup>. Veremos cómo el concepto podría analizarse desde categorías como *jurisdicción* y *jurisprudencia* pero aún en tal caso no nos da para sostener la presencia de una teología política en Spinoza. Esto se debe a que, por sí solo, el concepto no necesita el desarrollo metafísico que Spinoza esbozará más adelante, lo cual explica que sea objeto de lecturas sustantivamente diferentes desde distintas tradiciones de pensamiento. Concluiremos que, si hay teología política en Spinoza, esta solo considera a la *libertas* como un concepto derivado de una metafísica más sustantiva.

La tercera parte se dedica a analizar la relación entre teología y política tal y como aparece en el TTP. Específicamente nos interesa concentrar el análisis en las figuras de Moisés y Jesús en torno a dos problemas: primero, cómo su rol en el TTP se relaciona con el panteísmo sostenido por Spinoza; segundo, cómo dicho rol expresa la forma en que aquel entiende la relación entre política y teología. Mostraremos que la teología política de Spinoza no debería entenderse desde esta relación tal y como aparece en el TTP, en tanto

---

<sup>94</sup> Baruch Spinoza, “Tractatus Theologico-Politicus”, en *Complete Works* (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2002), 383-583.

el énfasis en esta obra está puesto en rechazar la tutela teológica sobre la política y no en desarrollar la relación entre la ley y la “imagen metafísica del mundo”, sin lo cual no se puede hablar de teología política.

La cuarta parte se dedica a mostrar el núcleo de la teología política de Spinoza desde un análisis de la *Ethica*. Partiremos desde la centralidad del concepto *Deus sive Natura*, el cual informa el conjunto de su concepción metafísica. Luego analizaremos los conceptos claves que caracterizan esa metafísica, en particular aquellos concernientes a la vida social, mostrando que esta metafísica se caracteriza por ser *naturalista* y no *racionalista* ni menos *humanista*. Veremos cómo esta metafísica rechaza dualismos establecidos en la filosofía política, por lo que las interpretaciones erróneas de tal metafísica llevan a equívocos en la caracterización del contenido de su teoría política. Finalmente estableceremos las características esenciales de la metafísica spinoziana en la radical relacionalidad de los sujetos.

Por último, la parte final se dedica a analizar la teología política que se sigue de la concepción metafísica del mundo en Spinoza. Veremos cómo se despliega la doctrina del *conatus* en la articulación política de la sociedad. Puntualizaremos el problema del origen del estado presente en el *Tractatus Politicus*<sup>95</sup> mostrando que las causas eficientes no están especificadas. Esto nos llevará a caracterizar la teología política spinoziana desde un *agonismo* entre forma política y vida en la medida que las causas de la institucionalización de la forma política son entendidas como algo contingente pero a la vez sujetas necesariamente al *conatus*.

## I. El problema teológico-político en relación a Spinoza.

Durante largo tiempo permaneció en el olvido una mención trascendental de Strauss sobre su propia obra en la cual, hablando de sus inicios en el estudio de la teología, señala: “*The theologico-political problem has since remained the theme of my studies*”<sup>96</sup>. Esta cita sin embargo es extraña en la obra de Strauss en tanto él no define en qué consiste el problema teológico-político ni la utiliza en más de un puñado de ocasiones a lo largo de toda su obra, por lo que resulta un tanto enigmática.

Sin embargo, y como suele suceder en filosofía política, la falta de un desarrollo explícito no conlleva en modo alguno la falsedad de la sentencia. Como ha mostrado Steven Smith<sup>97</sup> el problema teológico-político es uno de los dos niveles cruciales en la obra de Strauss, particularmente en los años 30 –período en el cual realiza sus célebres críticas a las

---

<sup>95</sup> Baruch Spinoza, “Political Treatise” (Spinoza 2002, 676-754)

<sup>96</sup> (Strauss 1996, 8). Mencionado también por Meier y Smith, cfr. (Meier 2006, 4) y Steven Smith, “Leo Strauss’s discovery of the Theologico-Political Problem”, en *European Journal of Political Theory* 12(4) (2013): 388.

<sup>97</sup> (Smith 2013, 389)

filosofías políticas de Spinoza y Hobbes<sup>98</sup>-, y en los años 60, cuando completa su crítica del liberalismo<sup>99</sup>.

El primer nivel refiere a una matriz teológica inevitable en la cual se asienta la vida política. Para Strauss, prácticamente toda la experiencia de la humanidad muestra cómo la cuestión de la revelación divina entra en juego en relación a la polis y sus leyes<sup>100</sup>. Toda religión se presenta como un corpus dotado de autoridad trascendental en la cual la divinidad o sus ministros (profetas) operan como soberanos que entregan a la ciudad una legislación que funda la comunidad política. Este acto constituyente se asienta en revelaciones que trascienden a los actos legislativos de un poder constituido autorizado a cambiar la ley conforme y nunca contra esas verdades fundamentales.

El segundo nivel, más importante para Strauss, refiere a la tensión entre razón y revelación. Esta tensión es graficada por él haciendo alusión al título de las clásicas lecciones de 1950, “Jerusalén y Atenas”<sup>101</sup> y es central en la reconstrucción que Meier<sup>102</sup> hace de la filosofía de Strauss, la cual opone filosofía política y teología política. En cuanto a su contenido este nivel es uno más profundo, donde lo que está en juego es la *forma de vida*.

De este modo, si la historia del concepto de teología política encuentra en las obras de Schmitt y Strauss uno de sus capítulos fundamentales y además en ambos está presente la figura de Spinoza, sería esperable un tratamiento teológico-político de Spinoza en la obra de Schmitt y Strauss, sin embargo lo que encontramos es un uso instrumental de aquel en una polémica donde está en juego la intención programática de ambos autores. Spinoza es un tábano, un autor molesto para ambos por razones opuestas: mientras Schmitt le considera la antítesis de la teología política Strauss lo considera a la par de Hobbes como el fundador de una “filosofía de la cultura”. Esta discrepancia es clave en la valoración de Spinoza: para Schmitt, *por ser liberal* se trata “per se” de un autor no teológico político; para Strauss, en cambio, *por la misma razón* se trata de un autor teológico político.

Hay acuerdo general en la literatura en que la recepción de Spinoza en Schmitt se caracteriza por ser a la vez breve y elusiva pero crucial conceptualmente<sup>103</sup>. En otras palabras, Spinoza es un fantasma que solo se deja ver ocasionalmente pero cuya presencia en la obra de Schmitt es permanente y movilizadora. En lo que no hay acuerdo es en la

---

<sup>98</sup> (Strauss 1982), (Strauss 1996)

<sup>99</sup> Leo Strauss, *Liberalism Ancient and Modern* (New York: Basic Books, 1968)

<sup>100</sup> (Strauss, *The City and Man* 1964)

<sup>101</sup> (Strauss 2014)

<sup>102</sup> (Meier 2006)

<sup>103</sup> Entre otros ver Rene Koekkoek, “Carl Schmitt and the Challenge of Spinoza’s Pantheism between the World War”, en *Modern Intellectual History* 11(2) (2014): 333-357; Filippo del Lucchese, “Spinoza and Constituent Power”, en *Contemporary Political Theory* 15(2) (July) (2015): 182-204; Miguel Vatter, “Strauss and Schmitt as Readers of Hobbes and Spinoza. On the Relation between Liberalism and Political Theology”, en *The New Continental Review* vol. 4, N°3 (Winter) (2004): 161-214.

valoración de Spinoza en Schmitt: la trayectoria parece ir desde una literatura que enfatiza la recepción negativa del primero como autor clave de un liberalismo político que debilita la soberanía defendida por Hobbes<sup>104</sup> a una postura más reciente que, sin dejar de considerar la crítica anterior, también enfatiza la importancia que tiene Spinoza para la comprensión de la democracia en Schmitt<sup>105</sup>.

Para ser más específicos, existe evidencia bibliográfica para caracterizar al “Spinoza según Schmitt” de un modo complejo. Decimos complejo y no necesariamente contradictorio por una razón: creemos que Schmitt nota a la vez un elemento liberal como uno democrático no liberal en Spinoza y eso es lo que está detrás de la valoración ambivalente de la literatura.

El elemento liberal está presente en las reflexiones sobre Hobbes en los años '30, particularmente *El Leviatán en la Doctrina del Estado de Thomas Hobbes*. Allí Schmitt señala que “un liberal judío” identifica y expande la “falla” de Hobbes<sup>106</sup>. Esta falla consistiría en el problema de la religión la cual el soberano, en su empeño de garantizar el orden público, solo debería limitar en sus manifestaciones públicas según Hobbes. De esto “se aprovecharía” Spinoza para proclamar la soberanía individual en cuestiones concernientes a su fe que no afecten la estabilidad del estado<sup>107</sup>. Desde allí Spinoza operaría una inversión decisiva para la suerte de la soberanía y el surgimiento del Leviatán: la emanación de la *libertas philosophandi* como derecho individual fundamental que balancea (y por tanto relativiza) la soberanía del estado. Esta inversión sería ilícita porque Spinoza observa la religión de su pueblo como un “outsider”<sup>108</sup>, en tanto Hobbes buscaría reforzar las creencias de su pueblo. Este “giro mínimo” sería fatal para el destino del estado soberano en tanto abre las puertas para la cultura liberal<sup>109</sup>.

---

<sup>104</sup> Es el caso de (Meier 1995) y (Vatter 2004).

<sup>105</sup> (Koekkoek, 2014).

<sup>106</sup> “Sólo unos pocos años después de la aparición del Leviatán, un *judío liberal* notó la grieta apenas visible en la justificación teórica del estado soberano. En él reconoció de inmediato la revelación del liberalismo moderno, que permitiría que la postulación de Hobbes de la relación entre lo externo y lo interno, lo público y lo privado, se invirtiera en su inverso. Spinoza realizó la inversión en el famoso Capítulo 19 de su *Tractatus Theologico-Politicus*, que apareció en 1670. Ya en el subtítulo de su libro habla de la *libertas philosophandi*.” (Schmitt 2008, 127)

<sup>107</sup> En la traducción de Israel leemos (TTP, XIX3): “I speak expressly of pious conduct and formal religious worship and not piety itself or private worship of God or the means by which the mind is internally directed wholeheartedly to revere God. For internal veneration of God, and piety, as such are under everyone’s individual *jurisdiction* (as we showed at the end of ch. 7), and cannot be transferred to another” (Spinoza 2007, 239). La cursiva es mía.

<sup>108</sup> Schmitt incurre acá en un llamativo argumento *ad-hominem*. Cfr. (Schmitt 2008, 128)

<sup>109</sup> “Spinoza expandió este pensamiento en el Capítulo 20 de *Tractatus Theologico-Politicus* en un principio universal de libertad de pensamiento, percepción y expresión, con la condición de que se respeten la paz pública y los derechos del poder soberano. El tratado de Spinoza es fuertemente dependiente de Hobbes. Pero el inglés no se esforzó con tal condición para aparecer fuera del contexto de las creencias de su pueblo sino, por el contrario, permanecer dentro de él, mientras que el filósofo judío, por otro lado, *se acercó a la religión del estado como un forastero*, naturalmente, proporcionó una condición que emanaba de fuera.

Pero lo fundamental de Spinoza para Schmitt no es solo el liberalismo corrosivo que compartiría con la teoría del estado de Hobbes sino también su propia teología, subversiva no solo para la teología judía de la comunidad de la que proviene el propio Spinoza sino también para la cristiana que le interesa defender a Schmitt. En el *Glossarium*, más de una década después del análisis señalado sobre Hobbes, Schmitt señalará que el mayor insulto “a Dios y al hombre y que justifica todas las maldiciones de la Sinagoga” es la fórmula “Deus sive natura”<sup>110</sup>.

A esta valoración se suman dos referencias cortas a Spinoza a propósito del problema del poder constituyente. En *La Dictadura* Schmitt caracteriza la teoría de la soberanía popular de Sieyès desde una analogía del poder constituyente/poder constituido con la *natura naturans/natura naturata* de Spinoza<sup>111</sup>. Más adelante, en *Teoría de la Constitución*, completará el razonamiento señalando que tal analogía, en la que se inscriben Sieyès y Spinoza, “pertenece a la doctrina de la teología política”<sup>112</sup>.

En resumen, se puede comprobar entonces lo señalado más arriba. La recepción que hace Schmitt de la obra de Spinoza es dual: por una parte le considera el autor de un giro teológico (*Deus sive natura*) que se verá reflejado en un giro político desde la teoría de la soberanía de Hobbes a una “cultura liberal” que debilita el estado; por otra, su metafísica proveería las bases de una forma de entender la soberanía popular que la autonomiza del problema de la representación.

Por su parte, la recepción de Spinoza en Strauss es menos ambigua que la de Schmitt pero igual de compleja. Por una parte juzga que una filosofía “atea” como la de Spinoza y Hobbes se encuentra en el centro de la crisis de la sociedad moderna en tanto inauguran la tendencia hacia el relativismo y el nihilismo que la caracteriza. Por otra, reconocerá la

---

Hobbes se centró en la paz pública y el derecho de poder soberano; La libertad individual de pensamiento era un derecho implícito abierto solo mientras permaneciera en privado. Ahora es lo inverso: *la libertad individual de pensamiento es el principio que da forma*, las necesidades de la paz pública y el derecho del poder soberano se han transformado en meras condiciones. Se logró un pequeño cambio intelectual que *emanaba de la naturaleza de la vida judía*, con la lógica más simple y en el lapso de algunos años, el giro decisivo en el destino del leviatán” (las cursivas son nuestras) (Schmitt 2008, 128-129)

<sup>110</sup> “The most audacious insult ever to be inflicted upon God and man, and which justifies all the synagogue’s curses, lies in the ‘sive’ of the formula: *Deus sive natura*” Carl Schmitt, *Glossarium: Aufzeichnungen der Jahre 1947–1951* (Berlin: Duncker & Humblodt, 1998), 28.

<sup>111</sup> “La teoría de Sieyès solo es comprensible como expresión para encontrar lo organizador organizable. 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” Carl Schmitt, *La Dictadura* (Madrid: Alianza Editorial, 2013), 221-222.

<sup>112</sup> “La metafísica de la *potestas constituens* como *analogon* de la *natura naturans*, pertenece a la doctrina de la teología política” Carl Schmitt, *Teoría de la Constitución* (Madrid: Alianza Editorial, 2003b), 97.

centralidad del problema teológico-político incluyendo a ambos como representantes privilegiados de aquel y no oponiéndolos, como Schmitt.

La reconstrucción que hace Strauss de Spinoza está marcada por la obra de Schmitt, con la cual intenta polemizar, y por la de Hobbes que actúa como un canal a partir de la cual se perfila su recepción de Spinoza<sup>113</sup>. Para Strauss el problema parte con la idea hobbesiana según la cual el espíritu y su creación es algo opuesto a la naturaleza, lo cual se refleja políticamente en la idea de un *Homo homini lupus* que reserva a la ley y la civilización el papel de construir al hombre. La combinación de esto con la libertad natural del hombre resulta en la ausencia de consideraciones éticas relevantes en la acción humana<sup>114</sup>. Por eso Spinoza sería la “verdad detrás de Hobbes” pues entiende con mayor claridad que el éxito de un sistema de derechos individuales depende no tanto de la fuerza del estado como del asentamiento de una cultura que haga del hombre el amo de su propia vida<sup>115</sup>, y cuya filosofía Spinoza cultivaría. Se trataría entonces de un buen entendedor de Hobbes pues para Strauss la soberanía defendida por este no se encuentra en el fondo en el estado sino en la propia sociedad civil<sup>116</sup>.

La literatura ha mostrado que en esta argumentación de Strauss hay no solo un ánimo de discusión con Schmitt sino también un intento de escindir a Spinoza de la tradición judaica en general<sup>117</sup>. Pero lo central del argumento es la oposición a la teología política soberanista de Schmitt mediante una refutación del relato de este sobre Spinoza como fundador de la “cultura liberal moderna”. Muy por el contrario, la *libertas philosophandi* no sería sino el concepto que operacionaliza una ética liberal relativista cuya genealogía comenzaría con la separación hobbesiana entre espíritu y naturaleza. En este sentido, para Strauss no resulta nada casual el empeño de ambos en construir un “sistema” filosófico que se sustente por sí mismo pues refuerza el punto de que, al contrario de lo que Schmitt cree, tanto Hobbes como Spinoza son pensadores que se inscriben en una

---

<sup>113</sup> Al respecto existe evidencia textual concluyente. Cfr. (Meier 1995), (Vatter 2004) y Facundo Vega, “On the Tragedy of the Modern Condition: The ‘Theologico-Political Problem’ in Carl Schmitt, Leo Strauss, and Hannah Arendt”, *The European Legacy* 22(6) (2017): 697-728.

<sup>114</sup> (Meier 1995, 101), (Vatter 2004, 174)

<sup>115</sup> Cfr. (Strauss 1982, 32). Vatter lo explica del siguiente modo: “According to Strauss, the advance of Spinoza over Descartes and Hobbes consists not only in showing that immunity against miracles can be achieved through modern natural science, but also in demonstrating that such immunity makes sense only within the context of a belief in the possibility of a system, by which one is to understand a rational foundation of ethics that actualizes the possibility for human beings to *guide themselves by their reason alone*. In this reading, without a system, human autonomy or self-determination remains a mere possibility, lacking in actuality” (Vatter 2004, 178) (La cursiva es nuestra)

<sup>116</sup> Leo Strauss, *What is Political Philosophy* (Chicago: Chicago University Press: 1959), 192.

<sup>117</sup> Steven Smith señala convincentemente que, mientras Hermann Cohen “expulsa” a Spinoza de la tradición judaica directamente, denunciando su filosofía como “herejía”, Strauss lo hace indirectamente mediante el cargo de “epicureísmo” mediante el cual inscribe a Spinoza en la tradición de la modernidad radical (a la que él se opone) que también integran Hume, Bauer, Feuerbach y Marx, entre otros (Smith 2013, 398-399)



“ilustración radical”<sup>118</sup> y por tanto ambos serían responsables de la crisis de lo político provocada por el relativismo.

Considerando esto resulta más sorprendente la sentencia straussiana mencionada de que “el problema teológico-político se ha convertido desde entonces en el tema de mis estudios”. ¿Cómo entender esta cita en el contexto de unos trabajos motivados en parte por la pretensión de criticar la idea schmittiana de teología política? A la luz lo visto podemos concluir que Spinoza forma parte del problema teológico-político, y lo hace de un modo activo y no como un opositor de la teología política. En los años '60, ya escrita la mayor parte de su obra, Strauss ya había alcanzado claridad sobre el problema más fundamental de la filosofía política: elegir entre “guía divina” o “guía humana”<sup>119</sup>. Y ese problema, sugerimos, no escapa a la teología política, pues lo que está en cuestión es de quién y cómo emana la ley.

Este problema está en el centro del debate sobre la *libertas philosophandi* en el TTP, sobre el cual nos enfocaremos a continuación. Pero antes de profundizar en ello es importante aclarar que de la centralidad de Spinoza en el perfilamiento del problema teológico-político *no se sigue* que Schmitt y Strauss sean intérpretes particularmente afortunados de la obra de Spinoza. Hay varios defectos en sus reconstrucciones, sobre algunos de los cuales profundizaremos en lo que sigue: primero, ninguno de los dos presta particular atención a la obra de Spinoza que contiene su teoría del estado, el *Tractatus Politicus*, lo cual resta perspectiva a sus conclusiones. Segundo, en la obra que sí consideran, el *Tractatus Theologico-Politicus*, ambos hacen una lectura liberal de la *libertas philosophandi*. Esta lectura es plausible pero incompleta. Tercero, ambos parecen interpretar que como el sistema ético de Spinoza pone en cuestión la “creencia en milagros”, de eso se sigue que su sistema es racionalista o, peor aún, cartesiano<sup>120</sup>.

Dado lo anterior, el recurso a Schmitt y Strauss para caracterizar el pensamiento de Spinoza es necesario porque permiten enmarcar categorialmente el problema teológico-político, y no en tanto jueces del pensamiento de Spinoza. Como pretendemos mostrar, la complejidad de este excede las interpretaciones de ambos.

---

<sup>118</sup> Jonathan Israel, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750* (Oxford: Oxford University Press, 2001)

<sup>119</sup> “No alternative, is more fundamental than the alternative: human guidance or divine guidance. *Tertium non datur*” Leo Strauss, *Natural right and History* (Chicago: University of Chicago Press, 1974), 74-75.

<sup>120</sup> Israel muestra muy bien las diferencias entre la idea spinoziana de ciencia y la cartesiana. Esto sin perjuicio que su interpretación del pensamiento político de Spinoza sea problemática en tanto lo caracteriza de liberal mediante una interpretación de la *libertas philosophandi* como “tolerancia”. Cfr. (Israel 2001, 230)

## II. La *libertas philosophandi* desde un punto de vista teológico-político.

Si pasamos ahora al examen del concepto *libertas philosophandi* es debido a que ha sido señalado por la literatura como clave para comprender a Spinoza y, sugerimos, como crucial para superar las interpretaciones (parciales e incompletas) de Schmitt y Strauss. Para ello nos apoyaremos en el excelente análisis de Skeaff<sup>121</sup>, quien propone entender la *libertas philosophandi* en las líneas de la *immunitas* presentada por Esposito<sup>122</sup>. De este modo, para Skeaff, lo que haría la teología política sería establecer un espacio de inmunidad que inviste al soberano de un “poder de preservar la vida”.

Skeaff introduce las categorías de jurisdicción y jurisprudencia para mostrar que Spinoza ofrece ideas que se salen de la lógica inmunitaria desde la cual la teoría política tradicional reivindica la libertad<sup>123</sup>. Si bien creemos que esta conclusión es discutible, las categorías ofrecidas nos son útiles porque permiten examinar la *libertas philosophandi* en su relación con la soberanía, que es la principal preocupación de la teología política tradicional.

Señalábamos en la primera parte de este capítulo cómo la *libertas philosophandi* era entendida, por Schmitt, como una limitación al poder soberano estatal y, por Strauss, como una extensión de la cultura liberal que separa el ámbito de la soberanía defendiendo un estado moralmente neutro. Esta interpretación del concepto es central para la recepción liberal de Spinoza en tanto considera que este extiende el alcance limitado que Hobbes había reconocido al juicio privado<sup>124</sup>, equilibrando la razón privada y la razón pública en defensa del “principio de tolerancia”<sup>125</sup>, de modo que la *libertas philosophandi* pasa a entenderse como la libertad de pensar “sin interferencias externas”, esto es, una especie de

---

<sup>121</sup> Christopher Skeaff, “Judgment beyond Jurisdiction: Spinoza’s “Freedom to philosophize” and the Politics of Immunity”, *Law, Culture and the Humanities* 12(3) (2014): 1-21.

<sup>122</sup> En el marco teórico desarrollado por Esposito *Immunitas* es la práctica en la que el derecho se apropia de la vida excluyéndola en los puntos necesarios para garantizar la estabilidad del orden jurídico y político. *Communitas e Immunitas* son modulaciones del *munus* que se constituyen y necesitan. Ver Roberto Espósito, *Immunitas* (London: Polity, 2011)

<sup>123</sup> “Spinoza’s writings resist a tendency, prevalent in both his own day and the present, to vindicate freedom by immunizing it” (Skeaff 2014, 5)

<sup>124</sup> En *Leviathan*, XXXVII, 13, 238, leemos: “A private man *has always the liberty*, (because thought is free,) to believe, or not believe in his heart, those acts that have been given out for miracles, according as he shall see, what benefit can accrue by men's belief, to those that pretend, or countenance them, and thereby conjecture, whether they be miracles, or lies. But *when it comes to confession of that faith, the private reason must submit to the public*; that is to say, to God's lieutenant”. Thomas Hobbes, *Leviathan* (London: Oxford University Press, 1998), 296 (la cursiva es nuestra)

<sup>125</sup> Esta interpretación de la *libertas philosophandi* como “tolerancia” se encuentra en varias de las principales reconstrucciones de la obra de Spinoza, así por ejemplo en Israel o Nadler. Cfr. Jonathan Israel, *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670–1752* (Oxford: Oxford University Press, 2006), 155-163; Steven Nadler, *A Book Forged in Hell: Spinoza's Scandalous Treatise and the Birth of the Secular Age* (Princeton: Princeton University Press, 2011)

libertad negativa complementaria con la soberanía estatal pero también en clara tensión con ella.

Al concebir de este modo la *libertas philosophandi* se la inscribe, en términos de Skeaff, en un ámbito de *jurisdicción*, en tanto el problema esencial al que da respuesta sería “quién decide”: así, el poder soberano se encargaría de los asuntos públicos y la *libertas philosophandi* inmunizaría el ámbito privado de la interferencia estatal y garantizaría su autonomía frente al poder soberano. Esto es importante para nuestra investigación porque de ello se sigue que, si siguiéramos una concepción tradicional de teología política, Spinoza se inscribiría en ella<sup>126</sup>. El punto decisivo que aportaría Spinoza sería si el soberano tiene o no derecho a dictar la ley en el ámbito privado del mismo modo que lo tiene en el ámbito público. De este modo lo que haría la *libertas philosophandi* sería resguardar un espacio de decisión (soberano) para el individuo, balanceando con ello la soberanía del estado con la soberanía individual.

Ciertamente existen elementos en el *Tractatus Theologico-Politicus* para defender una versión tal<sup>127</sup>, pero el problema de la *libertas philosophandi*, sugerimos, es más complejo. Por ejemplo, en el decisivo capítulo XIV del TTP sobre la naturaleza de los mandatos emanados de la fe lo que se defiende es que la palabra de Dios no mandata mediante el texto de la escritura sino más bien a través de la *ley moral* que se contiene en ella<sup>128</sup>. Es posible pensar que la versión de la fe que Spinoza está defendiendo es un anticipo de lo que después Rousseau denominará “religión civil”<sup>129</sup>, esto es, una profesión de fe que

---

<sup>126</sup> “(...) this standard interpretation of Spinoza’s freedom to philosophize is not so much incorrect as it is inadequate or partial. It moves within the theological-political (and immunitary) terms that organize the primary argumentative thread in the TTP, but it elides a crucial sense in which Spinoza’s text poses a challenge to those very terms. In what follows, I argue that Spinoza’s freedom to philosophize operates not simply as an immunity set in opposition to the political dimension, a freedom from political jurisdiction, but also as a *constitutively political freedom that resists rather than reiterates the immunitary logic of jurisdiction*” (Skeaff 2014, 9) (la cursiva es nuestra)

<sup>127</sup> El último capítulo del TTP se titula de hecho “It is shown that in a free commonwealth every man may think as he pleases, and say what he thinks” (Spinoza 2002, 566). Recogiendo una sentencia de las *Historias* de Tacitus, Skeaff señala muy interesantemente que hay una separación programática entre los 15 primeros capítulos del TTP, enfocados en la defensa de la libertad de pensamiento, y los últimos 5, orientados a la defensa de la libertad de expresión. Ambas libertades son de hecho inseparables en Spinoza a diferencia de lo que ocurre en Hobbes. Cfr. (Skeaff 2014, 9)

<sup>128</sup> Así por ejemplo Spinoza TTPXIV13: “(...) The aim of philosophy is, quite simply, truth, while the aim of faith, as we have abundantly shown, is nothing other than *obedience and piety*. Again, philosophy rests on the basis of universally valid axioms, and must be constructed by studying Nature alone, whereas faith is based on history and language, and must be derived only from Scripture and revelation (...) So faith allows to every man the utmost freedom to philosophise, and he may hold whatever opinions he pleases on any subjects whatsoever without imputation of evil. It condemns as heretics and schismatics only those who teach such beliefs as promote obstinacy, hatred, strife and anger, while *it regards as the faithful only those who promote justice and charity to the best of their intellectual powers and capacity*” (Spinoza 2002, 519) (la cursiva es nuestra)

<sup>129</sup> Jean-Jacques Rousseau, *El Contrato Social* (Madrid: Editorial Tecnos SA, 1992), 129.

crea obediencia no a través de la amenaza de castigo sino de normas de sociabilidad<sup>130</sup>, al punto que el mandato principal que emanaría de esta forma de comprender la religión sería “amar al vecino”<sup>131</sup>.

De ello se seguiría una práctica de la fe profundamente articulada con la libertad individual en tanto la ley moral mandata que el sujeto pueda asumir la responsabilidad de obrar lo correcto<sup>132</sup>. Se trataría entonces de que los individuos encuentren sus propias razones para creer, de lo que se sigue que una primera dimensión de la *libertas philosophandi* es la “libertad respecto de la teología” o *pensar lo que uno quiera*.

Pero esta jurisdicción privada debe ser compatible con la tradicional soberanía estatal sobre los asuntos públicos. En este punto Spinoza no es ambiguo: en el capítulo 19 del TTP la autoridad para definir los asuntos religiosos es del soberano y de ninguna autoridad religiosa particular<sup>133</sup>. En consecuencia, la necesidad de mantener unida a la comunidad política limita el ejercicio de las libertades individuales<sup>134</sup>. Sin embargo en este mismo punto Spinoza establece un límite más explícito que lo establecido por Hobbes en tanto se trata del ejercicio *externo* de la religión. De esta forma queda establecido un límite

---

<sup>130</sup> Spinoza TTPXIV8: “It follows that faith requires not so much true dogmas as pious dogmas, that is, such as move the heart to obedience; and this is so even if many of those beliefs contain not a shadow of truth, provided that he who adheres to them knows not that they are false. If he knew that they were false, he would necessarily be a rebel, for how could it be that one who seeks to love justice and obey God should worship as divine what he knows to be alien to the divine nature?” (Spinoza 2002, 516-517)

<sup>131</sup> “Now this definition does not expressly demand true dogmatic belief, but only such beliefs as are necessary for obedience, that is, those that strengthen the will to love one's neighbour. It is only through this love, as John says, that every man is in God, and God in every man” (Spinoza 2002, 517)

<sup>132</sup> En TTP XIV9: “(...) nobody questions that there is to be found among men a wide variety of temperament, that all men are not equally in agreement in all matters and are influenced by their beliefs in different ways, so that what moves one man to devotion will move another to ridicule and contempt. Hence it follows that a catholic or universal faith must not contain any dogmas that good men may regard as controversial; for such dogmas may be to one man pious, to another impious, since *their value lies only in the works they inspire*. A catholic faith should therefore contain only those dogmas which obedience to God absolutely demands, and without which such obedience is absolutely impossible. As for other dogmas, every man should embrace those that he, being the best judge of himself, feels will do most to strengthen him in love of justice” (Spinoza 2002, 517) (la cursiva es nuestra)

<sup>133</sup> “Thus we cannot doubt that in modern times religion, whose ministry demands outstanding moral qualities, not lineage, and therefore does not exclude as unholy those who hold the sovereignty *belongs solely to the right of the sovereign* (...) Therefore anyone who seeks to deprive the sovereign of this authority is attempting to divide the sovereignty” (Spinoza 2002, 562-563) (la cursiva es nuestra). “So whether we have regard to the truth of the matter, or the security of the state, or the advancement of piety, we are forced to maintain that divine law, or religious law, also depends absolutely on the decree of sovereigns, who are its interpreters and champions. It follows that the ministers of God's word are those who are authorised by their sovereign to teach piety in the form that, by decree of the sovereign, is adapted to the public good” (Spinoza 2002, 564)

<sup>134</sup> En TTPXIX9: “Since it is established both by reason and experience that the divine law is entirely dependent on the decrees of rulers, it follows that these are also the interpreters of the divine law. How this is so we shall see presently, for it is now time to demonstrate that the external forms of religion and the entire practice of piety must accord with the peace and preservation of the commonwealth, if we would serve God aright” (Spinoza 2002, 560)

jurisdiccional entre lo público y lo privado, entre el ejercicio externo e interno de la religión<sup>135</sup>.

La originalidad de Spinoza para su época consiste en que une sustantivamente esta libertad para *pensar lo que uno desee* a la de *decir lo que uno piensa*, como reza el título del capítulo 20 del TTP. La defensa de esta última parte está construida desde la compatibilidad de la soberanía y la libertad individual: es contrario a la piedad poner en riesgo la estabilidad de la comunidad política, lo cual ocurre cuando los individuos actúan solo bajo su propio arbitrio sin considerar la ley y la voluntad del soberano; pero también se pone en riesgo la estabilidad de la comunidad cuando no se permite a los individuos expresar lo que piensan, incluso en casos en que esto contradiga la ley. El principio entonces es claro, la *libertad philosophandi* habilita la más amplia libertad de pensamiento y expresión fijando su límite en los *actos* que contradigan la voluntad soberana<sup>136</sup>.

Como señala Skeaff, esta separación puede ser entendida como “inmunización” en tanto crea espacios donde rige un principio (“pensar lo que uno quiera, decir lo que uno piensa”) salvaguardado de interferencias externas. Esto es compatible con la metafísica spinoziana: el concepto articulador sería el de *pietas* entendido como “el deseo de hacer el bien que se deriva de nuestra vida guiada por la razón”, cuya consecuencia es que el deseo de fines nobles para la propia vida individual se replica en fines nobles para la humanidad<sup>137</sup>. Si se interpreta la *pietas* como el deseo que regula la *libertas philosophandi* entonces sería un mismo impulso el que regula tanto la libertad de “pensar como uno quiera” como la de “decir lo que uno piensa”, ajustando los actos a la ley<sup>138</sup>.

Sin embargo esto no es necesariamente así por una sencilla razón: en el TTP no está claro que la *pietas* sea causa y no *efecto* del buen ejercicio de la soberanía, mientras que en

---

<sup>135</sup> En TTPVII22: “Therefore, as the sovereign right to free opinion belongs to every man even in matters of religion, and it is inconceivable that any man can surrender this right, there also belongs to every man the sovereign right and supreme authority to judge freely with regard to religion, and consequently to explain it and interpret it for himself. The supreme authority to interpret laws and the supreme judgment on affairs of state is vested in magistrates for this reason only, that these belong to the sphere of public right. Thus *for the same reason* the supreme authority to explain religion and to make judgment concerning it is vested in each individual, because it belongs to *the sphere of individual right*” (Spinoza 2002, 470-471) (las cursivas son nuestras)

<sup>136</sup> En TTPXX8: “Thus we see how the individual citizen can say and communicate to others what he thinks without infringing the right and authority of the sovereign, that is, without violating the peace of the commonwealth. He must leave it to the sovereign to decide what action is to be taken in all circumstances, and must not *act* contrary to its decision, even if frequently his action has to be in conflict with what he judges and openly proclaims to be good. This entails no violation of justice and piety; indeed, he is bound to act thus if he wants to be a just and pious man” (Spinoza 2002, 568)

<sup>137</sup> Cfr. EIVP37, en (Spinoza 2002, 339-341)

<sup>138</sup> “Interpretation of the fundamentals of faith (the first formulation of *libertas philosophandi*) and saying what one thinks about any matters whatsoever (the second formulation) are not so much independent activities as moments in the same negative dialectic that binds individuals to sovereignty by safeguarding their opinions from interference” (Skeaff 2014, 12)

la *Ethica* y el *Tractatus Politicus* es claro que ella es *causa* del sometimiento a la soberanía<sup>139</sup>. Hay una inconsistencia en este punto entre la obra inicial y la final de Spinoza.

Esto es importante porque la posición de Skeaff podría sugerirnos que hay *elementos* teológico-políticos en el pensamiento de Spinoza si entendemos el carácter inmunitario de la *libertas philosophandi*, el cual reconoce, como ya dijimos, un espacio de jurisdicción individual inviolable para el estado, convirtiendo así al individuo en soberano en relación a su propio pensamiento y voz en la esfera pública. Sin embargo esto no es suficiente para afirmar que existen dichos elementos porque si nos quedamos solo con el TTP la *libertas* no está necesariamente determinada por una metafísica panteísta. Bien podríamos interpretar la *libertas philosophandi* como un efecto de una filosofía racionalista y por tanto como un tipo de “free speech”, como de hecho ha sucedido en la literatura<sup>140</sup>. Como veremos ahora, este problema también se presenta si hacemos una lectura no inmunitaria de la *libertas*.

La dimensión no inmunitaria de la *libertas philosophandi* consiste en la facultad de juzgar *colectivamente* que una multitud tiene en relación a su gobierno y sus leyes. Se trata de una dimensión *crítica* pues se establece como una suerte de “derecho de juzgar al estado”, pero también *legislativa* en tanto en dicho ejercicio crítico se encuentra en el génesis del origen de nuevas leyes.

Esta segunda dimensión de la *libertas philosophandi* se ocupa de *cómo se decide*. La facultad de juzgar ya no es una de jurisdicción sino de, según Skeaff, de *jurisprudencia*. Esta dimensión parte del mismo argumento de la jurisdiccional sobre la insuficiencia de la ley para conducir a los hombres hacia la felicidad<sup>141</sup>. Sin embargo Spinoza va más allá: no

---

<sup>139</sup> Esto se sigue pues, en la *Ethica* (EIVP37, Sch1-2), Spinoza define la *pietas* en los siguientes términos: “The desire to do good which derives from our living by the guidance of reason, I call Piety”. Luego, este mandato de la razón se expresa en la suprema necesidad de ceder parte de su derecho natural: “Therefore, in order that men may live in harmony and help one another, it is necessary for them to give up their natural right and to create a feeling of mutual confidence that they will refrain from any action that may be harmful to another”. Finalmente, el establecimiento del orden civil se expresa como un efecto de la *pietas* “On these terms, then, society can be established, provided that it claims for itself the right that every man has of avenging himself and deciding what is good and what is evil; and furthermore if it has the power to prescribe common rules of behavior and to pass laws to enforce them, not by reason, which is incapable of checking the emotions, but by threats” (Spinoza 2002, 340-341)

<sup>140</sup> Tenemos que referir nuevamente a Jonathan Israel como representante privilegiado de esta interpretación (Israel 2001). Podemos además citar a Den-Uyl, Nadler aunque en estos casos la interpretación de la metafísica spinoziana es distinta. Cfr. Douglas Den-Uyl, *Power, State and Freedom: An Interpretation of Spinoza's Political Philosophy* (Adden: Van Gorcum, 1983); (Nadler 2011)

<sup>141</sup> A mayor abundamiento, TTPVII22: “Now with religion the case is quite different. Since it consists in honesty and sincerity of heart rather than in outward actions, it does not pertain to the sphere of public law and authority. *Honesty and sincerity of heart is not imposed on man by legal command or by the state's authority*. It is an absolute fact that nobody can be constrained to a state of blessedness by force or law; to this end one needs godly and brotherly exhortation, a good upbringing, and most of all, a judgment that is independent

solo considera inevitable sino indispensable para un buen gobierno el ejercicio de crítica e incluso rebelión contra leyes injustas<sup>142</sup>. El criterio entonces para el buen ciudadano no es solo la obediencia a las leyes sino su propio *empoderamiento* en el sentido que asume la responsabilidad de su situación en la comunidad. Es clave recordar que la teoría de Spinoza en este punto se vincula directamente a la *potentia*. En el TTP la explicación sobre la doctrina del derecho según la *potentia* se concentra en el capítulo 16 y se ocupa expresamente de definir una soberanía plural: del individuo por una parte y de la comunidad por otra<sup>143</sup>.

Hasta acá llega la profundización del concepto en el TTP, sin embargo en la *Ethica* y el TP aparece el elemento central de la metafísica spinoziana, la doctrina del *conatus*, el “perseverar en ser” de individuos que se proyecta en la comunidad<sup>144</sup>. En la *Ethica* queda claro un elemento que en el TTP no queda tan de manifiesto: el carácter colectivo y social de la *potentia* que se sigue del *conatus*<sup>145</sup>. Esto supone una conclusión decisiva pues obviamente si aplicamos la metafísica de la *Ethica* a la *libertas* entonces el *derecho* que ella expresa es también colectivo al mismo tiempo que individual.

Un papel importante en esto lo ocupa el concepto de *utilitas*, en tanto los individuos están facultados por este mismo derecho natural a juzgar su propio bien entendido como los

---

and free. Therefore, as the sovereign right to free opinion belongs to every man even in matters of religion, and it is inconceivable that any man can surrender this right, there also belongs to every man the sovereign right and supreme authority to judge freely with regard to religion, and consequently to explain it and interpret it for himself” (Spinoza 2002, 470-471) (la cursiva es nuestra)

<sup>142</sup> TTPXX11: “Men in general are so constituted that their resentment is most aroused when beliefs which they think to be true are treated as criminal, and when that which motivates their pious conduct to God and man is accounted as wickedness. In consequence, they are emboldened to denounce the laws and go to all lengths to oppose the magistrate, considering it not a disgrace but honourable to stir up sedition and to resort to any outrageous action in this cause” (Spinoza 2002, 569)

<sup>143</sup> TTPXVI2: “For it is certain that Nature, taken in the absolute sense, *has the sovereign right to do all that she can do; that is, Nature's right is co-extensive with her power. For Nature's power is the very power of God, who has sovereign right over all things. But since the universal power of Nature as a whole is nothing but the power of all individual things taken together.* it follows that each individual thing has the sovereign right to do all that it can do; i.e. the right of the individual is coextensive with its determinate power. Now since it is the supreme law of Nature that each thing *endeavours to persist in its present being*, as far as in it lies, taking account of no other thing but itself” it follows that each individual has the sovereign right to do this, that is (as I have said), to exist and to act as it is naturally determined” (Spinoza 2002, 527) (las cursivas son nuestras)

<sup>144</sup> EIVP18S: “Again, since virtue (DeE 8, IV) is nothing other than to act from the laws of one's own nature, and since nobody endeavors to preserve his own being (Pr. 7, III) except from the laws of his own nature, it follows firstly that the basis of virtue is the very conatus to preserve one's own being, and that happiness consists in a man's being able to preserve his own being” (Spinoza 2002, 330-331)

<sup>145</sup> EIVP18S: “Therefore, *nothing is more advantageous to man than man*. Men, I repeat, *can wish for nothing more excellent for preserving their own being than that they should all be in such harmony* in all respects that their minds and bodies should compose, as it were, one mind and one body, and that all together should endeavor as best they can to preserve their own being, and that all together they should aim at the *common advantage of all*. From this it follows that men who are governed by reason, that is, men who aim at their own advantage under the guidance of reason, *seek nothing for themselves that they would not desire for the rest of mankind*; and so are just, faithful, and honourable” (Spinoza 2002, 331) (las cursivas son nuestras)

efectos del poder en su habilidad de pensar y actuar<sup>146</sup>. Esto ocurre porque al estar la *potentia* identificada con el derecho “no hay seguridad de que se pueda realizar su propio bien”, de modo que “el derecho natural es nocional más que factual”<sup>147</sup>. Todo esto significa, para nuestro problema, que con la sola facultad “jurisdiccional” de la *libertas philosophandi* (que faculta al soberano sobre lo público y al individuo sobre lo privado) no se asegura el ejercicio de la libertad en tanto no se garantiza el desarrollo de su *potentia*.

Es aquí donde entra en juego la defensa spinoziana de la democracia. Como la libertad no asegura el ejercicio de las libertades individuales sino más bien la mutua limitación de las mismas se hace necesaria la articulación de un poder colectivo que exprese y ordene la circulación de los diferentes poderes individuales. La democracia es la forma del estado que mejor consigue esto porque es la que más se asemeja al estado natural de los hombres<sup>148</sup>, de modo que conserva de mejor manera la libertad natural de los hombres de pensar y decir. Con ello, en una democracia los ciudadanos quedan entonces en posición no solo de ser objeto del derecho sino también *fuerza* del mismo<sup>149</sup>. Como puede verse, la democracia en Spinoza es algo más que una forma de gobierno: se trata de un atributo que está en las bases de la vida social misma.

Haciendo un balance, afirmar la existencia de una teología política en Spinoza desde la *libertas* sería aventurado. Los elementos teológico-políticos que van más allá del decisionismo ciertamente existen en Spinoza, pero más en la *Ethica* y el TP que en el TTP. Existen elementos para sostener que la *libertas* es importante para entender cómo Spinoza entiende la soberanía, por ejemplo cuando se discuten los límites de la acción del buen ciudadano ante el mal gobierno o las malas leyes<sup>150</sup>. Sostener la libertad de actuar en lo

---

<sup>146</sup> Cfr. (Skeaff 2014, 13), también EIV5 en (Spinoza 2002, 698-699).

<sup>147</sup> TPII15 (Spinoza 2002, 687)

<sup>148</sup> En TTPXVI11: “I think I have thus demonstrated quite clearly the basis of the democratic state, which I have elected to discuss before all others because *it seemed the most natural form of state, approaching most closely to that freedom which nature grants to every man*. For in a democratic state nobody transfers his natural right to another so completely that thereafter he is not to be consulted; *he transfers it to the majority* of the entire community of which he is part. In this way all men remain equal, as they were before in a state of nature” (Spinoza, 2002, 531) (las cursivas son nuestras). Nótese cómo en la idea spinoziana de democracia justamente porque todos valen lo mismo *no* se sigue una concepción *consensual* de la misma sino una donde la *mayoría* expresa su mayor poder sobre la minoría.

<sup>149</sup> En TTPXX6: “It follows quite clearly from my earlier explanation of the basis of the state that its ultimate purpose is not to exercise dominion nor to restrain men by fear and deprive them of independence, but on the contrary to free every man from fear so that he may live in security as far as is possible, that is, so that he may best preserve his own natural right to exist and to act, without harm to himself and to others (...) Thus the purpose of the state is, in reality, *freedom*” (Spinoza 2002, 567)

<sup>150</sup> En TTPXX7: “For example, suppose a man maintains that a certain law is against sound reason, and he therefore advocates its repeal. If he at the same time submits his opinion to the judgment of the sovereign power (which alone is competent to enact and repeal laws), and meanwhile does nothing contrary to what is commanded by that law, he deserves well of the state, acting as a *good citizen* should do. But if on the contrary the purpose of his action is to accuse the magistrate of injustice and to stir up popular hatred against him, or



público en contrario a la ley es para Spinoza claramente sedicioso<sup>151</sup> y esto parece en tensión con la idea analizada en el párrafo anterior en relación a la democracia y su capacidad para maximizar la *potentia* de los individuos.

En este punto clave Spinoza no legitima “per se” las acciones que puedan llevar a la subversión de la ley ni de la soberanía del estado. Esto, creemos, tiene implicancias porque reafirma que tomar la teología política en Spinoza desde la *libertas* implica entender lo teológico-político solo como un concepto que establece límites, un “adentro y afuera” del derecho, designando ámbitos de soberanía pública y de soberanía individual.

Pero incluso esta posible lectura es altamente discutible. Primero porque, como ya analizamos extensamente en el capítulo 1, el decisionismo, como toda teología política, supone la correspondencia entre conceptos políticos fundamentales y una “imagen metafísica del mundo”. Entonces que haya una teoría de la decisión en la *libertas*, y no creemos que sea el caso, ello no implica la presencia de una teología política de este tipo en Spinoza. Pero incluso aceptando una posible lectura decisionista de la *libertas*, esta interpretación tendría que responder cuál es el “afuera” del derecho. La versión decisionista de la teología política, como vimos, se basa en la analogía del “milagro” con la decisión que funda el derecho y no en el establecimiento de límites entre derecho público y derecho privado, característica esta última más propia del liberalismo y que Schmitt deplora. En consecuencia, solo podría haber teología política en la *libertas* si se entiende que ella tiene un rol *constituyente*, que tendría el rol de establecer y explicar el poder soberano. Pero esta postura, plausible de desarrollarse conceptualmente, sería claramente contradictoria con el rol que Spinoza le da a la *libertas*, que es más bien crítico del estado y su soberanía.

En este punto es posible sistematizar varios elementos centrales que hemos mencionado en el análisis. El primer punto clave es que, como queda claro a estas alturas, la lectura de Spinoza que informó el debate sobre el problema teológico-político en el siglo XX poca justicia le hizo a su obra. Tanto Schmitt como Strauss lo redujeron de un modo distinto, pero ambos extraviaron la complejidad del pensamiento del holandés en tanto este contiene elementos que obligan a pensar la teología política más allá del ámbito de la soberanía.

Se sigue de lo anterior un segundo punto señalado en el análisis: *no hay* elementos teológico-políticos en la *libertas philosophandi*. Lo que hay son elementos que la

---

if he seditiously seeks to repeal that law in spite of the magistrate, he is nothing more than an agitator and a rebel” (Spinoza 2002, 567-568) (la cursiva es nuestra)

<sup>151</sup> En TTPXX9: “For example, if anyone holds the opinion that the sovereign is not possessed of full power, or that promises need not be kept, or that it behoves everyone to live as he pleases, or if he holds other such views as are directly opposed to the said covenant, he is guilty of sedition, not so much because of his judgment and belief as because of the action that is implicit therein. For merely to hold such an opinion is to violate the pledge tacitly or expressly given to the sovereign” (Spinoza 2002, 568)

interpretación liberal de tal pensamiento considera como opuestos a la teoría de Hobbes<sup>152</sup> y que ayudan a desentrañar cómo Spinoza piensa la soberanía: la justificación de la *libertas philosophandi* que Skeaff considera *jurisdiccional* en tanto crea un espacio negativo de soberanía individual que limita pero a la vez es limitada por la soberanía del estado. Sin embargo la presencia de estos elementos no nos facultan a juzgar al pensamiento de Spinoza como uno teológico-político porque la *libertas* no hace referencia necesariamente a conceptos teológicos que operen como “conceptos límite” y se transfieran a ella, lo que es un requisito para nuestra concepción paradigmática de teología política.

Ahora bien, admitamos por un momento que la *libertas* está sobredeterminada por la metafísica spinoziana desarrollada en las obras posteriores, sobre todo en la *Ethica*. En tal caso la comprensión liberal de la *libertas philosophandi* sería implausible pues no podría ser reducida a una reivindicación de la *ciencia* en el sentido cartesiano. La *libertas* debería ser entendida como un apetito, un deseo de despliegue de la propia *potentia* conforme a la doctrina del *conatus*, y no una ley moral racional que permite y prohíbe. Esto supondría que *nadie puede renunciar a ella sino por interferencia externa*<sup>153</sup>.

Otra derivación política fundamental de que la *libertas* sea un apetito y no un mandato racional es que la *libertas philosophandi* no puede ser entendida solo como individual sino que *también tiene una dimensión colectiva*<sup>154</sup>. Esta es una dificultad decisiva de la lectura liberal de Spinoza pues si hay una *potentia* colectiva que determina la *libertas philosophandi* entonces no cabe comprender esta como tolerancia sino como una libertad “de juzgar al estado”<sup>155</sup>. Esto también proyecta la *libertas* al ámbito público y no sólo al derecho de soberanía individual<sup>156</sup>. En último término, lo que se visualiza desde la *libertas philosophandi* es una resistencia en relación al poder constituido. Sugiere un posible rol constituyente pero no lo explicita porque el TTP no discute el origen del estado, solo los límites de la soberanía. Entonces entender cómo Spinoza piensa el poder constituyente requiere poner en diálogo a la *libertas* con los conceptos pertinentes de los textos donde aquel problema sea tratado, esto es la *Ethica* y el *Tractatus Politicus*.

Pero como hemos visto, esta interpretación responde a la posibilidad de incorporar la metafísica spinoziana como marco que determina el contenido de la *libertas*, de modo que si hubiera una teología política conforme a nuestra definición paradigmática en Spinoza habría que buscarla en esa metafísica. Nos abocaremos más abajo a analizarla más

---

<sup>152</sup> En particular nos referimos a (Israel 2001), (Israel 2006) y (Den-Uyl 1983)

<sup>153</sup> Es muy notable como Spinoza considera que siempre el suicidio se explica por causas externas en tanto un individuo no puede renunciar a maximizar su *potentia*. Cfr. EIV20s en (Spinoza 2002, 332)

<sup>154</sup> Ver nota 145, pág. 47.

<sup>155</sup> “Beyond its status as the arcanum of the state, however, Spinoza thinks the surplus power of judgment affirmatively as a common source of fortification that enables resistance to dominative powers. In this affirmative or active sense, judgment operates as a constituent power of critique” (Skeaff 2014, 18)

<sup>156</sup> (Vatter 2004, 191)

detenidamente, pero primero debemos terminar de despejar un punto al que no nos hemos referido aún: la relación entre política y teología en el TTP.

### **III. Cristo y Moisés: la relación entre política y teología en el *Tractatus Theologico-Politicus*.**

En lo que llevamos del capítulo estamos desarrollando una tesis contraintuitiva: la teología política de Spinoza ha de encontrarse en su *Ethica* y *Tractatus Politicus* y no en el “Tratado teológico-político”. Hemos visto que este último texto no desarrolla elementos suficientes para poder sostener la presencia de una teología política de Spinoza, pero lo hemos concluido desde un análisis del concepto de *libertas philosophandi*. Por importante que sea este concepto ancla, no podemos concluir lo dicho sin referirnos a la relación entre teología y política, más explícita e ineludible, en dicha obra.

Despejaremos primero aquello en lo cual coincidimos con la mayoría de la literatura: el TTP es un tratado contra la *superstición* y su capacidad de producir dominación sobre los hombres<sup>157</sup>. En ese rol la teología, o más exactamente los teólogos ocupan un rol fundamental. Por ello el texto busca confrontar a la teología en su propio terreno: Spinoza se abocará a anular cualquier evidencia textual de que las escrituras mandatan directamente a los hombres.

Esta tesis es radical pues desactiva el rol de la teología misma. El punto fundamental para ello es que en las escrituras cualquier hombre, docto o no, puede comprender sus enseñanzas de la manera más simple y natural. El argumento es interesante: “un hombre que puede percibir por intuición pura lo que no está contenido en los principios básicos de nuestra cognición y no puede deducirse de él, debe poseer una mente cuya excelencia supere con creces a la mente humana”<sup>158</sup>. En otras palabras, todo lo que Dios tiene que enseñarnos nos lo puede transmitir directamente.

Sin embargo en las líneas inmediatamente posteriores Spinoza hace una excepción que al menos entra en tensión con lo dicho:

---

<sup>157</sup> En TTPPre: “It clearly follows that all men are by nature liable to superstition. It follows that superstition, like all other instances of hallucination and frenzy, is bound to assume very varied and unstable forms, and that, finally, *it is sustained only by hope, hatred, anger and deceit*. For it arises not from reason but from emotion, and emotion of the most powerful kind. So men's readiness to fall victim to any kind of superstition makes it correspondingly difficult to persuade them to adhere to one and the same kind. Indeed, as the multitude remains ever at the same level of wretchedness, *so it is never long contented, and is best pleased only with what is new and has not yet proved delusory*. This inconstancy has been the cause of many terrible uprising. and wars, for-as is clear from the above, and as Curtius, too, says so well in Book 4, ch. 10-“the multitude has no ruler more potent than superstition.” (Spinoza 2002, 389) (las cursivas son nuestras)

<sup>158</sup> En TTPI. “(...) a man who can perceive by pure intuition that which is not contained in the basic principles of our cognition and cannot be deduced therefrom must needs possess a mind whose excellence far surpasses the human mind” (Spinoza 2002, 398)

“no creo que nadie haya alcanzado tal grado de perfección superando a todos los demás, *excepto a Cristo*. A él, las ordenanzas de Dios que llevaban a los hombres a la salvación no fueron reveladas por palabras o visiones, sino directamente, de modo que Dios se manifestó a los Apóstoles a través de la mente de Cristo como lo hizo una vez con Moisés. *La Voz de Cristo puede ser llamada la Voz de Dios de la misma manera que aquella que Moisés escuchó*”<sup>159</sup> (la cursiva es nuestra)

Cristo y Moisés constituyen entonces una excepción en tanto pueden comunicarse directamente con Dios. Pero esta excepción es reducida solo al primero en la página siguiente: “Si Moisés habló con Dios cara a cara como un hombre puede hacer con su compañero, entonces Cristo se comunicó con Dios de mente a mente”<sup>160</sup>.

Tenemos aquí dos elementos a considerar: primero, una tensión entre sostener la tesis de la no mediación entre Dios y los hombres y esta excepcionalidad; segundo, una diferencia importante entre los roles mediadores de Cristo y Moisés. Ambos elementos están relacionados, pues para examinar una eventual contradicción en este punto es necesario entender en qué sentido los dos personajes señalados son excepcionales.

Creemos que existe evidencia textual para señalar que esta excepcionalidad *no* rompe la tesis de la no mediación. No hay pasaje alguno en toda la obra spinoziana donde se sostenga la divinidad de Cristo, de modo que su excepcionalidad no es teológica sino política. En efecto Cristo y Moisés representan dos paradigmas distintos de producción de la ley que a Spinoza le interesa contrastar: el filosófico y el teocrático.

Moisés representa llamativamente este último. Spinoza lo describe como aquel que condujo a los judíos fuera del estado de naturaleza pues mediante él se constituyeron jurando obediencia a Dios. Si bien Dios mismo es el “lawgiver”, en realidad Moisés es el representante y por tanto constituyente del pueblo judío. Nadie más que él puede hablar “directamente, como con un amigo” con Dios. Es por eso que Spinoza señala que “esta promesa, o transferencia de derecho a Dios, se hizo *de la misma manera que lo hemos concebido previamente en el caso de una comunidad común* cuando los hombres deciden renunciar a su derecho natural”<sup>161</sup> (la cursiva es nuestra). Luego subraya, “esta forma de

---

<sup>159</sup> En TTPI. “Therefore I do not believe that anyone has attained such a degree of perfection surpassing all others, except Christ. To him God's ordinances leading men to salvation were revealed not by words or by visions, but directly, so that God manifested himself to the Apostles through the mind of Christ as he once did to Moses through an audible voice. The Voice of Christ can thus be called the Voice of God in the same way as that which Moses Heard” (Spinoza 2002, 398)

<sup>160</sup> En TTPI. “Therefore, if Moses spoke with God face to face as a man may do with his fellow (that is, through the medium of their two bodies), then Christ communed with God mind to mind” (Spinoza 2002, 399)

<sup>161</sup> En TTPXVII: “this promise, or transference of right to God, was made in the same way as we have previously conceived it to be made in the case of an ordinary community when men decide to surrender their natural right” (Spinoza 2002, 539)

gobierno podría llamarse teocracia, ya que sus ciudadanos están sujetos únicamente a la ley tal como fue revelada por Dios”<sup>162</sup>.

Cristo en cambio no es un representante en el sentido teológico-político tradicional. Él no constituye un pueblo sino que es quien transmite a la humanidad completa las enseñanzas de Dios. Su rol es el de inspirador de los profetas, pero no el de representante ni el de hijo de Dios<sup>163</sup>. Sin embargo es un rol más decisivo que el de Moisés en tanto inspira en los hombres el verdadero conocimiento de Dios. Si consideramos el panteísmo de Spinoza deberemos concluir que *el conocimiento de Dios equivale al conocimiento del orden natural*, lo cual es objeto de la filosofía y no de la teología<sup>164</sup>. Spinoza es muy claro en esto.

Es interesante hacer notar que en este análisis de los roles de Cristo y Moisés es este último quien queda asociado a un rol tradicional de la teología política cristiana (el monarca por gracia de Dios)<sup>165</sup>, mientras el de Cristo es uno más amplio tanto en alcance como en contenido, pues se dirige a la humanidad toda y no a un pueblo específico y al mismo tiempo sugiere un acceso al conocimiento más profundo, al conocimiento de Dios, objeto en el cual coincide con la filosofía. ¿Es este un rol teológico-político? Depende, por supuesto, de cuán en serio nos tomemos la identidad de Dios y la naturaleza propuesta por el propio Spinoza en la *Ethica*<sup>166</sup>.

Otro despeje necesario para respaldar nuestra tesis es respecto a los milagros. En efecto, el panteísmo de Spinoza queda tensionado nuevamente si aceptamos la existencia de estos últimos. Sin embargo, en el fundamental capítulo VI del TTP se sostiene muy claramente que: 1) la creencia en milagros que contradicen las leyes naturales son un

---

<sup>162</sup>En TTPXVII: “this form of government could be called a theocracy, its citizens being bound only by such law as was revealed by God” (Spinoza 2002, 540)

<sup>163</sup> En TTPI: “But I must here ask it to be noted that I am certainly not alluding to the doctrines held by some Churches about Christ, nor am I denying them; for I freely confess that I do not understand them. What I have just stated I gather from Scripture itself. Nowhere have I read that God appeared to Christ or spoke with him, but that God was revealed to the Apostles through Christ, that Christ is the way of salvation, that the ancient Law was transmitted through an angel, not directly by God and so on. Therefore, if Moses spoke with God face to face as a man may do with his fellow (that is, through the medium of their two bodies), then *Christ communed with God mind to mind*” (Spinoza 2002, 398-399) (la cursiva es nuestra)

<sup>164</sup> En TTPXIV: “The aim of philosophy is, quite simply, truth, while the aim of faith, as we have abundantly shown, is nothing other than obedience and piety. Again, philosophy rests on the basis of universally valid axioms, and must be constructed by studying Nature alone, whereas faith is based on history and language, and must be derived only from Scripture and revelation” (Spinoza 2002, 519)

<sup>165</sup> Julie Cooper considera esto una contradicción: si Moisés es monarca entonces no puede hablarse de una teocracia. Cfr. Julie Cooper, “Reevaluating Spinoza’s Legacy for Jewish Political Thought”, en *The Journal of Politics* 79(2) (2017): 478.

<sup>166</sup> Frankel critica el análisis de la literatura tiende a analizar las reflexiones sobre Cristo y Moisés en el TTP como una forma de congraciarse con una audiencia cristiana más universal. Si esta crítica es correcta se confirma nuestra hipótesis de que la literatura tiende a no tomarse en serio el hemisferio teológico del pensamiento de Spinoza. Cfr. Steven Frankel, “The Invention of Liberal Theology: Spinoza’s Theological-Political Analysis of Moses and Jesus”, en *The Review of Politics* Vol. 63, No. 2 (Spring 2001), 289

recurso de quienes quieren dominar por la ignorancia<sup>167</sup>; y 2) que “nada sucede en la naturaleza que contradiga sus propias leyes”, según dice una famosa cita<sup>168</sup>.

¿Significa esto que los milagros no existen? Spinoza responde un poco cínicamente que no. Lo que sí implica es, en primer lugar, que los milagros “son explicables desde principios científicos conocidos”<sup>169</sup>, y, en segundo lugar, que “no pueden proporcionarnos ninguna comprensión de la esencia de Dios o de su existencia o de su providencia, y que, por el contrario, estos son mucho mejor comprendidos en el orden fijo e inmutable de la Naturaleza”<sup>170</sup>. Más aún, la creencia tradicional en milagros que contradicen el orden natural “lleva al ateísmo” en tanto pone en duda la obra misma de Dios<sup>171</sup>.

Esto no solo confirma que Spinoza tiene en mente la identidad de Dios y naturaleza al momento de escribir el TTP, sino que también confirma el rol *filosófico* de Cristo. Para sostener que los milagros contradicen el orden natural hay que comprender ese orden, lo cual convierte el debate sobre los milagros en uno de carácter *filosófico* y no teológico<sup>172</sup>.

Ahora bien, este rol de Cristo no necesariamente comprueba la existencia de una teología política en Spinoza. El hecho de que sus enseñanzas de la escritura se reducen a lo más elemental podría sugerir la existencia de una religión civil. No es posible comprobar, entonces, la caracterización del pensamiento de Spinoza como una teología política sin

---

<sup>167</sup> En TTPVI: “Therefore unusual works of Nature are termed miracles, or works of God, by the common people; and partly from piety, partly for the sake of opposing those who cultivate the natural sciences, they prefer to remain in ignorance of natural causes, and are eager to hear only of what is least comprehensible to them and consequently evokes their greatest wonder” (Spinoza 2002, 444)

<sup>168</sup> En TTPVI: “So from these considerations -that *nothing happens in Nature that does not follow from her laws*, that her laws cover everything that is conceived even by the divine intellect, and that Nature observes a fixed and immutable order-it follows most clearly that the word miracle can be understood only with respect to men's beliefs, and means simply an event whose natural cause we-or at any rate the writer or narrator of the miracle-cannot explain by comparison with any other normal event. I might indeed have said that a miracle is that whose cause cannot be explained on scientific principles known to us by the natural light of reason” (Spinoza 2002, 446) (la cursiva es nuestra)

<sup>169</sup> En TTPVI: “many alleged miracles in Scripture whose causes can be easily explained from known scientific principles” (Spinoza 2002, 446)

<sup>170</sup> En TTPVI: “miracles cannot provide us with any understanding either of God's essence or his existence or his providence, and that on the contrary these are far better apprehended from the fixed and immutable order of Nature” (Spinoza 2002, 447)

<sup>171</sup> En TTPVI: “So if there were to occur in Nature anything that did not follow from her laws, this would necessarily be opposed to the order which God maintains eternally in Nature through her universal laws. So this would be contrary to Nature and Nature's laws, and consequently such a belief would cast doubt on everything, and would lead to atheism” (Spinoza 2002, 448)

<sup>172</sup> En TTPVI: “(...) in here discussing miracles I have adopted a method very different from that employed in dealing with prophecy. In the matter of prophecy I made no assertion that I could not infer from grounds revealed in Holy Scripture, whereas *in this chapter I have drawn my main conclusions solely from basic principles known by the natural light of reason* (...) But in the matter of miracles, since the object of our inquiry namely, whether we can admit that something can happen in Nature which is contrary to her laws, or which could not follow therefrom -*is plainly of a philosophical character*, no such procedure was necessary” (Spinoza 2002, 454) (las cursivas son nuestras)

caracterizar adecuadamente, a su vez, la identidad de Dios y naturaleza en su pensamiento. A eso nos abocamos ahora.

#### IV. La metafísica naturalista de Spinoza.

Pasamos ahora a discutir la metafísica de Spinoza y su significado para nuestra investigación. En efecto, nuestra definición de teología política tiene su centro en la continuidad fundamental entre la imagen que se tiene del “orden del mundo” y la forma en que se entiende la política, la cual en una teología política se entiende como expresión “secularizada” de la primera. Si esto es así entonces la evaluación del pensamiento spinoziano sobre la política y la ley, que acabamos de exponer, debe encontrar un correlato lógico en su metafísica.

En este análisis no partimos desde cero: ya hemos señalado elementos importantes en nuestro análisis de Schmitt y Strauss y, luego, en el del problema del origen del estado en Spinoza. Sin embargo nos falta ordenar los elementos centrales de la metafísica spinoziana de un modo adecuado como para poder evaluarla. Solo entonces estaremos en condiciones de sostener la presencia de una teología política en Spinoza.

Más arriba señalamos que en su análisis de la teoría de Spinoza, Schmitt identifica como el centro de la misma la fórmula *Deus sive Natura*. Al respecto señala como clave de dicha fórmula la palabra *sive* la cual, traducida literalmente significa “Dios o la naturaleza”. En el contexto de un análisis sesgado como el que Schmitt hace de Spinoza, hay que decir que este juicio sobre la centralidad del *sive* nos parece correcto. En efecto, lo que este último hace es generar una equivalencia que rompe con el origen trascendentalista del “orden del mundo”: Dios ya no es un ser absoluto que crea el mundo y nos entrega la ley natural sino que él mismo *es* la ley y el mundo<sup>173</sup>. El atributo que prueba esta identidad es la *infinitud*<sup>174</sup>.

Desde esto existe consenso en la literatura en caracterizar la metafísica spinoziana como *naturalista*<sup>175</sup>. Sin embargo este adjetivo impone aclarar dos malentendidos

---

<sup>173</sup> Esta caracterización se sigue de la doctrina llamada “monismo intermedio” o “de la sustancia”. Según esta existe una única sustancia universal de la que conocemos solo dos atributos, extensión y pensamiento. A su vez esta se sigue de tres premisas básicas que Spinoza demuestra en el primer libro de la *Ethica* (EI1134): los atributos individualizan lo particular; cualquier sustancia posible existe necesariamente; Dios, o sea, una sustancia que posee todos los atributos posibles, es posible. Cfr. (Spinoza 2002, 217-243); Olli Koistinen (ed.), *The Cambridge Companion of Spinoza's Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 4. Con esto nos separamos, además, de la interpretación de Balibar, que considera como alternativas distintas entender el Dios de Spinoza ya como idéntico a la naturaleza o a la ley. Cfr. 2012. Etienne Balibar, "Spinoza's Three Gods and the Modes of Communication", en *European Journal of Philosophy* 20(1) (2012): 26-49.

<sup>174</sup> En EIDef6: “By God I mean an absolutely infinite being, that is, substance consisting of infinite attributes, each of which expresses eternal and infinite essence” (Spinoza 2002, 217)

<sup>175</sup> Podemos mencionar acá los importantes trabajos de Hasana Sharp, Steven Nadler, Montag y Clemens, entre muchos otros. Cfr. Hasana Sharp, *Spinoza and the politics of renaturalization* (Chicago: The Chicago University Press, 2011); (Nadler 2011); Dimitris Vardoulakis, *Spinoza Now* (Minneapolis: The University of Minnesota Press, 2011)

habituales. Primero, en el contexto de la obra de Spinoza esto *no* niega la existencia de Dios sino solo su carácter subjetivo: este no es un “ente absoluto” en nombre del cual se predica sino que *es* el predicado. Segundo, el naturalismo de Spinoza no es equivalente a *positivismo* al menos en el sentido cientificista, el cual le entrega al ser humano una “prioridad ontológica” en tanto “ser cognoscente”. Por el contrario, Spinoza entiende al ser humano como “parte de la naturaleza” *sive* “parte de Dios”.

Contra el personalismo común a la teología teísta y al humanismo racionalista, nuestro autor opone una metafísica *impersonal*. Buena prueba de esto es su concepción del pensamiento: no se trata de una razón opuesta al mundo y que busca conocerlo desde la soledad de la conciencia moral, sino de una “vida mental” que no es cualitativamente distinta a la “vida material”. A partir de esto, en la literatura se ha preferido hablar de *renaturalización* en lugar de naturalismo para caracterizar con más exactitud la metafísica de Spinoza<sup>176</sup>.

En este punto la pregunta clave es la siguiente: ¿qué se sigue del naturalismo de Spinoza? La amplia variedad de lecturas distintas que se siguen de su obra respalda la idea que no hay una obvia teoría política que derive de su pensamiento. Pese a que dos de sus tres obras mayores constituyen trabajos políticos, la teoría de Spinoza parece admitir varias formas de representarse políticamente.

Con todo, es posible extraer de la metafísica de Spinoza algunas conclusiones importantes. Una de ellas es la mencionada continuidad entre la vida mental y la vida material: no se trata de que lo mental se reduzca a lo material, pero sí de que entre ambas no hay ninguna lógica específica que las distinga entre sí ni entre ellas y otros atributos de la naturaleza. De ella se sigue otra: cuerpo y mente no poseen prioridad ontológica una sobre la otra. Con ello llegamos a un punto clave: Spinoza tiene una distancia *no solo* con el dualismo cartesiano<sup>177</sup>, sino *también* con el racionalismo y el materialismo entendidos como doctrinas que sostienen un monismo que entrega prioridad a un atributo de la existencia en relación a otro. Esto es clave porque nos permite complementar la distancia entre nuestra interpretación de la obra política de Spinoza con las interpretaciones liberal y radical como una distancia con base metafísica: en efecto, la interpretación liberal de Spinoza tiende a asumirlo como un racionalista y la radical como un materialista<sup>178</sup>.

---

<sup>176</sup> (Sharp 2011, 1-3)

<sup>177</sup> Este dualismo separa en dos sustancias la razón y la materia dando a la primera la prioridad ontológica. Solo de esto se sigue el famoso “pienso, luego existo”.

<sup>178</sup> Es muy claro como Den-Uyl y Negri asumen respectivamente a un Spinoza racionalista y materialista. Sin embargo hay matices. Israel, que entiende a Spinoza en clave liberal, lo distancia moderadamente del racionalismo (aunque considera más lo “radical” que une a Spinoza y Descartes que sus significativas diferencias metafísicas). Análogamente, Matheron hace probablemente la mejor reconstrucción disponible de la metafísica Spinoziana, pese a que a nuestro juicio equivoca el diagnóstico de su pensamiento político. Cfr. (Den-Uyl 1983); Antonio Negri, *Subversive Spinoza: (Un)Contemporary Variations* (Manchester:



Resumimos el punto en el siguiente cuadro:

Interpretación de la metafísica de Spinoza	Interpretación de la teoría política de Spinoza	Autores emblemáticos
Racionalista	Liberal	Den Uyl, (Israel)
Materialista	Radical	Negri, Virno

Dicho esto, nuestro problema sigue en pie. En efecto, Spinoza no es caracterizable como racionalista ni materialista porque rechaza el dualismo cartesiano cuerpo/mente. Si además sabemos que su construcción lógica es tan sistemática que es habitualmente caracterizada como “geométrica”, ¿qué se sigue de su naturalismo? ¿Cuál es el punto de intersección entre el naturalismo como producto de su metafísica y el problema del origen del estado como génesis de su teología política?

El concepto nodal que conecta los aspectos teológicos, metafísicos y éticos de la teoría de Spinoza es el *conatus*. Este, profusamente citado como el “perseverar en ser” de los seres, tiene dos propiedades fundamentales: primero, *es la esencia* de las cosas; segundo, *es infinito en el tiempo*, esto es, su duración es idéntica a la de las cosas mismas, y esa infinitud es una propiedad que comparten con Dios con la diferencia que este, por ser absoluto, no puede ser destruido<sup>179</sup>.

Al comienzo de la IV parte de la *Ethica*, Spinoza señala un axioma: “La fuerza y el aumento de cualquier emoción pasiva y su persistencia en la existencia se definen no por el poder mediante el cual nosotros mismos intentamos persistir en la existencia, sino por el poder de las causas externas en comparación con nuestro propio poder”<sup>180</sup>. De esto se sigue que el punto de partida de la ética spinoziana es absolutamente neutral: las pasiones que articulan a la sociedad no tienen mayor ni menor fuerza a priori que aquellas que la desarticula y por tanto no son necesarias<sup>181</sup>.

Entonces lo que hay en esta intersección es una dialéctica entre la tendencia humana a la armonía, dictada por la razón y la tendencia análoga a la discordia. Más arriba<sup>182</sup> señalamos el papel fundamental de la *pietas* como concepto que articula la metafísica spinoziana con su teoría política<sup>183</sup>: ella es un concepto necesario pero también coexiste con relaciones de subordinación basadas en las asimetrías de poder entre los seres humanos. Spinoza reconoce entonces la necesidad de fundar la comunidad política y lo hace en líneas retóricamente hobbesianas pero conceptualmente diferentes: “Para que los hombres puedan

---

Manchester University Press, 2004); Alexandre Matheron, *Individu et communaute chez Spinoza* (Paris: Les Editions de Minuit, 1988); (Israel 2006)

<sup>179</sup> Cfr. EIII Pr7 Pr8 en (Spinoza 2002, 283)

<sup>180</sup> Cfr. EIII Pr5 en (Spinoza 2002, 325)

<sup>181</sup> En E, III25: “Nobody endeavors to preserve his being for the sake of some other thing” (Spinoza 2002, 333)

<sup>182</sup> Pág. 23-24.

<sup>183</sup> Ver pág. 45, nota 137.

vivir en armonía y ayudarse mutuamente, es necesario que renuncien a su derecho natural y creen un *sentimiento de confianza mutua* de que se abstendrán de cualquier acción que pueda ser perjudicial para otros.” (la cursiva es nuestra)<sup>184</sup>. Un *sentimiento* de mutual confianza, dice Spinoza, no un *Deus mortalis*, y esa diferencia es crucial en el sentido filosófico del vacío en el origen del estado en Spinoza.

Dado lo anterior puede plantearse la tensión central en la ética de Spinoza: la demostración geométrica que intenta coexistir con una *intención* de maximizar el amor entre semejantes y minimizar pasiones destructivas como el odio, pero en ningún pasaje del texto Spinoza postula la *primacía* del amor sobre el odio entre seres humanos, o lo que es lo mismo, la primacía de las tendencias centrípetas sobre las centrífugas. De hecho, decir eso sería una contradicción flagrante con el resto de la *Ethica*, que justamente postula esas pasiones como impulsos en pugna.

Una conclusión posible es que el naturalismo ético de Spinoza es *potencialmente representable*, esto es, no hay un *mandato* ético que se siga de su metafísica<sup>185</sup> sino que hay constataciones que conducen a lo que podríamos llamar *aspiraciones* que no llevan a una *clausura* de la representación, como ocurre en Hobbes, sino que permanecen abiertas. Dado que los seres humanos dependen entre sí incluso para desarrollar su potencia y que por tanto su relacionamiento es estructural, pero a la vez considerando que esas relaciones no siempre son constructivas y libres sino que también suelen ser destructivas e implicar subordinación, entonces la limitación del odio y la maximización de la libertad son también una *creencia*, algo que nos informa sobre aquello que aspiramos y nos motiva a perseguirlo.

Es interesante constatar que en la propia literatura spinozista este punto encuentra respaldo. Hasana Sharp, que es una autora que investiga las implicancias de lo que denomina “renaturalización” para comprender la teoría política spinoziana, hace el siguiente reconocimiento: “Al final, hay que reconocer que cualquier concepto de naturaleza es una herramienta contundente que es tan valiosa como sus efectos, su capacidad para generar otros conceptos y herramientas que fortalezcan nuestra capacidad de pensar y actuar”. A nuestro entender de esto se sigue que no hay una teoría política que se siga necesariamente de la obra de Spinoza, lo cual deja un amplio margen hermenéutico, y el síntoma de eso es el vacío de la teoría del origen del estado en el *Tractatus Politicus* que analizamos en la sección siguiente.

¿Tiene algo que decir la teología política de esto? Creemos que sí, pues si lo anterior es correcto entonces existe vínculo entre la imagen metafísica que Spinoza tiene de la existencia, que entrega la acción humana al mutuo ejercicio de “perseverar en ser” de modo éticamente neutro, y sus conceptos políticos fundamentales, que como hemos visto se niegan a entregar al estado el monopolio de la determinación del contenido de la ley. La

---

<sup>184</sup> Cfr. EIV37Sch en (Spinoza 2002,340)

<sup>185</sup> Cfr. (Sharp 2011, 10)

relacionalidad y la filosofía de la *potentia*, que se siguen del *conatus*, son efecto de una visión metafísica que es también una visión teológica y trascendente porque, para Spinoza, la naturaleza y Dios no son cosas distintas.

Es importante despejar otra posibilidad. En el capítulo 1 analizamos diferentes posibilidades de clasificación de las teologías políticas posibles. Entre ellas analizamos la clasificación de Vatter que distingue teología política, teología civil, religión civil y religión política<sup>186</sup>. Pues bien, si la limitación del odio y maximización de la libertad no se siguen necesariamente de la ética spinoziana sino solo como *aspiraciones* entonces podría sostenerse que esos principios articulan el núcleo de un tipo de *religión civil*, esto es, la universalización de ciertos principios humanistas en los que la humanidad debiera creer en vistas a fortalecer su potencia.

Sin embargo esto entra en tensión también con la metafísica spinoziana en tanto ella no puede ser calificada como “humanista” sino como naturalista. La distancia con el racionalismo y con el dualismo cartesiano es una distancia relevante que impide reconciliar a Spinoza con autores como Rousseau o Alexis de Tocqueville. Esto revela la constatación que hicimos en el capítulo 1: la necesidad de una nueva clasificación que dé cuenta de la complejidad de un pensamiento como el spinoziano.

Es allí donde entra en juego la clasificación que propusimos<sup>187</sup>. En ella es posible dar cuenta de la especificidad de la obra de Spinoza, en tanto el carácter libertario de la articulación social en la comunidad política es un atributo contingente y no necesario que se sigue de una metafísica fundada en una teología panteísta. Creemos que es posible sostener esto considerando que el propio Spinoza atribuye a la comunidad política el atributo clave del *conatus*: la comunidad como todo también “persevera en ser”<sup>188</sup>, solo que lo hace de forma “inconstante y variable”.

De este modo, considerando lo dicho creemos que los elementos característicos del tipo de teología política que propone Spinoza son la *contingencia* y el *cambio*. Si, como hemos dicho, las emociones que articulan la comunidad no se imponen necesariamente a aquellos que provocan la mutua destrucción entre los seres humanos pues *ni Dios ni la naturaleza nos comandan a un diseño predeterminado* entonces necesariamente debemos entender que *la política es el terreno en el cual el ser humano en cuanto parte de la comunidad persevera en su ser*. Este *conatus* puede ser exitoso, aumentando la prosperidad de la comunidad y con ello aumentando la potencia de los individuos que la componen, o puede no serlo, generando formas políticas basadas en la dominación y la subordinación de una mayoría de seres humanos a uno o unos pocos dominantes.

---

<sup>186</sup> Ver pág. 14-15.

<sup>187</sup> Ver pág. 15-16.

<sup>188</sup> Cfr. EIV37Sch2 en (Spinoza 2002, 340)

Queda una dificultad que resolver. La interpretación que hacemos debe hacerse cargo de la proposición 29, parte 1 de la *Ethica*: “Nothing in nature is contingent, but all things are from the necessity of the divine nature determined to exist and to act in a definite way”<sup>189</sup>.

En concreto, el concepto de contingencia que Spinoza niega *como propiedad de la naturaleza* se entiende desde su oposición al de necesidad, en otras palabras, para él nada es contingente en la medida que todo lo que hay en la naturaleza debe ser necesario si va a haber una sustancia universal<sup>190</sup>. Entonces, ¿en qué sentido podemos nosotros hablar de contingencia para caracterizar a Spinoza?

Analizar la libertad en Spinoza caracteriza de buena manera nuestra idea de contingencia y por qué se sigue de la metafísica spinoziana. La libertad es un *atributo* y, por tanto, cuando hay impotencia en el hombre esta puede ser atribuida a la libertad. Por tanto no cabe afirmar que el hombre es libre *absolutamente*, porque puede no existir o porque puede usar la razón erróneamente. Tan sólo en cuanto tiene potestad de existir y de obrar según las leyes de la naturaleza humana. Dios, en cambio, entiende y obra con absoluta libertad, es necesario que exista, entienda y obre por necesidad de su naturaleza absoluta. No hay duda que si Dios existe entonces obra con la libertad de su infinito poder; y, por tanto, así como existe en virtud de la necesidad de su naturaleza, actúa en virtud de esa misma necesidad, con absoluta libertad. Pero como el hombre no es Dios y solo actúa en conformidad a su propia naturaleza entonces solo puede decirse que es libre conforme a ella.

Así, Spinoza niega la existencia del libre albedrío, pero no la existencia de la libertad, que considera como propio de lo activo y racional, realizadas con un mínimo de restricción y coerción externa. En este sentido, además, Dios es el único ser perfecto y la vida humana, un esfuerzo de imitarlo. Las personas son libres, en la medida en que aman a Dios, comprenden a Dios y, de hecho, emulan a Dios, pero para Spinoza las aspiraciones no son algo distinto de buscar entender la naturaleza y vivir en armonía con la ley natural.

El resultado de esto es que la acción humana implica contingencia. El ser humano no puede acceder al conocimiento absoluto porque no actúa conforme a la razón absoluta,

---

<sup>189</sup> Cfr. E129 en (Spinoza 2002, 234)

<sup>190</sup> De hecho la demostración de Spinoza remite a la idea de Dios: “But God cannot be termed a contingent thing, for (Pr. II) he exists necessarily, not contingently. Again, the modes of the divine nature have also followed from it necessarily, not contingently (Pr. 16), and that, too, whether insofar as the divine nature is considered absolutely (Pr. 21) or insofar as it is considered as determined to act in a definite way (...). Now if they are not determined by God (Pr. 26), *it is an impossibility, not a contingency*, that they should determine themselves. On the other hand (Pr. 27), if they are determined by God, it is an impossibility, not a contingency, that they should render themselves undetermined. Therefore, all things are determined from the necessity of the divine nature not only to exist but also to exist and to act in a definite way. Thus, there is no contingency” (Spinoza 2002, 234) (la cursiva es nuestra)

por tanto el bien de la comunidad o la legislación conforme a la cual se maximiza el bien común *solo puede representársela*, y por tanto será siempre imperfecta.

Esta misma imperfección supone que tanto la ley como el orden político deben siempre estar sujetas al cambio. Como vimos, esta es la razón por la cual Spinoza se distancia de Hobbes en dejarle al estado la soberanía absoluta sobre la ley: la imperfección de estado y ley como intérpretes del bien común hace que tal soberanía absoluta solo debilite la potencia de la comunidad política y la de los individuos que la componen<sup>191</sup>.

En conclusión, es justamente este carácter contingente de las formas políticas el que prescribe hablar de una teología política panteísta. El estado y la ley deben perseguir el aumento de la potencia (y con él, del derecho) de los individuos de la comunidad pero el hecho de que sean construidos por los hombres y no dados por Dios les hace siempre representaciones imperfectas, lo cual se resuelve muy parcialmente con la *libertas philosophandi* como motor que permite mantenerlas sujetas al cambio. Más fundamental es su apertura al cambio y a la pluralidad en tanto movimiento e infinitud son atributos ineludibles de las cosas.

La teología política de Spinoza se basa en una *ontología relacional*. En cierto sentido muy calificado es una *teoría de los entes relacionales* caracterizada por la pugna de los esos entes por aumentar su potencia, por la pluralidad irreductible de los mismos y de las formas de vida que producen, y por la contingencia de sus formas institucionales políticas y jurídicas, y por la pluralidad.

Estos son los fundamentos metafísicos, creemos, de la teología política presente en Spinoza. Pero en toda teología política aquellos fundamentos deben corresponder con los conceptos que definen el pensamiento político de un autor. Entonces debemos analizar si hay algo como una teoría del poder constituyente en Spinoza y en qué consiste.

## **V. Vacío y resistencia: el poder constituyente en Spinoza.**

Los estudios de la obra de Spinoza presentan un importante consenso respecto a la coherencia conceptual de la obra del pensador holandés<sup>192</sup>: a diferencia de otros pensadores clásicos sus categorías e ideas centrales permanecen razonablemente estables a lo largo del tiempo. Dicho esto, también concuerdan en que hay diferencias importantes de acento entre el *Tractatus Theologico-Politicus* por una parte, y la *Ethica* así como el *Tractatus Politicus* por otra, particularmente en lo concerniente a la valoración de la religión. Habiendo ya analizado el rol de la religión en el TTP la presencia de una visión metafísica del mundo en

---

<sup>191</sup> Ver pág. 45.

<sup>192</sup> Esto incluso lo sostiene buena parte de la literatura que revisa a Spinoza desde un punto de vista interpretativo más que reconstructivo. Cfr. Pierre Macherey, *Hegel or Spinoza* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2011); Etienne Balibar, *Spinoza and Politics* (London: Verso, 2008); (del Lucchese 2015)

la Et, ahora nos ocupamos de analizar los conceptos clave de la otra obra política fundamental de Spinoza: el *Tractatus Politicus*.

La literatura ha enfatizado desde siempre la relación de la obra política de Spinoza con la de Hobbes, el volumen de esta literatura es demasiado grande para cualquier investigación<sup>193</sup>. Sin embargo es posible notar inmediatamente que la valoración de esta relación ha ido variando en las últimas décadas. Cuando Schmitt y Strauss escribieron sus tratados sobre Hobbes y Spinoza predominaba la visión de que la filosofía política del segundo era poco más que una adaptación más liberal de la del primero. Esta visión persiste hasta hace unas pocas décadas<sup>194</sup>.

El cambio en la valoración de la relación entre Hobbes y Spinoza se correlaciona con la propia valoración del segundo pero también con las escuelas académicas desde la cual se produce la literatura: si en la academia anglosajona la separación de la obra de Spinoza de la de Hobbes es reciente, en la academia continental esto viene ocurriendo al menos desde hace medio siglo, en particular desde el trabajo seminal de Alexandre Matheron<sup>195</sup>, clave para la casi totalidad de interpretaciones recientes de la obra de Spinoza.

En lo referente a la relación con Hobbes, la tendencia general es que la recepción liberal de Spinoza enfatiza las continuidades y la continental las diferencias. Con todo, hay un acuerdo transversal en la literatura sobre el marco naturalista desde el cual ambos deducen la ley natural así como el rol de las pasiones y, en lo político, la necesidad de la ley positiva para la existencia del derecho, lo cual podría llevar a pensar en ambos como liberales<sup>196</sup>.

Pero, como ya hemos visto, el argumento real de Spinoza no es liberal en tanto la *libertas philosophandi* no remite puramente a un asunto privado sino a una forma de “uso público de la razón”<sup>197</sup>. Entonces desde Matheron se viene instalando la interpretación

---

<sup>193</sup> Esto lo muestra de manera muy completa (Israel 2006) en relación a la literatura teológica que descalificó a ambos autores casi por igual a través de toda Europa en los mismos siglos XVII-XVIII. Metodológicamente nos concentraremos en algunos de los estudios más recientes, los cuales condensan la información de los debates históricos sobre Hobbes y Spinoza, a lo cual agregan interpretaciones más acabadas de sus textos.

<sup>194</sup> Israel señala cómo las diferencias entre ambos “is sometimes missed, or underestimated, owing to the long entrenched misconception in some of the political thought literature that Spinoza’s political theory is virtually identical to that of Hobbes” (Israel 2006, 232). La monumental obra de Israel sobre la filosofía política de la modernidad temprana debe ser considerada un punto de inflexión en el cambio de la valoración de la relación entre Hobbes y Spinoza al menos en el mundo anglosajón.

<sup>195</sup> (Matheron 1988)

<sup>196</sup> “(...) they share the conviction of the possibility of a rational foundation to ethics, but also that science cannot for itself provide that basis so it only serves as a first barrier against superstition while waiting for the fulfilment of the promise of a mastery over nature and autonomy of individuals” (Vatter 2004, 179)

<sup>197</sup> “But Spinoza’s *libertas philosophandi* is by no means another version of Hobbes’s “private reason” or “freedom of conscience”. Rather, it corresponds to the first, and perhaps most radical, formulation of what Kant would later call “the public use of reason” (...) Spinoza’s radicalization of Hobbes (...) has nothing to do with the individual’s freedom of conscience, but rather consists in depriving the sovereign of the capacity and right to deploy the “public use” of reason” (Vatter 2004, 201)

dominante según la cual la diferencia más fundamental entre Hobbes y Spinoza es que este encuentra las bases del pacto social en la mecánica de las pasiones y no en la ficción soberana. Hay un “afecto común”<sup>198</sup> en el estado de naturaleza del cual se sigue la erección del estado. Esta teoría de los afectos se encuentra mejor tratada en el *Tractatus Politicus* que en el TTP.

Sin embargo hay un problema clave en la interpretación de Matheron que ha sido poco notado en la literatura<sup>199</sup>: *no se encuentra evidencia textual explícita en el ‘Tractatus Politicus’ de que haya una pasión que explique el origen del estado como su causa eficiente.* En el lugar donde debería estar (capítulo 2 del TP), lo que hay es un razonamiento confuso que parece fundar la posesión común de derechos en la necesidad de asociarse para potenciar su poder por una parte pero también en el *miedo*, o más bien una “precaución contra el miedo”<sup>200</sup>.

Lo escrito por Spinoza sobre el tema del origen del estado no dista mucho de la teoría del origen del estado de Hobbes, lo cual constituiría una continuidad fundamental. Ante esto Matheron sostiene la existencia de una “teoría disimulada” sobre el origen del estado en el capítulo tercero del *Tractatus Politicus*. Reproducimos el texto:

“(…) los asuntos que despiertan la indignación general probablemente no tengan cabida en el derecho de la comunidad. Sin duda, es algo natural que los hombres conspiren juntos ya sea por un temor o por el deseo de *vengar* una afrenta comunes a todos ellos. Y dado que el derecho de la comunidad se define por el poder corporativo de las personas, indudablemente el poder de la comunidad y su derecho se verán disminuidos ya que entrega razones para que muchos ciudadanos se unan en una conspiración. Ciertamente hay razones que temer en una comunidad, y así mientras cada ciudadano, o cada hombre en un estado de naturaleza tenga más razones para temer, menos tiene el control de su propio derecho y lo mismo se puede decir de una comunidad. Lo mismo ocurre con el derecho del soberano sobre sus súbditos”<sup>201</sup>

Este texto, en el que Matheron ve una teoría disimulada sobre el origen del estado, refiere explícitamente a los derechos de los ciudadanos de una comunidad cuando tienen

---

<sup>198</sup> Cfr. (Matheron 1988, 300-302)

<sup>199</sup> Una notable excepción la constituye Cortés Cuadra. Cfr. Juan Vicente Cortés Cuadra, “El problema de la generación del Estado en Spinoza (contractualismo y naturalismo en la teoría política de la modernidad temprana)”, *Isegoría* 54 (2016): 171-191.

<sup>200</sup> En TP115: “Hence it follows that as long as human natural right is determined by the power of each single individual and is possessed by each alone, it is of no account and *is notional rather than factual*, since *there is no assurance that it can be made good*. And there is no doubt that the more cause for fear a man has, the less power, and consequently the less right, he possesses. Furthermore, it is scarcely possible for men to support life and cultivate their minds without mutual assistance. We therefore conclude that the natural right specific to human beings can scarcely be conceived except where men have their rights in common and can together successfully *defend the territories* which they can inhabit and cultivate, protect themselves, repel all force, and live in accordance with the judgment of the entire community” (Spinoza 2002, 687) (las cursivas son nuestras)

<sup>201</sup> Cfr. TP119 (Spinoza 2002, 693)

derecho a sentir *indignación*, como es el caso en situaciones de dictadura o tiranía. Por supuesto y acorde a su propia metafísica, esto para Spinoza significa una pérdida de poder y derechos de la comunidad. Cuando esto ocurre los ciudadanos tienden a involucrarse en conspiraciones. Esto es todo lo que dice el texto explícitamente.

Si aceptamos la tesis de Matheron se produce un problema lógico: la pasión que explicaría el origen del estado sería la misma que explicaría su crisis y caída. Esto es inconsistente con la metafísica general de Spinoza la cual, como hemos visto, se basa en una compleja interacción de fuerzas centrífugas y centrípetas de acuerdo a la doctrina del *conatus* y el su compleja dialéctica de los afectos que generan la *pietas* según se trata en la parte IV de la *Ethica*<sup>202</sup>.

Esto no es nada menor, pues si Matheron tiene razón entonces lo que se sigue es que para Spinoza el momento del origen del estado sería de *disenso* y no de consenso, lo cual complicaría la metafísica spinozista en sus mismas bases. Nuestra impresión es que al sostener esta idea de una “teoría oculta” del origen del estado en Spinoza, Matheron está situando un pasaje que se refiere a la crisis del estado en el lugar del origen del mismo. Si esto es correcto entonces está interpretando la idea spinoziana del poder constituyente desde una *teoría de la revolución*, lo cual nos parece una sobreinterpretación de la teoría presente en el *Tractatus Politicus* que no encuentra correlato en la evidencia textual y que además resulta de compleja articulación con la metafísica política general de Spinoza<sup>203</sup>.

Esto tiene consecuencias en la recepción demo-radical de Spinoza, en particular en la de Negri<sup>204</sup>. En su caso parece haber una interpretación que utiliza categorías spinozistas de un modo poco spinozista: por ejemplo una idealización de la *multitudo* spinoziana al considerar como necesario un *conatus* que deviene *pietas*, lo cual el propio Spinoza considera contingente<sup>205</sup>. Y la diferencia tiene consecuencias políticas directas: si del *conatus* se sigue vicio e inestabilidad entonces la *pietas* y por consecuencia la ley ha de ser impuesta desde el representante<sup>206</sup>. Esto es incompatible con la lectura demo-radical de Negri. Si por el contrario, del *conatus* puede seguirse la *pietas* entonces es plausible pensar un *rule of law* directamente surgido de la multitud. En suma, buscar el concepto spinozista

---

<sup>202</sup> Cfr. (Matheron 1988, 303), (Cortés Cuadra 2016, 188)

<sup>203</sup> Este elemento es particularmente ilustrativo si tomamos en consideración que las lecturas demo-radicales de Spinoza justamente se apoyan en esta interpretación de Matheron, principalmente la de Negri.

<sup>204</sup> Cfr. Antonio Negri, *The Savage Anomaly. The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics* (Minneapolis: The University of Minnesota Press, 1991).

<sup>205</sup> Cfr. (EIVP54S, EIVP58S, EIVP70)

<sup>206</sup> En TP15: “For this much is quite certain, and proved to be true in our Ethics, that men are necessarily subject to passions, and are so constituted that they pity the unfortunate, envy the fortunate, and *are more inclined to vengeance than to compassion*. Furthermore, *each man wants others to live according to his way of thinking*, approving what he approves and rejecting what he rejects. Consequently, since all men are equally desirous of preeminence, they fall to quarrelling and strive their utmost to best one another; and he who emerges victorious is more elated at having hindered someone else than at having gained an advantage for himself” (Spinoza 2002, 681) (las cursivas son nuestras)



de poder constituyente desde la lectura de Negri parece tan implausible como hacerlo desde la lectura de Schmitt.

En cambio, Spinoza señala indirectamente a Maquiavelo en el primer capítulo<sup>207</sup> justamente para señalar la radical contingencia del devenir de la *potentia*, lo cual impide atribuirle cualquier significado predeterminado. La política no es entendida como un “artificio” que supera el estado natural de los hombres, sino una continuación del mismo. La ley que emana de la política es también un resultado de aquel estado, en particular un resultado del *conatus*, o lo que es lo mismo, el resultado de una correlación de poderes.

La familiaridad con Maquiavelo sumada a nuestra conclusión preliminar de que en el TTP hay una idea de mutua oposición entre poder constituyente y poder constituido podría habilitarnos para hablar de una idea republicana en Spinoza, pero parece difícil caracterizar a nuestro autor como un entusiasta de la persecución de instituciones virtuosas. Mostrando un análisis maquiaveliano más propio de *El Príncipe* que de los *Discorsi* señala que no tiene sentido escapar de una tiranía mientras no se superan las condiciones que llevaron a tal tiranía en primer lugar<sup>208</sup>, las cuales indefectiblemente aparecen vinculadas a un bajo nivel de *potentia* en la *multitudo*<sup>209</sup>.

¿Entonces cómo calificar la idea spinozista de “poder constituyente”? Consideremos los elementos clave mencionados: a) el realismo que vincula a Spinoza con Maquiavelo, en el cual la política no está vinculada directamente a fines necesarios; b) la mutua resistencia entre poder constituyente y constituido, soberanía y *libertas philosophandi*, jurisdicción y jurisprudencia en Spinoza; y c) la ausencia de sujetos idealizados, en particular en el caso de la *multitudo*. Parte de la literatura ha señalado que esta interpretación puede responder a una idea “agonística” de lo político<sup>210</sup>. Nos convence este enfoque pues responde al carácter complejo de esta teoría política<sup>211</sup>.

---

<sup>207</sup> Cfr. TPI2, TPI3 en (Spinoza 2002, 680-681)

<sup>208</sup> En TPV7: No tiene sentido “to get rid of a tyrant while yet the causes that have made the prince a tyrant cannot be removed”. (Spinoza 2002, 700)

<sup>209</sup> Cfr. TPVII26 en (Spinoza 2002, 719)

<sup>210</sup> “Or, differently put, how can the imbrication of the ontological and the political deal with consolidated forms of constituted power? Filippo del Lucchese gives a simple and compelling answer in Conflict, Power, and Multitude in Machiavelli and Spinoza. At the heart of his account is the Axiom to Part IV understood in ontologico-political terms. The reason is that the axiom establishes a *relational ontology*, which consists in the mutual limitation of entities. As Lucchese puts it: “*Relationship immediately takes precedence over essence and the relationship involved is primarily conflictual*”. The conflictual nature of this relational ontology leads Lucchese to argue that *Spinoza develops a theory of agonistic democracy*. As I have argued elsewhere, a relational ontology offers the means both to resist constituted power and to create a space to encounter the other as a partner and agonist. Differently put, echoing Lucchese’s vocabulary, there is no essence in the justification of violence characteristic of sovereignty, while at the same time being is conflictual” Dimitris Vardoulakis, *Spinoza’s Authority: Resistance and Power in Ethics* (London: Bloomsbury, 2018), 22-23 (las cursivas son nuestras)

<sup>211</sup> “In contrast to Negri’s production/accumulation paradigm, I have approached surplus power in Spinoza through a paradigm of agonism so as to put into relief *competing strategies or politics of immunity*. Jurisdiction

La idea de poder constituyente que se sigue de Spinoza se identifica con la *potentia* de los ciudadanos, los cuales conforme a la doctrina del *conatus* se articulan en sociedades sólidas (cuando hay suficiente *potentia* y, en consecuencia, *pietas*) y otras no tan sólidas. Se trata entonces de un poder constituyente que opera sobre el poder constituido, la soberanía, pero donde el resultado de esa operación es siempre contingente. Lo único generalizable en tal escenario, aparte del carácter contingente de lo político, es la *pluralidad* que se produce tanto al interior de una comunidad política (esto es, entre sus ciudadanos) como entre las comunidades (en regímenes políticos y formas de estado).

Este poder constituyente funciona entonces como una resistencia frente al estado, una resistencia contra el mismo que resguarda lo esencial de tal *potentia* constituyente: la *crítica* como una cosa distinta y más sustantiva que la mera opinión de la cual cada individuo es libre. Es bastante claro que esta *potentia* constituyente existe y forma parte de la razón pública y no solo de la privada promovida por la idea de tolerancia<sup>212</sup>. Sin embargo no hay suficiente evidencia textual ni contextual como para sostener que esta *potentia* articula necesariamente una *multitudo* dotada de *pietas* como para que los impulsos cooperativos de la sociedad tengan primacía sobre los competitivos<sup>213</sup>. Entonces nuestra caracterización “agonista” de la teoría spinoziana busca caracterizar ese equilibrio complejo entre representacionismo e inmanentismo que permite pero que también regula y condiciona el cambio político a una determinada articulación de apetitos (*conatus*) más que a instituciones.

## VI. Conclusiones preliminares.

En este punto estamos ya en condiciones de enarbolar conclusiones preliminares. En virtud del orden repasaremos los puntos más centrales que hemos visto para luego pasar a las conclusiones más centrales.

---

and jurisprudence thus represent two interrelated but distinct ways of interpreting and employing the affective surplus of judgment (...) The conflictual encounters between jurisdiction and jurisprudence emerge, then, as struggles over the creation of new legal relations and not just new relations of production. Viewed in this manner, juridical norms and potentialities of life find an internal and affirmative relationship beyond the strictures of a base/superstructure schema” (Skeaff 2014, 21) (la cursiva es nuestra)

<sup>212</sup> En TPIX14: “For if “while the Romans debate, Saguntum is lost” on the other hand *when all decisions are made by a few men who have only themselves to please, freedom and the common good are lost*. The fact is that men's wits are too obtuse to get straight to the heart of every question, but *by discussing, listening to others, and debating, their wits are sharpened*, and by exploring every avenue they eventually discover what they are seeking, something that *meets with general approval* and that no one had previously thought of” (Spinoza 2002, 746) (las cursivas son nuestras)

<sup>213</sup> Esto supone separarnos de las interpretaciones inmanentistas de Spinoza. No solo la de Negri sino también del Lucchese. Cfr. (Negri 2004) y (del Lucchese 2016)

El primer punto central del capítulo fue despejar los contornos del *problema teológico-político*, separándolo de las lecturas discutibles de Schmitt y Strauss sobre la obra de Spinoza. En efecto, en estas últimas el problema teológico-político era reducido a un tema de decisión y los efectos de esta, i.e., la cultura y las neutralizaciones. Spinoza termina siendo un objeto en medio de una disputa teórico-programática entre los autores mencionados.

Una vez establecido lo anterior estuvimos en posición de realizar un segundo despeje en relación al concepto de *libertas philosophandi* desde una óptica teológico-política. Sostuvimos que este tiene efectivamente un contenido inmunitario, un espacio de soberanía individual del cual el soberano no puede disponer sin grave daño para el cuerpo político. Sin embargo también tal concepto tiene una dimensión colectiva y pública que lo hace clave para la salud de la comunidad política. Nada de eso, sin embargo, alcanza para sostener que sea esencial en la teología política de Spinoza. Se trata más bien de un concepto *sobredeterminado* que encuentra su contenido, sugerimos, en la metafísica spinoziana desarrollada en la *Ethica*.

Luego realizamos un tercer despeje referido a la relación entre teología y política en el TTP. En ese análisis sostuvimos que la presencia del milagro o el carácter excepcional de Cristo y Moisés no contradicen en ninguna parte la teología panteísta de Spinoza. Particularmente importante es el rol de Cristo, cuyo papel en el texto no es el de hijo de Dios ni “lawgiver”, como es el caso de Moisés, sino de un hombre extraordinario, un ejemplo que prueba que el hombre puede conocer a Dios directamente mediante el conocimiento del mundo, lo cual deja a la teología únicamente el papel de promover la *pietas*.

En la cuarta parte analizamos la metafísica spinoziana. Abogamos por una comprensión que se toma en serio la fórmula *Deus sive Natura* como expresión de una teología panteísta, y no como una expresión atea no menos racionalista. Caracterizamos la metafísica que se sigue de esa sentencia como *naturalista* cuyo significado no cabe ser entendido ni como sucesor del cartesianismo ni desde el binarismo materialismo/idealismo. Esto complica la aceptación de buena parte de las interpretaciones presentes en la literatura.

El punto clave de esta metafísica en lo que a nuestra investigación concierne es la tensión existente entre la forma de demostración, preocupada de lo que es, y la intención de promover atributos que aumenten la potencia de los individuos. Esta tensión es análoga al vacío en torno al origen del estado en tanto la descripción realista de las pasiones que motivan la agencia humana no implica necesariamente que la virtud sea un atributo *necesario*. En otras palabras le entrega un papel fundamental a la política en el desarrollo de la *potentia* de la comunidad, lo que significa que para Spinoza la política no es un artificio, sino que reflejo y complemento del estado natural, del *conatus*.

Finalmente pasamos a analizar el *Tractatus Politicus* y la teoría del poder constituyente presente en él. Dirigimos nuestro análisis hacia una crítica de los presupuestos de la recepción demo-radical. Para ello mostramos un punto decisivo: donde debería describirse el poder constituyente según Spinoza (TPII), esto es, qué apetito funda el nexo político de la comunidad, hay un vacío conceptual que la interpretación más influyente de la recepción demo-radical (Matheron) llena con otro párrafo (TPIII9) en el cual el apetito que funda el cuerpo político es la *indignación*. Esto es complejo porque sucedería que el apetito que debilita el estado sea también la causa eficiente de su constitución; aceptando tal interpretación, la teoría del poder constituyente en Spinoza debería ser entendida como una teoría de la revolución. Este giro conceptual es clave para la plausibilidad de la interpretación demo-radical pero en nuestra opinión no se compadece ni con la metafísica política de Spinoza ni con el resto de su teoría política.

En lugar de esto mostramos los conceptos clave que constituyen la teoría spinoziana como una compleja. En el TP este mostró que su consabido “naturalismo” se expresó como un realismo muy familiar al de Maquiavelo. Esto lo aproxima a la teoría política republicana pero con límites: su teoría del poder político es mucho más de equilibrios relacionales que institucionales. Así identificamos como elementos claves del TP el realismo, la relación de mutua resistencia entre constituyente y soberano, y finalmente la ausencia de un sujeto constituyente, en tanto la *multitudo* está lejos de ser caracterizada necesariamente por la *pietas*. A partir de esto caracterizamos el tipo de pensamiento identificable en el TP como uno agonista.

Todo lo anterior nos hace concluir que una de las características esenciales de la teología política de Spinoza sea la contingencia en lo referente a la comunidad política. Estado y ley, al ser productos de la agencia humana precisan de ser afectadas por la multitud de un modo que estas reflejen las formas de vida de la multitud. El resultado de esto es siempre contingente y supone que la ley positiva esté abierta a la relacionalidad y pluralidad de las formas de vida, lo cual equivale a que esté abierta al cambio.

En resumen, la teología política de Spinoza es democrática no porque promueva una forma específica del estado o la soberanía de un sujeto social específico. Lo democrático debe entenderse más bien como una forma de entender el rol del Estado y de la ley, y por tanto es más sustantivo que cualquier régimen político. Así como Schmitt aboga por la existencia de una decisión que imponga unidad a la sociedad en torno a una forma jurídica, Spinoza aboga por una apertura del Estado y la ley a todo aquello que caracteriza las formas de vida de la multitud: pluralidad y cambio sobre todo.

Creemos entonces haber despejado un punto decisivo en nuestra investigación. Queda pendiente analizar cómo se despliega esta teología política de Spinoza y en qué

sentido calificado cabe de ser caracterizada como democrática. Trabajaremos esto desde la idea de “órdenes concretos” y entes relacionales cuyo contenido sin embargo son muy distintos a los trabajados por Schmitt. Esto es lo que permite sostener la originalidad de una teología política panteísta y será materia del siguiente capítulo.

## Capítulo 3

### “Una teología política de la vida”

#### Resumen

Este capítulo describe las características de la teología política de Spinoza. Se sostendrá que esta teología política se caracteriza por pensar una doctrina jurídica que refleje la vida sin con ello fijarla de manera rígida. Como esto es difícil, esta teología política debería entenderse como una teología política que “no cierra”, en el sentido que se rehúsa a sacrificar el flujo vital a la forma jurídica. Para esto el capítulo se divide en 3 partes. La primera analiza el problema de los órdenes concretos tal y como puede desprenderse en el pensamiento de Spinoza, poniendo el foco en la forma compleja en que se articula la *multitud* y su relación con el poder constituido. La segunda parte contrasta el sentido que Spinoza otorga a los órdenes concretos de aquel propio de Carl Schmitt, estableciendo la diferencia más significativa en la opción por la vida del primero versus la opción por la forma jurídica en el caso del segundo. La tercera parte analiza los atributos de los órdenes concretos en el sentido spinoziano en relación a la democracia buscando designar de qué manera un orden jurídico puede representar la vida social sin desactivarla.

Palabras clave: órdenes concretos, vida, forma jurídica, *natura naturans*, pluralismo.

Este capítulo intenta desplegar la teología política de Spinoza. El propósito es desarrollar sus conceptos esenciales de manera de situarla mejor en el campo de estudio de la teología política. En el capítulo anterior identificamos la presencia de una teología política en Spinoza mediante el examen de la metafísica spinoziana presente en la *Ethica* y el problema del origen del estado en el *Tractatus Politicus*. Relacionando estos análisis con la metafísica spinoziana concluimos que las características centrales de esta variante de la teología política eran pluralidad, relacionalidad y contingencia.

Sin embargo, esto no es suficiente para entender todavía la idea de los órdenes concretos y cómo Spinoza concibe la ley. Es necesario primero establecer de manera más precisa la relación entre la obra de Spinoza y los órdenes concretos, pues este no se refiere al concepto explícitamente en su obra. Quién sí lo hace, como hemos visto, es Carl Schmitt en un texto no muy conocido fuera de la literatura especializada titulado “Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica”<sup>214</sup>. Pero el sentido que este otorga al concepto dista en puntos fundamentales de forma y fondo del sentido que puede desprenderse de los textos spinozianos, como veremos. A continuación nos orientamos a desarrollar el sentido específico en que se puede hablar de una doctrina de los órdenes concretos en Spinoza, oponiéndola al sentido desarrollado por Schmitt. Desde esta comparación esperamos poder plantear el problema de si la teología política spinoziana es democrática y en qué sentido.

El capítulo se organiza en tres partes. La primera analiza el problema de los órdenes concretos tal y como puede desprenderse del pensamiento de Spinoza. Se defenderá que esta doctrina jurídica debe comprenderse como una forma particular de *agonismo*, una que traduce la doctrina del *conatus* en un concepto de la vida orgánica que entra en una tensión permanente con la *ley* que le pone límites. Esto significa que para Spinoza el derecho tiene una doble función: constitutiva de la libertad natural pero que a la vez la limita.

La segunda parte se dedicará a oponer esta caracterización de los órdenes concretos en Spinoza respecto a la formulación de Carl Schmitt. Se sostendrá que ambas difieren fundamentalmente en lo que llamaremos su *intención programática*. Mientras el primero deja abierta una pugna constitutiva entre derecho y vida, la cual depende de una idea naturalista de la ley, el segundo busca fijar la vida a una forma jurídica definida quitándole a esta su capacidad creadora constitutiva. Mostraremos cómo la intuición schmittiana inicial que establece una continuidad entre *natura naturans* y poder constituyente no encuentra correlato en su desarrollo de la doctrina de los “órdenes concretos”. También que la fijación de las leyes de desenvolvimiento humano en el derecho no es algo aceptable para Spinoza, de modo que la doctrina de los órdenes concretos puede caracterizar su pensamiento, pero bajo coordenadas muy diferentes a las de Schmitt.

Finalmente, la tercera parte se enfoca en la pregunta de cómo puede el derecho “darle espacio” a la vida sin anular su potencial creador. Se sostendrá que esto es posible si

---

<sup>214</sup> (Schmitt 1996b)

el derecho asume como principio la promoción de la pluralidad. Este “pluralismo afirmativo” funciona como un “principio de autolimitación” del derecho que permite la expresión actualizada de nuevas formas de vida, lo cual implica que al asumirlo el derecho también establece un principio de renovación de sí mismo. Para explorar esta posibilidad analizaremos la literatura de Connolly<sup>215</sup> quien, inspirado en Spinoza, se compromete con la idea de una promoción de la pluralidad.

En las conclusiones haremos una reflexión sobre el problema de si esta teología política puede entenderse como democrática. Esto evidentemente requiere pensar qué consecuencias tiene para la democracia tanto la idea de agonismo como la de pluralidad. Sostendremos que la teología política spinoziana solo puede atribuirse el ser democrática en un sentido muy calificado: el de una narrativa sin sujeto, orientada por dinámicas que promueven la pluralidad y que asumen la fricción, el roce y el antagonismo que dicha pluralidad afirmativa puede traer consigo.

### **I. Los “Desórdenes Concretos” de Spinoza.**

En el capítulo 1 sostuvimos que la metafísica política de Spinoza podía ser entendida como una teología política, pero al mismo tiempo advertimos que en tal caso no se trataría de ningún modo de algo análogo a la teología política de Schmitt, ni tampoco al positivismo jurídico. Tomando prestada la taxonomía schmittiana, designamos a la eventual doctrina jurídica como “de los órdenes concretos”, estableciendo la continuidad en sus conceptos fundamentales entre esta y el panteísmo spinoziano.

Luego, en el capítulo 2, establecimos dos pasajes decisivos de la obra de Spinoza donde podía advertirse la presencia de un núcleo teológico-político. Pero al mismo tiempo separamos el contenido de esa teología política tanto del decisionismo como de la lectura de Spinoza que hace Carl Schmitt. Sin embargo no nos referimos específicamente al modo en que esto se da en el concepto de órdenes concretos. Y para hacerlo, debemos caracterizar primero el modo en que este concepto se puede desprender de la filosofía de Spinoza.

Como hemos visto a propósito de otros problemas, la metafísica de Spinoza comienza enfatizando la continuidad entre Dios y la naturaleza, de lo cual se sigue una identidad entre la ley divina y la ley natural. Esto tiene como primera consecuencia en relación a la teología política la exclusión del *milagro* como concepto relevante. En efecto, “Dios actúa por su propia naturaleza”<sup>216</sup> y no se limita por ningún principio externo.

Otra consecuencia de este principio es que el concepto de la ley se homogeniza en lo referente a la relación entre ley divina y ley natural. En efecto, el concepto de *ley* en Spinoza apunta a “las reglas según las cuales vienen a ser, esto es, el propio poder de la

---

<sup>215</sup> William Connolly, *Ethos of Pluralization* (Minneapolis: The University of Minnesota Press, 1995)

<sup>216</sup> En EI17: “*God acts solely from the laws of his own nature, constrained by none*” (Spinoza 2002, 249)



naturaleza”<sup>217</sup>. Sin embargo, hasta aquí llega la validez del principio anterior. La inviolabilidad de la ley no se extiende a la ley humana, al menos entendida como ley positiva. Si esta última contraviene la ley natural entonces la que el hombre tenderá a respetar es esta última<sup>218</sup>. Si bien esta posibilidad aparece en Spinoza como “poco probable”, la aclaración es de importancia teórica: existe una relativa tensión, como habíamos notado en el capítulo 2, en aquellos casos en los que la ley positiva no se ajusta a la ley natural. En algunos pasajes (sobre todo en el TTP), Spinoza defenderá con fuerza la necesidad de respetarla siempre; en otros, en cambio, dejará la puerta abierta para dejar de lado la ley positiva, aunque siempre aclarará que tal camino debiera ser del todo excepcional y provisorio.

Ahora, como toda noción de ley natural, Spinoza designa acá una ley universal; sin embargo, la idea de “órdenes concretos” refiere explícitamente a una pluralidad. ¿De dónde proviene o cómo se articula este nivel general con lo particular? ¿Dónde se produce la pluralidad? La respuesta son los conceptos de *natura naturans* y *natura naturata*. En la *Ethica*, la definición que Spinoza provee comprende la primera como “aquello que es concebido por sí mismo y se entiende solo por sí mismo”; la segunda, como “aquello que se sigue de la naturaleza de Dios, esto es, sus múltiples atributos”<sup>219</sup>.

De estas definiciones se sigue que la *natura naturans* expresa el nexo universal de la naturaleza creadora (esto es, Dios), en tanto la *natura naturata* contiene en sí la pluralidad en tanto en ella residen los *modos* de ser. Sin embargo, en su primer texto filosófico<sup>220</sup>, Spinoza agrega un apunte significativo. Al definir la *natura naturans* como “un ser que concebimos por sí mismo, sin que necesitemos de nada más. Esto es, Dios”. A ello agrega

---

<sup>217</sup> TP114: “By the right of Nature, then, I understand the laws or rules of Nature in accordance with which all things come to be; that is, the very power of Nature. So the natural right of Nature as a whole, and consequently the natural right of every individual, is coextensive with its power. Consequently, whatever each man does from the laws of his own nature, he does by the sovereign right of Nature, and he has as much right over Nature as his power extends” (Spinoza 2002, 705)

<sup>218</sup> STXXIV: “all laws that cannot be transgressed, are divine laws; the reason [is this], because whatsoever happens, is not contrary to, but in accordance with, his own decision. *All laws that can be transgressed are human laws*; the reason [is this], because all that people decide upon for their own wellbeing does not necessarily, on that account, tend also to the well-being of the whole of Nature, but may, on the contrary, tend to the annihilation of many other things. *When the laws of Nature are stronger, the laws of men are made null*” (Spinoza 2002, 128) (las cursivas son nuestras)

<sup>219</sup> EI29Sch: “Scholium: Before I go any further, I wish to explain at this point what we must understand by “Natura naturans” and “Natura naturata”. I should perhaps say not “explain”; but “remind the reader,” for I consider that it is already clear from what has gone before that by “Natura naturans” we must understand *that which is in itself and is conceived through itself*; that is, the attributes of substance that *express eternal and infinite essence*; or (Cor. I Pr. 14 and Cor. 2 Pr. 17), *God insofar as he is considered a free cause*. By “Natura naturata” I understand *all that follows from the necessity of God's nature*, that is, from the necessity of each one of God's attributes; or all the modes of God's attributes insofar as they are considered as things which are in God and can neither be nor be conceived without God” (Spinoza 2002, 256) (la cursiva es nuestra)

<sup>220</sup> “Tratado corto sobre Dios, el Hombre y su bienestar”, (Spinoza 2002, 31-107)

“los tomistas entendían asimismo esto como Dios, *pero su Natura Naturans era un ser más allá de todas las sustancias*” (la cursiva es nuestra)<sup>221</sup>.

Lo que se evidencia acá, en relación a nuestro problema, es que Dios en tanto origen de la ley *no es el Dios Creador externo a su creación*<sup>222</sup>, por lo que la teología política que debiera seguirse de acá no es decisionista, como ya habíamos mostrado y queda acá confirmado. En Spinoza, el litigio sobre si el origen de la ley reside en un ser absoluto o en la ley misma es un problema puramente escolástico en tanto son idénticos. Lo que está claro es que tal ser absoluto no es un ente “más allá” de los atributos del mundo. Esto también significa que quien sostenga que Spinoza sitúa el origen de la ley en la ley misma, debe aclarar que esta concepción de ley no es en modo alguno la ley positiva de Kelsen o de ningún normativista, pues proviene de una noción de ley natural ajena a esta tradición.

De esto se ha concluido de manera casi general en la literatura que el panteísmo de Spinoza entiende a Dios de manera *inmanente*<sup>223</sup>. Sin embargo esta no es de modo alguno la única conclusión posible. Como muestra Karl Jaspers<sup>224</sup>, esto puede significar que los únicos atributos de Dios conocidos por los hombres, pensamiento y extensión, hacen del mundo algo divisible a nuestros ojos. Pero Spinoza también sostiene que una sustancia eterna es necesariamente indivisible<sup>225</sup>. Entonces la identidad de Dios y naturaleza no podría sostenerse, pues implicaría la divisibilidad de Dios mismo.

¿Cómo salvar esta situación? Creemos que manteniendo la idea spinoziana de que hay otros atributos de Dios desconocidos a los hombres que determinan su unidad. Esto

---

<sup>221</sup> STVIII: “Here, before we proceed to something else, we shall briefly divide the whole of Nature—namely, into *Natura naturans* and *Natura naturata*. By *Natura naturans* we understand a being that we conceive clearly and distinctly through itself, and without needing anything beside itself (like all the attributes which we have so far described), that is, God. The Thomists likewise understand God by it, but their *Natura naturans* was a being (so they called it) beyond all substances” (Spinoza 2002, 58)

<sup>222</sup> Es muy difícil en este punto no concluir al mismo tiempo que el Dios de Spinoza *no es persona*. No lo hacemos explícitamente porque nuestro argumento (esto es, que la teología política spinozista es el despliegue de su teoría política a la luz de la sentencia *Deus sive Natura*) no lo necesita. Pero si lo hiciéramos sería muy interesante suscribir en nuestras conclusiones las ideas expuestas por Roberto Esposito en relación a la capacidad de la teología política de incorporar incluso los discursos modernos. Lo haríamos, sin embargo, discutiendo su propia tesis de que esta capacidad depende de una pretendida dependencia de la teología política de la persona. Nuestra propuesta de lectura de Spinoza desmiente esto pues, si la aceptamos, se trataría de una teología política no personalista. Cfr. (Esposito 2015b, 5)

<sup>223</sup> Buena parte de esa literatura ya ha sido citada, como Israel, Den-Uyl o Negri. Cfr. (Israel 2001), (Israel 2006), (Den-Uyl 1983), (Negri 1991) (V Kahn 2014) (Koekkoek 2014) (Koistinen 2010). Otros autores incluyen a Roberto Cicarelli, “*Tantum juris, quantum potentia. Sulla teoria spinozista della potenza del diritto*”, en *Rivista Internazionale di Filosofia Del Diritto* 85(3) (2008): 457-487; Susan James, *Spinoza on Philosophy, Religion, and Politics: The Theologico-Political Treatise* (Oxford: Oxford University Press, 2012).

<sup>224</sup> “The pantheist formula “One and All” would apply to Spinoza only if the “One” preserves its transcendence and the “All” were not interpreted as the totality of finite things” Karl Jaspers, *Great Philosophers: Spinoza* (New York: Houghton Mifflin Harcourt Publisher, 1974), 19.

<sup>225</sup> EI12-13 “No attribute of substance can be truly conceived from which it would follow that substance can be divided” (Spinoza 2002, 223)

equivale a comprender que la fórmula *Deus sive Natura* es trascendente e inmanente al mismo tiempo, esto es, panteísta. De este modo, queda abierta la vía de una teología política que de cuenta de la pluralidad del mundo en Spinoza, pues en esta comprensión la articulación de *natura naturans* y *natura naturata* integra la unidad del mundo (en los atributos de Dios que no conocemos) y a la vez su pluralidad (en los atributos que sí conocemos, pensamiento y extensión).

La pluralidad queda así ligada al carácter infinito de los atributos de Dios<sup>226</sup>. Es un principio ontológico el cual, combinado con la negativa de Spinoza de entregar el monopolio incondicionado de la ley natural al poder soberano permite concluir que la regulación del derecho positivo, y por tanto la vitalidad del régimen político, descansa en una pluralidad de sujetos que simplemente se relacionan de maneras distintas: la *multitudo*<sup>227</sup>.

Entonces lo característico de la multitud en Spinoza es no subordinar su poder (*potentia*) al poder soberano (*potestas*), lo cual significa que los órdenes concretos en su obra no deberían entenderse como *instituciones*, o al menos no como instituciones fijas. En ninguna obra de Spinoza hay un tratamiento de lo que actualmente podríamos llamar “instituciones de la sociedad civil”. Esto significa que la multitud está constituida fundamentalmente por *individuos* que buscan su bien maximizando aquello que aumenta su poder. ¿Significa esto que las “formas de vida” son únicamente imaginables en términos individuales para nuestro autor? Creemos que este no es el caso.

Sostenemos esto porque también hay que considerar la radical “relacionalidad” en que estos individuos se desarrollan en sociedad. Entonces, políticamente cuando Spinoza hace del derecho algo coextensivo con la *potentia* no se está refiriendo a que el poder soberano determina lo que es justo, a lo Hobbes, ni a una idea de libertad subordinada a la opresión como aquella que critica apasionadamente Rousseau<sup>228</sup>, sino a una concepción de la libertad y el derecho que se resisten a su mistificación jurídica. Como aclara Spinoza mismo “el *Conatus* según el cual la cosa persevera en su ser, es nada menos que la esencia de la cosa”<sup>229</sup>.

Por ello, cuando hablamos de “órdenes concretos” en Spinoza, debemos precavernos de imponer directamente una figura schmittiana en un tipo enteramente diferente de teología política. En aquel, los órdenes concretos deben ser entendidos poniendo más el acento en el atributo de *concretos* que en el de orden. El recurso no es

---

<sup>226</sup> EI17: “From the necessity of the divine nature there must follow infinite things in infinite ways [modis] (that is, everything that can come within the scope of infinite intellect)” (Spinoza 2002, 227). También considérese lo siguiente, EI25Cor: “Particular things are nothing but affections of the attributes of God, that is, modes wherein the attributes of God find expression in a definite and determinate way” (Spinoza 2002, 232)

<sup>227</sup> TPVIII3: “For if there is such a thing as absolute sovereignty *impérium absolutum*, it is really that which is held by the people as a whole” (Spinoza 2002, 724)

<sup>228</sup> (Rousseau 1992, 25)

<sup>229</sup> Cfr. EI17, en (Spinoza 2002, 305)

retórico, como veremos, pues la “intención programática” de ambos autores es enteramente diferente.

En Spinoza entonces, los órdenes concretos son más bien *desórdenes*. Con esto queremos decir que en nuestro autor las “formas de vida” no están institucionalizadas. Justamente la operación del derecho consistiría en dar este paso. Pero hasta donde concierne a Spinoza estas formas de vida son *contingentes*. Lo necesario es que los individuos “perseveren en su ser”, pero los resultados de sus interacciones y las afectaciones que ellas producen en ellos es algo que dista de ser necesario.

Acá debemos dar cuenta de la interpretación de Antonio Negri<sup>230</sup>, pues en efecto lo que más se asemeja a un “orden concreto” es el concepto de “multitud”. Lo que Negri hace es reivindicar la “multitud” spinoziana, con su propiedad de no ceder su *potentia* al poder soberano, para fundamentar una concepción radical de la democracia<sup>231</sup>. Sin embargo, y como ha identificado Sandra Field<sup>232</sup>, esta caracterización enfrenta dos problemas serios. Primero, omite que siguiendo la doctrina del *conatus* los individuos no son necesariamente seres que colaboran horizontalmente entre sí sino que también establecen relaciones verticales de *subordinación*. Más aún, las acciones de los individuos no son enteramente libres sino que son afectadas por la interacción<sup>233</sup>. Segundo, deja en pie el problema de cómo la multitud se institucionaliza sin dejar en el acto de ser multitud, esto es, no resuelve el problema de la representación política. Si aceptamos que la multitud es un “no-sujeto” que no subordina su *potentia* al poder soberano, seguimos sin resolver el problema de cómo actúa.

En efecto, la “multitud” es lo más cercano en Spinoza a un “orden concreto” en el sentido schmittiano. Sin embargo lo concreto de la multitud no es algo ligado a su ser sino el *estado* de ella, la *forma* en la cual los individuos que la componen interactúan. Esta forma puede aumentar o no la *potentia* de la multitud: puede aumentar la libertad de los individuos potenciando su actividad, o puede provocar su tendencia a la subordinación, tendiendo a la pasividad. Esta forma es en lo fundamental *contingente*.

---

<sup>230</sup> Nos concentraremos en Antonio Negri, *Reliquia Desideratum: A Conjecture for a Definition of Democracy in the final Spinoza*, en Stolze, Ted (ed.), *The New Spinoza* (Minneapolis: The University of Minnesota Press, 1998), 219-247. Existen textos más conocidos como (Negri 1991), (Negri 2004), pero dicho artículo se concentra más en Spinoza mismo y el análisis de su pensamiento. Los restantes, si bien contienen análisis interesantes, se enfocan más en usar categorías inspiradas en Spinoza para generar una filosofía política propia de Negri que es interesante, pero que dista de la de aquel.

<sup>231</sup> “By traversing the *multitudo* of subjects, democracy becomes absoluteness, for it puts all social powers into motion from below, and from the equality of a natural condition. Democracy as an *omnino absoluta* form of government means, then, that there is no alienation of power - neither in relation to its exercise, nor in relation to its formation or the specificity of the executive action, that is, the specificity of the figure of magistracy” (Negri 1998, 228)

<sup>232</sup> Sandra Field, *Democracy and the Multitude: Spinoza against Negri*, *Theoria*, vol. 59 Nº131 (June 2012): 21-40.

<sup>233</sup> Cfr. EIIIDef2, en (Spinoza 2002, 278)

Junto a la contingencia, lo más adecuado para caracterizar los órdenes concretos es la idea de *agonismo*. La acepción en que acá lo usamos no es el de un agonismo del conflicto, modulación la idea schmittiana de “lo político”. Creemos que es un haber de Negri el haber subrayado la función resistente al poder constituido de ella. Mas bien nos inclinamos a entenderla como la de un agonismo que restringe el conflicto al modo de Connolly<sup>234</sup>, pero también vinculada a una ley natural que mandata a los individuos a buscar la forma de vivir en comunidad para aumentar sus derechos.

Este agonismo ciertamente refiere a la relación entre grupos con creencias a manudo en tensión como, por ejemplo, creyentes de distintas religiones. Dicha tensión tiende a conducir al conflicto, pero este no tiene un estatus ontológico superior al de la capacidad de dichos grupos de vivir en comunidad. Como expresión social el conflicto no termina, pero tampoco es irreductible: puede *conducirse* mediante un “respeto agonístico” que produzca “restrained contestation and selective collaboration between alternative philosophy-faiths”<sup>235</sup>

Los *modos* concretos en que estas tendencias se encarnan en diferentes organizaciones sociales que expresan la asociatividad de los individuos: gremios y sindicatos, pero también franquicias, ONGs, y redes de solidaridad entre minorías nacionales, sexuales o religiosas. Estos órdenes concretos son necesariamente contingentes en tanto representan no sujetos definidos, sino un *balance* general de la asociatividad de los individuos. Lo necesario es que todas ellas se ordenan a aumentar la *utilitas* de los individuos que la componen, repercutiendo en un aumento de las libertades o de la dominación. De este modo, lo que para Schmitt son órdenes concretos de la vida a los que el derecho debe dar forma, en la tradición Spinoza-Connolly los modos de vida son plurales, vitales y generativos, proponiendo y al mismo tiempo cuestionando las instituciones jurídico-políticas que contingentemente aspiran a darles forma.

## II. Los Órdenes Concretos de Schmitt y su intención programática.

Esta parte se aboca a contrastar lo dicho sobre Spinoza y los órdenes concretos respecto de la formulación canónica del término en Carl Schmitt. Esto lo haremos separando el concepto de “órdenes concretos”, con la ayuda de Spinoza, de lo que llamaremos la “intención programática” de Schmitt. Por tal entenderemos aquel acento a la hora de definir el concepto que se explica más que nada por la posición teórico-política del autor así como por su conciencia de que su obra no es solo teórica sino también busca efectos políticos determinados, intencionando el debate intelectual en una dirección definida. Sostendremos

---

<sup>234</sup> Notablemente Connolly se pregunta en un pasaje qué hubiera ocurrido si Spinoza hubiera confesado su filosofía como una fe. Se responde lo siguiente: “he might have opened a window to future negotiation of a different kind of relation between devout partisans and philosophies”, poniendo filosofía y religion al mismo nivel. Ver William Connolly, *Pluralism* (Fordham, Duke University Press, 2005), 24-25.

<sup>235</sup> (Connolly 2005: 25)

al respecto que esta intención consiste en un empeño, propio en toda la obra de Schmitt, por “fijar” la vida social a una forma jurídica de modo de desactivar su potencial disruptivo en tanto este es entendido como factor de inestabilidad.

Hemos mencionado en algunos pasajes cómo esta investigación fue motivada inicialmente por un par de pasajes relevantes en que Schmitt sostiene una analogía entre los conceptos de *natura naturans/natura naturata* y los de poder constituyente/poder constituido<sup>236</sup>. Esta analogía está en radical contraste con los pasajes más conocidos donde Schmitt se refiere a Spinoza como “ese judío liberal”<sup>237</sup>, lo cual confirma la atención que el primero otorgó al segundo a lo largo de toda su obra intelectual.

La analogía que construye Schmitt está mediada por la distinción entre poder constituyente y poder constituido propuesta por Sièyes, y parecería respetar los elementos centrales de las categorías spinozianas. Sin embargo esto es así solo en apariencia. La analogía de Schmitt adolece de dos grandes defectos<sup>238</sup>: primero, conserva la analogía en la lógica de una teología teísta que Spinoza no suscribe; segundo y como consecuencia de lo anterior, mantiene la producción de la ley como un fenómeno *exnihilo*. Como señala Mika Ojakangas<sup>239</sup>, Schmitt se sirve de Sièyes para sus propios fines. Podríamos agregar que también lo hace con Spinoza. El concepto de democracia que se sigue de la mencionada analogía se caracteriza, en primer lugar, por tener de sujeto a un pueblo entendido como un ente que trasciende la ley y que permanece como soberano por sobre ella. En segundo lugar,

---

<sup>236</sup> “La teoría de Sièyes solo es comprensible como expresión para encontrar lo organizador organizable. 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 2013, 221-222). “La metafísica de la *potestas constituens* como *analogon* de la *natura naturans*, pertenece a la doctrina de la teología política” (Schmitt, 2003b, 97)

<sup>237</sup> Cfr. Nota 106, pág. 38.

<sup>238</sup> Esto sin contar el problema no menor de haber sido apenas mencionada y no desarrollada sistemáticamente.

<sup>239</sup> “But we must notice that Schmitt uses Sièyes’ distinction for his own purposes, specifically abolishing limits that Sièyes sets to constituent power. According to the latter, constituent power is not limitless but limited by natural law, which stands “prior to and above the nation”. For Schmitt, nothing stands prior to and above the constituent power of the people. It precedes natural law and transcends it as it “precedes the constitution and is above it”. As a matter of fact, Schmitt defines the concept of the constituent power of the people in *Verfassungslehre* in the same way as he defined sovereignty in *Political Theology*. From the point of view of constitution, it emanates from nothingness. In *Political Theology* Schmitt had refused to recognize the people as sovereign because the decisionist and personalistic elements of the concept of sovereignty were thus lost. In *Verfassungslehre*, however, he assigns all the properties of sovereignty precisely to the people. Like the sovereign, the people belongs to a constitution as its constituent instance, but cannot be included in it. The people is the founding rupture of the constitution. Its will founds the constitution of the state, but *the constitution does not exhaust the people*. The people remains “outside and above” it” Mika Ojakangas, *A philosophy of Concrete Life. Carl Schmitt and the late Modernity Thought* (Berlin: Verlag, 2006), 136-137 (las cursivas son nuestras)

ese mismo pueblo (*volk*) tiene características que poco tienen que ver con la *multitudo* relacional y contingente de Spinoza, según analizamos en la sección anterior.

Con lo dicho es suficiente para avizorar las distancias entre lo desarrollado sobre Spinoza y la idea de “órdenes concretos” de Schmitt. Sin embargo es necesario profundizar sobre el concepto de este último. El texto *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*<sup>240</sup> constituye según buena parte de la literatura<sup>241</sup> un giro en la filosofía jurídica schmittiana desde el decisionismo inicial a un pensamiento articulado en torno al concepto de *nomos* que culminará en *El Nomos de la tierra*<sup>242</sup>.

En *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*, Schmitt formula la idea de “órdenes concretos” de forma coherente con su “intención programática”. Esta “tercera doctrina”, no considerada en sus textos “decisionistas” de la década de 1920, es enarbolada para superar su confrontación con el “normativismo”. Basado en una genealogía que comienza en la Edad Media, Schmitt habla de “órdenes concretos en los cuales los hombres viven y trabajan”<sup>243</sup>.

Es importante subrayar que Schmitt señala que “todo orden jurídico contiene elementos de las tres doctrinas”, esto es, elementos decisionistas, normativistas, y de los órdenes concretos<sup>244</sup>. El punto de la doctrina de los órdenes concretos es que las normas legales, las reglas y las regulaciones crecen de manera intrínseca a la vida que se desarrolla en las comunidades y dialoga con sus valores y necesidades. La ley debe entonces estar compuesta de normas institucionales amplias y flexibles en tanto que, por un lado, deben reflejar la vida existente pero, por otro, también deben hacer espacio a su constante transformación.

Hasta ahí todo bien: el concepto parece desarrollar toda su potencialidad. Sin embargo a continuación Schmitt comienza a plantear su intención programática al sostener que en los órdenes concretos, lo concreto está al servicio del orden<sup>245</sup>, y no al revés. El concepto que expresa esto de mejor manera es el de *Nomos*<sup>246</sup>. La encarnación de este

---

<sup>240</sup> (Schmitt 1996b)

<sup>241</sup> Cfr. Entre otros (Ojakangas 2006); (Koekkoek 2014); Karl Löwith, *Heidegger, Pensador de un Tiempo Indigente* (México: Fondo de Cultura Económica, 2006); Roberto Navarrete, "Carl Schmitt y el pensamiento del orden concreto: una crítica de la interpretación decisionista de la teología política schmittiana", en *Isegoria* N°52 (2015), 369-384.

<sup>242</sup> (Schmitt 2005)

<sup>243</sup> (Schmitt 2004, 21)

<sup>244</sup> (Schmitt 2004, 19)

<sup>245</sup> “Para el modo de pensar jurídico del orden concreto, el «orden», también el jurídico, no es considerado ante todo como una regla o una suma de reglas, sino que, por el contrario, la regla se concibe únicamente como un elemento e instrumento del orden” (Schmitt 1996b, 11-12)

<sup>246</sup> “Pero *nomos*, del mismo modo que *law*, no quiere decir ley, regla o norma, sino derecho, el cual es tanto norma como decisión, como, sobre todo, orden; y nociones como las de rey, señor, vigilante o *governor*, pero también juez y tribunal, nos trasladan inmediatamente a órdenes institucionales concretos que ya no son meras reglas. El derecho como señor, el *nomos basileus*, no puede ser sólo una norma positiva cualquiera o

*Nomos* es un *Nomos Basileus* que “no es un juez arbitrario” sino que da forma a un “orden inalterable pero existente”.

Puede verse cómo acá la intención programática de Schmitt comienza a afectar la potencia del concepto. En efecto, ¿en virtud de qué procedimiento “concreto” pasa el *Nomos* a encarnarse en un *Basileus* que lo representa? ¿Este acto representativo no provoca una pérdida del contenido del *Nomos*? A la inversa, ¿esta idea de “orden inalterable” no responde la pregunta anterior? Al mismo tiempo, ¿cómo puede el *Nomos Basileus* representar un “orden inalterable” y a vez la doctrina que lo habilita, la de los órdenes concretos, ser una que permite a la ley ajustarse a la vida concreta de una comunidad en constante transformación? El corolario de estas tensiones internas en el argumento se expresa cuando Schmitt identifica como los órdenes concretos de la Alemania de los 1930s a “Estado, líder, y pueblo” (*Staat, Führer, Volk*)<sup>247</sup>.

Más adelante, en *El Nomos de la Tierra*, el concepto de *Nomos* con el cual Schmitt identifica la doctrina de los órdenes concretos será sustancialmente modificada, aunque siguiendo la misma intención programática. En el texto mencionado el *Nomos* pasará a ser un “acontecimiento histórico con un acto constitutivo de ordenación del espacio”<sup>248</sup>. Se transformará radicalmente la propiedad “concreta” de los órdenes concretos, la que pasará a designar la legitimidad concreta del orden de propiedad en que la ley se asienta. En esta nueva dinámica será posible designar la producción de sucesivas legislaciones a partir de nuevas “ordenaciones del espacio” en la medida que la conquista de la naturaleza abre nuevos espacios al derecho, en la mejor tradición del *Ius Publicum Europeum*, aun cuando la evolución de este desarrollo del derecho pondrá en bancarrota esa tradición, según reconoce el propio Schmitt.

Como hemos señalado, el pensamiento de los órdenes concretos es entendido en la literatura como un abandono del decisionismo jurídico que caracterizó a Schmitt en su prolífica obra de los años '20. Sin embargo, si analizamos bien cómo entiende esta doctrina quedará más claro nuestro punto: que Schmitt, debido a su intención programática, no desarrolla el concepto de una forma rigurosa y, en cambio, intenta instrumentalizarlo para fortalecer su posición teórico-política.

En el “Prólogo a la segunda edición” de *Teología Política*, escrito en 1933, Schmitt describe la “nueva” doctrina jurídica llamándola “institucional”<sup>249</sup>. Sin embargo en el

---

una regla o una disposición legal; el nomos, que debe llevar consigo un verdadero rey, ha de tener en sí ciertas cualidades de orden soberanas e inalterables pero concretas” (Schmitt 1996b, 14)

<sup>247</sup> “La unidad política está constituida por los tres órdenes de Estado, Movimiento y Pueblo” (Schmitt 1996b, 73)

<sup>248</sup> (Schmitt 2003, 53)

<sup>249</sup> “Hoy no distinguiría ya dos, sino tres formas de pensamiento científico-jurídico, a saber: además del normativista y del decisionista, el tipo institucional” (Schmit 2009b, 12)



mencionado texto *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*, escrito al año siguiente, Schmitt cambia el modo de nombrar esta nueva doctrina, llamándola ahora “pensamiento concreto del orden y de la forma”<sup>250</sup>. Al justificar por qué no volver a llamar a este pensamiento “institucional”, Schmitt señala que pretende “evitar malos entendidos e interpretaciones erradas que tratan de subordinar el movimiento a restauración de cosas pasadas”<sup>251</sup>.

A partir de lo anterior, podemos ver que la idea que Schmitt tiene de los órdenes concretos no es un mero conservadurismo, pero que sin embargo su énfasis está puesto en “dar forma” (*Gestalt*) a la fuerza vital organizada. Consideremos el rol que tiene el “movimiento” como expresión política: el paso del decisionismo al “pensamiento concreto del orden y la forma” es acompañado por un cambio en el énfasis desde el estado al “movimiento”<sup>252</sup>. En *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica* este énfasis se refuerza, afirmando Schmitt que “el estado no tiene ya el monopolio de lo político, sino que es un órgano del *Führer* del movimiento”<sup>253</sup>.

En esta idea del “movimiento”, como puede verse, estamos muy lejos de la “multitud· spinoziana. El único rol que se reserva para la pluralidad es el mismo que en su época decisionista Schmitt atribuía exclusivamente al estado: la representación dentro de una articulación corporativa del estado”<sup>254</sup>. Este corporativismo, precisamente, representa fielmente el proyecto que Schmitt tiene para la pluralidad: su fijación en una forma política estatal más o menos definitiva.

---

<sup>250</sup> En la edición original alemana el término usado es *Konkrete Ordnungs und Gestaltungsdenkens*. Cfr. Carl Schmitt, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens* (Hamburg: Schriften der Akademie für Deutsches Recht, 1934)

<sup>251</sup> “Naturalmente, las distintas naciones se diferencian por su actual pensamiento respecto a palabras, conceptos y formas, que vienen determinadas por su modo de ser propia y su tradición histórica. Este es uno de los grandes aciertos, que debemos al movimiento nacionalsocialista. Por eso quiero proponer para la caracterización del tercero y actual modo de pensar científico-jurídico, no la de «institucional», sino la de pensamiento del orden y configuración concretos. Así se disipan los malentendidos y las interpretaciones erradas que tratan de subordinar ese pensamiento a tendencias políticas de mera restauración de cosas pasadas o de una conservación de viejas organizaciones”. (Schmitt 1996b, 66)

<sup>252</sup> En la citada “Advertencia previa a la segunda edición” de *Teología Política* señala “Así, las tres esferas y elementos de la unidad política -Estado, movimiento, pueblo- se pueden ordenar en los tres tipos de pensamiento jurídico, tanto en sus formas fenoménicas sanas como en sus formas degeneradas” (Schmitt 2009b, 12). Si bien Schmitt no lo explicita, nuestro análisis de la “Advertencia” indica que la filosofía del estado (aunque degenerada) estaría más ligada al normativismo, la filosofía del pueblo al decisionismo, y la del movimiento al acá llamado institucionalismo.

<sup>253</sup> “El Estado actual ya no es dualista, ya no está dividido en Estado y sociedad, sino que está construido sobre tres órdenes, Estado, Movimiento y Pueblo. El Estado, como orden propio dentro de la unidad política no tiene ya el monopolio de lo político, sino que es un órgano del jefe -*Führer*- del Movimiento”. (Schmitt 1996b, 77)

<sup>254</sup> “La unidad política está constituida por los tres órdenes de Estado, Movimiento y Pueblo. La estructura de las organizaciones corporativas impondrá aún más la idea de la unidad indivisible de gobierno, disciplina y honor, y, con ello, superará el normativismo basado en la «división de poderes». En un pueblo organizado corporativamente existe siempre una pluralidad de órdenes, cuyas jurisdicciones corporativas -«tantas corporaciones, tantas jurisdicciones»- deben surgir de cada uno de ellos”. (Schmitt 1996b, 73)

Queda de manifiesto hasta qué punto la formulación de los órdenes concretos está afectada por la intención programática de Schmitt. Pero ella no es la legitimación de Schmitt como *Kronjurist* del régimen nazi en los años '30; por repugnante que pueda parecernos, esta es una necesidad contingente al servicio de su intención programática real: fijar la energía política vital en una forma política y jurídica definitiva. Entonces este supuesto giro de Schmitt desde el decisionismo hacia los órdenes concretos es más una actualización del espíritu decisionista que un abandono del mismo.

Como muestra Karl Löwith<sup>255</sup>, este supuesto giro confirma el carácter ocasional del pensamiento schmittiano. Si esto es cierto entonces la estación de destino del pensamiento "concreto", que es la doctrina jurídico-política del *Nomos* que caracterizará el pensamiento schmittiano desde los años '50 en adelante, no debería ser considerada como algo tan distinto a la posición de 1934 (más allá del abandono a las referencias nazis), sino su consecuencia natural: donde antes la excepción daba forma a la representación política ahora lo hace una situación normal (*Nomos*)<sup>256</sup>. Si el decisionismo permitía transformar en orden el desorden del estado de naturaleza, este rol ahora lo cumple una suerte de "norma situada" (y no positiva), un "ser ahí" de la existencia de un pueblo. Esta continuidad es, en 1934, la consabida de "líder, movimiento, pueblo"; en 1950, estos tres factores se conjugan en uno: el *Nomos Basileus*.

Como hemos mostrado, el concepto de orden concreto desarrollado por Schmitt como doctrina jurídica tiene potencialidad, pero ella es eclipsada por la intención programática del autor. En efecto, la resistencia a subsumir la *potentia* de la multitud en Spinoza es opuesta a la encarnación de los órdenes concretos en un *Nomos Basileus*, como defiende Schmitt. La consecuencia de esto es la fijación de las leyes de desenvolvimiento humano en una forma jurídica, en el derecho, algo que no es aceptable para Spinoza.

Llegados a este punto, avizoramos que el final de esta investigación es en realidad el comienzo de un problema que nos excede. En Spinoza es claro que la vida en cuanto vida no se puede representar: va siempre por delante de las formas jurídicas que puede tener, se desborda. En ese sentido, está claro que la formulación schmittiana de la doctrina de los

---

<sup>255</sup> "Este último cambio en el pensamiento variable de Schmitt podría sugerir a primera vista que invierte todo lo que había dicho hasta este momento, pero en realidad esto sólo confirma el carácter completamente ocasional de su pensamiento político. Pues es sólo una consecuencia de la decisión, en sí misma vacía, que, llegado el caso, derive de lo que ocurre de facto políticamente un contenido que priva al decisionismo en cuanto tal de objeto. *Si un estado de necesidad político es eliminado de facto por un hecho decisivo, entonces también el decisionismo como concepto político fundamental se vuelve superfluo*" (Löwith 2006, 76) (la cursiva es nuestra)

<sup>256</sup> "Tan "decisiva" como era antes la situación anormal de "excepción", así de decisiva se vuelve ahora la situación "normal" y establecida y el "hombre normal" para el pensamiento político correcto y justo. *La antítesis que sirve de criterio ya no es norma vs. decisión, sino norma vs. orden*. Los conceptos políticos pierden así el carácter esencial afirmado anteriormente, el de ser polémicos; ahora se vuelven esencialmente positivos, de acuerdo con el nuevo orden positivo del Estado que sucede a la decisión política llevada a cabo por la revolución nacionalsocialista" (Löwith 2006, 76) (la cursiva es nuestra)

órdenes concretos es conservadora, pero no solo ella. En cuanto tal, el derecho tiende a reconocer aquello que es anterior, por lo que tal reconocimiento es en alguna medida la desactivación de una forma de vida, al modo de la imagen hegeliana del *Búho de Minerva*. Al procedimentalizarse, y más aún al estatizarse, las formas de vida toman forma pero en el acto pierden parte de su capacidad de hacer fluir vida.

Esta tensión es el problema de los órdenes concretos, y es una tensión que no concluye. La teología política de Spinoza es entonces un intento de pensar con *radicalidad* la relación entre la vida y las formas jurídico-políticas que intentan fijarla. Sus atributos (relacionalidad, contingencia, pluralidad) son de este modo más atributos del problema que una resolución del mismo. Una doctrina jurídica que refleje su pensamiento entonces no puede ser la de los órdenes concretos, porque Spinoza reivindica una vitalidad que excede cualquier orden político y jurídico: el “orden del mundo” existe para él, pero no fijado en el mundo humano sino en la naturaleza como conjunto, y por tanto inaccesible al hombre. Para Dios hay órdenes concretos, para el hombre (y por tanto, para la política) solo es accesible el desorden.

Muy por el contrario, Schmitt formula los órdenes concretos pero lo hace del lado del derecho. Su intención programática es directamente internalizar la vida en el derecho para conservar la capacidad del orden jurídico-político de producir estabilidad. Ve el pluralismo de los órdenes concretos como algo que hay que representar, para así internarlo en el sistema. Más allá de que sea en efecto posible formular un derecho que respete la efervescencia de la vida, sin osificarla, Schmitt hace exactamente lo mismo que reprocha al normativismo jurídico.

El pluralismo jurídico de Schmitt es su manera de abrirse al cambio, pero lo hace para normalizarlo. Parece ser que la tradición schmittiana asume que la representación es un mal necesario. Eso lo separa de la metafísica judaica que conserva Spinoza que desconfía siempre de la forma jurídica. La oposición entre Spinoza y Schmitt parece ser entonces aquella entre una teología política imperial (católica) y una comunitaria (judaica).

No está claro que la teología política como concepto tenga que dar respuesta a este problema. Esto porque entendida como paradigma no tiene una intención programática, sino solo descriptiva. Permite caracterizar el problema de un modo distinto: eso hacen decisionismo, normativismo y eso también hacen los órdenes concretos. Permite caracterizar las preguntas clave.

El problema de la tensión entre el derecho y la vida se expresa de mejor manera desde la teología política. Hay elementos en el normativismo que no cierran, como el problema de la autoridad. En el decisionismo, otro tanto. El enfoque teológico-político de estas doctrinas no apunta a cerrarlas sino a graficar la forma en que abordan un problema irresoluble. Asimismo ocurre con la filosofía política de Spinoza.

### III. El pluralismo afirmativo como doctrina jurídico-política.

Hemos visto en este capítulo la compleja relación que tiene la filosofía política de Spinoza con la idea de órdenes concretos de Schmitt. Mostramos en la primera parte cómo los atributos políticos de la comunidad se resisten en la obra del primero a ser definitivamente institucionalizados. En la segunda, vimos por una parte el desarrollo prometedor de los órdenes concretos como doctrina jurídica en Schmitt, pero también cómo este desarrollo se ve entorpecido por la intención programática del autor, al punto que el concepto de *nomos* de este resulta significativamente distante del pensamiento de aquel.

Pero nada de esto significa que no haya una idea de órdenes concretos inspirada en el pensamiento político de Spinoza. Por el contrario, muestra que la hay pero de un modo no schmittiano. Nos proponemos ahora mostrar cómo puede interpretarse el desarrollo conceptual de Spinoza en una doctrina que respete su pensamiento y creemos que esa doctrina es el llamado “pluralismo afirmativo” de William E. Connolly.

En lo sucesivo analizaremos los elementos centrales de la doctrina de Connolly mostrando por qué es adecuado interpretar esta teoría como una doctrina que le hace justicia y desarrolla la teología política democrática de Spinoza, muy a diferencia de lo que hace Schmitt. Lo haremos señalando los conceptos esenciales de su obra fundamental, *Ethos of Pluralization*, los cuales respetan las características centrales de la teología política de Spinoza que habíamos señalado en el capítulo 2: pluralismo, agonismo, relacionalidad.

La teoría pluralista de Connolly fue desarrollada, en el contexto académico americano, como una respuesta y una superación de la forma en que la teoría tradicional entiende el pluralismo. Las teorías tradicionales del pluralismo, ligadas al “institucionalismo” en Ciencia Política, formulaban una teoría de los “grupos de interés”, preguntándose cómo estos ejercían influencia en el proceso político<sup>257</sup>. Esta concepción también se encuentra presente en la forma en que el liberalismo entiende el pluralismo: como un *hecho*<sup>258</sup>, esto es, como una condición previa, una premisa del proceso político mismo.

La perspectiva de Connolly se separa de estas tradiciones. La crítica central es que estas “carecen de imaginación”<sup>259</sup>, reduciendo el pluralismo a una *condición* que ha de ser procesada por la política en orden a generar *inputs* para la confección de políticas públicas. En cambio, Connolly defiende la pluralidad como un *atributo* de la democracia. Este

---

<sup>257</sup> Cfr. Robert Dahl, *Who Governs? Democracy and Power in an American City* (Yale: Yale University Press, 2005); Seymour Martin Lipset, *Political Man: The Social Basis of Politics* (New York: Doubleday, 1960)

<sup>258</sup> Conocida es la expresión *fact of plurality* de Rawls. Cfr. John Rawls, *A Theory of Justice* (Harvard: The Belknap Press, 2005)

<sup>259</sup> “My sense is that conventional pluralist theory has not proceeded deeply enough into dominant presumptions within Euro-American culture about the character of the state, the nation, identity, responsibility, morality, monotheism, secularism, and sexuality” (Connolly 1995, XIX)

cambio de perspectiva significa que el pluralismo no ha de ser solo algo que hay que procesar sino también que *debe ser promovido*. A esto Connolly lo llama “*pluralization of pluralism*”<sup>260</sup>.

Las teorías tradicionales difícilmente pueden, según Connolly, realizar esta actualización del pluralismo porque no reconocen la *tensión constitutiva entre el pluralismo y la pluralización*. Esta tensión expresa, en términos simples, una relación potencialmente disonante entre ambas narrativas. Cuando una nueva identidad irrumpe en la vida de la comunidad encuentra obstáculos para obtener reconocimiento porque normalmente altera los códigos de convivencia establecidos. Sin embargo, para Connolly esta tensión constitutiva no es contradicción, sino que también tiene un elemento de cooperación en tanto la pluralización tiene en la condición de pluralidad un requisito básico para poder darse<sup>261</sup>.

En estas condiciones, ¿cómo es posible entonces que la pluralización pueda darse? Los conceptos que describen las condiciones de posibilidad que permiten la promoción de la pluralización son *critical responsiveness* y *politics of enactment*. El primer concepto es definido por Connolly de un modo paradójico: se trataría de un *ethos*, un código de normas, pero que a la vez “nunca termina de ser reducible a un código”<sup>262</sup>. Este no-código permite hacer productiva la tensión entre pluralismo (esto es, las identidades establecidas) y la pluralización (las identidades que contienen por reconocimiento). La forma de hacerlo es dotando a las identidades establecidas de un *ethos of engagement*, esto es aumentando su nivel de relacionalidad tanto con otras identidades establecidas como con otras identidades

---

<sup>260</sup> “Some theorists may be wary of these possibilities because they remain blinkered by the terms of debate between “individualism” and “communitarianism.” But neither of these traditions is good at characterizing how action in concert can be mobilized among a populace crisscrossed by multifarious lines of identity, difference, connection, indifference, and opposition” (Connolly 1995, XX)

<sup>261</sup> “My reading configures the dissonant relation between pluralism and pluralization as the constitutive tension of pluralist politics itself. The paradoxical politics of pluralist enactment—through which new, positive identities are forged out of old differences, injuries, and energies—*does require preexisting pluralism as one of its supporting conditions*. For *preexisting pluralism provides new movements with funds of difference from which they proceed*, subterranean connections from which responsiveness to them might be cultivated, and cultural continuities upon which new negotiations might build. But the culture of pluralism also engenders obstacles to new drives to pluralization that must recurrently be challenged” (Connolly 1995, XIV) (la cursiva es nuestra)

<sup>262</sup> “If the risky, disruptive politics of enactment is, as I contend, indispensable to identification and redress of social injuries, one of its conditions of possibility is cultivation of an ethos of critical responsiveness to social movements seeking to redefine their relational identities. Another way of putting this is to say that the recurrent disjunction between the injuries suffered by particular constituencies and the barriers to their rectification posed by cultural codes of morality and normality requires mediation by an ethos of critical responsiveness *never entirely reducible to a code*” (Connolly 1995, XVI) (la cursiva es nuestra). También: “such an ethos is critical to maintenance of the constitutive tension between pluralism and pluralization. But what shape does such an ethos assume? It is never entirely reducible to any fixed code or criteria of morality” (Connolly 1995, 183)

subrepticias al interior de sí misma. Este *ethos of engagement* generaría lo que Connolly llama (sugestivamente para nosotros) *agonistic respect* entre las diferentes identidades<sup>263</sup>.

Por su parte, la *politics of enactment* es la práctica generada desde la tensión entre pluralismo y pluralización. El proceso de “llegar a ser” de una identidad se relaciona con resistencias que rechazan su constitución como tal, procesándola como una “anormalidad” o incluso una “inmoralidad”. Para Connolly *toda identidad es relacional*, y en consecuencia la emergencia de toda nueva identidad siempre complica la estabilidad de las identidades establecidas. El punto es que la modificación de las condiciones bajo las cuales las identidades se relacionan con otras implica necesariamente una modificación de la propia identidad<sup>264</sup>.

De acuerdo a la teoría de Connolly la intersección de *critical responsiveness* y *politics of enactment* permite que la tensión entre pluralismo y pluralización sea productiva y no destructiva. Elementalmente, siempre existirá un riesgo de que la modificación de los términos bajo los cuales las identidades se relacionan degeneren en condiciones bajo las cuales algunas identidades puedan asumir una forma fundamentalista, pero ese riesgo se minimiza con la existencia de los elementos mencionados, abriendo la posibilidad del buscado *agonistic respect*<sup>265</sup>.

---

<sup>263</sup> “An ethical connection, however, flowing across fugitive experiences of intrasubjective and intersubjective difference opens up relational possibilities of agonistic respect, studied indifference, critical responsiveness, and selective collaboration between interdependent, contending identities, allowing these options to compete more equitably with bland universalism, obliviousness to the other, denigration of it, or implacable opposition to it. The cultivation of this first set of possibilities is crucial to a viable ethics of engagement” (Connolly 1995, XVIII-XIX)

<sup>264</sup> “The key challenges to a pluralist culture are first to cultivate critical responsiveness to new movements of pluralization and then to negotiate modified relations of coexistence as new identities cross the magic threshold of enactment. For, again, at its most fragile point *a new possibility of being both disrupts the stability of established identities and lacks a sufficiently stable definition through which to present itself*. This is because to become *something new is to move the self-recognition and relational standards of judgment endorsed by other constituencies to whom you are connected. Identities are always collective and relational*: to be white, female, homosexual, Canadian, atheist, and a taxpayer is to participate in a diverse set of collective identifications and to be situated in relation to a series of alter identifications. Hegemonic identities depend on existing definitions of difference to be. To alter your recognition of difference, therefore, is to revise your own terms of self-recognition as well. Critical responsiveness thus moves on two registers: *to redefine its relation to others a constituency must also modify the shape of its own identity*. In that sense critical responsiveness is always political” (Connolly 1995, XVI) (las cursivas son nuestras)

<sup>265</sup> “For where the politics of enactment and critical responsiveness intersect, irreducible differences acquire softened edges and refined relational possibilities. Sometimes contending constituencies become through these engagements more alert to traces of the other in themselves. Each may come to acknowledge these traces as differences it regulates to be what it is, recognizing thereby a certain affinity with the other it resists or engages across the space of difference. It might even come to feel that it is implicated in a set of differences that help to define it and inhabited by diffuse energies, remainders, and surpluses that persistently exceed its powers of articulation. It may, thereby, affirm a certain indebtedness to what it is not while reconfiguring dogmatic interpretations of what it is. A new respect might emerge for drives by the other to break out of injurious definitions, even as those drives destabilize and denaturalize the identity of established

#### IV. Conclusión. Fundamentos de una teología política democrática.

Asumiendo esta descripción, toca ahora justificar por qué esta teoría política califica para ser designada como una doctrina spinoziana de los “órdenes concretos”. En resumidas cuentas, la justificación estriba en que *la teoría de Connolly respeta escrupulosamente los criterios establecidos en el capítulo anterior para identificar la teología política en Spinoza: relacionalidad, contingencia y agonismo. Los explicaremos uno por uno.*

Hemos explicado cómo para Connolly las identidades son esencialmente relacionales. Si bien Spinoza no trabaja directamente las identidades y en cambio habla de *individuos*, hemos explicado<sup>266</sup> que el concepto de *potentia* en cuanto encarnación de la doctrina del *conatus* es un atributo colectivo. Spinoza, en efecto, no concibe la *potentia* de los individuos ni desligada ni con “prioridad ontológica” en relación las comunidades en que estos se insertan. En consecuencia, en ambos casos se trata de teorías políticas que podríamos *ontológicamente relacionales*, en el sentido que van más allá de los “sujetos” de la política pues entienden que estos son constituidos por las *prácticas* políticas.

La mencionada relacionalidad va asociada con una valoración de la contingencia como un atributo central de la política. Como Spinoza, Connolly considera que la salud de una comunidad política va asociada a un estado de cosas, en este caso a la receptividad que los grupos sociales y las leyes muestren ante demandas emergentes en búsqueda de reconocimiento<sup>267</sup>. A su vez, esta última depende de la capacidad de autocrítica y procesamiento de la crítica existente en las instituciones y en la sociedad civil. Sin embargo, al mismo tiempo esta contingencia no niega la posibilidad de establecer una teoría de la forma jurídico-política, que es lo que hace toda teología política. Solo prescribe que esas formas *solo son legítimas si se ajustan a la vida concreta de los grupos sociales e individuos*, de modo que si hay grupos de individuos cuya forma de vida no encuentra espacio en instituciones y grupos sociales organizados entonces hay una baja legitimidad. En esta circunstancia, podemos decir que la *contingencia* es también una propiedad *necesaria* de una teología política democrática de corte spinoziano.

Finalmente, la teoría política de Connolly también expresa bien el *agonismo* de la teología política de Spinoza. Pero acá hay que hacer una aclaración: la literatura tiende a

---

constituencies. And new challenges might emerge to those identity-maintaining mechanisms that automatically translate the difference that disturbs into immorality and abnormality” (Connolly 1995, XVII)

<sup>266</sup> Ver nota 145, pág. 47.

<sup>267</sup> “The cumulative effect of such enactments, when a generous ethos is operative, links a growing number of constituencies to appreciation of the fundamental contingency of things; to acknowledgment by more people in more settings of the role power plays in the naturalization of cultural boundaries; and to enhanced cultural responsiveness to the call to open up room for positive identities to crystallize out of the energies and injuries of difference” (Connolly 1995, 181)

incluir a Connolly entre los teóricos “agonistas”<sup>268</sup>, pero su agonismo es distinto de aquel popularizado por Ernesto Laclau y Chantal Mouffe<sup>269</sup> pues no se da entre un “pueblo” que hay que construir y una “elite” a la que hay que enfrentarse sino entre *grupos* sociales cuyo clivaje no es necesariamente la desigual distribución de poder político. Por supuesto, en Connolly *existe* esa inequidad fundamental y eso es lo que vuelve el conflicto social un problema político, pero el punto es que las identidades *no se definen necesariamente* por el factor descrito. Entonces el *agon* de Connolly es distinto al de Mouffe.

La diferencia de Connolly con Mouffe es análoga a la de Spinoza y Schmitt, no por nada la teórica belga es una reconocida “schmittiana de izquierda”. El *agon* de Connolly es uno entre diferentes grupos que persiguen el desarrollo de su identidad (esto es, “perseveran en su ser”) en relación con otros grupos tanto existentes como potenciales. Estos grupos no necesariamente persiguen el poder soberano, como sucede en los teóricos de la tradición schmittiana, sino otras formas de poder político menos absolutas: la autoafirmación, la influencia en las dinámicas de *governance*, etc. Pero sobre todo persiguen “seguir existiendo”, de modo que otros grupos serán siempre potenciales rivales.

Acá sin embargo es importante hacer notar una diferencia entre Connolly y Spinoza. Mientras el primero desarrolla su teoría pluralista como una forma de teoría crítica (que, como toda teoría crítica, sugiere un llamado a la acción) que persigue desactivar un conflicto potencial, el *agon* de Spinoza que percibimos en esta investigación es algo más profundo. Se trata de una tensión constitutiva no solo entre grupos, sino *entre el derecho y vida en cuanto tal*. En él, la institucionalización siempre sufre un rezago en relación a la vida social de modo que la tensión descrita no concluye. Podemos hablar entonces de un *agonismo ontológico*, que por una parte se niega a rendir la vida a la forma jurídica como persigue Schmitt (y por tanto a entregarle el derecho absoluto al estado), pero por otra también entiende la necesidad de *representar e institucionalizar* la vida social de un modo que sea más posible la interacción virtuosa y menos la destructiva.

Pero la pregunta que surge es más o menos evidente, ¿cómo institucionalizar el cambio? La respuesta del pluralismo, que respeta escrupulosamente el pensamiento de Spinoza es: promoviendo la pluralización. Aparte del cambio, lo único de lo que estamos seguros es que la vida social del futuro hará surgir *nuevas formas de vida*, muchas de las cuales probablemente son complejas de anticipar. Pensar una forma política abierta *de*

---

<sup>268</sup> Entre los ejemplos más recientes tenemos: Jenny Peterson, “Creating Space for Emancipatory Human Security: Liberal Obstructions and the Potential of Agonism”, en *International Studies Quarterly* 57(2) (June 2013): 318-328; Manon Westphal, “Overcoming the Institutional Deficit of Agonistic Democracy”, en *Res Publica* 25(2) (2019): 1-24; Selen Ercan, “From polarisation to pluralisation: A deliberative approach to illiberal cultures”, en *International Political Science Review* Vol 38, Issue 1, 2017: 114-127; Sarah Pessin, “From Mystery to Laughter to Trembling Generosity: Agono-Pluralistic Ethics in Connolly v. Levinas (and the Possibilities for Atheist-Theist Respect)”, en *International Journal of Philosophical Studies* 24(5) (2016): 615-638.

<sup>269</sup> Ver Chantal Mouffe, *Agonistics. Thinking the World Politically* (London: Verso, 2013)



*antemano* al reconocimiento e inclusión de esas formas contribuye a normar el conflicto político que suele preceder y suceder a estos procesos.

Creemos que la diferencia planteada no inhabilita lo planteado en el capítulo: en Connolly encontramos una teoría política que nos entrega el contenido de la teología política spinoziana en la medida que desarrolla lo que debería ser una doctrina spinoziana de los “órdenes concretos”. Lo que sí nos entrega esta diferencia en el *agon* es un motivo más para sostener por qué en Spinoza hay una teología política democrática (y no la hay en Connolly)<sup>270</sup>. El *agon* de Connolly *no se plantea el problema de la representación*, en cambio Spinoza está permanentemente analizando cómo las formas políticas aumentan o reprimen las virtudes de los individuos, lo cual depende justamente de *cuán representados* están sus intereses en el estado y la ley. Pero al mismo tiempo Spinoza, como hemos visto, *limita* la soberanía del estado e incluso promueve la crítica al mismo pues su resistencia final es a rendir la *potentia* de los sujetos al estado.

Está bien justificado entonces que la literatura se refiera al trabajo de Connolly como un agonismo pluralista, aunque existe literatura que también califica su teoría como democrática<sup>271</sup>. El contenido de la teología política de Spinoza ciertamente respeta la pluralidad y su metafísica la promueve fuertemente. No es un pueblo el sujeto que debe conservar el poder en Spinoza, sino una *multitud* que carece de formas políticas y jurídicas institucionalizadas y claramente reconocibles. Pero también intenta abordar el problema de la representación resistiendo entregar el poder absoluto mediante la reivindicación, que él mismo ejerce, del *derecho de juzgar al estado*<sup>272</sup>. Esto, creemos, convierte a la teología política de Spinoza no solo en pluralista, sino también en democrática.

Hemos dejado establecido en este capítulo el contenido de la teología política democrática que encontramos en Spinoza. Su característica central, el *agonismo* entre derecho y vida, permite volver a pensar los problemas asociados a la representación política en tiempos en los que el estado ha dejado de tener el monopolio de lo político, pero de un modo muy distinto a lo que anticipaba Schmitt en su época de apoyo al régimen nazi. No es un “movimiento” aquello que le da forma de pueblo a los sujetos sociales, sino que estos se desarrollan autónomamente, en direcciones inesperadas, y cuestionan la representatividad de los representantes. La actualización de discursos xenofóbicos y filofascistas que parecían superados nos muestra que ese cuestionamiento no necesariamente es promesa de un mejor porvenir, pero sin duda los horizontes de la reflexión deben dar

---

<sup>270</sup> El otro motivo es que aquello que ha de ser representado (la multitud) es parte de un orden natural que es también divino en conformidad con la sentencia *Deus sive Natura*.

<sup>271</sup> Ver David Howart, “Ethos, agonism and populism: William Connolly and the case for radical democracy”, en *British Journal of Politics and International Relations* 10(2) (2008): 171-193

<sup>272</sup> Ver pág. 50.

mejor cuenta de la relación entre pluralización y representación política. Este problema crucial no encuentra en la literatura una resolución satisfactoria.

En el capítulo que viene debatiremos este problema. Para ello examinaremos críticamente la literatura que ha abordado la relación entre pluralización y representación. Mostraremos cómo el problema se ha abordado disyuntivamente, de modo que quienes enfatizan la representación (Mouffe) extravían la pluralización, mientras que quienes abogan por esta última (Connolly, Honig, entre otros) suelen tener dificultades para abordar el problema de la representación política, creemos, porque extravían la teología política.

## Conclusiones generales

### Especificaciones sobre la (anti) teología política de Spinoza

En las líneas que siguen vamos a sistematizar las conclusiones generales de nuestra investigación. En este sentido, la existencia una teología política en el pensamiento de Spinoza se sostiene en una serie de interpretaciones que discuten con al menos dos literaturas: la que aborda y discute el tema de la teología política en sí mismo y aquella que comenta y desarrolla la obra y los conceptos de Spinoza. Ciertamente hay una conexión entre ellas, como pretendemos haber mostrado, sin embargo, que la conexión conceptual entre ambas forma parte de la interpretación que hemos desarrollado.

Esta investigación avanza a contrapelo de ambas literaturas: por una parte aboga por una lectura “paradigmática” de la teología política en oposición a la tradicional formulación soberanista y decisionista adoptada tanto por Carl Schmitt como por sus críticos; por otra, desarrolla una lectura de la obra de Spinoza que se enfrenta al modo en que diferentes tradiciones de pensamiento político la reciben, en tanto ellas sacrifican aspectos relevantes de la filosofía del autor holandés.

En vistas de lo dicho la conclusión general, que intentaremos especificar en las líneas que siguen, es que podemos sostener la existencia de una teología política democrática en Spinoza *si* entendemos la teología política de un modo que hemos llamado paradigmático y la democracia como asociada en lo fundamental a lo que William Connolly llama pluralización. En lo sucesivo realizaremos un repaso de las conclusiones en cada paso de la investigación; discutiremos con otras recepciones relevantes de la obra de Spinoza y, finalmente, haremos una reflexión general sobre las preguntas que esta investigación deja abiertas, pero que al mismo tiempo invita a investigar con mayor profundidad.

#### I. Conclusiones detalladas de la investigación.

##### Qué es teología política

Dedicamos el capítulo 1 de la presente investigación a la teología política. Establecimos que esta debe ser entendida como “una concepción jurídica, que presupone la trasposición de conceptos teológicos al campo político y jurídico”<sup>273</sup>, lo cual significa una toma de posición respecto a la literatura sobre teología política.

La primera característica de esta toma de posición es el rechazo de la concepción tradicional, “decisionista”, de la teología política. Este rechazo es calificado: en efecto el decisionismo es el tipo tradicional y más extendido de teología política pero no es *sinónimo* de teología política en cuanto tal. El desarrollo inicial schmittiano se caracterizó por jugar,

---

<sup>273</sup> (Böckenförde 1983, 17)

en el texto *Teología Política*, con una ambigüedad fundamental entre un concepto que entiende la decisión como el concepto límite fundamental, análogo al milagro, y el concepto más amplio desarrollado posteriormente en *Teología Política II* que admite la posibilidad de una pluralidad de teologías políticas.

Del mismo modo, los debates de Schmitt revelan de qué forma la ambigüedad sobre el concepto de teología política le sirve a aquel en sus múltiples debates. Por ejemplo, Kelsen rechaza el decisionismo pero sin embargo sostiene la continuidad fundamental entre conceptos religiosos y jurídico-políticos en *Dios y el Estado*, detalle que Schmitt omite en sus múltiples críticas al normativismo de Kelsen. En cambio, Schmitt reivindica dicha continuidad y con ello la posibilidad de múltiples teologías políticas en su debate con Peterson, justamente para negar el carácter teológico de la teología política.

Esto se agudiza en su debate subrepticio con Leo Strauss, pues la ambigüedad de Schmitt pone en problemas a aquel. Por una parte Strauss es claro y consistente en su rechazo de la teología política schmittiana, principalmente por su carácter *instrumental*. Este elemento lo revela como un concepto secularizante: tras la apariencia de una crítica de la modernidad, según él en realidad Schmitt lo que haría es construir un concepto que suplanta y oculta la pregunta filosófica por la vida ética y su nexa con la política. Pero en el desarrollo de esa crítica a Schmitt, Strauss acaba encontrándose con que la presencia de lo teológico-político va más allá de los problemas que ocupan al decisionismo: escribir sobre cómo se produce la ley y a qué conceptos metafísicos racionalmente indemostrables se atiene termina siendo escribir sobre teología política en términos de Strauss esta es la tensión, no resuelta, entre razón y revelación.

De manera llamativa, la posibilidad de múltiples teologías políticas no es exhaustivamente desarrollada en la literatura. Los únicos desarrollos distintos consideran una *teología política judaica* como una variante de teología política, sin embargo estas consideraciones omiten que en la propia teología cristiana no hay una sola doctrina sino al menos tres: teísmo, deísmo y panteísmo. Tomando en serio esta multiplicidad sostenemos que la analogía definida por Böckenförde como el elemento que define la teología política funciona con las tres doctrinas teológicas: se puede sostener una continuidad conceptual entre teísmo y decisionismo, entre deísmo y normativismo, y finalmente entre el panteísmo y la doctrina de los órdenes concretos.

De estas analogías, solo la primera acepta a la decisión y su analogía con el milagro como concepto límite: se trata de un Dios sujeto que crea el mundo y actúa sobre él de un modo externo, alterando las leyes naturales de acuerdo con su voluntad. Esta es la variante clásica de Schmitt. El deísmo y su analogía en el normativismo funciona con un Dios creador pero ausente del mundo, por lo cual el origen de la ley ha de ser necesariamente humano. Finalmente, el panteísmo puede ser vinculado con la doctrina de los órdenes concretos desde un Dios que se identifica con la naturaleza. Por lo tanto no se trata de un

Dios sujeto ni ausente, sino como uno que se despliega en el devenir del mundo y que se expresa en sus leyes naturales.

### **La teología política de Spinoza**

El panteísmo de Spinoza se resume en la famosa sentencia *Deus sive natura*. Su metafísica es rica en el rechazo de los dualismos en torno a los cuales la filosofía occidental ha fundado sus cánones: no hay en él una separación mente/cuerpo ni la consecuente dualidad entre mundo nouménico/fenménico. Parte importante de la literatura sobre su obra no comprende adecuadamente este punto y ajusta la metafísica spinoziana a algún polo de la sempiterna dualidad racionalismo/materialismo. De este malentendido se siguen interpretaciones de las que nos distanciamos en esta investigación: la del Spinoza “pensador de la tolerancia” que sostienen intérpretes como<sup>274</sup> Douglas Den-Uyl, Jonathan Israel y Steven Nadler; o la del “filósofo de la emancipación”, que es la ruta interpretativa de autores “continentales” como Antonio Negri o Etienne Balibar.

Otro tanto ocurre con su doctrina teológica, la que suele ser abordada de manera separada de su metafísica. Nuestra interpretación se aleja de esta posición en tanto no consideramos la identidad entre Dios y naturaleza meramente como una fórmula científicista o materialista. Por el contrario, en este trabajo hemos considerado a Spinoza como un inmanentista en el sentido en que tiende a asimilar, por así decirlo, lo trascendental con lo natural, pero sugerimos que lo hace no como un rechazo de lo trascendental sino como una complicación y resignificación de lo trascendental en sí mismo. Dicho de otro modo, nuestra interpretación se toma en serio el hemisferio teológico del pensamiento spinoziano.

Asimismo, su doctrina política tiene que entenderse, en nuestra interpretación, como un despliegue de la sentencia *Deus sive Natura*. Esa es la razón por la cual la soberanía es un elemento necesario, pero cuya virtud y estabilidad consisten en maximizar la libertad de los ciudadanos. De este modo no hay milagros, sino que las propias leyes naturales adecúan el régimen político al interés de los individuos. Ciertamente la de Spinoza es una concepción naturalista pero en modo alguno atea: en cambio, traduce al campo de la ética y de la política una genuina concepción teológica.

Lo que se sigue de ella es que la ley no puede ser simplemente una expresión de la voluntad del soberano sino que, más importante, debe reflejar y respetar la vida concreta de las comunidades cuya vida aspira a regir. Esto también supone enfatizar la pluralidad de las formas de gobierno posibles al tiempo que aceptar la contingencia de lo político. Esta contingencia no niega el orden natural de las cosas sino que expresa la inestabilidad estructural de lo político ante las propiedades fundamentales de los individuos y sus

---

<sup>274</sup> (Den-Uyl 1983), (Israel 2001), (Israel 2006), (Negri 2004).

comunidades: el cambio permanente y la pluralidad, lo cual les vuelve siempre imperfectamente representables.

De modo que se puede ver cómo la teología política de Spinoza es de algún modo también una anti teología política en tanto no es soberanista ni se sostiene en el concepto límite del milagro. En muchos sentidos la teología política de Spinoza es opuesta a la de Schmitt. Donde aquel es naturalista, este es trascendentalista; donde aquel acentúa la continuidad entre razón y pasiones, mente y cuerpo, aquel separa la irracionalidad del origen de la ley con la racionalidad de su desarrollo; donde aquel enfatiza la inconveniencia y necesidad de la soberanía y el derecho que pretenden obstruir el desarrollo de la vida, éste muestra la pretensión permanente de que el derecho fije la vida en una forma jurídica.

Pero ninguna de estas diferencias invalida la presencia de una teología política en Spinoza en tanto, como hemos dicho, su pensamiento político se despliega desde la sentencia *Deus sive Natura*. Este despliegue está mediado por la metafísica desarrollada en la *Ethica*, en la cual es clave la doctrina del *Conatus* (“perseverar en ser”) que prescribe la radical relacionalidad de los individuos. Una consecuencia decisiva de esta doctrina es que el ejercicio de los derechos no está garantizado: los individuos pueden ser exitosos o no en su “intento de ser”, lo cual desemboca en un aumento o disminución de su poder (*potentia*). Esto significa que el estatuto del derecho natural en Spinoza es nocional y no factual: lo estructural es la *dispositio* de los individuos en perseguir su propio ser, pero la realización de esos derechos es contingente. La *libertas* es entonces un apetito antes que un derecho, y su traducción al ámbito jurídico conserva la tensión de un derecho que se posee pero que no necesariamente se realiza.

Se sigue de esto que la defensa de Spinoza de la democracia no se concentra en la “forma jurídica democrática” sino que la sitúa como “la forma de gobierno que más se parece al estado natural de los hombres”. Es evidente entonces que para Spinoza es deseable que la forma política del estado “potencie” a los individuos antes que subordinarlos y ello se logra adaptando el marco jurídico a la vida concreta de los individuos antes que fijando la vida a una forma jurídica definida. Otra implicancia no menos es que la importancia de la libertad individual es dependiente conceptualmente de la relación de la vida comunitaria con el poder soberano: por esto conceptos como la *utilitas* o la *acquiescentia* deben ser interpretados bajo un prisma colectivo y no individual. Esta es en Spinoza un apetito y no una ley moral que prohíbe o permite.

De lo anterior se sigue una conclusión fundamental. Spinoza es un naturalista teológico en tanto, como hemos señalado, su filosofía completa parte de la sentencia *Deus sive Natura*, cuya importancia se despliega en toda su obra. Una de las consecuencias de esto es que el papel de la *libertas philosophandi*, que la mayoría de la literatura considera como el concepto decisivo del pensamiento de Spinoza, a nosotros nos parece no esencial

para comprender su ontología política. Por supuesto es un concepto importante en tanto es ancla para resistir a la soberanía, pero en el mejor de los casos se trata de una expresión de la *natura naturans* y está sometida, sugerimos, a las leyes de la relacionalidad contenidas en la doctrina del *Conatus*.

Por supuesto, hay reflexiones importantes que hacer en torno a la relación entre teología política y *libertas philosophandi* (en Skeaff, como analizamos en el capítulo 2). Pero ello no significa que sea un concepto importante para su teología política. Es un concepto relevante, pero entendemos que *está sobredeterminado por la metafísica de Spinoza*, que en términos políticos es mucho más fundamental. Esta metafísica *construye* la propia *libertas philosophandi*. El debate sobre la libertad en Spinoza no puede aislarse, entonces, del debate sobre la relación entre Dios y naturaleza en su obra.

En este sentido es posible sostener que, paradójicamente, el *Tractatus Politicus* es un texto mucho más teológico-político que el *Tractatus Theologico-Politicus*. En él, llamativamente, no aparece la idea de *libertas philosophandi*. En cambio, aparece con mucha claridad el vínculo necesario entre las leyes de la naturaleza (que son las leyes de Dios) y las leyes positivas que fundan el orden político. La ontología relacional se despliega en la primera obra con más fuerza que en la segunda. Dado el carácter póstumo e inconcluso de la primera podemos preguntarnos sobre si la no aparición de la *libertas philosophandi* se debe a no haber alcanzado a incluirla, pero dados los temas tratados en los capítulos conocidos del *Tractatus Politicus*, que incluyen la soberanía, el propósito de la vida social y sus condicionantes, aquello nos aparece como poco plausible. En cambio, consideramos importante pensar la libertad política vinculada a los conceptos metafísicos más sustantivos de Spinoza, a diferencia de lo que realiza buena parte de la literatura y como hemos intentado hacer en esta investigación.

### **Spinoza y la idea de los órdenes concretos**

La teología política de Spinoza es muy distinta a la de Schmitt fundamentalmente porque se trata de una teología política *sin sujeto*. De esta diferencia fundamental se siguen todas las demás. El panteísmo spinoziano no admite la figura del *milagro* que es tan cara a la teología política de Schmitt y de la cual se sigue una identidad entre la ley divina y la ley natural. Para mostrarse a los hombres Dios no necesita milagros ni revelaciones entendidos como mediaciones de sí, sino sólo a sí mismo.

Sin embargo de la identidad entre la ley divina y la ley natural no se sigue la ley positiva, por lo que se admite la posibilidad de una tensión entre las primeras y la ley del estado, la cual se debe a que esta última no necesariamente tiende al bienestar de los sujetos, lo que no se puede decir de la ley natural. Cuando exista tensión prevalecerá la más fuerte, dice Spinoza, pero ¿qué podría ser más fuerte que la ley natural, más aún si esta es ley divina?

Extendido al ámbito político, este es el fundamento de la tensión entre derecho y vida, que es la característica esencial de la teología política de Spinoza. Como hemos dicho reiteradamente, Spinoza se niega a entender el poder soberano y el derecho de un modo absoluto sino que deja a la vida un espacio para transformarlos. El flujo es inverso a la concepción hobbesiana y a la schmittiana: allí donde en esta el derecho existe para impedir el devenir natural de las relaciones humanas en tanto estas tienden a la supresión de la vida misma, en Spinoza el derecho solo cumple su función si orienta a los sujetos a la maximización de su potencia, porque la ley natural tiende a su bienestar.

En este sentido, el papel de la multitud en el pensamiento político de Spinoza debe entenderse como el cociente de la relación entre individuo y comunidad. Como Dios, la multitud no es un sujeto/pueblo pues no reduce la pluralidad a una voluntad única. Sin embargo tampoco es la mera agregación de individuos, pues la relacionalidad radical de los mismos es constitutiva, se relacionan entre sí en diversos grados que van de la mera influencia a la subordinación (*sub potestate habet*) o la *pietas*. La multitud articula de un modo político la universalidad de seres que “perseveran en ser” con la particularidad de los “modos de ser”. En consecuencia, la multitud es en cuanto tal *pluralidad*. Pero, paradójicamente, quienes extraen de Spinoza una política de la multitud (como Antonio Negri) tienden a organizar y controlar esta radical pluralidad en términos de un sujeto (la multitud), en lugar de enfatizar la multiplicidad que le sería característica.

De lo dicho es fácil adivinar que los “órdenes concretos” de Spinoza no son comparables a los formulados por Schmitt salvo en el punto conceptual más abstracto. Los hemos calificado mejor como “desórdenes concretos”. Al acento schmittiano en el orden hemos opuesto el acento spinoziano en lo concreto, entendido como las formas de vida en que los sujetos persiguen su vida. Con ello hemos querido transmitir que los órdenes concretos de Spinoza *no están institucionalizados* en el sentido que no están estatizados ni se subordinan directamente al poder soberano.

La caracterización schmittiana de los “órdenes concretos” está presa de lo que hemos llamado su intención programática: la necesidad de dar forma y orden al fluir constante, excesivo e informe de la vida. En lo estrictamente conceptual se justifica la lectura que intentamos en la medida en que Schmitt opone tales órdenes concretos a las doctrinas jurídicas del decisionismo y el normativismo. Al revés de aquellas, la doctrina de los órdenes concretos no intenta imponer una norma o una decisión al marco jurídico sino interpretar y modelar la “vida concreta”, esto es, la forma en que la vida en común se organiza y establece.

Hasta acá llegan las continuidades. La intención programática de Schmitt deja su huella en el primer momento a la hora de llamar a esta nueva doctrina “de los órdenes concretos y de la forma” (*Konkrete Ordnungen und Gestaltdenkens*). El momento conceptual decisivo para ajustar la doctrina a su intención programática se produce cuando la caracteriza desde el concepto de *Nomos Basileus*. El “nomos” expresaría un orden que se



antepone pero a la vez contiene tanto a la decisión como a la norma. *Nomos Basileus* expresa entonces un acto de representación donde el *Basileus* representa el orden de vida de la comunidad.

La teorización de Schmitt sobre los órdenes concretos tiene dos momentos distintos, pero en ambos el énfasis está puesto en fijar la vida en la forma jurídica. El primer momento tiene lugar durante el período nazi y se expresa en la fórmula “*Staat, Bewegung, Volk*” (estado, movimiento, pueblo) donde el movimiento es el elemento clave que articula el elemento vital de la sociedad civil. Sin embargo al mismo tiempo tal elemento es subordinado al *Führer* en un movimiento representativo que sacrifica la vitalidad y articula una decisión. Por eso comentaristas tan disímiles como Löwith o Hayek aciertan al señalar que en realidad Schmitt nunca abandona el decisionismo<sup>275</sup>. Como puede observarse, nada más lejano a lo que venimos denominando teología política democrática en Spinoza.

El segundo momento transcurre en la posguerra, y en él Schmitt también expresa la subordinación de la vida a la forma jurídica aunque de un modo muy diferente al período anterior<sup>276</sup>. El *Nomos* representa ahora un acontecimiento de “ordenación del espacio” que funda un nuevo derecho conforme a un régimen de propiedad, en sucesión histórica. Lo concreto y vital pasa a ser una forma de apropiación particular a cada época, la cual precisaría de un orden jurídico que la fije, a diferencia del momento anterior en el cual la expresión política de un pueblo en un movimiento era el orden concreto.

En suma, los momentos de los órdenes concretos schmittianos expresan un paso desde lo político a lo económico como dimensión “concreta” originaria del derecho. Este paso revela el abandono definitivo de la excepción como génesis del derecho hacia la idea de *Nomos* entendida como *normalidad de una época*, un tipo de “ser-ahí” de la existencia concreta de un pueblo. Pero finalmente ambos momentos conservan el énfasis por fijar lo vital a la forma jurídica, de modo que en ambos casos estamos muy lejos de la concepción spinoziana que, modulada en el pluralismo de Connolly, otorga más espacio a la expresividad propia de la vida.

Estas diferencias son el fundamento de la diferencia más evidente entre las concepciones de los órdenes concretos en Schmitt y Spinoza. El primero necesita siempre la presencia de un *pueblo* porque sin él no hay manera de reducir la complejidad de la vida social y, por tanto, tampoco de fijar la forma jurídica. Esto es así incluso en el *Nomos de la tierra*, donde no opera la figura del milagro como génesis del derecho. La normalidad

---

<sup>275</sup> Löwith, cuando afirma esto explícitamente, habla de un decisionismo “ocasional”, en una crítica que muestra reminiscencias straussianas (Löwith 2006). Por su parte, Hayek lo hace implícitamente: “In other words, law is not to consist of abstract rules which make possible the formation of a spontaneous order by the free action of individuals through limiting the range of their actions, but is to be the instrument of arrangement or organization by which the individual is made to serve concrete purposes” Friedrich von Hayek, *Law, Legislation and Liberty* (London: Routledge, 1982), 71.

<sup>276</sup> (Schmitt 2005)

sustituye al milagro como objeto de la decisión, pero persiste el *sujeto* de la misma, el pueblo. Es por eso que puede cuestionarse incluso en esta fase de su pensamiento si Carl Schmitt abandona realmente el decisionismo.

En cambio la concepción spinoziana de los órdenes concretos operaría con la multitud, que es lo contrario de un sujeto en la medida en que se resiste permanentemente a ser reducida a una singularidad de cualquier tipo. Ella no toma ninguna decisión sino que simplemente vive, es su misma existencia la que pone en entredicho la capacidad del derecho para regular una sociedad irreductiblemente compleja y diversa. Del mismo modo, la multitud no participa de una deliberación racional regida por conceptos que pertenezcan al mundo “nouménico” para establecer normas independientes de la vida en común.

Hemos caracterizado lo anterior como un *agonismo* entre la vida y el sistema del derecho en la obra de Spinoza. Este es un tipo de agonismo distinto al tradicional agonismo entre grupos sociales presente tanto en la literatura pluralista (Connolly) como schmittiana de izquierda (Mouffe). Se trata de un agonismo más *ontológico* en tanto es el derecho en cuanto tal el que no puede representar la vida concreta de la multitud. Pero al mismo tiempo esto implica que Spinoza no aboga ni concibe la supresión del derecho ni de la soberanía.

Por supuesto, el agonismo que describimos se da con el derecho *positivo*. Spinoza es muy claro en la *Ethica* para hablar del “soberano derecho natural”, en perfecta consistencia con su naturalismo. Este apelativo es interesante pues, a diferencia del soberano “terrenal”, el “soberano derecho natural” no tiene los límites de aquel pues es él mismo el que rige el comportamiento de los individuos en sociedad. No tiene sentido entonces la advertencia del *Tractatus Theologico-Politicus* de “dejar a los hombres ser seres humanos”.

El agonismo entre derecho y vida expresa en definitiva la tensión entre derecho positivo y derecho natural. Y en el pensamiento de Spinoza no tiene sentido interrogar si el derecho natural precede incluso a Dios, porque este se identifica con aquel del mismo modo que se identifica con su voluntad. Dado lo anterior, tampoco cabe identificar a Spinoza como un teórico del derecho natural, pues justamente la identidad entre Dios y naturaleza convierte en superfluo el concepto mismo de derecho natural: hay derechos en la medida en que hay *atributos* de la naturaleza, tales como la pluralidad o la *potentia*.

En cualquier caso, la naturaleza actúa para Spinoza de modo necesario y no se rige por la contingencia. En cambio de sus reflexiones sobre la soberanía puede deducirse que el único contenido necesario del derecho positivo es su existencia, pero las leyes en que se codifican son contingentes en la medida que la vida de los individuos es siempre más dinámica que la capacidad de las leyes para regularla y expresarla. Esta característica también incluye a la forma del estado y al propio detentor de la soberanía.

Concluimos que la teología política de Spinoza es principalmente naturalista y sus propiedades pluralistas se desprenden de esta característica. El establecimiento de su

“adentro y afuera” del derecho son muy distintos a los de Schmitt: este se establece entre aquello que expresa la vida de la multitud y aquello que no, o en otras palabras entre aquellas leyes que contribuyen a aumentar el poder de los individuos y aquellas que lo disminuyen. Las primeras serán aquellas que se ajustan al derecho natural, como la *libertas philosophandi* (pensar lo que se quiere, decir lo que se piensa). Las segundas son en cierto modo un “otro”, pero muy distinto al “enemigo” de Schmitt. No se trata de un “demonio” que precisa un *katechón*, sino de errores provenientes de dogmas o la ignorancia, cuyo peso harán inestable al estado y que tenderán a cambiar antes o después, porque las comunidades y los individuos no pueden contravenir su propia naturaleza.

### **Spinoza y el pluralismo afirmativo**

Hemos afirmado que el llamado “pluralismo afirmativo” de Connolly posee características similares a lo que entendemos por teología política democrática en Spinoza. La razón para sostener esto es que los conceptos centrales de Connolly coinciden con aquellos que resultan de nuestra interpretación de Spinoza: relacionalidad, contingencia y agonismo.

La relacionalidad en Connolly está dada por el *ethos of engagement* que aspira sea adoptado por los distintos grupos sociales. Este concepto tiene una doble dimensión: por una parte refiere a un estado de cosas dado en tanto los grupos inevitablemente se relacionan y se definen desde tales relaciones; por otra, las diferentes identidades deberían acentuar dicha relacionalidad como un recurso que permita tanto evitar las convulsiones que caracterizan la emergencia de nuevas identidades como la tendencia al ensimismamiento y autorreferencia que caracterizan a las identidades en cuanto tales.

La contingencia va asociada a una *politics of enactment* que es la práctica que gestiona la tensión entre pluralismo y pluralización. Este concepto tiene la implicancia de que la salud de la comunidad política depende de cómo se gestione la tensión entre las identidades constituidas y aquellas en estado de latencia, lo cual significa que dicha salud va asociada a un estado de cosas. De este modo se entiende que factores como la capacidad de los grupos sociales de mantener una apertura a relacionarse con otros y cultivar el ejercicio de la crítica (*critical responsiveness*) son mucho más importantes para el estado de la comunidad política que la apropiación de la soberanía. Finalmente, la intersección entre relacionalidad y contingencia resulta en un *agonistic respect* entre los distintos grupos sociales.

Quisiéramos subrayar que nos estamos refiriendo a una intersección entre nuestra lectura de Spinoza y la teoría política de Connolly. No estamos afirmando que la teología política de Spinoza esté presente en la obra de Connolly ni que esta última califique como teología política. Esta precisión queda establecida cuando entendemos los matices del agonismo presente en ambos autores. El de Connolly es principalmente un agonismo *entre grupos*, en tanto el que hemos construido en, y desde Spinoza es, como hemos visto, un

agonismo que podríamos llamar *ontológico*, en tanto que caracteriza la relación entre el sistema del derecho y la vida social en general. Tanto Spinoza como Connolly enfatizan la necesidad de que las formas de vida de las comunidades fluyan y sean respetados, sin embargo el análisis de Connolly tiende a permanecer en el nivel de las relaciones entre grupos, en cambio el énfasis de Spinoza está dirigido, desde nuestra lectura, a una resignificación a nivel ontológico de la relación entre lo teológico, lo jurídico y lo natural sintentizada en la fórmula *Deus sive Natura*.

Spinoza entiende entonces que el problema de la soberanía y, por añadidura, el de la representación, es relevante para que las formas de vida proliferen o no y por tanto los sujetos puedan maximizar su poder. Sin duda que algo como la *critical responsiveness* cabe perfectamente en la obra política de Spinoza, con todas las precisiones necesarias dados los contextos teóricos e históricos disímiles. Pero su enfoque está puesto en aumentar el poder (*potentia*) de la multitud, este imperativo determina los fines y la salud del poder soberano. Esto convierte a la teología política de Spinoza no solo en pluralista, sino también en democrática en un sentido sustantivo.

## II. Discusión con otras recepciones de Spinoza.

En las líneas siguientes discutiremos algunas recepciones relevantes de la obra de Spinoza en la literatura desde las conclusiones que acabamos de detallar. Enfatizaremos ciertos problemas particularmente relevantes en dicha literatura para las distintas comunidades de investigación. El objetivo es explicitar distancias y coincidencias con diferentes corrientes de pensamiento político que se nutren de Spinoza y los autores clásicos influidos por él.

Una primera discusión es aquella con la recepción liberal-racionalista que lee a Spinoza como un “pensador de la tolerancia”. Creemos que las distancias con nuestra interpretación han quedado suficientemente establecidas. Estas van desde el nivel ontológico más abstracto hasta el nivel político. Como señalamos en el capítulo II, no entendemos la filosofía de Spinoza como racionalista sino como naturalista, y nuestra comprensión del naturalismo no encaja con la idea de ciencia moderna como lo ha planteado, por ejemplo, la influyente lectura de Jonathan Israel. Del mismo modo no entendemos dicho naturalismo como ateísmo sino que, por el contrario, encontramos en aquel a la teología de Spinoza ya que tomamos en serio su propuesta de *Deus sive Natura*.

De lo anterior se siguen diferencias fundamentales de lectura que ya han sido señaladas: para nosotros Spinoza no es un “pensador de la tolerancia”. Nuestra comprensión de la *libertas philosophandi* no es la de un “free speech”, sino la de un concepto sobredeterminado por su metafísica y, por tanto, por la doctrina del *conatus*. El problema de la literatura liberal-racionalista sobre Spinoza es que prescinde de pensar la *libertas* a la luz de la metafísica spinoziana, y esto es complejo porque la libertad en Spinoza es un

concepto muy calificado y distinto al “free will”. No olvidemos que en él solo Dios es absolutamente libre e incluso en su caso su voluntad es coextensiva con las leyes naturales. El hombre, en cambio, solo es libre en la medida que maximiza su *potentia*, la cual además se construye relacionalmente. Su voluntad entonces no es causa sino expresión de su relacionalidad.

Estas distancias se explican en buena medida, como señalamos más arriba, por el énfasis que la literatura liberal-racionalista pone en el análisis del *Tractatus Theologico-Politicus* de un modo aislado de la *Ethica* y del *Tractatus Politicus*. El primero es un texto altamente contingente, que tiene mucho de discusión con la coyuntura de su época. Los segundos, en cambio, son textos sistemáticos que dan cuerpo al pensamiento político spinoziano.

Por lo anterior consideramos más productivo enfatizar la discusión con la literatura de influencia continental. Esta literatura es más pertinente en tanto nos permite perfilar nuestra forma de entender tanto la teología política como la obra de Spinoza. En primer lugar vamos a discutir la lectura de Étienne Balibar del pensamiento político de Spinoza, que nos entrega claves para comprender su teología política como una democratizante. Luego nos concentraremos en dos autores con posturas opuestas a nuestra lectura de la relación entre la teología política y Spinoza los cuales, sin embargo, postulan narrativas democratizadoras su obra: Chantal Mouffe y Antonio Negri. Finalmente, abordaremos a Christopher Skeaff, que tiene una lectura de Spinoza que consideramos de las más próximas a la nuestra en la literatura.

### **La lectura de Balibar: Spinoza como una narrativa de la democratización**

En 1985 el filósofo marxista Étienne Balibar publicó un importante trabajo sobre la obra política de Spinoza titulado *Spinoza et la politique*. El texto propone una interesante lectura de la teoría política de Spinoza como una *teoría de la comunicación*, en tanto rechaza los dualismos que caracterizaron (y todavía en buena medida caracterizan) el pensamiento político<sup>277</sup>. La comunicación es el concepto fundamental porque permite interpretar los dos grandes problemas de la obra spinoziana según Balibar: el derecho y su relación con el poder por una parte, y el problema del conocimiento por otra.

Según esta interpretación el concepto de comunicación permite comprender una aparente aporía en la teoría política de Spinoza. Mientras en el TTP la soberanía no es absoluta porque el individuo permanece siempre apto para pensar lo que desea, en el *Tractatus Politicus* la soberanía es pensada, supuestamente, de manera absoluta. Esto se relaciona directamente con la teoría del poder de Spinoza porque mientras la razón mandata el respeto al derecho del individuo a pensar lo que desea, el miedo de los soberanos y la

---

<sup>277</sup> (Balibar 2008, 99)

multitud a la inestabilidad llevaría al reforzamiento de esta soberanía absoluta. Sin embargo el propio TTP indica que la experiencia nos enseña que el estado más fuerte (y, por tanto, con mayor derecho sobre sus ciudadanos) no es el estado autoritario sino el estado razonable.

Esto pone en el centro de la política el problema del conocimiento, pues en el TTP Spinoza en efecto enfatiza el carácter pasional de la multitud, su tendencia a creer más que a razonar, lo cual genera espacio para su dominación por los teólogos por la vía de la ignorancia. Entonces el problema que se plantea es cómo democratizar y con ello aumentar el poder de una multitud que no tiende al debate racional. Este es un problema político fundamental, e interesantemente en él la interpretación de Balibar se separa radicalmente de la de Negri, pues no contempla una teoría de la revolución y el conflicto sino de la producción del consenso en la sociedad.

La lectura de Balibar es importante para nuestra investigación porque enfatiza el rol de la figura de Cristo en este problema clave. Según los pasajes del capítulo 1 del TTP Cristo es el único humano con la capacidad de comunicarse “de alma a alma” con Dios, lo que constituye una excepcionalidad de aquel en relación con el resto de la humanidad. Al mismo tiempo, Spinoza señala que Cristo tuvo que enfrentar las resistencias de la multitud, lo que explica que en la Biblia sus enseñanzas tomen la forma de parábolas. Entonces Cristo es el sujeto que encarna el problema de la comunicación entre Dios y los hombres, pues el poseer un canal privilegiado de comunicación con el primero de algún modo lo condena a tener que enseñar “indirectamente” a los últimos.

Balibar considera esta excepcionalidad de Cristo como el fundamento que permite el surgimiento de una ley superior e independiente a la ley positiva de los estados: la ley divina entendida como aquella revelada por las enseñanzas de Cristo. Su institucionalización en una Iglesia universal habría sido un efecto problemático, pero aún así se trataría de un giro decisivo e irrevocable en la historia de la humanidad<sup>278</sup>. Pero la excepcionalidad de Cristo tiene también una segunda consecuencia: que la ley aparece como inmediatamente accesible a los hombres, quienes han de descubrir su contenido en un ejercicio de introspección que hace de la salvación una meta alcanzable con el solo ejercicio de la propia virtud del creyente.

Este rol es fundamentalmente distinto al de la figura de Moisés. La ley mosaica es un código directamente entregado por Dios en forma de mandatos, el cual además va dirigido a la constitución de un pueblo en particular, el judío. En el caso de Moisés, entonces, la ley divina no entra en tensión con la ley positiva del estado hebreo porque es el fundamento de esta. En cambio, el tipo de ley divina predicada por el Cristianismo, como señalamos en el párrafo anterior, es germen de una tensión permanente con la ley de los estados. Esto no implica que la ley mosaica sea preferible a la ley divina cristiana: el

---

<sup>278</sup> (Balibar 2008, 40-41)

fundamento de obediencia de la primera tiene como un elemento fundamental el *temor de Dios* toda vez que la desobediencia de una ley ya codificada como la mosaica solo deja al individuo el mandato de evitar la impiedad. La ley mosaica sería entonces fundamento de un estado teocrático en el que el sujeto está permanentemente sojuzgado por Dios, en tanto la ley divina cristiana sería el germen que permite fundar narrativa democratizadora en el cual los derechos naturales van más allá de la ley positiva.

Estas consideraciones de Balibar aparentemente afectan nuestra interpretación y la contradicen. En efecto, esto sucedería sobre todo en dos aspectos. Primero, la figura de Cristo haría difícil sostener el panteísmo spinoziano en tanto el carácter de tal figura se acercaría más al estatuto divino que tiene en el Cristianismo. El segundo punto tendría que ver con el carácter del proceso de producción de la ley, en tanto una ley que se predica y a la cual los individuos acceden en un ejercicio de introspección que termina en la producción de un consenso social se parece más, podría pensarse, al modelo de religión civil presente en autores republicanos como Maquiavelo o Rousseau que al de una teología política.

Sin embargo la contradicción entre estas consideraciones y nuestra interpretación es solo aparente. En otras palabras es un asunto de énfasis más que una contradicción. En el primer caso tenemos que hacer notar que, pese a la notable excepcionalidad que Spinoza atribuye a Cristo, este *no es para aquel una figura divina*. No hay pasaje de la obra spinoziana donde se lo analice como “hijo de Dios”. Lo que hay más bien es el caso de un “hombre extraordinario”, pero un hombre. ¿Cómo entender entonces la excepcionalidad de un hombre que se comunica con Dios “de alma a alma” y sin embargo permanece humano? Creemos que no hay ninguna contradicción estricta que impida comprender esto desde la propia fórmula *Deus sive Natura*. Si Dios *es* la naturaleza entonces no hay razón para pensar que Cristo deje de estar sometido a las leyes naturales.

Pero, si Dios se identifica con el orden natural, ¿qué significa comunicarse “de alma a alma” con él? Creemos que la excepcionalidad de Cristo se explica mejor desde la oposición entre el filósofo y el teólogo, tan cara a Spinoza. En ella Cristo representa la función del filósofo que enfrenta un problema pedagógico: comprende el orden natural pero, por su complejidad, no puede transmitirlo directamente a la multitud, de modo que lo hace apelando a la fe y explicando lo fundamental de las enseñanzas con sencillas parábolas y leyendas.

Esto nos lleva a problema, esta vez uno de fondo en tanto tiene que ver con el modo de producción de la ley. ¿Por qué no pensar que la forma en que Spinoza concibe el origen de la ley se entiende mejor como una forma de religión civil que como una teología política? Primero, porque los mandatos de convivencia que Cristo transmite a la multitud, y que conforman un cuerpo doctrinario que Balibar llama “religión verdadera”, se ajustan a una ley natural que coincide con la ley divina, lo cual es distinto a los “sentimientos de sociabilidad” de que hablaba Rousseau, destinados a fortalecer el apego y la obediencia a la ley civil. Segundo y más importante, porque como ya hemos visto reiteradamente

Spinoza rechaza los dualismos fundamentales del racionalismo. Entonces la labor de Cristo, que es la de los filósofos, no apunta ni a reprimir el carácter deseante de los hombres ni a elevarlos desde un estado de “barbarie” a otro cualitativamente distinto de “civilización” o de “cultura”. Tampoco la labor de conocimiento y difusión de la verdad de los filósofos tiene un correlato representativo: Spinoza no aspira ni pide a los filósofos “conducir” ni ser “la vanguardia” de la multitud.

Para ilustrar nuestro punto volvamos un instante a la comparación de Cristo y Moisés. En el rol de ambos en el TTP están *invertidos* los papeles en relación a las teologías políticas de inspiración cristiana y judaica. En el TTP Moisés es el líder que constituye un pueblo en el acto de transmisión de una ley evacuada directamente por Dios. Esta ley mosaica, como dijimos, mandata la obediencia y opera con la amenaza permanente del juicio a quienes la desobedezcan, las cuales son características tradicionalmente asociadas a la teología política cristiana. Moisés es el mediador soberano del pueblo ante Dios y el vocero de este ante el pueblo.

Cristo, en cambio, opera dialogando con Dios pero a la vez transmitiendo la ley divina “de un modo popular”. No transmite mandatos terminados sino verdades trascendentales que invitan a una introspección de los creyentes porque en ellos está ya la salvación. De este modo Cristo no constituye un pueblo sino una multitud irreducible, porque la humanidad no puede por definición reducirse a un pueblo. Irónicamente, mientras el liderazgo mosaico inspira un estado teocrático el liderazgo cristiano inspira una tensión permanente con cualquier estado soberano porque la ley que transmite está por sobre la ley positiva y no se identifica necesariamente con ella. Cuando la ley divina deviene en Iglesia y se institucionaliza en un poder tipo *potestas*, se pervierte el contenido trascendental de la ley divina. Esta solo podría trascender como ley divina *en la multitud*, la cual por definición no está institucionalizada pues su atributo es el poder tipo *potentia*.

En conclusión creemos que la sugestiva lectura de Balibar tiene puntos de contacto importantes con nuestra interpretación. Los puntos señalados nos llevan a reafirmar que el *Tractatus Politicus* es un texto más teológico-político, paradójicamente, que el TTP. Mientras la narrativa del primero es *democrática* en tanto pone límites y resiste al poder soberano, restándole su carácter absoluto, la narrativa del segundo es *democratizadora* pues apunta a aumentar la *potentia* de la multitud bajo cualquier régimen político. Lo democrático en Spinoza apunta a una expansión de estas capacidades y no a una configuración institucional específica. Tampoco reduce el problema de cómo aumentar el poder de la multitud al de la representación. La pluralización es entonces otra manera de asentar esta democratización en tanto requiere, como hemos visto, una expansión permanente de la circulación de información y la capacidad de crítica.



### **Pueblo y pluralización: el agonismo decisionista de Chantal Mouffe**

Otra discusión necesaria para concluir nuestra investigación se relaciona al problema del pluralismo y la democracia. Hemos despejado en la investigación la distancia que separa a Spinoza con la teoría del poder constituyente de Schmitt. Ahora especificaremos cómo esto se expresa en una distancia igualmente considerable entre nuestra lectura de la teología política democrática que encontramos en Spinoza y la teoría política de Chantal Mouffe, que corresponde a lo que podemos llamar "schmittianismo de izquierda".

El rescate de Mouffe de la teoría de Schmitt se produce sobre todo desde *El Concepto de lo Político*, en particular desde su teoría de "lo político", caracterizada por el antagonismo constitutivo ineludible de las relaciones políticas. En cambio, curiosamente, el concepto de teología política prácticamente no aparece trabajado en la obra de Mouffe. El único texto donde Mouffe trabaja algo parecido es un artículo titulado "Religion, liberal Democracy and Citizenship"<sup>279</sup>, pero en él elude mencionar problema teológico-político para concentrarse en la relación de las democracias modernas con el retorno de las religiones al primer plano de la política contemporánea.

Lo anterior no significa que Mouffe no trabaje los problemas centrales que ocupan a la teología política. Entonces es interesante preguntarse por qué una conocedora de la obra de Schmitt parece esforzarse por no mencionar la teología política, solo refiriendo a "lo político" en su esfuerzo por criticar las teorías democrático-liberales que enarbolan el consenso social como base para comprender los fenómenos políticos, en especial las de Rawls y Habermas. Creemos que esto sucede porque trabajar los problemas desde la teología política podría desvelar ciertas derivas potencialmente autoritarias presentes en su proyecto de democracia radical.

Pero Mouffe intenta alejarse de Schmitt justamente en el sentido que intenta dar cuenta en su teoría de la importancia del pluralismo para pensar cualquier forma de democracia en nuestros días. El concepto central que introduce Mouffe para fundamentar su teoría democrática radical es el de "agonistic pluralism". Este entiende que el fin de la política democrática es la construcción de un "ellos" como un adversario y no como un enemigo, intentando con ello superar la oposición amigo-enemigo sostenida por Schmitt<sup>280</sup>. El "agon", en este caso, permite valorar la expresión de las pasiones y las identidades

---

<sup>279</sup> Chantal Mouffe, "Religion, Liberal Democracy and Citizenship", en *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World*, ed. Hent De Vries, 318-326 (New York: Fordham University Press, 2016)

<sup>280</sup> "Envisaged from the point of view of 'agonistic pluralism', the aim of democratic politics is to construct the 'them' in such a way that it is no longer perceived as an enemy to be destroyed. but as an 'adversary', that is. somebody whose ideas we combat but whose right to defend those ideas we do not put into question. This is the real meaning of liberal-democratic tolerance, which does not entail condoning ideas that we oppose or being indifferent to standpoints that we disagree with. but treating those who defend them as legitimate opponents", Chantal Mouffe, *The Democratic Paradox* (London: Verso, 2006b), 101-102 (la cursiva es nuestra)

políticas sin negar una identificación con el otro en cuanto miembros de la comunidad política.

Lo primero que observamos de esta formulación es que entiende la pluralidad de un modo diferente al que hemos formulado en nuestra investigación. Para ponerlo en los términos de Connolly, se trata de pluralismo y no de pluralización. En otras palabras, el pluralismo es visto como un hecho para cuya promoción se requiere una práctica política activa que articula un pueblo. La sola tolerancia promovida por los liberales no puede, para Mouffe, cumplirse sin esta articulación. Esto es naturalmente diferente al enfoque spinoziano que hemos ejemplificado en Connolly que no se ocupa de la pluralidad actual, sino que la entiende como un proceso en el cual las identidades se transforman y surgen otras nuevas.

La importancia de esto es que revela que la teoría del “pluralismo agonista” no se separa sustancialmente del impulso schmittiano por reducir la pluralidad y darle forma al flujo espontáneo de las identidades. Esto puede verse muy bien en la crítica que Mouffe dirige a Bonnie Honig y William Connolly en una de sus obras recientes, *Agonistics, Thinking the World Politically*. Su crítica se concentra en la pretendida insuficiencia de una teoría que prescindiera del antagonismo y la hegemonía para radicalizar la democracia, de lo cual es causa el “poner el foco en la lucha contra la clausura”<sup>281</sup>.

En esta crítica puede advertirse en toda su magnitud la distancia que separa el enfoque de Mouffe con el que entendemos como propio de Spinoza. Para la filósofa belga la democracia es fundamentalmente una situación de *hegemonía* que se construye discursivamente articulando identidades en un pueblo<sup>282</sup>, pero sosteniendo e incluso fortaleciendo las instituciones de la democracia liberal. De este modo, la democracia en Mouffe se radicaliza en un doble proceso de formación: el primero da forma a un pueblo

---

<sup>281</sup> “What Connolly’s conception of ‘agonistic respect’ proposes is an ‘ethos of pluralism’, but this is not sufficient to constitute, as he claims, a new transformative democratic politics. I do not want to deny the importance of his reflections on the necessity of fostering a pluralist ethos, but a truly political approach requires dealing with the limits of pluralism. As in the case of Bonnie Honig, *what is missing here are the two dimensions which I have argued are central for politics: antagonism and hegemony*. The main shortcoming of the agonistic approaches influenced by Arendt and Nietzsche is that, because their main focus is on the fight against closure, they are unable to grasp the nature of the hegemonic struggle. Their celebration of a politics of disturbance ignores the other side of such struggle: the establishment of a chain of equivalence among democratic demands and the construction of an alternative hegemony. *It is not enough to unsettle the dominant procedures and to disrupt the existing arrangements in order to radicalize democracy*”. (Mouffe 2013, 315) (las cursivas son nuestras)

<sup>282</sup> “When we acknowledge that antagonism is ineradicable and that every order is an hegemonic order, we cannot avoid facing the core questions of politics: what are the limits of agonism and what are the institutions and the forms of power that need to be established in order to allow for a process of radicalizing democracy? *This requires that we do not elude the moment of decision, and this will necessarily imply some form of closure*. It might be that an ethical discourse can avoid this moment, but a political one certainly cannot”. (Mouffe 2013, 324) (la cursiva es nuestra)

que articula una cadena equivalencial de identidades, mientras el segundo da forma a un estado mediante la representación de un pueblo que sostiene una posición de hegemonía.

Lo anterior es explicitado por la propia autora: la causa de que la teoría de la pluralización omita el “necesario momento de cierre” radicaría en que “elude el necesario rol del conflicto y el antagonismo”<sup>283</sup>. Por una parte, esto revela que Mouffe explicita su empeño en “dar forma” y reducir la multiplicidad en tanto cree que ella no es un valor en sí mismo, lo cual justifica que califiquemos su teoría como “schmittiana”. Pero además ella acusa a la teoría de la pluralización de eludir el conflicto y el antagonismo, lo cual es una imputación al menos imprecisa.

Ciertamente es una imputación imprecisa para el caso de Spinoza pues, como hemos visto, la doctrina del *conatus* reconoce tanto las relaciones de cooperación de los individuos (*pietas*) como las de conflicto y subordinación (*sub potestate habet*). Pero también es imprecisa para el caso de Connolly cuyo concepto de *agonistic respect* regula la cooperación y el conflicto de un modo distinto pero equivalente al *agonistic pluralism* que propone la propia Mouffe, que ha insistido en separarse de Schmitt precisamente en el reconocimiento de un consenso social mínimo coexistente con el conflicto.

Entonces la distancia entre la teoría de Mouffe y la de Connolly no va en la dirección en que la primera supone, sino en el señalado empeño de ella en “dar forma” al pluralismo contra el empeño en promover la expresión fluida del mismo por el segundo. Mientras la teoría de aquella entiende que la *hegemonía* es el objetivo de la expresión del pluralismo, el último lo sitúa en la *pluralización*. Creemos que esta última es sin duda una posición más spinoziana que la primera.

Pero nos queda en pie la pregunta que planteábamos más arriba sobre la relación entre Mouffe y la teología política. Es difícil saber por qué Mouffe la omite concentrándose solo en el concepto de “lo político”, pero creemos que la teología política puede contribuir a iluminar el carácter de la hegemonía inscrita en el proyecto democrático radical de Mouffe: este permanece en el ámbito del decisionismo en la medida en que el pluralismo, en su teoría, se limita a ser un insumo a procesar políticamente<sup>284</sup>. El producto de este proceso no es otro que la representación, lo que transforma a este proyecto teórico en una modulación contemporánea de una idea bastante tradicional (y schmittiana) del poder constituyente y por tanto menos radical y democrático de lo que pretende.

---

<sup>283</sup> “This incapacity to account for the necessary moment of closure that is constitutive of the political is the necessary consequence of an approach which envisages pluralism as a mere valorization of multiplicity, thereby eluding the constitutive role of conflict and antagonism. My approach, on the contrary, acknowledges the constitutive character of social division and the impossibility of a final reconciliation” (Mouffe 2013, 324)

<sup>284</sup> “Proper political questions always involve decisions that require making a choice between conflicting alternatives (...) By bringing to the fore the inescapable moment of decision – in the strong sense of having to decide within an undecidable terrain – what antagonism reveals is the very limit of any rational consensus” (Mouffe 2013, 167)

## Multitud y pluralización: el populismo inmanentista de Antonio Negri

Otro autor que intenta situar la relación entre democracia y pluralismo es Antonio Negri. Es importante volver a referirnos a él porque representa un polo opuesto al caso de Mouffe: un intento de pensar la radicalización de la democracia desde el empoderamiento de los sujetos sociales alimentado desde un enfoque inmanentista, no desde la representación y la trascendencia. En efecto, su literatura desde hace tres décadas se enfoca en rescatar su concepto de multitud desde una óptica no soberanista, o en sus propios términos, “subversiva”, para cuyo propósito el recurso a Spinoza es vital.

Sin embargo y pese a este recurso, la reflexión de Negri navega en las coordenadas de la distinción entre poder constituyente y poder constituido. Al respecto hemos analizado con cierto detalle cómo Negri convierte el pensamiento político de Spinoza en uno no solo democrático sino revolucionario, lectura de la que nos distanciamos en tanto consideramos que vuelve a caer en lo que Benjamin entendía como la “trampa de la soberanía”. Cuando Negri articula el concepto de multitud con los de poder constituyente y poder constituido, de algún modo recorre un camino parecido al de esta investigación en tanto recoge la analogía de Schmitt. De este modo, el poder constituyente es para él el poder “creativo” de la multitud, previo a cualquier institucionalización. Poder constituido, en cambio, es el poder de las instituciones. Ambos poderes también corresponderían a los conceptos spinozianos de *potentia* y *potestas* respectivamente.

Negri pretende con esto fundamentar conceptualmente una reconstrucción democrática radical del poder constituyente en base a la multitud. El radicalismo de esta reconstrucción se debe a que intenta ir más allá del énfasis hobbesiano en la representación, pues para ser posible la proposición la multitud debe poder actuar subjetivamente sin necesariamente ser reducida a una *persona*<sup>285</sup>. El concepto que permite esta operación es el de *constitución*: el razonamiento es que la multitud es una condición humana; la condición es a su vez una modalidad, un ser determinado, pero el ser en Spinoza es dinámico y constitutivo; ergo, la condición humana es la constitución humana<sup>286</sup>. De este modo sería posible pensar la constitución de la multitud de un modo *material* en tanto es autorrealización de la propia multitud, opuesta a la constitución del pueblo por el representante según el modelo hobbesiano.

Esta reconstrucción democrática radical de Negri es sugestiva e interesante, pero como hemos señalado reiteradamente no debería ser considerada como una reconstrucción fiel de la posición de Spinoza, sino más bien como una teoría democrática radical de

---

<sup>285</sup> Al respecto véase nuestra reflexión sobre las consecuencias de asumir el impersonalismo en Spinoza a propósito de las tesis de Roberto Esposito en *Due* (Esposito 2015b), en nota 222, pág. 74.

<sup>286</sup> “The multitude itself is a human condition. The condition is a modality, a determined being. But being is dynamic and constitutive. The human condition is therefore human constitution” (Negri 1991, 188)

inspiración spinoziana. Las razones de esto son variadas, pero vamos a concentrarnos en tres: primero, Negri incurre en una subordinación de la *Ethica* al *Tractatus Politicus*, del mismo modo que la reconstrucción liberal de Spinoza lo hace con el *Tractatus Theologico-Politicus*; segundo, para hacer esto Spinoza toma en consideración ciertos pasajes del TP e ignora otros, principalmente de la *Ethica*; finalmente, la reconstrucción teórica que hace de la multitud no se compadece con la filosofía de Spinoza en tanto su lectura la dota de propiedades que la constituyen como sujeto, que es la única forma en que podría fundamentarse que la multitud opere como poder constituyente.

Los pasajes que Negri cita son aquellos en los que Spinoza intenta describir la constitución del estado. El primero (TPII, 13)<sup>287</sup> simplemente describe, en los términos de la *Ethica*, cómo los hombres actuando en unidad de voluntad generan mayor derecho. Sin embargo Negri interpreta desproporcionadamente este pasaje, concluyendo que la multitud ya no sería condición negativa sino positiva de la “autoconstitución del derecho”<sup>288</sup>. De esto Negri señala otro pasaje (TPIII, 2)<sup>289</sup> en el cual Spinoza señala la transferencia de derecho de la multitud *como si* fuese guiada por una sola mente. Es acá donde Negri vuelve a sobreinterpretar señalando que la versión spinoziana no versa sobre una transferencia de derecho (lo cual supondría que la multitud abandonase su poder) sino una transferencia de su *constitución*<sup>290</sup>.

Pero aunque esta interpretación fuese plausible en teoría (pese a ser más original de Negri que spinoziana) su efecto práctico es el mismo: la multitud queda entendida como un *sujeto*. La manifestación de esto es que el predicado de la multitud-sujeto de Negri no es otro que la soberanía<sup>291</sup>. El pasaje que escoge Negri para llegar a su conclusión no es otro que aquel en que se expresa, según expresamos en el capítulo II, el vacío de Spinoza en torno al origen del estado (TPIII, 9)<sup>292</sup>. Como vimos, en este pasaje *podría* encontrarse un

---

<sup>287</sup> PTII13: “If two men come together and join forces, they have more power over Nature, and consequently more right than either one alone; and the greater the number who form a union in this way, the more right they will together possess” (Spinoza 2002, 686)

<sup>288</sup> “This passage is fundamental: The collective dimension dislocates the antagonistic process of being. The multitud is no longer a negative condition but the positive premise of the self-constitution of right” (Negri 1991, 194)

<sup>289</sup> PTIII2: “It is evident from Section 15 of the previous Chapter that the right of the state or of the sovereign is nothing more than the right of Nature itself and is determined by the power not of each individual but of a people which is guided as if by one mind. That is to say, just as each individual in the natural state has as much right as the power he possesses, the same is true of the body and mind of the entire state” (Spinoza 2002, 690)

<sup>290</sup> “The passage from the individual to the general is denied by Spinoza in principle. The passage is achieved in collective terms. Therefore, it is not the transfer of their right; rather, it is their collective constitution” (Negri 1991, 197)

<sup>291</sup> “Sovereignty and Power are thus reduced and flattened onto the multitud: They are realized where the power of the organized multitud is achieved (III:9). This limit is organic, it is an ontological element of the constitutive dynamic” (Negri 1991, 198)

<sup>292</sup> PTIII9: “It is without doubt a natural thing for men to conspire together either by reason of a common fear or through desire to avenge a common injury. And since the right of the commonwealth is defined by the

sustituto al problema de la carencia de una pasión que explique el origen del estado. Negri entonces, de modo manifiesto, aprovecha un vacío de la teoría spinoziana para volverla una teoría de la revolución. La concepción del estado que Negri desprende de Spinoza se caracteriza por basarse en una contraposición de *sujetos* (la multitud es uno de ellos)<sup>293</sup>.

La pregunta que quiero desprender de lo anterior toca el carácter del proceso de constitución de la ley en Spinoza, ¿puede ser calificado como una teoría del poder constituyente? Si entendemos este al modo decisionista claramente no es el caso. Como hemos visto, no hay en Spinoza algo parecido a la analogía del “milagro” en la política ni un sujeto que represente el poder absoluto de Dios. En este sentido, Negri no solo peca de pensar la democracia radical a partir de un dualismo que el propio Spinoza no suscribe como el de poder constituyente/constituido, sino que inadvertidamente transforma a la multitud en un sujeto. Ciertamente Negri advierte la necesidad de ir “más allá de la representación”, pero esto es imposible desde el dualismo poder constituyente/constituido porque este se desarrolla una dialéctica cerrada en la que ambos conceptos se presuponen. En otras palabras, pensar en una *potentia constituyente* de la multitud en términos spinozianos desde las premisas anteriores parece ser un contrasentido.

Es interesante notar que la reformulación democrático-radical de Negri comparte con la de Mouffe una diferencia importante con nuestro enfoque, pese a ser lecturas con acentos opuestos entre sí. Pues si bien es claro que el empeño del primero de ir “más allá de la representación” colide con la comprensión de la política como representación de la segunda, en ambos dichos énfasis están puestos al servicio de una teoría del cambio social que descansa en formas distintas de entender la soberanía. Allí donde Negri quiere constituir a la multitud como una forma inmanente de soberanía popular, Mouffe quiere constituir a las clases subalternas como un pueblo soberano. Pero en ambos casos se comparte, primero, un sujeto protagonista de la acción política (el pueblo o la multitud), una teoría del cambio social como revolución. En esta investigación nos distanciamos de ambos enfoques.

### **Spinoza como “vital republican”**

El argumento central de la diferencia que defendemos entre Spinoza y Negri radica en la distancia del primero de comprender la política en clave subjetiva, pues tal anula la propiedad fundamental de la multitud: su pluralidad y vitalidad. Sin embargo existe otra

---

corporate power of the people, undoubtedly the power of the commonwealth and its right is to that extent diminished, as it affords reasons for many citizens to join in a conspiracy” (Spinoza 2002, 693)

<sup>293</sup> “Spinoza's republican thought seems to be determined, in the first five fundamental chapters of the Political Treatise, around three important elements: (1) a conception of the State that radically denies its transcendence -that is, a demystification of politics; (2) a determination of Power (potestas) as a function subordinated to the social power (potentia) of the multitud and, therefore, constitutionally organized; (3) a conception of constitution, in other words, of constitutional organization, which necessarily starts from the *antagonism of subjects*” (Negri 1991: 201-202) (la cursiva es nuestra)

literatura que se acerca a una lectura de Spinoza como la que defendemos en esta investigación: la de Christopher Skeaff, que clasifica a Spinoza como “vital republican”<sup>294</sup>. Para concluir, analizaremos brevemente esta lectura que se encuentra, en ciertos puntos clave, muy cercana a la nuestra.

Conceptualmente, la lectura de Skeaff habita una meseta que se encuentra entre el Spinoza de los liberales, anclada en la *libertas philosophandi* entendida como “free speech” y el de los demo-radicales como Negri, que reconstruyen la multitud como un pueblo/sujeto con agencia constituyente. En otras palabras, Skeaff intenta un ejercicio similar al nuestro: buscar una lectura de Spinoza que se aparte de las lecturas dominantes del *Tractatus Theologico-Politicus* y del *Tractatus Politicus* en tanto respete la metafísica spinoziana formulada en la *Ethica*.

A la hora de nombrar este territorio teórico Skeaff escoge llamarlo “vital republicanism”. Este es definido como “una aproximación a la vida política que hace de la ley el medio para la auto-organización del pueblo, y hace de la vitalidad o el poder jurisgenerativo de sus juicios la verdadera base de la ley”<sup>295</sup>. Dicho territorio no es uno explícito propio de los textos spinozianos sino uno que el autor desarrolla para rescatar el espíritu de los mismos.

El concepto ancla que permite esto es el juicio (*judgment*). La forma en que dicho concepto es construido parte del *conatus* como un elemento que rechaza el dualismo entre “voluntad” y “juicio”, entre pasiones y razón<sup>296</sup>. El juicio es entonces la forma en que existe políticamente el *conatus* en la acción de la multitud. Lo “vital” de este republicanism entonces se sigue de una interpretación del *conatus* que, en lugar de entender el “perseverar en su ser” de los hombres como un simple salvar la propia vida, lo entiende como una pugna por transformarse conforme a sus deseos (*becoming*)<sup>297</sup>.

En lo dicho, la lectura de Skeaff permanece cercana a los parámetros fundamentales de nuestra investigación. Sin embargo, nuestras distancias aparecen en lo concerniente a la cuestión de la teología política en Spinoza. Dicha cuestión aparece en la lectura de Skeaff en dos momentos: primero, a la hora de calificar la defensa de la *libertas philosophandi* y, luego, a la hora de caracterizar la filosofía política de Spinoza en su conjunto.

---

<sup>294</sup> Christopher Skeaff, *Becoming Political: Spinoza’s Vital Republicanism and the Democratic Power of Judgment* (Chicago: The University of Chicago Press, 2018)

<sup>295</sup> “I take as my key paradigm the idea of a “vital republicanism,” by which I mean an approach to political life that makes law the means for a people’s self- organization and that makes the vitality or jurisgenerative power of their judgments the true basis for rule of law” (Skeaff 2018, 5)

<sup>296</sup> “Moving quickly to show that familiar terms like “will” and “appetite” derive their meaning from the conatus, Spinoza insists here that judgments have determinate causes and conditions. In the process, he reverses the commonsense interpretation of the relationship between action and judgment: rather than judgment setting my efforts in motion, it is my endeavor, already underway— my inclinations and investments— that provokes my judgment” (Skeaff 2018, 4)

<sup>297</sup> (Skeaff 2018, 7)

En cuanto a la primera, ya hemos señalado que Skeaff considera que Spinoza hace una defensa teológico-política de la *libertas philosophandi* en tanto reserva un espacio de juicio crítico a los individuos que cuya inmunidad respecto al gobierno es reconocida por el soberano<sup>298</sup>. Si bien es cierto que Spinoza establece un límite a la soberanía con la *libertas*, calificar a esta como teológico-política es doblemente limitado pues, por una parte, reduce a Spinoza a un defensor del *free speech*, y por otra, reduce a la teología política al problema de la decisión, de la cual nos hemos distanciado.

Mucho más interesante es la discusión que da Skeaff sobre la cuestión de la teología política en relación a la filosofía de Spinoza en su conjunto. En un punto de su argumentación, Skeaff nota que la introducción del naturalismo no anula la cuestión teológico-política<sup>299</sup>, sin embargo y aún así prefiere calificar la posición de Spinoza respecto al problema de la teología política como próxima a la idea de *religión civil*<sup>300</sup> desde la defensa spinoziana de la *libertas*, la cual rechaza la imposición de la religión por los teólogos pero a la vez reconoce la necesidad de un sustrato moral trascendental en la ley que la haga fidedigna por la multitud<sup>301</sup>

Esta caracterización es problemática, pues la idea de religión civil se aviene bien con el republicanismo, pero no necesariamente con la dimensión “vital” del pensamiento de Spinoza. En efecto, las “enseñanzas elementales” de una religión civil tal y como aparece expuesta la defensa de la *libertas philosophandi* se relacionan más con la defensa de un estado de cosas que con una política que entienda el *conatus* como una política de *becoming*,

---

<sup>298</sup> “Envisioned and employed in a theological-political key, judgment takes the authoritative form of jurisdiction: one sovereign agency maintains the right and power to make legal decisions and judgments— to speak the law— whereas private citizens possess a freedom of philosophizing insofar as their judgments on particular matters (e.g., the nature of their faith) are recognized by the sovereign to be immune from the dictates of law” (Skeaff 2018, 20)

<sup>299</sup> “I suggested in the last chapter that much of Spinoza’s novelty concerning the relationship between politics and judgment stems from his immanent naturalism, that is, from the manner in which he inscribes a theological-political discourse on sovereignty within a relational ontology of power that he calls Nature (or God, or substance)” (Skeaff 2018, 37)

<sup>300</sup> “To be sure, one also finds in Spinoza a more instrumental conception of civil religion that comes much closer to the Roman idea of a “civil theology,” an official teaching about civil deities that all citizens, particularly priests, are required to know and administer in the interest of social cohesion. Spinoza is overwhelmingly critical of this instrumental idea of religion, which he depicts as paradigmatically “pagan superstition” employed by the one or the few to subjugate the masses, and to which he sees the Calvinist Church of his day (among other religious authorities) as having reduced the Christian faith (TTP pref 13). Instead, like Rousseau after him, Spinoza advances an interpretation of Christianity that renders its moral core— charity, or love of one’s neighbor— wholly compatible with and conducive to the virtues of republican political life” (Skeaff 2018, 94) (las cursivas son nuestras)

<sup>301</sup> “Spinoza thus initiates a double move: he denies that religion consists of mysteries whose interpretation would require either a “supernatural” light (special intuition about God’s will) or a philosophical education in metaphysics, and he affirms that an indefinite diversity of opinions is compatible with, or necessitated by, faith properly understood as the practice of charity” (Skeaff 2018, 111)



que es lo defendido por Skeaff. En otras palabras, el rechazo del dualismo razón/deseo hace problemático considerar la filosofía política de Spinoza como una religión civil.

Es posible que esta caracterización, de la cual el propio Skeaff no parece del todo satisfecho, se apoye en una interpretación limitada de lo que es la teología política. En efecto, Skeaff es víctima de la ambigüedad de Schmitt en el momento en que niega que en Spinoza haya teología política<sup>302</sup>. Más bien, si es correcto que Spinoza considera adecuada una “interdependencia” entre estado y religión entonces la filosofía spinoziana puede ser entendida como una forma de teología política.

Esta teología política no tiene un contenido distinto al que descubre la lectura de Skeaff: la superación de la soberanía de un sujeto es análoga a un Dios que no es sujeto sino naturaleza, de modo que el Dios soberano no es nada distinto a la soberanía de la ley<sup>303</sup>. La defensa spinoziana de la democracia en efecto puede ser relacionada al mesianismo de la teología política judaica pues la realización de la soberanía de la ley no depende de un sujeto sino de una *potentia* que existe en todos nosotros en cuanto individuos y en cuanto multitud<sup>304</sup>.

Nuestra lectura que liga el pensamiento de Spinoza con la teología política no es en principio opuesta a una caracterización de este como “vital republican”, pero sí es incompatible con entender el pensamiento de aquel como una religión civil. La cuestión que queda planteada entonces es si es posible una teología política “republicana”. En principio no tenemos razones para responder negativamente en tanto lo que el republicanismo ha rechazado de la teología política es su lectura “decisionista”, limitada, y no la paradigmática que ha informado nuestra investigación.

### III. Consideraciones finales.

La investigación que concluimos ha pretendido ofrecer una lectura original del pensamiento político de Spinoza. Como ha señalado uno de nuestros tutores, se trata de ofrecer “respuestas spinozianas a preocupaciones schmittianas”. Sin embargo el foco ha estado puesto en demostrar la existencia de una teología política democrática en Spinoza,

---

<sup>302</sup> “Neither would it be accurate to say, conversely, that Spinoza’s engagement with political theology confirms Schmitt’s thesis that all significant concepts of the modern state are secularized theological (read: Christian) concepts. Spinoza shows, instead, that a “both-and” account of the complex interdependence between state and religion is more conceptually adequate and normatively desirable” (Skeaff 2018, 114)

<sup>303</sup> “In Jewish political theology, such a redemption finds expression in the messianic idea, which stands for *a repudiation of human sovereignty* and a return to the beginning of God’s divine republic. Spinoza’s exhortation in the TTP to “reform” both state and religion within a horizon of democracy and justice, when read through the lens of Jewish messianism, allows one to see how his appropriation of political theology— and his preoccupation with theocracy, in particular—is consistent with his philosophical or naturalistic account (in TTP 16 and 20) of the democratic state”. (Skeaff 2018, 115) (la cursiva es nuestra)

<sup>304</sup> Es imposible no relacionar esto a la idea de “débil fuerza mesiánica” que, según Walter Benjamin, nos ha sido conferida a todos los hombres, cfr. (Benjamin 2007).

lo cual comprensiblemente nos ha impedido profundizar con el énfasis necesario en muchos problemas relacionados. El conjunto de los problemas abordados en esta tesis excede cualquier investigación específica, constituyendo en realidad un programa de investigación que pretendemos trabajar en el futuro.

Uno de los problemas abiertos es qué forma jurídica y política podría adoptar la pluralización. ¿Podría ser pensada desde una idea de “governance”? Es una posibilidad razonable dado que el énfasis spinoziano en las formas de vida sugiere una consideración importante del rol político de los procesos de auto-organización de las comunidades. Sin embargo aventuramos, con Connolly, que una respuesta positiva debería tomar en consideración la relación entre los procesos de *governance* y *disturbance*, esto es, aquellas prácticas sociales que desafían la sensación de autosatisfacción y cierre del *status quo*, motivando cambios sociales significativos<sup>305</sup>.

Otra reflexión en la misma línea podría desarrollar la relación con los mercados como sistemas privilegiados que contribuyen a expandir formas de gobernanza respecto a los estados nacionales. Un buen punto de partida de ese desarrollo se puede encontrar en la obra tardía de Connolly<sup>306</sup>, el cual hemos considerado un exponente privilegiado de lo que llamamos una doctrina spinoziana de los órdenes concretos. En dicha obra este autor objeta esta posibilidad bajo una consideración inicial poderosa: los mercados no son sistemas únicos ni homogéneos, ni tampoco son los únicos mecanismos de auto-organización existentes en la vida social. Un enfoque de pluralización no podría pasar por alto entonces la tendencia de los mercados a homogeneizar en una lógica instrumental formas de vida que en realidad son irreductiblemente plurales. Pero más fundamental es la precaución de que los mercados no existen al margen del orden natural ni son el único sistema autosuficiente que existe en el mundo: no hay algo como las “externalidades”<sup>307</sup>, pues las alteraciones que

---

<sup>305</sup> “Within this ethico-political problematic, then, *the politics of governance must share honor with those social movements that disrupt the sense of completeness, closure, and moral innocence in dominant formations*. This counterbalances prevalent cultural drives either to presuppose the existing constellation of identities to be natural or normal (realist democratic theory) or to set up the promise of a future harmony against which the tensions and contingencies of the present are measured (Macpherson's democratic idealism). In the countervision of democracy pursued here, *disturbance and pluralization both acquire a positive valence*, in the present and in the future honored by the regulative ideal of ambivalent democracy” (Connolly 1995, 98) (las cursivas son nuestras)

<sup>306</sup> “The biosphere itself is an open, thermodynamic system, driving heat into space and contributing to the conditions of life on Earth. Such a perspective does not deny self-organizing power to economic markets. It does, however, suggest that *these systems are much more fragile, interdependent, and volatile than their fervent supporters imagine*, partly because they are closely involved with other self-organizing systems operating at various scales and tempos” William Connolly, *The Fragility of Things* (Durham: Duke University Press, 2013, 88) (la cursiva es nuestra)

<sup>307</sup> “To treat capitalism as an (ideally) closed system periodically disrupted by “externalities” would be to commit the fallacy of misplaced concreteness. The very idea of an externality suggests an illegitimate intrusion into a system that would otherwise be self-sufficient and internally balanced. Indeed, *neoliberal economic theory is compromised fundamentally by its tendency to isolate “the market” as the consummate or unique self-balancing system*. But *the world consists of innumerable force-fields with differential powers of self-*

los mercados pudieran producir en el orden natural no son un problema externo al mercado ni a la sociedad. Solo la naturaleza (esto es, Dios) es auto-suficiente.

Pero con todas las objeciones necesarias estas consideraciones parecen sugerir la necesidad de pensar de un modo más aplicado el vínculo entre comunidades políticas y forma jurídica. Estamos lejos de estar en condiciones de desarrollar este punto en una investigación bibliográfica como esta, pero hay algunos elementos que podemos señalar como puntos de partida. Primero, pensar el rol de comunidades políticas no estatales que encarnan formas de vida: movimientos sociales, gremios, comunidades de pueblos originarios, religiosas, etc. La razón es hasta cierto punto obvia: permite a las instituciones tener un contacto más directo con los espacios donde las nuevas formas de vida se constituyen, de modo de ajustar su capacidad de respuesta.

Un segundo elemento que podemos apuntar es pensar en la capacidad de los mecanismos institucionales de las democracias liberales para pensar los procesos políticos más allá de la representación. Esto no es necesariamente contradictorio con su institucionalidad toda vez que hay diversas experiencias e investigaciones desde la ciencia política que trabajan “mecanismos de democracia directa” complementarios con la representación tales como cabildos, consultas, plebiscitos, etc.

Finalmente está el elemento de la circulación de la información en sociedades globalizadas y de capitalismo avanzado. En efecto, en la época de Spinoza el problema político planteado por los teólogos y su acción no era tanto que contaran con el apoyo del soberano y el estado como su capacidad de hacer oír su voz de un modo mucho más potente que los filósofos, tanto por sus recursos como por su excitación de los miedos de la multitud. Esto es comparable a desafíos actuales como la influencia del capital en la circulación de la información, fenómenos como las llamadas “fake news”, etc. Cómo enfrentar desde una ética de la pluralización fenómenos como esos es una interrogante relevante que requiere desarrollo.

Puede que estos problemas abiertos no sean demasiado novedosos, pero tampoco hay razón para que lo sean. Nuestra investigación no se ha dirigido a formular una nueva teoría de la democracia o el derecho, sino a reinterpretar un autor que tiene más que decirnos de lo expresado en la literatura respecto a ellos. Una interpretación que sostiene que hay teología política en un autor considerado inmanentista obliga a revisar críticamente tanto el paradigma como el autor. Si nuestra interpretación se sostiene se fortalece, primero, que incluso teorías consideradas inmanentistas o incluso “racionalistas” tienen conceptos

---

*maintenance*, many of which interact periodically to augment or destabilize one another. When this feature of the human condition is admitted, the need to radically reformulate neoliberal economic theory becomes clear” William Connolly, *A World of Becoming* (Durham: Duke University Press, 2011), 37 (las cursivas son nuestras)

incomprobables entre sus presupuestos, fortaleciendo la continuidad entre religión y política que señalara Schmitt. Pero también permitiría entender, contra los fantasmas de la historia, que la ubicuidad de la teología política no tiene por qué ser sinónimo de autoritarismo o guerra.

Más bien la intención ha sido aportar un nuevo resguardo crítico que nos permita comprender la naturaleza de los conceptos en los que fundamos nuestras reflexiones sobre la política. Esperamos que esta investigación y los desarrollos posteriores de sus distintos puntos, consigan producir ese aporte.

## Bibliografía

- Agamben, Giorgio. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford: Stanford University Press, 1998.
- . *El Reino y la Gloria*. Valencia: Pre-Textos, 2008.
- Alighieri, Dante. 2004. "Monarchia". En *The Monarchia Controversy*, Anthony Cassell, 111-173. Washington DC: The Catholic University of America Press.
- Averroes. 2008. *The Decisive Treatise*. New Haven: Yale University Press.
- Badiou, Alain. 2003. *Saint Paul. The Foundation of Universalism*. Stanford: Stanford University Press.
- Balibar, Etienne. 2008. *Spinoza and Politics*. London: Verso.
- . 2012. Spinoza's Three Gods and the Modes of Communication. En *European Journal of Philosophy* 20 (1): 26-49.
- Baume, Sandrine. 2009. On political theology: A controversy between Hans Kelsen and Carl Schmitt. *History of European Ideas* 35(3): 369-381.
- Benjamin, Walter. 1996. "Critique of Violence". En *Selected Writings*, vol. 1, 236-251. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- . 2002. "Theologico-Political Fragment". En *Selected Writings*, vol. 4, 305-306. Cambridge: The Belknap Press of The University of Harvard Press.
- . 2007. "Thesis on the Philosophy of History". En *Illuminations*, de Walter Benjamin, 253-263. New York: Schocken Books.
- Blumenberg, Hans. 1985. *The Legitimacy of the Modern Age*. Cambridge: The MIT Press.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang. 1983. "Politische Theorie und politische Theologie. Bemerkungen zu ihrem gegenseitigen Verhältnis". En *Religionstheorie und Politische Theologie*, de Jacob Taubes, 16-25. München: Fink.
- Bradley, Arthur Humphrey, y Antonio Cerella. 2016. Introduction: the future of political theology and the legacy of Carl Schmitt. *Journal of Critical Research* 20(3) (December): 1-12.
- Cicarelli, Roberto. 2008. Tantum juris, quantum potentia. Sulla teoria spinozista della potenza del diritto. *Rivista Internazionale di Filosofia Del Diritto* 85(3): 457-487.
- Coccia, Emmanuel. 2009. *Filosofía de la Imagenación: Averroes y el averroísmo*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editores.
- Connolly, William. 1995. *Ethos of Pluralization*. Minneapolis: The University of Minnesota Press.
- . 2011. *A World of Becoming*. Durham: Duke University Press.
- . 2013. *The Fragility of Things*. Durham: Duke University Press.

- Cooper, Julie. 2017. "Reevaluating Spinoza's Legacy for Jewish Political Thought". En *The Journal of Politics* 79(2): 473-485.
- Cortés Cuadra, Juan Vicente. 2016. El problema de la generación del Estado en Spinoza (contractualismo y naturalismo en la teoría política de la modernidad temprana). *Isegoría* 54: 171-191.
- Cristi, Renato. 1998. *Carl Schmitt and Authoritarian Liberalism*. Cardiff: University of Wales Press.
- Crockett, Clayton. 2011. *Radical Political Theology. Religion and Politics After Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Dahl, Robert. 2005. *Who Governs? Democracy and Power in an American City*. Yale: Yale University Press.
- De Vries, Hent y Lawrence E. Sullivan, eds. 2006. *Political Theologies. Public religions in a post-secular world*. New York: Fordham.
- del Lucchese, Filippo. 2015. Spinoza and Constituent Power. *Contemporary Political Theory* 15(2) (July): 182-204.
- Den-Uyl, Douglas. 1983. *Power, State and Freedom: An Interpretation of Spinoza's Political Philosophy*. Adden: Van Gorcum.
- Duso, Giuseppe. 1996. Carl Schmitt: Teologia Política e Logica dei Concetti Politici Moderni. *Revista de Filosofía* 13: 77-98.
- Ercan, Selen. 2017. From polarisation to pluralisation: A deliberative approach to illiberal cultures. En *International Political Science Review* Vol 38, Issue 1: 114-127.
- Esposito, Roberto. 2011. *Immunitas*. London: Polity.
- . 2012. *Third Person. Politics of Life and Philosophy of the Impersonal*. Cambridge: Polity.
- . 2015. *Categories of the Impolitical*. New York: Fordham University Press, 2015.
- . 2015b. *Two: The Machine of Political Theology and the Place of Thought*. New York: Fordham University Press.
- Field, Sandra. 2012. Democracy and the Multitude: Spinoza against Negri. *Theoria*, vol. 59 N° 131 (June): 21-40.
- Frankel, Steven. 2001. The Invention of Liberal Theology: Spinoza's Theological-Political Analysis of Moses and Jesus. En *The Review of Politics* Vol. 63, No. 2 (Spring): 287-315.
- Fukuyama, Francis. 2015. *¿El fin de la historia? y otros ensayos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Galli, Carlo. 2013. *El Malestar en la Democracia*. Mexico: Fondo de Cultura Económica.
- González Varela, Nicolás. 2013. "Karl Marx, Lector Anómalo de Spinoza". En *Cuaderno Spinoza*, de Karl Marx, 7-124. Madrid: Montesinos.
- Habermas, Jürgen. 1998. *Más Allá del Estado Nacional*. México: Fondo de Cultura Económica.

- . *Facticidad y validez*. Madrid: Trotta, 2000.
- Hayek, Friedrich von. 1982. *Law, Legislation and Liberty*. London: Routledge.
- Hegel, Georg Friedrich Wilhelm. 2001. *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Madrid: Alianza.
- Herrero, Montserrat. 2015. The Hidden Dialogue between C. Schmitt and Ernst H. Kantorowicz in The King's Two Bodies. *History of European Ideas* 41, Issue 8: 1164-1177.
- Hobbes, Thomas. 1983. *De Cive*. Oxford: Oxford University Press.
- . *Leviathan*. London: Oxford University Press, 1998.
- . *The Elements of Law, natural and politic*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- . *Leviatán*. Madrid: Alianza Editorial, 2007.
- Howart, David. 2008. Ethos, agonism and populism: William Connolly and the case for radical democracy. En *British Journal of Politics and International Relations* 10(2): 171-193.
- Invernizzi Accetti, Carlo. 2010. Can Democracy Emancipate Itself From Political Theology? Habermas and Lefort on the Permanence of the Theologico-Political. *Constellations* 17(2) (June): 254-271.
- Israel, Jonathan. 2001. *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*. Oxford: Oxford University Press.
- . 2006. *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752*. Oxford: Oxford University Press.
- James, Susan. 2012. *Spinoza on Philosophy, Religion, and Politics: The Theologico-Political Treatise*. Oxford: Oxford University Press.
- Kahn, Paul. 2011. *Political Theology: Four New Chapters on the Concept of Sovereignty*. New York: Columbia University Press.
- Kahn, Victoria. 2014. *The Future of Illusion: Political Theology and Early Modern Texts*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Kantorowicz, Ernst. 1957. *The King's two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*. Princeton: Princeton University Press.
- Karmy, Rodrigo. 2013. La Potencia de Averroes: Para una Genealogía del Pensamiento de lo Común en la Modernidad. *Pléyade* 12, (Julio-Diciembre): 197-225.
- Kelsen, Hans. 1989. Dios y Estado, *El otro Kelsen*, comp. Óscar Correas, 265-290. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- . 2005. *Pure Theory of Law*. New Jersey: The Lawbook Exchange.
- Koekkoek, Rene. 2014. Carl Schmitt and the Challenge of Spinoza's Pantheism between the World War. *Modern Intellectual History* 11(2): 333-357.

- Koistinen, Olli (ed.). 2010. *The Cambridge Companion of Spinoza's Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kojeve, Alexandre. 1969. *Introduction to the Reading of Hegel. Lectures on the Phenomenology of Spirit*. London: Cornell University Press.
- Lazzeri, Charles. 1998. *Droit, pouvoir et liberté. Spinoza critique de Hobbes*. Paris: PUF.
- Lefort, Claude. 1991. *Democracy and Political Theory*. Cambridge: Polity Press.
- Lipset, Seymour Martin. 1960. *Political Man: The Social Basis of Politics*. New York: Doubleday.
- Löwith, Karl. 2006. *Heidegger, Pensador de un Tiempo Indigente*. México: Fondo de Cultura Económica.
- . 2008. *De Hegel a Nietzsche: La quiebra revolucionaria del pensamiento del siglo XIX*. México: Katz Editores.
- Lucci, Anthony. 2013. Filosofía, Teología y Economía: Entrevista con Roberto Esposito. Trad. Gonzalo Díaz Letelier. *Rivista di Filosofia Lo Sguardo* Nº13. Publicada en <http://contemporaneafilosofia.blogspot.com/2013/12/filosofia-teologia-y-economia.html> (consultada el 10 de Noviembre de 2016)
- Macherey, Pierre. 2011. *Hegel or Spinoza*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Maquiavelo, Nicolás. 1987. *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Madrid: Alianza Editorial.
- Maritain, Jacques. 2002. *El Hombre y el Estado*. Madrid: Encuentro Ediciones.
- Marramao, Giacomo. 2008. Messianism without Delay: On the "Post-religious" Political Theology of Walter Benjamin. *Constellations* 15(3): 397-405.
- Marx, Karl. *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*. Madrid: Signo Editores, 2005.
- . *Cuaderno Spinoza*. Montevideo: Montesinos Editor, 2012.
- Matheron, Alexandre. 1971. *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*. Paris: Aubier Montaigne.
- . 1988. *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Les Editions de Minuit.
- Meier, Heinrich. 1995. *Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialogue*. Chicago: The Chicago University Press.
- . 2002. What Is Political Theology?. *Interpretation* 30(1): 79-84.
- . *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Mouffe, Chantal. 2006. "Religion, Liberal Democracy and Citizenship". En *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World*, ed. Hent De Vries, 318-326. New York: Fordham University Press.



- . 2006b. *The Democratic Paradox*. London: Verso.
- . 2013. *Agonistics. Thinking the World Politically*. London: Verso.
- Nadler, Steven. 2011. *A Book Forged in Hell: Spinoza's Scandalous Treatise and the Birth of the Secular Age*. Princeton: Princeton University Press.
- Navarrete, Roberto. 2015. "Carl Schmitt y el pensamiento del orden concreto: una crítica de la interpretación decisionista de la teología política schmittiana". En *Isegoria* Nº52, 369-84.
- Negri, Antonio. 1991. *The Savage Anomaly. The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics*. Minneapolis: The University of Minnesota Press.
- . 2004. *Subversive Spinoza: (Un)Contemporary Variations*. Manchester: Manchester University Press.
- Negri, Antonio, y Michael Hardt. 2006. *Multitud*. Buenos Aires: Random House Mondadori.
- . 2009. *Commonwealth*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ojakangas, Mika. 2001. "Sovereign and Plebs: Michel Foucault meets Carl Schmitt". *Telos: Critical Theory of the Contemporary* 119 (2001): 32-40.
- . 2006. *A philosophy of Concrete Life. Carl Schmitt and the late Modernity Thought*. Berlin: Verlag.
- . *Potentia Absoluta et Potentia Ordinata Dei: On the Theological Origins of Carl Schmitt's Theory of Constitution*. *Continental Philosophy Review* 45(4) (2012): 505-517.
- Paganini, Gianni. 2001. *Hobbes, Gassendi and the tradition of Political Epicureanism*. *Hobbes Studies*, Nº14: 3-24.
- . 2016. "Thomas Hobbes Against the Aristotelian Account of the Virtues and His Renaissance Source Lorenzo Valla". En *Early Modern Philosophers and the Renaissance Legacy*, de Gianni Paganini y Cecilia (eds.) Muratori, 221-237. Switzerland: Springer.
- Perry, Brock. 2014. *Towards an ontogenesis of queerness and divinity: Queer political theology and Terrorist Assemblages*. *Culture and Religion: An Interdisciplinary Journal* 15, Nº2: 177-186.
- Pessin, Sarah. 2016. *From Mystery to Laughter to Trembling Generosity: Agono-Pluralistic Ethics in Connolly v. Levinas (and the Possibilities for Atheist-Theist Respect)*. En *International Journal of Philosophical Studies* 24(5): 615-638.
- Peterson, Erik. 2011. *Theological Tractates*. Stanford: Stanford University Press.
- Peterson, Jenny. 2013. *Creating Space for Emancipatory Human Security: Liberal Obstructions and the Potential of Agonism*. En *International Studies Quarterly* 57(2) (June): 318-328.
- Rawls, John. 2005. *A Theory of Justice*. Harvard: The Belknap Press.
- Robbins, J. W. 2011. *Radical Democracy and Political Theology*. New York: Columbia University Press.

- Rosenzweig, Franz. 2005. *The Star of Redemption*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Rousseau, Jean-Jacques. 1992. *El Contrato Social*. Madrid: Editorial Tecnos SA.
- Schmitt, Carl. 1934. Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens. Hamburg: Schriften der Akademie für Deutsches Recht.
- . 1991. *Glossarium: Aufzeichnungen der Jahre 1947–1951*. Berlin: Duncker & Humblodt.
- . 1996. *Roman Catholicism and Political Form*. London: Greenwood Press.
- . 1996b. *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*. Madrid: Tecnos.
- . 1996c. *The Age of Neutralizations and Depoliticizations*. Chicago: The University of Chicago Press.
- . 1996d. *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes*. London: Greenwood Press.
- . 1997. *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*. México D.F.: Universidad Autónoma Metropolitana.
- . 2003. *El Nomos de la Tierra*. Madrid: Comares.
- . 2003b. *Teoría de la Constitución*. Madrid: Alianza Editorial.
- . 2004. *On the Three Types of Juristic Thought*. London: Praeger.
- . 2007. *The Concept of the Political*. Chicago: The Chicago University Press.
- . 2008. *El Leviatán en la Doctrina del Estado de Tomás Hobbes*. México: Fontamara.
- . 2008b. *Political Theology II: The Myth of the Closure of Political Theology*. London: Polity.
- . 2009. *La Tiranía de los Valores*. Buenos Aires: Hydra Editorial.
- . 2009b. *Teología Política. Cuatro capítulos sobre el concepto de soberanía*. Madrid: Trotta.
- . 2011. *Catolicismo Romano y Forma Política*. Madrid: Tecnos.
- . 2013. *La Dictadura*. Madrid: Alianza Editorial.
- Sharp, Hasana. 2011. *Spinoza and the politics of renaturalization*. Chicago: The Chicago University Press.
- Skeaff, Christopher. 2013. 'Citizen jurisprudence' and the people's power in Spinoza. *Contemporary Political Theory* 12(3): 146-165.
- . 2014. Judgment beyond Jurisdiction: Spinoza's "Freedom to philosophize" and the Politics of Immunity. *Law, Culture and the Humanities* 12(3): 1-21.
- . 2018. *Becoming Political: Spinoza's Vital Republicanism and the Democratic Power of Judgment*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Smith, Steven. 1998. *Spinoza, Liberalism, and the Question of Jewish Identity*. New Haven: Yale University Press.

- . 2013. Leo Strauss's discovery of the Theologico-Political Problem. *European Journal of Political Theory* 12(4): 388-408.
- Spinoza, Benedictus de. 2002. Samuel Shirley (trad.). *Complete Works*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- . Ethica. En Spinoza 2002, 213-382.
- . Political Treatise. En Spinoza 2002, 676-754.
- . Tractatus Theologico-Politicus. En Spinoza 2002, 383-583.
- . 2007. Jonathan Israel (trad.). Tractatus Theologico-Politicus. Cambridge: Cambridge University Press.
- Strauss, Leo. 1959. What is Political Philosophy. Chicago: Chicago University Press.
- . 1964. The City and Man. Chicago: Rand McNally.
- . 1968. Liberalism Ancient and Modern. New York: Basic Books.
- . 1974. Natural right and History. Chicago: University of Chicago Press.
- . 1982. Spinoza's Critique of Religion. New York: Schocken Books.
- . 1996. The Political Philosophy of Thomas Hobbes: Its Basis and its Genesis. Chicago: Phoenix Books.
- . 2000. On Tyranny. Chicago: The University of Chicago Press.
- . 2007. Liberalismo Antiguo y Moderno. Buenos Aires: Katz Editores.
- . 2014. Jerusalem and Athens. *The Leo Strauss Center*.  
<https://leostrausscenter.uchicago.edu/jerusalem-and-athens> (consultada el 22 de Noviembre de 2017).
- Strauss, Leo. 2007. What We Can Learn From Political Theory. *The Review of Politics* vol 67, N°4 (Fall): 515-529.
- Vardoulakis, Dimitris. 2009. Stasis. Beyond Political Theology?. *Cultural Critique* N°73 (Fall): 125-150.
- . 2011. *Spinoza Now*. Minneapolis: The University of Minnesota Press.
- . 2018. *Spinoza's Authority: Resistance and Power in Ethics*. London: Bloomsbury.
- Vatter, Miguel. 1997. Taking Exception to Liberalism: Henrich Meier's Carl Schmitt and Leo Strauss. The Hidden Debate. *Graduate Faculty Philosophy Journal* vol. 19, N°2: 1-22.
- . 2004. Strauss and Schmitt as Readers of Hobbes and Spinoza. On the Relation between Liberalism and Political Theology. *The New Continental Review* vol. 4, N°3 (Winter): 161-214.
- . 2011. Crediting God with Sovereignty. New York: Fordham University Press.

- . 2012. *Continuidad y resistencia: ensayos de teoría democrática radical*. Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales.
- . 2014. *The Republic of the Living*. New York: Fordham.
- . 2016. The Political Theology of Carl Schmitt. En *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*. Jens Meierhenrich and Oliver Simons (ed.), 245-68. New York: Oxford University Press.
- Vega, Facundo. 2017. On the Tragedy of the Modern Condition: The 'Theologico-Political Problem' in Carl Schmitt, Leo Strauss, and Hannah Arendt. *The European Legacy* 22(6): 697-728.
- Virno, Paolo. 2003. *Gramática de la Multitud*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Vögelin, Eric. 1987. *The New Science of Politics*. Chicago: The Chicago University Press.
- Westphal, Manon. 2019. Overcoming the Institutional Deficit of Agonistic Democracy. En *Res Publica* 25(2): 1-24.
- Wolfson, Harry. 1983. *The Philosophy of Spinoza*. New York: Harvard University Press.
- Zac, Sylvain. 1965. *Spinoza et l'Interprétation de l'Écriture*. Paris: Presses Universitaires de France.
- . 1987. Life in the Philosophy of Spinoza. En *Philosophy and Theology* 1(3): 255-266.
- Zank, Michael. 2012. Strauss, Schmitt, and Peterson, or: Comparative Contours of the "Theological-Political Predicament". En *German-Jewish Thought: Between Religion and Politics*, eds. Christian Wiese y Martina Urban. Berlin: De Gruyter.
- Zizek, Slavoj. 2003. *The Puppet and the Dwarf. The Perverse Core of Christianity* Boston: The MIT Press.