

SPINOZA Y EL MAQUIAVELISMO

Lelio Fernández.

Spinoza pensaba en Maquiavelo y en hombres de su talante al decir que los políticos escribieron sobre política con más acierto que los filósofos, porque tuvieron a la experiencia por maestra y de ella aprendieron a enseñar¹.

Pero a la admiración de Spinoza por Maquiavelo se le nota cierta cautela. En el *Tratado político* advierte que no está del todo claro con qué fin el sagaz florentino se dedicó a exponer tan prolijamente cuáles eran los medios de los que debía echar mano el Príncipe movido por el solo deseo de dominar, para establecer y conservar su poder. Maquiavelo era sabio - escribe Spinoza -; por lo tanto, hay que suponer que sus fines eran buenos². Para poder suponerlo, conjetura dos intenciones del autor de *El Príncipe*: ante todo, mostrar la insensatez de quienes alaban el magnicidio como instrumento político y son, al mismo tiempo, partidarios del poder absoluto de un hombre. Cuando los que piensan así no son unos pocos, el gobernante se convierte en tirano, para protegerse. Al hacerlo, protege el poder que la multitud piensa que ha de ser unipersonal.

La otra intención de Maquiavelo habría sido la de prevenir contra el peligro de cualquier gobierno absoluto de un solo hombre: porque no puede agradar a todos y es fácilmente eliminable, tiene que preocuparse más por su propia seguridad que por el bien común. La diferencia entre ambas intenciones parece no ser muy grande (la segunda deja de lado la inclinación a exaltar al conductor y alabar el magnicidio). Eso deja entender que Spinoza atribuye una intención fundamental a Maquiavelo: la de advertir a los ciudadanos que las instituciones y los procedimientos políticos que hacen vivir a los gobernantes en un miedo constante a la población, son peligrosos para la libertad de todos. "Yo me inclino a creer - escribe Spinoza - que tales fueron las intenciones de ese hombre tan prudente, puesto que es bien sabido que fue un partidario de la libertad y que dió consejos provechosos para conservarla"³.

1. *Tractatus politicus*, I, 2.. En adelante, este *Tratado* será citado así: T.P.

2. V, 7.

3. *Ibid.* Traduzco el texto establecido en *Spinoza Opera* Im Auftrag der Heidelberg Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt, Heidelberg/Carl Winters Universitaetsbuchhandlung, Bd. III, 1972.

Spinoza quiere pensar que los análisis que hace Maquiavelo de los nexos entre las pasiones y la realidad política tienen por objeto la constitución y la conservación de un poder republicano que defienda la libertad⁴. Pero no habría tenido necesidad de conjeturar un fin, si la lectura de Maquiavelo no dejase la impresión de que la misma defensa de la libertad pertenece sólo al orden de los imperativos técnicos o hipotéticos.

Spinoza comprendió que muchos republicanos contemporáneos de Maquiavelo no se equivocaban al pensar que de las páginas de *El Príncipe* podía desprenderse el maquiavelismo. Este se da cuando se tiene la toma del poder, su conservación y su ampliación como el fin que se justifica a sí mismo y que justifica todos los medios. El maquiavelismo es la afirmación incondicional de la *libido dominandi*⁵. Una de sus consecuencias es la negación de la posibilidad de fines distintos que correspondan a formas distintas del poder en el Estado. Contra esta consecuencia del maquiavelismo se alza Spinoza: hay un poder cuyo fin es la dominación; los súbditos de ese poder, acorralados por el miedo, sólo piensan en cómo escapar a la muerte; hay, en cambio, un poder cuyo fin es la paz y la seguridad de la vida; la población sobre la que se ejerce, vive en la esperanza y ejerce el culto de la vida.

Entre ambos poderes "no se da una diferencia esencial, si sólo pensamos en términos de derecho en general; pero son del todo distintos el fin de cada uno y los medios de los que se valen para conservarse"⁶.

La conjetura sobre las intenciones de Maquiavelo deja ver cómo llamó la atención de Spinoza - dentro del tratamiento de las pasiones - el cálculo político del miedo, tan presente en *El Príncipe* y en los *Discursos*⁷.

Ese era un punto en el que Spinoza podía apoyarse para salvar del maquiavelismo los análisis del poder que hace Maquiavelo, es decir, para salvar del maquiavelismo a todo pensamiento político que quiera ser realista. Para eso, Spinoza contaba con un fin que tiene en cuenta las pasiones como "cosas naturales que siguen las leyes ordinarias de la naturaleza"⁸ y que tiene en cuenta, en particular, el sentido del miedo.

En el *Tratado político*, Spinoza declara el punto de partida de su filosofía política: "el esfuerzo universal de todos los hombres por conservarse, esfuerzo que se da en todos, ya sean sabios, ya sean ignorantes"⁹.

4. Spinoza piensa, indudablemente, en los *Discorsi*, en los que aparece el interés republicano de Maquiavelo por la libertad.

5. Spinoza advierte que el *Príncipe* del cual se ocupa Maquiavelo es aquél *qui sola libidine dominandi fertur* (a quien sólo mueve el deseo de dominar).

Una excelente ilustración de maquiavelismo se encuentra en las notas de Napoleón a *El Príncipe*: todo lo que en la obra deja entender un condicionamiento de ese fin (y, por tanto, una crítica al maquiavelismo) es tachado de ingenuidad, de moralismo, de excesiva severidad.

6. *T. P.*, V, 6. Ver también *Tractatus Theologico-politicus*, cap. XX.

7. Ver, por ejemplo, *El Príncipe*, cap. XVII; *Discursos*, libro III, capítulos XIX y siguientes.

8. *Ethica*, III, Prefacio.

9. III, 18.

Como todo punto de partida, éste es el resultado de procesos anímicos densos, cuyo encaminamiento en Spinoza se adivina - cómo en negativo - en el transfondo de la proposición 67 de la cuarta parte de la *Ethica*: "Un hombre libre en nada piensa menos que en la muerte y su sabiduría no es una meditación de la muerte, sino de la vida"¹⁰.

Pero este punto de partida es también el resultado de los dos primeros libros de la *Ethica* ¹¹

El esfuerzo por perseverar en el ser es, en el hombre, empeño del cuerpo por aumentar su autonomía y sus capacidades y es empeño del alma por conocer las cosas. Es, en general, tensión hacia la actualización de la vida. Esta tensión se repliega cuando aumentan los motivos de miedo: el hombre es dueño de sí en la medida en que se sabe capaz de rechazar toda violencia¹², todo lo que, por atentar contra el esfuerzo de perseverar en el ser, produce miedo.

El *conatus* naufraga en la desesperación, que nace del miedo y expresa la impotencia.

El *conatus*, cuando todavía no es deseo que procede de la razón, desencadena el oscuro tanteo de las pasiones y la hostilidad del hombre. Pero el estado natural que se figura Spinoza no queda bien caracterizado por el *bellum omnium contra omnes*. La razón, que es un elemento tan natural como las pasiones, ilumina desde dentro - por decir así - el moverse a tientas del deseo. Aquí está el origen de las diferencias con Hobbes ¹³.

La razón, que avanza en el sentido del esfuerzo por perseverar en el ser, se opone al despliegue de la pura *libido dominandi* porque comprende que la tiranía del deseo se convierte fácilmente en deseo de la tiranía. Comprende también que el mejor modo de asegurar el esfuerzo por conservar el ser no es la reducción del poder natural; es el acrecentamiento de ese poder mediante la conjunción de esfuerzos¹⁴.

10. El texto de esta proposición y de su demostración no enuncia el sosiego de una vieja costumbre; suena como la decisión de rechazar una tendencia. Ch. APPUHN escribe: "... a pesar del orden seguido por Spinoza en su exposición, su punto de partida verdadero no es una teoría o una idea de la substancia, tomada de Descartes (...); él se apoya inicialmente sobre cierta experiencia de la vida: tiene conciencia de sus afecciones y sabe, también y por observación, qué tiene un cuerpo y cuáles son las condiciones en las que se da la vida del cuerpo (...); pero éste es un conocimiento doloroso porque incompleto; tener conciencia es, para el hombre, si no siempre sufrir, por lo menos, *padecer*, ser constreñido, manejado, con frecuencia abrumado ..." SPINOZA, *Oeuvres*, Garnier, Vol. 3, pp. 14 - 15.

11. Ver MATHERON Alexandre, *Individu et communauté chez Spinoza*, Les Editions de Minuit, 1969, pp. 7-60.

12. T. P., II, 9, 14.

13. SPINOZA, Carta L.

14. T. P., II, 13; VI, 1.

Así se explica el nacimiento del *imperium*, del estado civil, cuyo fundamento y fin es evitar los absurdos del deseo de dominar¹⁵, para "liberar al hombre del miedo, para que viva por cuanto es posible en la seguridad y retenga de la mejor manera su derecho natural a existir y a obrar"¹⁶. La forma suprema del *imperium* es la democracia, que es el Estado "más natural, el que menos se aleja de la libertad que la Naturaleza le reconoce a cada uno"¹⁷.

Según esta concepción política spinozista, se da una relación inversa entre el poder posible del Estado y los niveles de miedo recíproco entre la masa de la población y los que gobiernan: el nivel mínimo del miedo indica el nivel mayor del poder del Estado, que coincide con la aceptación más plena de las normas comunes por parte de todos.¹⁸

Es cierto que la existencia de una ley común no impide que los hombres "fluctúen de manera miserable entre la esperanza y el miedo" debidos al mundo de lo fantástico que bulle en cada uno¹⁹. Pero si se piensa *more geométrico* al Estado, es decir, si se procede a su definición genética, se concluye que su objeto es el establecimiento de "los principios de la paz"²⁰.

Si Spinoza piensa que el maquiavelismo puede evitarse en una política realista, es porque su punto de partida es el lugar de un imperativo que está por encima de todos los imperativos hipotéticos: *sese conservare oportet o vivere oportet*. No hay una voluntad suprema que lo imponga como una intención; no procede de la teleología de una supuesta armonía. Hay un orden eterno en el que se inscribe.

En el análisis de las pasiones y del poder, la razón descubre que ella pertenece a ese orden. De esta manera, *se sitúa*, es decir, descubre su eticidad y la eticidad de lo político. Descubre también la función de la *libido dominandi*: hay que recurrir a las pasiones para gobernar las pasiones.

El político de Spinoza no necesita ser el sabio platónico, que acepta abandonar la luz de la contemplación para asumir el gobierno muy a pesar de sí. Ni siquiera es necesario que se ejercite en altas virtudes: "Un Estado cuya salvación dependa de la lealtad y moralidad de alguien y cuyos asuntos no puedan ser manejados rectamente sino por gente recta, no tendrá ninguna estabilidad. Para que permanezca firme, los negocios públicos deben ser ordenados de tal manera que quienes los administran —ya sea que se conduzcan razonablemente, ya sea que se dejen llevar por las pasiones—, no puedan dejarse inducir a procedimientos desleales. No le importa a la seguridad del

15. *Tractatus Theologico-politicus*, cap. XVI, edit. cit., p. 194, 20. T. P., III, 6.

16. *Tract. Theol. polit.*, cap. XX, p. 240, 35.

17. *Ibid.*, cap. XVI, p. 195, 15.

18. Ver, por ej., T. P., VIII, 4-7; V, 2.

19. *Tract. Theol. polit.*, Praefatio.

20. T. P., VIII, 7.

Estado qué es lo que lleva a los hombres a administrar bien las cosas, con tal de que las administren bien; la libertad de espíritu o fortaleza es una virtud privada; la virtud del Estado es la seguridad"²¹.

La seguridad del Estado, que es la ley suprema²², no es la estabilidad que se apoya sobre la inercia de los ciudadanos, ni la que se mantiene porque los súbditos "aterrorizados por el miedo, no toman las armas"²³: La seguridad del Estado es la paz y no es paz la ausencia de guerras y de sediciones, ni la soledad multiplicada de un rebaño.

La estabilidad de los "principios de la paz" exige el mantenimiento de un nivel general de miedo: el que es suficiente para impedir que la **libido domi-nandi** de gobernantes o de súbditos se desborde. Tiene que proceder de las leyes promulgadas para asegurar la libertad de todos.

Spinoza piensa en un político que sea un buen discípulo del republicano Maquiavelo; que no caiga en el maquiavelismo, aunque evite la tentación sólo por el miedo a las sanciones.

En el denso tejido de la vida y de la práctica política, Spinoza supo comprender la importancia del doble movimiento del miedo: el que se cierne desde el deseo de la tiranía sobre el esfuerzo universal por perseverar en el ser y el que generan las leyes justas para tener a raya a la tiranía del deseo. Quiso distinguirlos bien dentro de una obra destinada a orientar la acción política de muchos hombres. Por eso, no se limitó a conjeturar una intención en Maquiavelo. Construyó una filosofía que tiene el rigor de la física galileana que la inspira y las vibraciones afectivas del lenguaje moral. La única vez en su vida en que escribió un panfleto, se dejó convencer muy rápido de que lo mejor era no publicarlo; él estaba entregado a una obra de persuasión de tan largo alcance que podía soportar, en su mayor y mejor parte, ser póstuma.

21. *T. P.*, I, 6.

22. *T. P.*, III, 14.

23. *Ibid.*, V, 4.