

# MACHIAVELLI Y SPINOZA: ENTRE SECURITAS Y LIBERTAS \*

SEBASTIÁN TORRES <sup>1</sup>

## 1.0 SECURITAS

La *securitas*<sup>2</sup> es uno de los conceptos que, en la tradición de las ideas políticas de la Roma clásica, muchas veces acompaña y otras sustituye el concepto de *pax* (junto con *nemesis*, *concordia*, *ceres*, etc.). En realidad, la familia de conceptos que incluye a la paz y la seguridad está compuesta también por conceptos como *tranquillitas*, *otium*, *quies*, etc. Gran parte de los estudiosos acuerdan que el cambio central en el pensamiento político romano que involucra a este concepto es aquel que marca el paso, identificado claramente en Tácito, de la consecución de la *pax* y la *securitas* abandonando la *libertas*. Este cambio de perspectiva es ubicado por Lana cronológicamente a partir de Cicerón<sup>3</sup>; aunque en otro escrito, Lana vuelve a retomar esta tesis sosteniendo que existe una idea de paz anterior a Cicerón (*pax est tranquilla libertas*), que se transforma en la paz del príncipe (garante de *securitas*, y opuesta a *libertas*) luego aceptada por Tácito con la resignación propia de quien reconoce, en el gobierno unipersonal, un mal menor para terminar con las luchas intestinas del imperio<sup>4</sup>. También Borsak<sup>5</sup> compara dos nociones de paz que nos interesan: la *pax* de Plinio vinculada a la *quietis gloria*, frente a la gloria de Tácito, muchas veces lograda por la fuerza de las armas. La antinomia entre

*pax* y *libertas* que reconoce Tácito parece tener su trasfondo en la añoranza por la antigua república. Esta contraposición tiene una doble vertiente: como paz exterior, justifica un régimen de relaciones internacionales en la que se establecen condiciones determinadas para el vencido básicamente consistente en el intercambio de *libertas* por *securitas*; como paz interna, significa el reconocimiento de la necesidad de aceptar el nuevo régimen político del Principado, que no significa obligatoriamente un deseo de involución política, ya que *libertas* no es siempre para Tácito un bien insustituible<sup>6</sup>. De todas maneras, lo central aquí es la aparición en escena – que se reconoce, en general, irrumpe a partir de Augusto – de la idea de *securitas* como reemplazo de la *libertas* en su conjunción con el concepto de *pax*, y que se identifica con el paso de la república al principado: movimiento que va a ser definitivo para comprender la filosofía política moderna, dado que también aparece este fenómeno en el humanismo renacentista.



Un desplazamiento similar a aquel ocurrido en Roma acontece en las ciudades-estado autónomas de la Italia renacentista. Ya a finales del siglo XIII, producto de la multiplicación de las luchas civiles a lo largo de todo el *Regnum Italicum*, las ciudades entendieron que su supervivencia dependía de la aceptación de un gobierno fuerte y unificado por un *signore*. Es con el surgimiento de los *Signori* que el mapa de la reflexión política Italiana se trastoca. Unidad, orden, concordia, paz, tranquilidad se postulan como el principal deseo de los ciudadanos y como el fin último del Estado, desplazando la idea de libertad.

\* La segunda parte de este trabajo, dedicada al problema de la seguridad en Spinoza, fue publicada con pocas modificaciones en Tatián, Diego (edit), *Segundo Coloquio Spinoza*, Altamira, Buenos Aires 2006.

<sup>1</sup> Universidad Nacional de Córdoba, Argentina.

<sup>2</sup> El concepto de “seguridad” proviene del latín *securitas* (que a su vez se deriva del adjetivo *securus*, compuesto por *se*, “sin” y *cura*, “cuidado” o “preocupación”), que significa sin temor, despreocupado o sin temor a preocuparse.

<sup>3</sup> Cfr., Lana, I. *Studi sulla idea della pace nel mondo antico*, Turín, 1989.

<sup>4</sup> Cfr., Lana, I. *L'idea della pace nell'antichità*, S. Domenico di Fiesole, Edizioni Cultura della pace, 1991.

<sup>5</sup> Cfr., Borsak, S. “Pax tacitea”, en *Acta Classica*, 2, 1966, pp. 47-61.

<sup>6</sup> Sobre el tema, cfr., Pilar González-Conde, M.P. “Un siglo de estudios sobre la paz en la antigua Roma (1901-2001)”, en *Soliferreum. Studia archaeologica et historica Emeterio Cuadrado Díaz ab amicis, collegis et discipulis dicata*. Anales de Prehistoria y Arqueología 17-18, 2001-2002, Murcia 2003, pp. 437-452.

Muchos teóricos, como Bartolo, Remigio y Marsilio (de Padua), a partir de influencias aristotélicas y tomistas, identificaron la debilidad de las ciudades-república en su tendencia a la división (facciones) y las discordias. *Pax et concordia*, conjunción del lenguaje político romano y griego, van a representar el supremo bien de la vida política.

Lo interesante de los teóricos de influencia escolástica, en particular Marsilio, siguiendo una idea presente en Aristóteles (que la paz aporta “los medios para sostener el bien y la seguridad del pueblo”<sup>7</sup>), es que al oponer la paz a las discordias de las que nacen las tiranías, contra los teóricos del despotismo sostuvieron que no hay una incompatibilidad entre república y orden, es decir, entre paz y libertad. El *Defensor pax* de Marsilio intenta argumentar que puede gozarse de las bendiciones de la paz sin necesidad de perder la libertad, para que esto suceda, el papel de “defensor de la paz” tiene que ser desempeñado por el pueblo<sup>8</sup>.

Estos intentos de conciliación formarán parte de las ideas presentes en una tradición que, a finales del siglo XIV, será la que presente una clara resistencia al avance de la tiranía de los *signori* en el *Regnum Italicum*: el humanismo cívico florentino. Sin embargo, producto de las discordias civiles, la llegada al poder de la familia Médici en 1434 traerá consigo el desplazamiento de la relación entre paz y libertad por aquella de paz y seguridad. Lo interesante de este fenómeno es que los siglos XIV y XV serán dominados por el discurso republicano y, en general, las instituciones que definen la organización de la ciudad-estado republicana no se abandonan completamente, sin embargo, con ello nace una nueva forma de “principado” oligárquico que asume gracias al consenso logrado por la capacidad de los Médici en resolver estratégicamente los conflictos internos, prometiendo seguridad a cambio de una mayor concentración de poder en el gobernante y, con ello, produciendo una retirada ciudadana del espacio público. Seguridad aquí, dada la complejidad del mapa político, significará: orden, estabilidad y promesa de protección de los bienes de cada clase.

Este fenómeno no puede ser separado del crecimiento de la burguesía urbana, con lo que la paz y la seguridad encontrarán un desplazamiento

fundamental para la modernidad política. En paz y seguridad no sólo tiene que vivir la comunidad, sino, sobre todo, los individuos que la integran. De mediados del siglo XV y durante el siglo XVI, bajo la figura del *Principado* (los nuevos *signori* civiles) se recuperarán los argumentos contra la república esbozados por los anteriores teóricos de la tiranía, incorporando este nuevo cambio social. Esto puede verse claramente en la última sección del *Cortegiano* (1521) de Baltasar Castiglione: en un segmento del diálogo uno de los personajes critica a sus interlocutores por la importancia que dan a las virtudes de tranquilidad y obediencia, y estos le responden que esta forma de ver la política reclama “que se nos permita vivir como gustemos” en lugar de tener que vivir “de acuerdo con leyes buenas”. De esta manera, los personajes concluyen que el objetivo del buen gobernante debe ser “establecer a su pueblo en tales leyes y ordenanzas que pueda vivir en paz y tranquilidad”<sup>9</sup>. En el *vivere libero e politico*, en cuanto el gobierno descansa en la vida activa de los ciudadanos, las exigencias públicas son muchas; los nuevos ciudadanos sólo reclaman poder dirigir sus asuntos con tranquilidad, por lo que un gobernante que concentre en sí todas las potestades para garantizar la paz será bien aceptado. El nuevo príncipe ya no se identifica con el tirano, aunque la libertad haya quedado relegada de la vida política.

## 2.0 LA “SECURITÀ” EN MACHIAVELLI: ENTRE EL DESEO DE DOMINACIÓN Y EL DESEO DE LIBERTAD

En Machiavelli, el más lúcido testigo de los cambios políticos que inauguran el siglo XVI, la *securtà* no ha sido tratada como un concepto central de su obra, sea que se lo lea como un teórico del principado, sea que se lo lea como un teórico del republicanismo. Sin embargo, esta idea aparece en pasajes claves de su obra, reiteradas veces citados en diferentes contextos de análisis. Vamos a centrarnos en el análisis de los pasajes donde la idea de seguridad cobra una relevancia política que trasciende su sentido convencional, este es, el que entiende seguridad como protección o cuidado sin más, o en el sentido de “estar cierto” de algo.

En *El Príncipe*<sup>10</sup> la idea de seguridad que prevalece es aquella del príncipe, que comprende dos aspectos: asegurarse del poder y asegurar su propia vida. En este contexto, la seguridad de los ciudadanos

<sup>7</sup> Skinner, Q., *Los fundamentos del pensamiento político moderno. Tomo I: El Renacimiento*, Fondo de Cultura Económica, México 1993, p. 78.

<sup>8</sup> Cfr., *ibid.*, p. 87.

<sup>9</sup> Citado en *ibid.*, p. 147.

<sup>10</sup> Maquiavelo, *El Príncipe*, Losada, Buenos Aires 2002; trad. Roberto Raschella.

o de la multitud se contempla en tanto y en cuanto redundante en seguridad y poder para el príncipe. El vínculo entre seguridad y poder es directo, así dirá que “no hay manera segura de poseer las ciudades que no sea su destrucción” (cap. V). En acciones más moderadas, que tienen que ver con la administración de la violencia, las “crueldades” dirigidas y realizadas de una sola vez se justifican “por la necesidad de asegurarse del poder” (cap. VIII). Pero para Machiavelli la seguridad del príncipe (de su poder y su vida) no depende solamente, ni principalmente, de la administración de la fuerza. El conocimiento de las pasiones también es una herramienta fundamental, por lo que recomendará que “es mucho más seguro ser temido que amado cuando una de las cualidades falta” (cap. XVII), es decir, si hay que elegir entre una u otra. También, una correcta disposición de las instituciones permite garantizar la seguridad; tal es el caso de la monarquía de Francia, en la que de las buenas instituciones es “que depende la libertad y seguridad del rey”. Este ejemplo es muy importante, porque la virtud de la institución francesa radica en saber interpretar el odio que existe entre el pueblo y los nobles; el rey instituyó un juez para intervenir en tales disputas y poder castigar a los nobles sin con esto involucrarse: “entonces, deseando garantizar su seguridad, no quiso sin embargo que ello fuera una preocupación particular del rey” (cap. XIX).

En *De Principatibus* Machiavelli explora formas más complejas que garantizan la seguridad de un príncipe, que van más allá del uso indiscriminado del poder. Esta es la particularidad de la obra, reconocida por la historia de sus comentaristas es función de la innovación que presenta, apertura a la modernidad a partir de una teoría del Estado absoluto. Entendemos, sin embargo, que la novedad de Machiavelli en relación al significado político de la idea de seguridad no está presente allí. Es en los *Discorsi sulla prima deca di Tito Livio* donde el concepto de *securtà* adquiere una dimensión política que trasciende la obvia situación del principado que, por ser una forma de dominación, siempre está sujeta a peligros externos y, sobre todo, internos (esta tesis no excluye que la mayor cantidad de veces que este concepto aparece en los *Discorsi* es en relación al principado, repitiendo los motivos ya presentes en *De Principatibus*).



La idea de seguridad aparece ya en el capítulo 1 del Libro I de los *Discorsi*<sup>11</sup>. Machiavelli habla de las características de la fundación de una ciudad y dedica unas líneas al tema de la elección del lugar para su establecimiento. Machiavelli dice que hay que elegir lugares estériles, pues la pobreza del lugar (y, con ello, de los hombres) une a las personas y las aleja del ocio; esta elección es la más sabia cuando los hombres están contentos de vivir de lo suyo y no desean mandar a los demás. La idea final, sin embargo, no es una cláusula a tener en cuenta en caso de que esto suceda, porque resulta que la dominación es más que una posibilidad, por lo que recomienda alejarse de esos lugares y buscar espacios fértiles que permitan crecer y expandirse, “al no poder los hombres asegurarse de otro modo que con poder”. Así, la seguridad se presenta conjuntamente con la posibilidad de la dominación, en el origen mismo de la ciudad, por ello, es el “poder” lo que permite *asegurarse* frente a la posibilidad de la dominación. Dada las características de la descripción de Machiavelli, resulta claro que se refiere a la dominación externa, dado que hace referencia a acrecentar el poder a partir del desarrollo económico y la expansión territorial.

¿Cuál es el ejemplo histórico del que se puede aprender sobre la buena fundación? En el cap. 2 Machiavelli distingue dos tipos de ciudades; aquellas que han recibido buenas leyes desde el inicio y de una sola vez, como Esparta, y aquellas que las obtuvieron por azar y en varias oportunidades, como Roma: “Desde luego, se puede llamar feliz a aquella república donde surgiera un hombre tan prudente que le proporcionara leyes ordenadas de modo que pueda vivir con seguridad bajo ellas sin necesidad de corregirlas, y se ve que separata las observó más de ochocientos años sin corromperlas y sin tumulto peligroso alguno. Por lo contrario, tiene algún grado de infelicidad la ciudad que, no siendo trazada de un ordenamiento prudente, necesita organizarse por sí misma” (tal es el caso de Roma). Mientras que Esparta partió de una constitución “mixta”, Roma pudo llegar a ella a lo largo de muchas crisis. Lo importante aquí es que, para Machiavelli, Roma es el ejemplo histórico de la fundación de una ciudad; mientras que Esparta representa el modelo ideal, y por ello imposible de trasladar, Roma representa el modelo real de cualquier ciudad. Mientras que Esparta puede entenderse como el *modelo* de la buena fundación, Roma es el *ejemplo* de

<sup>11</sup> Maquiavelo, *Discursos a la primera década de Tito Livio*, Losada, Buenos Aires 2004; trad. Roberto Raschella.

aquella fundación que, enfrentándose al dinamismo de los tiempos, logra enfrentarse a la exigencia de la refundación permanente a partir de una particular forma de concebir los conflictos políticos.

De este razonamiento se sigue uno más importante aun para nuestro análisis: los romanos “hicieron una república perfecta, perfección a la que se llegó por la desunión entre la Plebe y el Senado, como en los dos próximos capítulos demostraremos ampliamente” (p. 61). Esparta tuvo desde el comienzo buenas leyes, por ello pudo vivir con seguridad al evitar todo tipo de tumultos. El caso de Roma es opuesto, pues es a partir de los conflictos civiles entre el pueblo y la aristocracia que pudo lograrse un buen ordenamiento. De esta manera, Machiavelli deja entrever que Roma no es una alternativa de fundación frente a la de Esparta, sino un orden diferente.

¿Cuál es esa diferencia? En Roma, la división entre la plebe y el senado produjo la creación de los Tribunos de la plebe, “para seguridad de la plebe” (I,3). De esta manera, la institución de los Tribunos permitió a la plebe tener poder para contrarrestar la dominación, en este caso, de los nobles. De tal manera que el caso de Roma permite a Machiavelli plantear la relación entre ley (orden), seguridad y conflicto (tumultos, divisiones) en relación, no sólo al problema de la dominación externa, sino, sobre todo, al problema de la dominación interna. El problema de la “seguridad” hace referencia necesariamente a estas dos amenazas. En principio, podemos afirmar que la seguridad está ligada, desde la perspectiva de la fundación, a la posibilidad de la libertad política en su doble acepción: como autonomía de la ciudad y como libertad de los ciudadanos. Aquí puede visualizarse la diferencia entre las dos ciudades: en Esparta el orden “mixto” se concibe a partir de la igualdad de los ciudadanos entre sí posibilitado por la concentración de poder en el gobernante, por esta razón la estabilidad-seguridad radica en la inexistencia de facciones (divisiones) que detenten el poder de gobernar; en Roma son las divisiones lo que permite que la igualdad pueda ser pensada como libertad política, es decir, derecho a la participación de todos en el gobierno. La diferencia entre Esparta y Roma puede notarse en una omisión: Machiavelli atribuye a Esparta buenas leyes, seguridad y estabilidad pero nunca la reconoce a partir de la libertad. Machiavelli ha presentado un giro radical. Contra la tradición de los defensores de la tiranía ha mostrado que la libertad no es incompatible con los

buenos ordenamientos, y contra la tradición escolástica de la libertad ha mostrado que si la libertad no es incompatible con la seguridad cuando gobierna el pueblo, esto no puede pensarse sin la productividad política de los conflictos: lo que aquí pondrá en duda es la relación entre paz y seguridad o, mejor, en la equiparación de estos conceptos.

Machiavelli no puede sino ser absolutamente conciente de que estas ideas se oponen a toda la tradición del pensamiento político. Por esta razón, en el cap. 5, va a plantear un interrogante obvio para el lector de su época: ¿quién puede resguardar la *libertad* con mayor *seguridad*, el pueblo o los poderosos? Pero a este interrogante lo acompañara inmediatamente con otro, que le permitirá deslindarse de la respuesta anticipada por su tiempo: ¿Quién tiene mayores motivos para provocar tumultos, los que quiere conquistar o los que quieren mantener?

Entre las cosas más importantes en la constitución “prudente” de una república figura “la constitución de una garantía de la libertad, y según ella sea o no acertada durará más o menos el vivir en libertad. Y como en toda república hay hombres poderosos y pueblo, se ha dudado cuáles manos resultan las mejores darles esa vigilancia” (p. 65). Machiavelli vuelve a tomar de ejemplo a Esparta (los Lacedemonios), al que le suma Venecia, frente a Roma; en los primeros el cuidado de la libertad fue confiado a los nobles, en Roma al pueblo. Machiavelli plantea dos categorías a partir de las cuales analizar la cuestión: según las “razones” y según los “resultados”. Según esta última, se debería elegir a los nobles, puesto que estas dos ciudades-estado han mantenido la libertad por más largo tiempo. Sin embargo, para Machiavelli el análisis no pasa por los resultados sino por las razones<sup>12</sup>. Y, más interesante aún es notar que las razones no hacen referencia a un único “principio”, dado que comienza afirmando que según las razones debe decirse que todas las ciudades las tuvieron. En otros términos, que cada una de ellas encontró una forma de “justificar” la elección por medio de la cual se pretende conservar prudentemente la libertad.

¿De qué manera justificaron los romanos depositar la guardia de la libertad en el pueblo? Para

<sup>12</sup> Este es uno e los tantos pasajes que demuestran la equivocada atribución, habitual en la literatura sobre Machiavelli, de un pensamiento puramente técnico-pragmático: como veremos, esto no supone leerlo en términos “racionalistas”, ambas denominaciones que se alejan igualmente del *realismo político* machiavelliano.



ello, la libertad tiene que estar en manos de quienes menos deseos de abusar de las cosas. Así, los nobles y “los que no lo son” tiene deseos diferentes: “se verá en los primeros [nobles] un gran deseo de dominio, y en los otros solamente el deseo de no ser dominados y en consecuencia, una mayor voluntad de vivir libres, pudiendo abusar de dicha libertad menos que los poderosos” (p.66); a razón de que “si no puede tomarla él [pueblo], no permitirá que la tomen otros”. ¿De qué manera justifica, “quien defiende” el orden espartano y veneciano, depositar la guardia de la libertad en los poderosos? Estos dicen que de ello se siguen dos cosas buenas: de esta manera se satisface la ambición de quienes tienen mayor participación en la república y se despoja de cualquier cargo de autoridad a los ánimos inquietos de la plebe. La oposición es más que clara, y retoma un motivo que Machiavelli mantiene a lo largo de toda la obra: los *umori* del pueblo se oponen a los humores de los grandes. ¿Cómo dirimir entre estas dos “razones” si se sostienen sobre principios (humores) diferentes? La argumentación de Machiavelli es fundamental, pues permite comprender la centralidad de la *historia* para el análisis político. Quienes opinan que la libertad está mejor resguardada por los grandes ponen de ejemplo a la misma Roma; este es el punto de contacto que le permitirá establecer un marco común para desplegar su argumentación.

Por supuesto, Roma aparece como el caso a criticar. Luego de otorgarles autoridad a los Tribunales, el pueblo no se conformó con eso y quisieron ocupar las demás instituciones (los dos consulados, el Censor, el Pretor, etc.). Con el tiempo y “siguiendo el mismo furor” también comenzaron a otorgar poder a aquellos hombres que veían capaces de oponerse a la nobleza, “de donde nació el poder de Mario y la ruina de Roma”. Machiavelli no va a discutir esta serie de sucesos, la historia no es un campo de discusión en relación a la veracidad de los hechos sino a cómo interpretarlos políticamente y qué enseñanzas se siguen de ellos. La objeción que se hace al gobierno popular le permite a Machiavelli introducir otra cuestión: cómo saber quién debe ser elegido como guardián de la libertad, “sin saber qué humor es más nocivo para una república: el que desea mantener el honor ya conseguido o el que desea conquistar el que no tiene” (p. 67). Machiavelli va a dar dos repuestas. La primera será desde la perspectiva de los intereses políticos del Estado: la república que quiera construir un imperio debe seguir a Roma y la república que quiera mantenerse en su

estado deberá imitar a Esparta y Venecia. Esta breve respuesta, sin embargo, no atiende al problema planteado ya que conservación o conquista no hace referencia a los ordenamientos del Estado frente al problema de la libertad externa. Así, Machiavelli continúa: “Pero *para volver* a discurrir sobre cuáles son los hombres más nocivos...”, conduciéndonos a reflexionar sobre los humores de los hombres de la ciudad, sobre cuál de ellos es más “ambiciosos”, puesto que es la ambición lo que “puede ser causa de grandes tumultos” y llevar a la pérdida de la libertad interna.

En la primera evaluación de las “razones”, el pueblo romano deseaba la libertad y los nobles ambicionaban el poder. Al ingresar la descripción de la ambición del pueblo romano por apoderarse de todos los cargos y perseguir a la nobleza surge el interrogante de quién es más ambicioso, si el pueblo o los nobles. Frete a tal interrogante Machiavelli responde: “las más de las veces, los tumultos son causados por quien posee, porque el *temor* a perder genera en ellos los mismos deseos de quienes quieren conquistar, en cuanto los hombres no parecen poseer con *seguridad* lo que tienen, si no conquistan de nuevo algo más. Además sucede que, al poseer mucho, pueden con mayor poder y mayor movimiento producir alteraciones. Y aún más, sus incorrectas y ambiciosas conductas encienden en los pechos de quienes no poseen deseo de poseer, para vengarse de ellos despojándolos, o para poder acceder a las riquezas y honores que ven mal usados por los otros.” (p. 68); con este pasaje Machiavelli finaliza el cap. 5 y nos muestra, una vez más, el compás argumentativo de una retórica que combina el análisis de la historia de Roma y la lectura política de las pasiones humanas. La respuesta tiene tres partes claramente diferenciadas. En la primera parte identifica a quien posee como el causante de los tumultos, dado que la posesión genera miedo a perderla por lo cual surge la misma pasión sobre los bienes que aquella de quien no los posee, así la *inseguridad* sobre la posesión genera el deseo de poseer más; la seguridad es un deseo que surge de quien posee por el temor a perder lo poseído, por lo cual la seguridad está vinculada no sólo a cuidar de lo que se tiene sino a procurarse los medios para poseer más. El deseo de conservación y el de conquista no se diferencian en relación a la necesidad de estar seguros de los bienes deseados. De este pasaje podemos leer dos cosas: en primer lugar, el vínculo entre la seguridad y la lógica del deseo (temor-ambición); y en segundo

lugar, la irresolución sobre quién es más ambicioso, puesto que tal descripción parece corresponder tanto a los nobles como a la plebe. En la segunda parte de la respuesta Machiavelli suma una aclaración: no basta con desear la posesión segura de los bienes para producir alteraciones políticas, puesto que las alteraciones necesitan tanto del deseo como del poder. Si antes había equiparado los deseos de quien posee y de quien desea poseer según la lógica del deseo, ahora marca la diferencia entre quien realmente posee “mucho” y quien desea poseer, puesto que quien posee tiene el poder de producir los tumultos, difíciles de lograr para quien posee poco o nada. Pero más interesante aún es una nueva aclaración, tercera parte de la respuesta: el temor a perder de quienes poseen mucho produce una forma de asegurarse tendiente a generar conductas incorrectas y ambiciosas, y es esta pasión la que causa el deseo (“enciende en los pechos”) de poseer de los que no poseen, para vengarse de ellos y para hacer un buen uso de los bienes que los otros utilizan mal.

La respuesta a quién es más ambicioso nos da los elementos para responder quién puede guardar mejor la libertad (elementos que, como veremos, no son los únicos ni los definitivos). Machiavelli resuelve así el problema de las “razones” confrontadas en la primera distinción del capítulo. El pueblo puede guardar mejor la libertad puesto que es el único que la desea, y si puede cuidarla mejor es porque al eliminar las desigualdades nadie tiene más ventajas para abusar del poder que los demás, “pudiendo abusar de dicha libertad menos que los poderosos”. Los poderosos desean la libertad política para asegurarse de sus posesiones (libertad aquí debe entenderse como la posibilidad de hacer un libre uso de los poderes públicos), pero como dicha seguridad se basa en un temor permanente, la política de los nobles siempre tiende a un creciente estado de dominación. Lo que aparece como un exceso de la plebe es la confrontación permanente con el deseo de dominación de los poderosos y no “ambición”. Para los fines de nuestra temática, más importante aún es la distinción entre dos nociones de *seguridad*: para el pueblo, la seguridad hace referencia a procurarse las garantías para conservar su libertad frente a la ambición de los nobles; para los nobles, la seguridad hace referencia a procurarse los medios para acrecentar ilimitadamente sus bienes (poder, honores, riquezas). Por esta razón, los tumultos que hacen perder la libertad son causados por los poderosos.



La dificultad para mantener la libertad con seguridad, sin embargo, no sólo radica en quién puede garantizarla. Si bien la nobleza y el pueblo representan diferentes intereses sociales y políticos, también son sujetos históricos variables. Por esta razón, si bien el “pueblo” puede cuidar mejor de la libertad que los nobles, no todos los pueblos son iguales a lo largo del tiempo y en diferentes lugares. En el cap. 16 Machiavelli va a reflexionar sobre la dificultad que tiene un pueblo para conservar su libertad luego de que ha vivido mucho tiempo bajo el poder de un príncipe y se ha acostumbrado a la dominación; tesis que, de manera invertida, es sostenida en *De principatibus*, cuando afirma que un pueblo acostumbrado a vivir en libertad difícilmente acepte vivir bajo un régimen principesco<sup>13</sup>. Roma, es sus diferentes mutaciones, nuevamente se presenta como el lugar privilegiado para pensar este interrogante, dado que vivió por largo tiempo bajo la tiranía de los Tarquinos. Este capítulo, como el antes analizado, tiene una estructura compleja, no lineal, en el que las aparentes desviaciones de la temática anunciada en su título nos conducen sin embargo al nudo del problema. Luego de enumerar los problemas relativos a la conservación de la libertad, Machiavelli continúa su reflexión adoptando la perspectiva del interés del príncipe (tal como aparece en *De Principatibus*), reconociendo que aunque “este discurso es diferente del anterior” (p. 103) conviene tratarlo ahora pues “para no tener que volver sobre la materia, quiero hablar brevemente de ella”. Si desde la perspectiva del pueblo (república democrática) se interroga sobre la dificultad de mantener la libertad luego de vivir bajo una tiranía, desde la perspectiva del príncipe se interrogará sobre cómo puede hacer éste para ganarse a un pueblo que ha perdido la libertad.

El tema que anuncia el posterior desarrollo del capítulo es uno de los motivos centrales de *De Principatibus*, sin embargo Machiavelli comienza señalando una diferencia con aquella reflexión realizada desde la idea de un *príncipe nouvo*: “y hablo de esos príncipes que se han vuelto *tiranos* de su patria, digo que él, ante todo, debe examinar lo que el pueblo desea, y encontrará siempre que el pueblo desea dos cosas: una, vengarse de los que son causa de su servidumbre; otra, recuperar su libertad”. Ganarse al pueblo implica, por principio, poder satisfacer sus deseos. De tal manera, el príncipe puede satisfacer “totalmente” el primer deseo y, según Machiavelli, sólo “parcialmente”

<sup>13</sup> Cfr., *El príncipe*, cap. V.

el segundo. Sobre la base del caso romano, un príncipe puede acabar con la nobleza (no es casual que, más allá del caso particular, Machiavelli identifique a la nobleza, los *grandi*, con aquello que hacer perder la libertad al pueblo) y así complacer el deseo de venganza del pueblo. Por supuesto, este es el deseo más fácil de satisfacer, pero ¿cómo satisfacer el deseo de libertad desde el lugar del principado? “Pero en cuanto al otro deseo popular de reconquistar la libertad, al no poder el príncipe satisfacerlo, debe examinar cuáles son las razones que le hacen desear la libertad, y encontrará que una pequeña parte desea ser libre para mandar, pero todos los otros, que son infinitos, desean la libertad para vivir seguros” (p. 104). Así como el príncipe debe poder reconocer la distinción entre el deseo de venganza por la pérdida de la libertad y el deseo mismo de libertad, también debe reconocer que el deseo de libertad expresa dos deseos diferentes<sup>14</sup>. Ahora, ¿cómo satisfacer estos dos deseos? El deseo de libertad para los pocos puede ser satisfecho porque en toda “república”<sup>15</sup>, en tanto “los puestos de mando

<sup>14</sup> Como intentamos mostrar a lo largo de la sección dedicada a Machiavelli, el tipo de análisis que realiza bien puede entenderse como una fenomenología de las pasiones, elemento constitutivo de las relaciones sociales que, separadas de aquellas, tienden a naturalizarse. Tanto en *El Príncipe* como en los *Discursos* parte de una primera división o “conflicto” que comprende este doble fenómeno: en toda ciudad hay ricos y pobres, y toda ciudad está marcada por dos humores, el deseo de dominio y el deseo de libertad. Esto no significa que existen dos ciudades, sino que la política siempre contiene este doble movimiento a partir del cual se pueden leer los acontecimientos y la constitución de los sujetos políticos que participan en ellos. Esto permite comprender el límite de la lectura republicana contemporánea de Machiavelli, atribuyéndole haber descubierto el principio de libertad como “no-dominación” (Cfr. Skinner, Quentin, “Acerca de la Justicia, el Bien Común y la Prioridad de la Libertad”, en *Revista Agora*, N°4, verano de 1996; Pettit, Philip., *Republicanismo*, Paidós, Barcelona 1999): en primer lugar, porque no piensa en términos de “principios”, en segundo lugar, porque la “no dominación” es un momento de la génesis o movimiento de los conflictos políticos.

<sup>15</sup> En los *Discorsi*, así como en la literatura de la época, el término *República* tiene una polisemia que no siempre es fácil de detectar. Unas veces significa propiamente “república” (una de las diferentes formas de gobierno), otras es utilizado también para referirse a principados, adquiriendo el significado de “Estado” u “orden político”, así como el significado más amplio de “comunidad” política; cfr. Skinner, *Los fundamentos...*, op. cit., p. 18-19. [CONTINUA]

no llegan nunca a más de cuarenta o cincuenta”, permite que tal deseo esté institucionalmente limitado; de manera tal que siendo pocos los que tienen este deseo puede eliminarlos, o bien comprarlos otorgándoles cargos y dándole honores, así ellos estarán contentos “según su condición”. Mientras que, “a los otros, que se conforman con vivir seguros, se los satisface fácilmente, dictando ordenamientos y leyes en las cuales, junto al propio poder, se garantiza la seguridad general. Y, cuando un príncipe hace esto, y el pueblo ve que nadie rompe ni por casualidad tales leyes, empezará a vivir en corto tiempo seguro y feliz”. La prueba de que este deseo es posible de satisfacer tanto en un principado como en una república lo muestra Machiavelli al mencionar el caso de la Monarquía francesa (donde el rey detenta absolutamente el poder económico y militar, pero políticamente depende de leyes que limita sus acciones) así como el de Roma.

Del análisis del cap. 16 se siguen varios interrogantes<sup>16</sup>. ¿Por qué, al comienzo de este análisis, Machiavelli afirma que el príncipe puede satisfacer el deseo de libertad sólo “en parte”, y luego sostiene que puede ser satisfecho totalmente y, además, sencillamente? ¿Por qué, a partir del análisis de cómo el príncipe puede satisfacer el deseo de libertad del pueblo Machiavelli equipara el caso de Francia (una monarquía “constitucional”) con el de Roma (una república) siendo que anteriormente había diferenciado la relación entre libertad y seguridad en una ciudad donde gobiernan los pocos (Esparta y la república aristocrática de Venecia) y una ciudad donde gobierna el pueblo (la república romana)?

En realidad, la proximidad del caso de Francia y Roma es aparente, antes bien representan dos extremos que pueden reunirse en torno al deseo de seguridad, al mismo tiempo que marcan los dos polos

#### CONTINUAÇÃO DA NOTA 15:

En este caso, Machiavelli hace referencia a la idea más general de orden político, puesto que aclara referirse a toda república, “organizada del modo que sea”.

<sup>16</sup> Uno de ellos, que no tematizaremos aquí, surge de la afirmación de que en toda república, independientemente del orden que tenga, los puestos de mando son pocos (treinta o cuarenta). Como sabemos -y está de más decir que Machiavelli también lo sabe- la forma de gobierno republicana posee una serie de instituciones políticas que, no sólo superan ampliamente ese número, sino que, además, para evitar que los ciudadanos puedan abusar del poder que se les confiere, la duración de las designaciones nunca superaba la de unos cuantos meses.

por cuyo centro se desarrolla la reflexión del cap. 16: porque Francia representa el caso de un pueblo corrupto que nunca ha sido libre (por ello no corresponde con el tema del capítulo). En dos escritos realizados cuando Machiavelli era canciller de la república florentina, en ocasión de las delegaciones que cumplió en Francia, pinta el carácter de los franceses y analiza su estructura social, política, militar y económica. En *Del carácter de los franceses* muestra a los hombre preocupados por las ganancias, por encima de cualquier otro valor<sup>17</sup>. Y en un análisis más completo presentado en *Retrato de los asuntos de Francia* Machiavelli informa que “los Señores más ricos y poderosos de Francia son de sangre y ascendencia reales, por lo que, si otros de los que les preceden faltaran, la corona podría recaer sobre ellos mismos. Por eso, todos permanecen unidos a la corona, esperando conseguir tal honor para ellos mismos o para sus hijos”<sup>18</sup>. Por esta razón, los nobles nunca entran en conflicto con la corona, y buscan congraciarse con el rey antes que disputar su poder, pues la política se realiza a través de la transmisión del poder por medio de la herencia y no por la conquista. Por otro lado, “en los pueblos son todos gente innoble y artesanos y viven tan sujetos a los nobles y se sienten tan oprimidos en todas sus acciones, que están envilecidos”<sup>19</sup>. Esta descripción muestra que la “libertad” sólo puede ser deseada como una garantía de seguridad frente a la siempre posible arbitrariedad de los nobles y el rey. El deseo del pueblo de mantener con seguridad su vida y sus bienes, no

resulta incompatible con el deseo de dominio de la nobleza, por ello su estabilidad depende de que cada estamento se mantenga dentro de los principios que lo definen. Sin embargo, a este orden que depende de la naturalización (histórica) de las desigualdades, Machiavelli lo presenta como corrupto (“envilecido”). En oposición, el caso de Roma representa el de un pueblo que como “todavía no estaba corrompido, cuando recuperó la libertad, pudo mantenerla, muertos los hijos de Bruto y extinguidos los Tarquinos, con todos aquellos modos y órdenes de los que otras veces hemos hablado [en el cap. 5]” (p. 105).

Por lo dicho hasta aquí, Francia no se corresponde con el análisis que Machiavelli realiza en el capítulo, mientras que Roma sólo parcialmente (en cuanto es un pueblo que conoció la tiranía y la libertad). Cuestión que aclara por qué al comienzo afirma la posibilidad de que un príncipe pueda corresponder “parcialmente” con el deseo de libertad del pueblo y luego muestre cómo el príncipe puede hacerlo completamente. Si pensamos en Roma, dado que el deseo de libertad del pueblo se representa como deseo de mandar, es decir, de participar en el gobierno del pueblo y así tener seguridad de su propia libertad, muestra a un pueblo todavía no corrupto. Por esta razón, en relación a las posibilidades de un príncipe, este sólo podría satisfacer su deseo de libertad sólo parcialmente. Pero si el pueblo está, aunque sea en parte, corrompido, aunque antes haya sido libre no podrá representarse la libertad como libertad política, por ello su deseo se descompone en dos deseos: uno, el de mandar, el otro, el de poder vivir con seguridad, aunque sin libertad política (pues las leyes son un conjunto limitado de garantías civiles, básicamente orientadas a proteger los bienes privados).

En los capítulos 5 y 16 del libro I de los *Discorsi* Machiavelli nos muestra la compleja relación entre libertad y seguridad, posibilidad que se abre al haber desnaturalizado al hombre, mostrándolo como un sujeto pasional y, conjuntamente, habiendo desnaturalizado la política, mostrándola en una esencial imbricación con la historia. No existe aquella ciudad perfecta, donde la libertad exprese una esencia pura e inmutable, de igual manera que el deseo de libertad se vincula con otros deseos que hacer mutar su significado. Una república democrática es posible cuando el pueblo tiene por prioridad la libertad y piensa en la seguridad de ésta, pero un pueblo corrupto puede desvincular libertad política de seguridad y aceptar un régimen que

<sup>17</sup> El “De natura gallorum” es un texto escrito entre 1500 y 1503.

<sup>18</sup> “Retrato de los asuntos de Francia”, en *Escritos políticos de Maquiavelo*, Técnos, Madrid 2001, trad. de M.T. Navarro Salazar, p. 41. Se supone que el manuscrito fue escrito entre 1510 y 1512.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 42. Otra cosa importante de señalar es que el pueblo francés es campesino y artesano, por lo que, fuera de la recaudación de impuestos de los Señores (que se paga generalmente en especies), no poseen nada de valor que pueda provocar la ambición de los nobles (cfr. p.44). Los nobles poseen sólo autoridad sobre los súbditos, y las contribuciones no pueden cobrarse *absque consensu regis*, cosa que el rey nunca autoriza (cfr., p. 49). Por ello, “los pueblos de Francia son humildes y muy obedientes y tienen una gran veneración a su rey”, p. 48. Este análisis hay que contraponerlo al complejo conflicto de clases propio de la estructura urbana de Florencia, ya organizada en múltiples gremios desde fines del siglo XIV, algunos de ellos con gran poder económico y político; cfr., Machiavelli, *Historias florentinas*, principalmente el lib. III.



le brinde una y no otra, de manera tal que la libertad queda restringida a la posibilidad de garantizar con seguridad su vida y sus bienes. Esta distinción será designada, en la modernidad, como “libertad de los antiguos y libertad de los modernos” o bien, con una denominación más que confusa, como “libertad positiva y libertad negativa”.

Ahora, si la distinción real se plantea en términos de “corrupción” de los pueblos, que define el tipo de libertad y de seguridad que se desea ¿no nos retrotrae a una evaluación ética y no política? Para responder a este interrogante tenemos que volver a retomar las dos dimensiones del análisis machiavelliano, la historia (social y política) y las pasiones. En relación a las pasiones, podemos identificar una continuidad entre el cap. 5 y el cap. 6: el deseo de venganza. Este deseo, según aparece en los dos capítulos, nos muestra una borrosa continuidad entre la posibilidad de mantener la libertad y la posibilidad de perderla. Por que es natural que el deseo de venganza surja contra aquellos que, con el fin de dominar, hayan hecho perder la libertad del pueblo. Pero la venganza (que aparece en el cap. 5, también como ambición) puede dirigirse a despojar de poder a aquellos que sólo desean dominar, de manera tal que el pueblo se asegure de ellos, o bien puede conducir a la aparición de un vengador en cuya ambición también esté la dominación, pero presentándose como un liberador del pueblo (el nuevo príncipe). La pasión de la libertad, en cuanto que también supone la pasión de la venganza, contiene en sí misma el peligro de conducir al pueblo a una nueva forma de dominación. Al mismo tiempo, esta nueva forma de dominación principesca (y, en definitiva, tiránica), permite conservar parte del deseo de libertad a partir de la conservación del deseo de seguridad, fracturando lo que al comienzo no podría ser escindido. Esa operación sobre las pasiones de los hombres es lo que Machiavelli denomina el saber necesario de un príncipe, que no consta de un conocimiento de las pasiones tal como ellas se presentan en la naturaleza humana, sino en una intervención-alteración sobre las pasiones como modos de relaciones sociales.

Estas mutaciones del deseo, si bien son posibilidades por la “condición humana”, no están contenidas en ella como un devenir necesario. La historia no es sólo el escenario donde se despliegan las pasiones humanas, sino el conjunto de condiciones políticas, sociales y culturales que facilitan algunas y limitan otras. No cabe duda de que es Florencia el caso

que analiza Machiavelli en el cap. 16: una ciudad que fue libre y sufrió la tiranía. Lo que Machiavelli intenta responder, como pregunta de fondo, es si Florencia ha llegado a un grado de corrupción que la distancia del caso romano. Es en la historia donde puede encontrarse, quizás no una respuesta definitiva, pero si la diferencia con la Roma republicana: el desarrollo de una burguesía que va a plasmar en la cultura de la época una reivindicación del valor de los bienes materiales y, con ello, de una política centrada en la seguridad individual de los ciudadanos (el gran acierto de los Médici), conjuntamente con más de mil años de cristianismo, donde la centralidad de la salvación individual no se mostrará incompatible con la pérdida de la libertad política, haciendo a los hombres “presa de los malvados”<sup>20</sup>.

El análisis que realiza Machiavelli sobre el vínculo entre libertad y seguridad, aunque muchas veces demuestre cierta nostalgia por la virtud de los hombres del pasado, no se define como una crítica moral a los hombres de su tiempo. Más importante aún, para comprender el gran aporte que distancia a Machiavelli de la clásica formulación romana que opone *pax et libertas* a *pax et securitas*, es que la política debe ser pensada a partir de las pasiones y la historia, antes que definida en términos metafísico. Por esta razón, la inclusión de la *securtà* en la política machiavelliana no es una concesión a la corrupción de los hombres de su tiempo, ni una anticipación de la dimensión biopolítica construida desde el jusnaturalismo dominante de la modernidad (tanto desde la teoría de la soberanía hobbesiana como de la *oiconomía* política lockeana), sino la afirmación de que no hay *fundamento* alguno que pueda garantizar la libertad entre los hombres; la libertad no está inscrita en la esencia del hombre, sino en sus pasiones, y los pueblos no tienen un destino de gloria prefijado, por lo que no existe la vindicada *Roma aeterna* elegida por Dios. La inclusión de la seguridad expresa la necesidad de pensar la libertad

<sup>20</sup> “Nuestra religión ha beatificado más a los hombres humildes y contemplativos que a los activos. Además, ha puesto el bien sumo en la humildad, en el envilecimiento y el desprecio por las cosas humanas, mientras la otra [pagana] lo ponía en la grandeza de ánimo, en la fortaleza del cuerpo y en todas las cosas aptas a hacer fortísimos a los hombres. Y, si nuestra religión quiere que tú tengas en ti mismo fortaleza, quiere que seas apto para padecer más que para hacer algo fuerte. Este modo de vivir parece entonces que hubiera vuelto débil al mundo, dándolo como presa de los hombres malvados”, *Discursos*, II, 2, p. 216-217.

como algo frágil, que requiere un permanente cuidado; protección que no se liga a la lógica de la restricción-manipulación, sino a aquella de la expansión permanente de las potencias. Si, para Machiavelli, la seguridad es un concepto que acompaña a la libertad, es porque la política debe ser pensada como una forma de asegurar la libertad – que nunca se consolida ligándose a una lógica del progreso ilustrado –, frente a los infinitos acontecimientos que fácilmente pueden eliminarla. La seguridad, si también es pensada como un deseo, es porque ella supone un temor que lo origina: el temor a perder la libertad. La tensión entre temor y libertad es el campo de fuerza desde el cual se construyen las modernas políticas de dominación que Machiavelli divisó en los comienzos de la modernidad política. Esta crítica, encontrará escasos ecos en la filosofía política moderna; será Spinoza quien retomará la línea crítica machiavelliana, superando el temor que en el machiavellismo de Montesquieu y de Rousseau, los terminará acercando a Hobbes y distanciándose del secretario florentino.

### 3.0 SPINOZA Y LA “SECURITAS”: RETRACCIÓN Y EXPANSIÓN DE LA POTENCIA DEMOCRÁTICA

Sé que estos nombres significan otra cosa en el uso corriente. Pero mi designio no es el de explicar la significación de las palabras, sino la naturaleza de las cosas, designando éstas con aquellos vocablos cuya significación según el uso no se aparte enteramente de la significación que yo quiero atribuirles. Bastará con advertir esto una vez.

Ética, III, “Definición de los afectos”, def. 19-20; explicación.

Desde el origen mismo del orden político la seguridad ha sido una de las funciones del *dominium*. En el gobierno republicano, donde se gobierna y se es gobernado, la seguridad tiene un sentido para nosotros ya lejano: “[Para] los ciudadanos, aunque sean desiguales, es su tarea la seguridad de la comunidad, y comunidad es el régimen político”<sup>21</sup>. La seguridad es inseparable de la autonomía que define al hombre libre. La *seguridad*, reconocida como un derecho fundamental

en la Declaración de 1791 (art. 7-9) está orientada directamente a limitar las acciones punitivas del Estado. La *ley* – en su dimensión revolucionaria – se establece como herramienta política contra la violencia estatal. Pero otra es la tradición de la seguridad que en la modernidad política hegemoniza la relación entre libertad y gobierno de la cosa pública. Es de ella que se deriva la idea afín a nuestra época, tal como la define Norberto Bobbio: “el fin del Estado solamente es la ‘seguridad’ entendida como la ‘certeza’ de la libertad en el ámbito de la ley”<sup>22</sup>; fórmula que expresa la limitación de la seguridad dentro del Estado constitucional. Sin embargo, esta idea de seguridad arrastra por detrás una ontología política en la que Arendt sitúa a Spinoza y Hobbes. La modernidad política se define por la subordinación de la libertad política a la seguridad. Esto significa –en pocas palabras– que es la seguridad lo que hace posible la libertad, equiparándose ésta con un conjunto de actividades que se producen fuera (y que son ajenas) del espacio político.

No nos vamos a detener en la fundamental lectura crítica que Hanna Arendt presenta sobre la modernidad política, tampoco vamos a intentar discutir la filosofía política de Spinoza desde las críticas realizadas por Arendt, ya que estas son escasas y poco fundadas en una lectura sistemática del corpus spinoziano<sup>23</sup>. Antes bien, la señal de Arendt es interesante porque indica lo que a cualquier lector involucrado con un Spinoza hereje y revolucionario suele pasársele por alto: que la *securitas* es un concepto central en la filosofía política spinoziana. Sobre esta “anomalía” intentaremos reflexionar, bajo el presupuesto de que la posibilidad de seguir transitando la “via Spinoza” depende, en parte, de la interrogación por la presencia de este concepto en una filosofía de la libertad política, republicana por la tradición en la que se inscribe, y revolucionaria por la apertura democrática a la que se dirige.



Sería un desacierto comenzar a pensar el problema de la *seguridad* en Spinoza suponiendo que

<sup>21</sup> Aristóteles, *Política*, Alianza, Madrid 1994, 1276b (p. 113). A distancia tanto de Machiavelli como de Spinoza, Aristóteles ve la acción ciudadana como garantía de la seguridad de la comunidad, independientemente de la desigualdad, a pesar de que en todo el libro III y IV de la *Política* va a lidiar contra el problema de la igualdad puesto por la democracia justamente para garantizar la seguridad de la comunidad contra la *stasis* (guerra civil).

<sup>22</sup> Bobbio, N. *Liberalismo y democracia*, Fondo de Cultura Económica, México 1991, p. 26.

<sup>23</sup> La referencia principal a Spinoza se encuentra en “¿Qué es la libertad?”, en *Entre el pasado y el futuro*, Península, Barcelona 1996, Cap. IV, pp. 161-162 (una referencia del mismo tipo aparece también en el artículo “Verdad y política”, cap. VII, p. 246).

sólo aparece como una idea afirmativa. En realidad, el concepto de *securitas* es definido por primera vez en la *Ética*, III, “Definición de los afectos”<sup>24</sup>. En el orden de las definiciones, la seguridad y su contrario, la desesperación (def. 14 y 15) dependen de la definición de “esperanza” y de “miedo”, dos conceptos centrales de la política spinociana. Spinoza define la *seguridad* como “una alegría que surge de la idea de una cosa futura o pretérita, acerca de la cual ya no hay causa de duda”<sup>25</sup>. En la *Explicación* sostiene que la seguridad nace de la esperanza y la desesperación del miedo, paso que se da “cuando desaparece toda causa de duda acerca de la efectiva realización de la cosa, [y] ello proviene de que el hombre imagina como actual la cosa pretérita o futura, y la considera como presente”. La *seguridad* no es certeza, es un afecto definido por la ausencia de duda (algo negativo) y no una idea verdadera (algo positivo)<sup>26</sup>.

En esta definición ya está contenida la crítica que va a realizar en el Libro IV, prop. 47, esc. Allí afirma que los afectos de la esperanza y el miedo revelan una falta de conocimiento y una impotencia del alma. Por esta razón, también la seguridad es señal de un ánimo impotente, puesto que, aunque sea un afecto de alegría, implican que lo ha precedido una tristeza, a saber, la esperanza – y, con ella, el miedo –<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> *Ética*, Alianza, Madrid 1996, trad. Vidal Peña. Para ser más precisos, es en el §14 del *Tractatus de intellectus emendatione* (1662) donde Spinoza enuncia el proyecto de “formar una sociedad tal como debe ser deseada para que el mayor número posible alcance el fin de la manera más fácil y segura” (*Tratado de la reforma del entendimiento*, Tecnos, Madrid 1989, p. 10, trad. de L. Fernandez y J.P. Margot), aunque tal idea no es dominante en esta obra.

<sup>25</sup> Mientras que la *desesperación* es “una tristeza que surge de la idea de una cosa futura o pretérita, acerca de la cual ya no hay causa de duda”.

<sup>26</sup> Cfr. II, Prop. 49, Esc. Como sabemos, la imagen de una cosa futura puede afectarnos de igual manera (causas alegría o tristeza) que la imagen de una cosa presente (remite nuevamente a la III, Prop. 18 más Escs.), y aunque nunca podemos estar ciertos de la efectiva realización de las cosas singulares (ver II, Prop. 31, Cor.) puede ocurrir que no dudemos de ellas.

<sup>27</sup> “Por ello, cuanto más nos esforzamos por vivir según la guía de la razón, tanto más nos esforzamos en no depender de la esperanza, librarnos del miedo, tener el mayor imperio sobre la fortuna y dirigir nuestras acciones conforme al seguro consejo de la razón”, IV, prop. 47, esc., p. 302. Podemos suponer que Spinoza basa su definición de la *securitas* en *Les passions de l'âme* (1649) de Descartes. Allí, la seguridad y la desesperación (o desesperanza, su contrario) [CONTINUA]

En los breves pasajes que dedica al afecto de la *seguridad* en la *Ética*, Spinoza desmonta lo que la tradición representó como una crisis ética (el cambio de paradigma del modelo republicano al modelo monárquico, de la *pax et libertas* republicana a la *pax et securitas* augusta). El mismo Machiavelli, aunque dispuesto a pensar la *verità effettuale delle cose*, recaerá más de una vez en críticas éticas a la pérdida de virtud de los hombres de su tiempo, como si el paso de la *libertas* a la *securitas* pudiese ser explicado en términos de una decadencia moral, del ideal heroico de los buenos ciudadanos a los hombres cobardes y afeminados de la naciente burguesía urbana. Spinoza no repite el motivo republicano clásico de la crítica ética en defensa de la libertad como valor supremo en pos del cual hay que sacrificar incluso la vida misma. No por ello se aproxima a Hobbes. Al mismo tiempo responde a lo que él presentó como la clave racional del orden político. Frete la disputa por ordenes éticos en pugna, Hobbes pretende ofrecernos una salida racional inequívoca; el orden social es inestable porque los individuos no se han dado cuenta de que la única forma por la que pueden disfrutar de su vida y sus bienes con seguridad – es decir, con absoluta certeza – es sometiendo a un poder absoluto. El sentimiento de seguridad que nos brinda el Leviatán supone la necesaria permanencia del miedo (y la esperanza).



La crítica que realiza Spinoza en la *Ética* es demoledora. No hay *transitio* alguna del miedo y la esperanza a la seguridad, sino fluctuaciones que

#### CONTINUAÇÃO DA NOTA 27:

dependen de la esperanza y el miedo. Para Descartes, “cuando la esperanza es tan fuerte que excluye enteramente el temor, cambia de naturaleza y se llama certidumbre o seguridad; y cuando se está seguro de que lo que se desea ocurrirá, aunque se siga queriendo que ocurra, se deja no obstante de estar agitado por la pasión del deseo, que hacía buscar con inquietud el acontecimiento” (*Las pasiones del alma*, Hyspamerica, Buenos Aires, 1985, trad. de C. Bergés; III, art. 166, p. 168). Sin embargo, la diferencia entre ambas definiciones se ve claramente en el caso de la *esperanza*, de la cual dependen. Para Descartes, “la esperanza es una disposición del alma a creer que lo que se desea ocurrirá” (ibid., art. 165.), mientras que pasa Spinoza radica en una duda. Por consiguiente, la seguridad es ausencia de duda, no una creencia de tal magnitud que se transforma en certidumbre. Las consecuencias políticas de tal diferencia son más que notables.



suponen la constante presencia del temor; fluctuación que, en el caso de Hobbes, pretenden estabilizarse con un contrato que oriente el miedo sin llegar a disolverlo. ¿Por qué, entonces, Spinoza rechaza la *seguridad* en la *Ética* y vuelve a retomarla dándole un lugar central en el *Tratado Teológico Político* y en el *Tratado Político*? ¿Es que Spinoza finalmente le da la “razón política última” a Hobbes? Una hipótesis posible ya ha sido señalada por muchos comentadores: la *Ética* está pensada para el hombre sabio, es una filosofía del gobierno de sí, las obras políticas son una filosofía para gobernar al vulgo. Esta parece ser la respuesta más sencilla y, por eso mismo, quizás también la más equívoca. Con todo, no podemos pasar por alto una idea que Spinoza reitera en repetidas ocasiones: el fin del Estado es garantizar la seguridad.

En el cap. III del *Tratado Teológico Político* Spinoza afirma que existen tres cosas que *deseamos honestamente*: saber, dominar las pasiones y adquirir la virtud, y vivir con *seguridad y con un cuerpo sano*<sup>28</sup>. La causa de los dos primeros es la naturaleza, porque residen en nuestro propio poder o en las leyes de naturaleza (que es lo mismo); seguimos aquí dentro de la filosofía de la *Ética*. Los medios que sirven para “vivir en seguridad y para conservar el cuerpo” residen, en cambio, en cosas externas – que son bienes de “fortuna” –, porque dependen “del gobierno de las cosas que desconocemos”<sup>29</sup>. Este tercer deseo, en el que la distinción entre el sabio y el necio pierde sentido, es el que indica la necesidad del gobierno de las cosas externas a partir del cual tiene

<sup>28</sup> *Tratado Teológico-político*, Alianza, Madrid 1986, trad., A. Domínguez; [46]; 30 (p.119) En la nota nº 86 A. Domínguez sostiene que este pasaje hace referencia a la doble dimensión del Tratado: teológica (virtud) y política (seguridad corporal).

<sup>29</sup> Los asuntos humanos relativos a la seguridad dependen, en gran medida, de la *fortuna*. Aunque en los textos políticos la fortuna tiene una connotación más amplia, de todas maneras este punto nos conduce a un conjunto de proposiciones a las que remite Spinoza en la definición de la seguridad. La seguridad depende del conocimiento de las cosas singulares y, como afirma Spinoza, “Acerca de las cosas singulares que existen fuera de nosotros no podemos tener sino un conocimiento muy inadecuado” (*E*,II, Prop. 31). Las cosas singulares, al igual que el cuerpo, son determinadas a existir y obrar de determinada manera por otras cosas singulares, y así hasta el infinito De ello se sigue (*Cor.*) que todas las cosas particulares son contingentes y corruptibles, ya que no podemos tener un conocimiento adecuado de su duración; eso es lo que debemos entender por “contingencia” y posibilidad de “corrupción” de las cosas, una deficiencia en nuestro conocimiento de ellas (*II*, Prop. 33, Esc.I).

su origen la creación de la sociedad. Tanto para el sabio como para el necio, “la sociedad más segura y estable es aquella que deja menos cosas libradas a la fortuna”<sup>30</sup>. Es a partir de este tercer deseo que Spinoza formula el fin de la sociedad y el Estado: “vivir segura y cómodamente”.

Por su exposición del derecho natural y el pacto ya sabemos que Spinoza no es Hobbes. Esa diferencia Spinoza la resalta justamente en relación a la seguridad. El cap. XX comienza afirmando: “Si fuera tan fácil mandar sobre las almas (*animus*) como sobre las lenguas, todo el mundo reinaría con seguridad y ningún Estado sería violento”<sup>31</sup>. Pero, según el derecho natural, “se tiene por violento aquel Estado que impera sobre las almas”. Un Estado que garantice la seguridad no puede ser un Estado violento, por ello, el fin último del Estado no puede ser dominar, ni sujetar, ni causar miedo, sino todo lo contrario, “librarlos a todos del miedo para que vivan, en cuanto sea posible, con seguridad; *esto es, para que conserven al máximo este derecho suyo natural de existir y de obrar sin daño suyo ni ajeno*”. Porque el fin del Estado no es convertir a los hombre en bestias o autómatas, “el verdadero fin del Estado es, pues, la libertad”<sup>32</sup>.

Con lo dicho hasta aquí podríamos contestar a la objeción de Arendt que Spinoza no suplanta la idea de libertad por la de seguridad: Spinoza no es

<sup>30</sup> De este argumento se sigue el motivo del *pacto* –“vivir seguros y lo mejor posible”–. No nos vamos a detener en este núcleo de la filosofía política de Spinoza, basta mencionar para nuestros fines que es a partir de las características del pacto en relación a lo que entiende por derecho natural que aparece otro concepto central para nuestro análisis: la libertad (cabe recordar que en el *TTP* Spinoza insiste en la idea de libertad de pensamiento y palabra, pero no de obrar). ¿Cómo se relaciona el deseo de seguridad –origen y fin del pacto, la sociedad y el Estado– y el derecho natural a conservar la libertad? Para comprender la tensión entre estas dos ideas es importante atender al cap. XVII, dedicado exclusivamente a mostrar que la sesión de derechos nunca es absoluta, por lo que es imposible pensar en un gobierno absoluto. La *securitas* es un deseo de los ciudadanos, que sin embargo siempre guardan el poder suficiente como para destruir las supremas potestades, tanto como de éstas, que dependen de la obediencia de los ciudadanos para su segura existencia. Así, aparecen dos *deseos honestos* de seguridad – si podemos volver a aquella expresión – que, sin embargo, no son necesariamente compatibles o, por lo menos, identificables en el *TTP*: la seguridad de los súbditos y la seguridad del Estado.

<sup>31</sup> *TTP*, [239]; 0-10 (p. 408).

<sup>32</sup> *TTP*, [241]; 0-10 (p. 410-411).



Hobbes, la “vía Spinoza” es posible. Sin embargo, si atendemos a la objeción de Arendt, ésta no va dirigida a criticar exclusivamente las políticas “absolutistas” de la seguridad, sino a los fundamentos de lo que posteriormente será la idea liberal de libertad. Si Arendt tiene razón, el problema no es la oposición entre libertad y seguridad sino, por el contrario, su articulación: en la composición seguridad-libertad la política se encuentra en el primer término (donde aparece el Estado), mientras que el segundo queda despojado de todo sentido político. Ser libre es quedar librado de la política, sentimiento de seguridad que nos garantiza que podemos ocuparnos de vivir sin temor, porque el orden social no depende de nosotros, sino del poder soberano. Mientras que Hobbes todavía lucha contra el fantasma de la libertad republicana – “la libertad de los antiguos” –, Spinoza habría encontrado el verdadero significado de la “libertad de los modernos”, en oposición al absolutismo político.

Aunque las definiciones que da Spinoza de la democracia en el *Tratado Teológico Político* exceden su delimitación como libertad de pensamiento y palabra, lo cierto es que el Tratado finaliza con la articulación – y no la sustitución – entre seguridad y libertad, limitando incluso la libertad de palabra a un uso racional y público que no cuestione las bases sobre la que se sustenta la obediencia a la ley, por más que esta sea el objeto de la crítica<sup>33</sup>. El fin del Estado es la libertad, pero ésta sólo está garantizada por la obediencia a la ley, de la que el Estado es garante.



Si adoptamos la línea de interpretación que señala un desplazamiento que va del contractualismo proto-liberal del *Tratado Teológico Político* al republicanismo

<sup>33</sup> ¿Por qué la libertad del *Tratado Teológico Político* no podría ser una libertad política? ¿Es que la libertad de opinión no es un tipo de acción política que, justamente, prescinde de la violencia? Efectivamente, el pacto permite la libertad de expresión y restringe la libertad de acción. Pero, para ser más precisos, el pacto restringe la libertad de obrar cuando éste viola el contrato, al igual que restringe la libertad de opinar cuando estas opiniones debilitan o cuestionan las bases del pacto. En otros términos, el problema no es la forma de libertad presente en el *Tratado Teológico Político*, sino la división de derechos -es decir, de *poder-* que establece el pacto entre ciudadanos y Estado. Sin embargo, este abismo político no se le escapa a Spinoza que, en un pasaje proto-ilustrado, contempla que si un hombre se da cuanta [CONTINUA]

democrático del *Tratado Político*, ¿no podemos suponer que también acontece una transición de la *securitas* a la *libertas*, del *alterius juris* de la masa al *sui juris* de la multitud? Contra lo que podría ser una respuesta afirmativa, el *Tratado Político* comienza afirmando que “no importa para la seguridad de un Estado con qué ánimos los hombres son inducidos a administrar correctamente los asuntos, a condición de que los asuntos sean administrados correctamente: pues la libertad o la fuerza del espíritu es una virtud privada; pero la virtud de un Estado [*imperium*] es la seguridad”<sup>34</sup>. Y, más adelante, para dejarnos más perplejos, sostiene que la finalidad de la *condición civil* es “la paz y la seguridad de la vida”<sup>35</sup>.

La tensión entre la *securitas* presente en los primeros capítulos del *Tratado Político* con la génesis – incompleta – del derecho de la sociedad como poder conjunto de la multitud muestra dos formas de vincular la función de la seguridad al *dominium*, y hable uno de los grandes interrogantes cuál es el actor político que tiene el poder-potencia de constituir el orden político. Desde la perspectiva de la problematicidad de la idea de seguridad, lo que muchas veces es una respuesta contundente que logra articular la relación entre

#### CONTINUAÇÃO DA NOTA 33:

de que alguna ley contradice a la razón y estima que hay que abrogarla, y “somete su opinión al juicio de la suma potestad [...] y no hace, entre tanto, nada contra lo que dicha ley prescribe, es hombre benemérito ante el Estado, como el mejor de los ciudadanos” ( *TTP*, [241]; 20, pp. 411-412.); de lo contrario, se convierte en un rebelde. Finalmente, este “kantismo” no estaría tan alejado de una política de la opinión pública (el uso público de la razón) que se recorta sobre el trasfondo de una condena a las acciones violentas. Spinoza no está tan lejos de Arendt como parecía al comienzo. Pasaje sugerente, pero que, de todas maneras, no es el motivo central de la filosofía política de Spinoza y está lejos de poder reducirse a ella la política como constitución de la *multitudo* presente en el *TP*.

<sup>34</sup> *Tratado Político*, Alianza, Madrid 1986, trad., A. Domínguez; I.6, p. 82. Según Cristofolini, “È dunque necessario considerare in una visione d’insieme le due dimensioni complementari della vita umana associata: quella passiva dei cittadini comuni, i quali indipendentemente dalla loro maggiore o minore saggezza hanno bisogno della tutela dello stato, che deve garantire la sicurezza; e quella attiva nella quale pace, libertà e concordia scaturiscono dalla forza d’animo, virtù privata”; Cristofolini, P. “Spinoza, l’individuo e la concordia”, en *Etica & Politica/Ethics & Politics*, 2004, 1 (www.units.it/etica/2004\_1/CRISTOFOLINI.htm); p. 2.

<sup>35</sup> *TP*, V.2, p. 119.

multitud y Estado se contamina de las ambigüedades que este concepto arrastra.

Según Antonio Negri, en el cap. I del *Tratado Político* Spinoza nos muestra los términos a partir de los cuales debe pensarse la relación entre el desarrollo de las *cupiditas* individuales y el constituirse de la multitud: “A través de una dinámica autónoma, la *conditio* humana deviene *constitutio* política, y este proceso implica, desde un punto de vista de los valores, la consolidación de la *libertas* en *securitas*; desde el punto de vista de la acción, una mediación entre, *multitudo* y *prudentia* – es decir, una forma de gobierno –.”<sup>36</sup> Para Negri, la tesis presente en el *Tratado Teológico Político* de que el fin del Estado es la libertad se confirmaría y completaría en el *Tratado Político* “mostrando cómo la libertad de cada cual debe construir la libertad colectiva y cómo este paso representa la especificidad de lo político”. ¿Cómo es posible que, si “sólo la potencia de los muchos, haciéndose constitución colectiva, puede fundar un poder”, la libertad se consolide en la seguridad, cuando la *securitas* es un afecto que hace decrecer la potencia, mientras que la *libertas* es potencia en expansión? La transformación de *libertas* en *securitas* sería equivalente a la transformación de poder constituyente en poder constituido. Desde esta última forma de poder, es una diferencia y no una composición lo que requiere la presencia de la seguridad para resolver la relación entre individuo y multitud.

La interpretación que da de la seguridad se contradice con el motivo de su lectura centrada en la idea de “poder constituyente”. Porque Negri, al no cuestionar las implicancias de la idea de seguridad, acepta de suyo que ésta implica *constitución*, es decir, constitución del Estado. Las tensiones que la *securitas* genera en Spinoza se trasladan a los argumentos de Negri. A la par que resume el *Tratado Político* como una “implícita y ejemplar exaltación del gobierno absoluto de la multitud, de su libertad organizada en seguridad”<sup>37</sup>, afirma también que “paz, seguridad y libertad sólo pueden provenir de la unidad continua del ejercicio del poder y del proceso de formación de la legitimidad. No hay génesis jurídica del poder, sino, tan sólo, su génesis democrática”<sup>38</sup>. Pero, ¿la libertad organizada en seguridad no es justamente génesis jurídica del poder constituyente?

No menos problemático es el pasaje que le dedica Marilena Chaui a la idea de seguridad en “La institución del campo político”. A partir de los conceptos *sui juris* y *alterius juris*, que articulan gran parte del desarrollo de este fundamental trabajo, retoma la “definición” de *securitas* de la *Ética* solamente en la dimensión en que se opone al miedo, y la sitúa en continuidad con el *Tratado Político* donde es definida como virtud del *imperium*. “La seguridad – afirma Chaui – es condición para que cada uno sea *sui juris* y, por lo tanto, libre, y si la *securitas* es la virtud propia del *imperium*, no es sólo porque éste la garantice a los ciudadanos, sino porque puede hacerlo toda vez que él mismo es libre o *sui juris* en la relación con los poderes políticos de otras repúblicas”<sup>39</sup>.

Esta lectura es problemática por dos motivos: en primer lugar, porque no va de suyo que la seguridad no sólo no contradiga, sino, más aún, que permita el paso de ser *alterius juris* a ser *sui juris*. Sobre todo, teniendo en cuenta que el sentimiento de seguridad no es directamente equiparable con la garantía que brinda el Estado para la conservación de los derechos, y más aún, cuando la existencia de la “ley” no es una plena garantía: “Si los derechos del estado, es decir, la libertad pública, se apoyan sólo en el débil auxilio de las leyes no [sólo no] habrá ninguna seguridad para los ciudadanos de mantenernos”<sup>40</sup>; es la misma sociedad la garante de su conservación, pues derecho y potencia es lo mismo. Por esta razón, aunque Chaui conduzca toda su lectura en base a la idea de que “el enemigo del cuerpo político nunca le es exterior”<sup>41</sup> en curioso que por única vez en su análisis introduzca la idea de *sui juris* del *imperium* en relación a otras repúblicas para justificar la presencia de la seguridad como fin del Estado<sup>42</sup>. Más allá de eso, si la oposición entre el deseo de vida y el miedo a la muerte se oponen en el mismo

<sup>38</sup> Ibid., p. 46. La ambigüedad presente en Negri no es solamente argumentativa, sino conceptual. Esto es claro en cuanto propone completar el alma de la parte que falta en el *TP* (el capítulo sobre la democracia) con el pasaje del *TTP* que hemos analizado antes donde identifica seguridad con libertad ([241]; 0-10).

<sup>39</sup> Chaui, M. “La institución del campo político” en *Política en Spinoza*, Gorla, Buenos Aires 2004, p. 194. Esta idea – sostiene – está en continuidad con el *TTP*, solamente que en éste la libertad es más subrayada que la seguridad porque su problema es la existencia del poder teológico-político de las confesiones religiosas.

<sup>40</sup> *TP*, VII, §2, p. 141.

<sup>41</sup> Chaui, op. cit., p. 145.

<sup>36</sup> Negri, T. “El *Tratado Político* o la fundación de la democracia moderna”, en *Spinoza subversivo*, Akal, Madrid 2000, p. 43.

<sup>37</sup> Ibid., p. 50.

sentido en que se oponen democracia y monarquía, a no ser que haya una radical transformación en la idea de *securitas*, esta idea termina por ser el sustrato que subyace, antes que delimita, el ser *sui juris* (que supone la desaparición del miedo y la esperanza) del ser *alterius juris*. ¿En qué sentido, entonces, hay una seguridad democrática opuesta a una seguridad monárquica? Si tal distinción no existe entramos en el terreno del Leviatán, la forma única del poder político, independientemente de que este poder esté en manos de uno o sea colegiado.

Esto nos conduce al segundo problema: según Chauí, si bien la estructura del campo político se presenta originalmente diferenciada, entre la multitud (el sujeto político o de la soberanía), el ciudadano (el sujeto del derecho civil), el gobernante (el ejecutor de la soberanía) y el súbdito (que obedece las decisiones del soberano), en la democracia estas estructuras se identifican, y la diferencia con los demás regímenes es que esta coincidencia se disuelve de diferentes maneras. Pero, esta idea de la democracia ¿no tendría que conducirnos a la desaparición de la seguridad? Bien puede entenderse, en cuanto la democracia nunca es una forma acabada, sino la modalidad de una tensión entre ser *sui juris* y ser *alterius juris* que se dirige siempre al incremento de las potencias, que la seguridad es una de las formas de instituir – como diría Machiavelli – un dique de contención para el decrecimiento de la potencia política de la *multitud*. Así y todo, si derecho y potencia se identifican, la *securitas* como fin del *imperium* sigue siendo: o una idea innecesaria, o bien, la demostración de una imposibilidad última en la identificación entre multitud, ciudadano y gobernante, que intenta garantizarse con la seguridad<sup>43</sup>.

De estas tensiones se suele deducir la interpretación intelectualista de la política spinoziana. Tal es la lectura de Remo Bodei: “Si el sabio avanza

por su camino a través de una especie de adiestramiento intelectual de las pasiones, el pueblo tiene en cambio la necesidad de recibir la salvación del exterior [tesis que comparte con Leo Strauss]. La estrategia tiende, en este caso, a una modificación exógena de las pasiones: primero se crea, mediante el Estado, las condiciones de seguridad indispensables para el florecimiento de la razón; sólo después – en proporción directa de la seguridad efectivamente alcanzada – se ‘bonifica’ el terreno de las pasiones y del conocimiento imaginativo. Los cambios institucionales condicionan por esto el desarrollo de una mayor racionalidad (sin la ilusión de poder suprimir las pasiones). Más también, en el caso de las multitudes, todavía es el comprender el que permite el salto de nivel hacia un segundo género de conocimiento. Sólo que él es activado no por la *fortitudo animi* o por la sabiduría, sino por las condiciones de seguridad establecidas por el Estado y, sobre todo, por la máxima expansión del *conatus* colectivo. El grado más alto, de cualquier modo, permanece no obstante ligado al conocimiento de las *res particulares*, sinónimo de sabiduría”<sup>44</sup>. Esta lectura se apoya en una continuidad entre el proyecto político del *Tratado Teológico Político* – donde es posible pensar en el establecimiento racional del Estado como causa de la seguridad colectiva y, con ello, de su crecimiento cognoscitivo (y es posible pensar en el filósofo como el agente mediador de tal operación) – y la constitución del gobierno democrático en el *Tratado Político*. Sin embargo, la relación entre constitución racional del Estado (democrático) y constitución racional de la multitud en el *Tratado Político* es – si existe tal paralelismo – directamente proporcional, por lo que el crecimiento de la potencia de la multitud no requeriría necesariamente del establecimiento previo de la seguridad brindada por el Estado. La a-sintonía

<sup>42</sup> En la filosofía política moderna – al igual que en la filosofía política clásica – la distinción entre política interna y externa es fundamental para reconocer los límites reales de la tradición republicana, aún así, el desdibujamiento de esta distinción es el elemento clave para comprender la génesis que va de la república al absolutismo, el intercambio de libertad política por seguridad pública.

<sup>43</sup> Finalmente, Chauí va a retomar el análisis del pasaje problemático del *TP*: “la estabilidad, la seguridad y la paz de una república no pueden fundarse en las virtudes privadas de los gobernantes, sino que deben apoyarse en el ordenamiento institucional (en las *res ordinandae*), de manera que, sean pasionales o racionales, virtuosos o viciosos, los gobernantes sólo puedan guiarse por lo que las [CONTINUA]

#### CONTINUAÇÃO DA NOTA 43:

instituciones mandan” (op. cit., p. 203). Chauí propone que este pasaje evidencia la propuesta de Spinoza contra la tiranía, es decir, el mismo *TP*. Sin embargo, no es claro que Spinoza plantee la seguridad como fin del *imperium* mentando la sola y exclusiva posibilidad del exceso de los gobernantes, dado que: en primer lugar, pasionales y viciosos también pueden serlo los ciudadanos; y en segundo lugar, no es la ley sino el derecho, es decir, la potencia, la única contención frente a los excesos que conducen a la tiranía. La vuelta a este pasaje no termina por aclarar los problemas que surgieron en el primer análisis.

<sup>44</sup> Bodei, R. *Geometría de las pasiones*, Fondo de Cultura Económica, México 1995, p. 312; también p. 132.

de la idea de seguridad aparece justamente porque en ningún momento Spinoza da a entender que el Estado antecede a la multitud.



Desde sus orígenes la democracia ha sido condenada por contener en una indeterminación constitutiva. Frente a la *hybris* democrática la idea de *seguridad* ha permitido justificar un orden político que no dependa necesariamente de su constitución en tal o cual forma de gobierno particular. El problema de la seguridad en la filosofía política de Spinoza no pone en duda su republicanismo democrático en cuanto forma de gobierno (la seguridad no lleva necesariamente al absolutismo), sino la democracia en cuanto *imperium* de la multitud, como expansión ilimitada – no anárquica- de la libertad. La anomalía spinoziana es tal en cuanto la tensión entre libertad y seguridad nos muestra, a contrapelo de la corriente dominante de la filosofía política moderna, que la democracia exige constantemente su neutralización. La *securitas*, aparentemente pilar de la legitimación del *dominium*, está siempre al borde de su expulsión. Así comienza este movimiento en la *Ética* y tal es la tendencia dominante en el *Tratado Político*.

Entendemos que en el *Tratado Político* está presente la génesis de una potencia que expresa la expansión-constitución de la multitud como superación de la seguridad. Dos son los motivos presentes en el *Tratado Político* que nos permiten esta interpretación, y que aquí solamente señalaremos. El primer motivo es una simple, aunque ineludible, constatación. En el análisis de las formas de gobierno, la idea de *securitas* aparece exclusivamente en el análisis del estado monárquico. Es allí donde Spinoza muestra detenidamente la lógica política de la seguridad<sup>45</sup>. El segundo motivo, más significativo aún, se presenta en el análisis del estado aristocrático. En el cap. VIII, §12, Spinoza nos reitera el carácter pasional de los hombres;

<sup>45</sup> En primer lugar, la seguridad principalmente es una necesidad de la suprema potestad; y, en segundo lugar, que si bien puede entenderse que la virtud principal de la monarquía – frente a la inestabilidad de la democracia (idea presente en toda la tradición política) – es la seguridad, también es el régimen menos libre: “La monarquía absoluta – afirma Bodei – (si se la considera como síntoma de una insatisfecha necesidad de seguridad) es intrínsecamente débil, porque su potencia proviene de la impotencia de otro”; Bodei, R., op. cit., p. 132.

de allí explica que los estados democráticos devienen en aristocráticos y estos en monárquicos. Para mostrar esto, toma el modelo de un estado nuevo: una multitud encuentra nuevas tierras y los hombres se encargan de cultivarla; nadie considera que tenga más derecho que otro, pero piensan que es injusto que los extranjeros tengan igual derecho sobre un estado que ellos han trabajado y ocupado con su sangre. “Lo que ni los mismos extranjeros objetan; quienes emigran a aquel lugar sin duda no para mandar, sino para cuidar de sus asuntos privados, y piensan que se les concede suficiente si al menos se les concede la libertad de conducir sus cosas con seguridad. Pero en el entretanto la multitud se acrecienta por la afluencia de extranjeros que paulatinamente adoptan las costumbres de aquella gente, hasta que finalmente no se distinguen por ninguna otra diferencia sino por esto solo: porque carecen del derecho de obtener cargos honoríficos; y mientras el número de éstos crece día a día, el de los ciudadanos se reduce por muchas causas”<sup>46</sup>. De esta manera el estado se reduce cada vez más a unos pocos y finalmente, a causa de una facción, a uno solo. Este pasaje es muy importante, porque en él Spinoza nos indica dos cuestiones centrales: en primer lugar, que el decrecimiento de la potencia de los hombres se corresponde con un decrecimiento de la política, que conduce de la democracia a la tiranía; y, en segundo lugar – haciendo el recorrido inverso –, Spinoza nos dice que efectivamente los hombres creen suficiente –desean honestamente– un orden en el que “al menos [se] les concede la libertad de conducir sus cosas con seguridad”, pero en tal orden la dominación siempre tiende a acrecentarse, por lo que la constitución de la multitud los lleva a buscar la libertad política. La *securitas* ya no es suficiente, la multitud se constituye como democracia.

Esta línea de lectura retoma la propuesta de Marilena Chaui a partir del concepto de *experiencia política*<sup>47</sup> para tratar de encontrar la vía de la *multitud* en el *Tratado Político*, donde la seguridad pueda ser un “honesto deseo” que nos conduzca a su superación

<sup>46</sup> TP, VIII, §12, p. 174 (la cursiva es nuestra). Es interesante notar que, luego de la caída de las ciudades-estado en regímenes principescos, la ciudad-estado de Venecia se convirtió en el modelo de gobierno republicano (aristocrático-oligárquico) estable. Para los teóricos de fines del siglo XV y XVI, y gran parte de los tratadistas políticos de la modernidad, Venecia fue el modelo ideal del gobierno libre. La descripción de Spinoza puede corresponder a un análisis crítico y desmitificador de la génesis del Estado veneciano y de sus conflictos.



en la experiencia de la libertad política. Y, al mismo tiempo, contra una posible épica política, la modernidad anómala de Spinoza, que profundiza la vía machiavelliana, es un intento por mostrar que la vida y la libertad son una y la misma *potencia de existir y obrar*<sup>48</sup>.



---

<sup>47</sup> Cfr., “Derecho es potencia. Experiencia y geometría en el *Tratado Político*”, en op. cit.

<sup>48</sup> En la misma línea de nuestro análisis, aunque a partir de un contexto político-conceptual diferente, Etienne Balibar explora dos nociones de la idea de seguridad, a partir de la distinción permitida por la lengua francesa (ausente en otras) y contenida en la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* de 1789, entre *sécurité* y *sûreté*; la primera enraizada en un pensamiento estatal, la segunda en un pensamiento cívico. Esta lectura, contemplando ciertas distancias, permitiría mostrar la actualidad del pensamiento de Machiavelli y Spinoza para pensar las representaciones modernas de la seguridad, que atraviesan hoy más que nunca la política nacional e internacional; Cfr., Balibar, E., “[...] la seguridad y la resistencia a la opresión”, en *Derecho de ciudad*, Nueva Visión, Buenos Aires 2004.