

LA PRESENCIA DE MACHIAVELLI EN EL *TRATADO POLÍTICO* DE SPINOZA. CONJETURAS EN TORNO AL GOBIERNO ARISTOCRÁTICO

SEBASTIÁN TORRES *

Como es sabido, dos son los momentos donde Spinoza menciona explícitamente a Machiavelli: en el último párrafo del cap. V y en el primer párrafo del cap. X del *Tratado Político* (en adelante *TP*). La primera referencia se inscribe en las interesantes lecturas modernas de *Il Principe* como un escrito republicano y ha permitido introducir a Spinoza dentro de la “tradición” republicana moderna¹, aunque no sin ciertas especificidades, algunas de las cuales trataremos aquí. La segunda referencia es, en realidad, la única cita propiamente dicha, donde Spinoza parafrasea casi textualmente a Machiavelli aludiendo explícitamente a la idea del “retorno a los principios” (tomada de los *Discorsi sulla prima deca di Tito Livio*, III, cap. 1). Es en este pasaje – paradójicamente poco atendido – y su inscripción en el análisis del gobierno aristocrático, en el que se concentrará nuestra atención.

En términos generales, ambas referencias sobre Machiavelli pueden ser tomadas como la identificación explícita de por lo menos una de las fuentes del *TP*, quizás la más importante, a partir de la cual Spinoza entabla la polémica

* Doctor en Filosofía, docente de FILOSOFÍA POLÍTICA e investigador en la UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA, Argentina, Director del proyecto de investigación LA PREGUNTA POR “LO COMÚN” EN LA FILOSOFÍA POLÍTICA CONTEMPORÁNEA: ONTOLOGÍA, POLÍTICA E HISTORIA, las temáticas de investigación se centran en el pensamiento político de Machiavelli y Spinoza, la tradición republicana y democrática, y en la presencia de tópicos modernos de ontología política en la filosofía política contemporánea.

¹ Para una lectura general, PROKHOVNIK, R. **Spinoza and Republicanism**. Palgrave MacMillan, Hampshire-New York, 2004. En particular, el preciso ensayo de VICENTIN, S. *Acutissimus o prudentissimus? Intorno alla presenza di Machiavelli nel Trattato politico di Spinoza*. **Revista Etica & Politica/Ethics & Politics**, 2004.

contra los “filósofos” y contra los “políticos”² que presenta en los dos primeros párrafos de esta obra. En particular, el alcance crítico de la idea del “retorno a los principios” va más allá de una crítica orientada a un género específico de literatura política, o a ciertas figuras que son aquellos que especialmente se dedican a tratar sobre los asuntos humanos, como los filósofos, los teólogos y los políticos; alcance que puede verse si leemos conjuntamente el primer capítulo del *TP* con el prefacio de la parte III de la *Ética*.

Es entonces la lectura del motivo machiavelliano del *retorno a los principios* lo que nos permite ver el alcance de la particular adopción spinoziana de un realismo político para pensar no sólo la crítica a los moralistas y a sus diferentes formas de vituperar a los hombres antes que comprenderlos, sino también los fundamentos del orden político y la génesis material del mismo. Una compleja expresión que parece remitir a una dimensión temporal, el *tornare*, y a una dimensión en principio intemporal, los *principi*, fundamento u origen del orden político, y que sin embargo no puede ser leída como un tiempo fuera del tiempo, tal y como Spinoza lo deja claro en su crítica al imaginario siglo de oro de la humanidad, sino a partir de la “invariable” naturaleza humana³ que,

² “quienes se imaginan que se puede inducir a la multitud o a aquellos que están absortos por los asuntos públicos, a que vivan según el exclusivo mandato de la razón, sueñan con el siglo dorado de los poetas o con una fábula”, (**Tratado Político**. Alianza, Madrid, 1989, trad. de Atilano Domínguez, I, 5, p. 82) y aquella que guía la praxis por el interés individual y no por la razón.

³ “la naturaleza es siempre la misma, y es siempre la misma, en todas partes, la eficacia y potencia de obrar; es decir, son siempre las mismas, en todas partes, las reglas y leyes naturales según las cuales ocurren las cosas y pasan de unas formas a otras; por tanto, uno y el mismo debe ser también el camino para entender la naturaleza de las cosas, cualquiera que sean, a saber: por medio de las leyes y reglas universales” (**Ética**. Alianza, Madrid, 1996; 3, Pref., p. 171).

por otro lado, debe dar cuenta de una génesis no teleológica de las diferentes formas de gobierno que se han dado los hombres.

En el primer capítulo del libro III de los *Discorsi*, Machiavelli afirma:

Y hablando de cuerpos mixtos como las repúblicas o las sectas, digo que son salutíferas aquellas alteraciones que las reconducen a sus principios. Y por eso estás mejor organizadas y tienen una vida más larga las que, mediante sus instituciones, se pueden renovar a menudo, o que, por cualquier circunstancia ajena a sus ordenamientos, llegan a dicha renovación. Y es más claro que la luz que, si no se renuevan, no pueden durar. El modo de renovarlas es, como se ha dicho, reducirlas a sus principios. Porque todos los principios de las sectas, de las repúblicas y de los reinos tienen forzosamente alguna bondad, gracias a la cual recobran su primitiva reputación y su capacidad de crecimiento. Y como con el transcurso del tiempo se corrompe aquella bondad, si no sucede nada que los reconduzca a sus orígenes, esos cuerpos morirán necesariamente ⁴.

Alteración y cambio significa necesariamente *renovación* y dentro del ineluctable movimiento, mantenerse *es* renovarse. Retornar a los principios significa recuperar aquella potencia que dio vida al cuerpo político, pero recuperar implica abrirse a lo nuevo. Que “todos los principios de las sectas, repúblicas y de los reinos tienen *forzosamente* alguna bondad” es una verdad necesaria, pues se deduce de su sola existencia. La idea que va cobrando forma aquí es que “principio” equivale a “potencia”, no al origen temporal donde, retrospectivamente, los historiadores suelen establecer el “inicio” de una comunidad política. Machiavelli abandona aquí toda idea de principio como origen “mítico” de la comunidad, fundamento de una concepción moral de la corrupción y de una visión ético-religiosa del vicio, degradación inherente al tiempo frente a la pureza de la “eternidad”. Los *Discorsi* no son un llamado a la imitación de Roma sino, por el contrario, el conocimiento de la historia singular de un pueblo que, contra el

modelo imitativo humanista, exige el mismo procedimiento para pensar Florencia, objetivo final de toda su reflexión política.

Las causas del retorno a los principios son de dos tipos, unas externas y otras internas: cuando pueden renovarse a menudo mediante sus instituciones o cuando la renovación es producida por circunstancias ajenas a sus ordenamientos. A estos dos motivos Machiavelli los denomina, con mayor precisión, “circunstancias imprevistas externas” y “prudencia interna”. Las causas exteriores se denominan así cuando son producidas por el encuentro con otros cuerpos políticos, en principio ajenos a la composición presente y por ello intervinientes en encuentros imprevistos cuyo efecto, en general, cobra la forma de la “guerra”; aunque un efecto posible de las “causas externas” pueda ser la renovación del cuerpo político, pues lo obliga a una recomposición interna, el problema es, por un lado, que dicha recomposición tiende a constituirse en monárquica, y por el otro, que nada garantiza que así y todo no se siga la destrucción. Por este motivo, no es posible confiar en causas externas para renovar la vitalidad del cuerpo político: argumento que relativiza la ideología de la “guerra” determinante de la cohesión política y alimento de la virtud cívica, sostenida por el humanismo renacentista (y recuperada por Machiavelli en varios pasajes). Lo significativo de este punto es que, incluso en la reflexión sobre las causas externas, el retorno a los principios debe suponer alguna virtud en el cuerpo político – tal es la apuesta de *Il Principe* –, sin embargo, el principio del “retorno a los principios” es la prudencia interna, la *virtù* de un cuerpo político que puede ser causa de sí: es decir, la república democrática. Tanto las causas internas como las causas externas están inscriptas en el tiempo de la *ocasión* para la acción. El retorno a los principios por causas internas requiere el conocimiento de la propia singularidad, constituida tanto por la singularidad de los diversos modos en que el cuerpo se compone, como por la singularidad del tiempo presente, esto es, por el conocimiento de la *ocasión*, del tiempo oportuno para que la acción pueda ser renovación: creación y no repetición. Es en este caso – el único donde puede hablarse propiamente de la recuperación de la

⁴ MACHIAVELLI, N. **Discursos sobre la primera década de Tito Livio**. Alianza, Madrid, 2000, III, 1, pp. 306-307.

virtud, de la potencia de actuar por medio de la cual el cuerpo político puede autoalterarse permanentemente y, por ello, durar – que se reabren las dos vías por medio de las cuales los cuerpos políticos operan sus transformaciones: por la virtud de un hombre o por la virtud de las instituciones. Como indicaremos más adelante, la puesta en duda de la virtud de uno y el modo en cómo comprender la renovación de las instituciones, no sólo muestra la diferencia entre el principado civil y la república, sino también, entre la república aristocrática y la república democrática⁵.

El cap. X del *TP*, objeto central de nuestro análisis, es dedicado a las causas que pueden transformar o disolver el Estado aristocrático. La estructura básica del capítulo es la siguiente: en los § 1 a 3 Spinoza va a reproducir el pasaje sobre el “retorno a los principios” y a discutir las dos formas institucionales mencionadas por Machiavelli que permitieron a los romanos el retorno a los principios: la figura del dictador y los tribunos de la plebe. Los § 4 a 8 son dedicados a los vicios del Estado aristocrático que no pueden ser alterados por los ordenamientos (la forma del Estado): fundamentalmente, el deseo de riquezas y de lujo. En los § 9 y 10, finalmente, Spinoza se interroga si existen causas internas (además de las mencionadas y resueltas en 4-8), que puedan transformar o destruir el Estado aristocrático. La conclusión del capítulo, finalmente, resulta compleja y desconcertante, teniendo en cuenta que el horizonte abierto por el tratado encuentra en el *imperium democraticum* la única forma de gobierno «absoluto»: el Estado aristocrático “es eterno o, en otros términos, [que] no puede ser disuelto o

transformado en otro por ninguna causa interna”. Spinoza llega a tal conclusión teniendo en cuenta dos motivos: en primer lugar, porque bajo la tesis de que un Estado “eterno” es aquel que mantiene sus derechos incólumes, pues los derechos son el alma del Estado, afirma que existen derechos básicos del estado aristocrático, y si éstos se mantienen tal Estado no podrá ser destruido por ninguna causa interna (culpable) sino tan sólo por una fatalidad inevitable (causas externas); en segundo lugar, porque sostiene que el temor a la muerte, el terror, es la única causa que puede transformarlo (en el contexto se entiende que dicho terror proviene e la inminencia de una invasión, es decir, por causa externa). Esta pasión transforma al Estado aristocrático en una monarquía, pues dicho miedo lleva a buscar un gobernante-capitán. Y sostiene que dicho terror, dado que tienen una causa proporcionada, “no proviene de ninguna causa que pudiera ser evitada por la prudencia humana”.

Desde diferentes contextos de análisis, Antonio Negri y Vittorio Morfino refieren a la recuperación spinoziana del potencial teórico de la idea del “retorno a los principios”, pero también afirman que Spinoza se aparta de las consecuencias específicas que de él deriva Machiavelli en el libro III de los *Discorsi*⁶. Ambos leen la exposición machiavelliana sobre el retorno a los principios señalando su límite al resolverse en alternativas todavía guiadas por el temor más que por la potencia de la virtud. Para Negri, el problema de Machiavelli es la ambigüedad de su teoría de las pasiones, que sería más bien fenomenológica (es decir, descriptiva) que genealógica, lo que impediría explorar su capacidad de dar origen⁷. Para

⁵ Algunas referencias, en todos los casos diferentes a nuestra lectura, de este motivo poco tratado se encuentran en BADALONI, N. *Natura e società in Machiavelli*. En : **Inquietudine e fermenti di libertà nel Rinascimento italiano**, Edizioni ETS, Pisa, 2004. BAUSI, F. *I ‘Discorsi’ di Niccolò Machiavelli. Genesi e strutture*. Sansoni Editore, Firenze 1985. FEDEL, R. *Il ‘ritorno ai principi’ come recupero del fundamento nei «Discorsi» del Machiavelli*. **Revista Idee**, vol. 26-27, 1994. GILBERT, F. **Machiavelli e Guicciardini. Pensiero politico e storiografia a Firenze nel Cinquecento**. Einaudi, Torino, 1970. MANSFIELD, Jr. H. C. **Maquiavelo y los principios de la política moderna**. Fondo de Cultura Económica, México, 1983.

⁶ También ISRAEL, N. *Tiempo y política en la obra de Spinoza*, **Revista Multitudes**, n° 2, mayo 2000, aunque no retoma el motivo que estamos trabajando y NOCENTINI, L. *Rimediare alla crisi dello stato. La ripresa spinoziana del tema del «ritorno ai principi» di Machiavelli*. **Revista Ethica**, Anno XIII (2001), n. 3 e 4, Settembre-Dicembre 2001; donde insiste en el vínculo entre “principio” y “potencia”, pero no problematiza la relación Machiavelli-Spinoza.

⁷ Cfr., NEGRI, A., **El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad**. Libertarias/Prodhufo, Madrid, 1994, pp. 107-108.

Morfino, Machiavelli habría sentado las bases para una nueva teoría de la historia, pero al no extraer de ella todas sus posibilidades estaría todavía demasiado ligado a la solución romana. En otros términos, habría una ruptura teórica todavía incompleta, razón por la cual en el cap. X del *TP* Spinoza recupera el *principio* pero critica lo que de él deduce Machiavelli⁸. Nuestra hipótesis de lectura difiere de la presentada por Negri e intenta avanzar sobre los pasos de la propuesta de Morfino, tomando cierta distancia de ésta, pues entendemos que Spinoza asume la lógica de los *Discorsi*.

Para volver a los *Discorsi* puede resultar útil releer la interpretación de Genaro Sasso – representativa de una lectura extendida entre los

⁸ Para Morfino, en el *TP* “Machiavelli está presente en la construcción del modelo de la monarquía y está del todo ausente en aquel aristocrático, que, por su parte, no lo consideraba de modo negativo, sino simplemente no adaptable al modelo de la expansión”. Según Morfino, Spinoza cita expresamente a Machiavelli en el §1 bajo el principio *aut virtus aut fortuna*, pero a partir de allí y en los dos párrafos siguientes es donde aparece la “real confrontación” con el florentino. Esta confrontación se da a partir de los dos ejemplos que Machiavelli presenta como modelo de institución que permiten el “regreso a los principios”: el *dittatore* (que Machiavelli identificaría con la *balia*, gobierno extraordinario dotado de plenos poderes, instaurado en Florencia entre 1434 y 1494; *Discorsi*, III.1) y los tribunales de la plebe, instituciones que serán rechazadas por el *Syndicorum Concilium* propuesto por Spinoza. En cuanto a la institución del dictador propiamente dicha, Spinoza tomaría distancia de la opinión machiavelliana [*Discorsi*, I, 34], así como de la única causa señalada por éste de que la república degenera en tiranía, esta es, la prolongación de los mandatos [*Discorsi*, III, 24]. A propósito de los tribunales, independientemente de la “naturaleza tumultuosa” de esta institución, que según Morfino ambos valoran de manera antitética, se manifiesta explícitamente sus diferencias en la mención a la práctica del senado que hace elegir por la plebe los tribunales que le favorecían [*Discorsi*, I, 48]; MORFINO, V. **Il tempo e l’occasione. L’incontro Spinoza Machiavelli**. Il Filarete, Milano 2004, II.2.7 (pp. 111, 118-120). Una síntesis de las ideas expuestas en su libro se encuentran en L’oggetto del terzo genere di conoscenza in Spinoza, **Isonomia. Rivista di Filosofia**, 2004; Temporalità plurale e contingenza: l’interpretazione spinoziana di Machiavelli, **Revista Etica & Politica/Ethics & Politics**, 2004, 1. Aunque no directamente determinante para la lectura que proponemos en este ensayo, no quiero dejar de mencionar DEL LUCCHESI, F. **Tumulto e indignatio. Conflicto, diritto e multitudine in Machiavelli e Spinoza**. Ghibli, Milano 2004.

comentadores de Machiavelli – según la cual el cap. 1 del libro III de los *Discorsi*, e incluso el libro en su conjunto, carece de sistematicidad en razón de que no aporta nada nuevo a lo ya expuesto en los dos libros anteriores. En cuanto al cap. 1, aunque en él aparece por vez primera la tesis del “retorno a los principios”, este capítulo como tal repetiría al pie de la letra y de manera más sintética y simple un tema ya tratado con mayor detalle y complejidad en el cap. 18 del libro I. Para Sasso, la diferencia existente entre ambos capítulos remite a un giro determinista de Machiavelli de escaso valor teórico y explicable sólo por las diferentes circunstancias históricas y morales reconocibles por la datación de ambos libros: mientras que en I.18 el lugar de la virtud es mayor, en X.1 aparece el determinismo astral como modo de solucionar aquello que devendría un límite para la voluntad humana. Así, el efecto producido por esta última desconfianza en la virtud explicaría, por ejemplo, el papel otorgado a las causas externas y a la restitución de una figura unitaria del poder⁹.

La interpretación del pensamiento político de Machiavelli realizada por Sasso, tan distante de las lecturas realizadas por Negri y Morfino, nos permite insistir sobre un punto de singular importancia para nuestra lectura: el complejo sentido que posee el libro III de los *Discorsi* y, en particular, el motivo del retorno a los principios, puesto que en él se pone en juego el alcance y los límites de la *virtù* machiavelliana. Nuestra primera hipótesis de lectura – como intentaremos mostrar a continuación – es que Spinoza lee el cap. X.1 conjuntamente con el cap. I.18 deteniéndose particularmente en el libro III porque allí encuentra una redefinición más potente de la *virtù* que en el libro I, donde cierta confianza republicana es más clara, pero también más ambigua en relación a su ruptura con el humanismo cívico; ruptura presente claramente en el realismo de *Il Principe*, pero aquí orientada por la búsqueda de su potencia democrática. Spinoza opone la institución del *Syndicorum Concilium* tanto a la institución del dictador como de los tribunales, aduciendo dos razones: porque

⁹ Cfr., SASSO, G. **Niccolò Machiavelli. Storia del suo pensiero politico**. Instituto italiano per gli studi storici in Napole, Napole, 1958, pp. 411-421.

la institución del dictador es una forma de tiranía (mientras que para Machiavelli, la tiranía provendría no de la institución en sí, sino de la prolongación de los mandatos)¹⁰; y porque la práctica del senado hacía elegir por al plebe a los tribunos que la favorecían¹¹. Esta “crítica” que, como señala Morfino, Spinoza formularía a Machiavelli, entendemos que es elaborada a partir de los límites que el mismo Machiavelli señala en I.18 frente a la lectura humanista de Tito Livio:

1- La virtud de un solo hombre es insuficiente para pensar el gobierno republicano-democrático:

[...] como el reconducir una ciudad a una verdadera vida política presupone un hombre bueno, y volverse, por la violencia, príncipe de una ciudad presupone uno malo, sucederá rarísimas veces que un hombre bueno quiera llegar a ser príncipe por malos caminos, aunque su fin sea bueno, o que un hombre malo que se ha convertido en príncipe quiera obrar bien, y le quepa en la cabeza emplear para el bien aquella autoridad que ha conquistado con el mal. (Discursos, I, 18, p. 99).

¹⁰ **Discursos**, III, 24. Para Spinoza, “cualquier hombre ambicioso de gloria buscaría con afán ese honor; y porque es cierto, demás, que en tiempos de paz no se mira tanto la virtud como la opulencia, y que, por tanto, cuanto más soberbio es uno más alcanza los honores [y como] no se puede pasar a un solo individuo manteniendo la misma forma de Estado, dicha potestad será en sí misma incierta y también, por tanto, la salvación y la conservación del Estado” (TP, X, 1, pp. 212-213).

¹¹ Cfr., **Discursos**, I, 48. Como observa Spinoza, “también en Roma eran perpetuos los tribunos de la plebe y, sin embargo, fueron incapaces de contener el poder de un Escisión. Y, además, tenían que trasladar al Senado lo que ellos consideraban beneficioso, y con frecuencia eran burlados por los senadores, quienes procuraban que la plebe favoreciera más a quienes ellos menos temían”. Hasta aquí, como veremos inmediatamente, la crítica de Spinoza es machiavelliana de comienzo a final. Ahora, conviene considerar el modo en que sigue el pasaje citado: “Añádase a ello que la autoridad de los tribunos frente a los patricios estaba respaldada por el favor de la plebe y cuantas veces la congregaban, parecía provocar una sedición más bien que convocar un Consejo. Ahora bien, todos estos inconvenientes no tiene cabida en el Estado que nosotros hemos descrito en el capítulo precedente” (TP, X, 3, p. 214). Distinguimos la crítica en dos partes pues la segunda hace referencia estricta a la comparación con el Consejo aristocrático, que obviamente no adquiere autoridad por el favor de la multitud.

Si bien es posible reconocer una diferencia entre quien se vuelve príncipe “por la violencia” (el principado por conquista) y quien se hace príncipe por el favor de los ciudadanos (el principado civil, que Machiavelli recupera para pensar en *nuovo principe*), figura que estaría más próxima al *dictador* romano (elegido por el senado), todas estas potestades representan la salida que requiere de la violencia como medio extremo frente a la corrupción, y por ello caben en la irresoluble paradoja planteada por Machiavelli, al mismo tiempo que suponen directamente la transformación del gobierno republicano en un principado:

[...] sería necesario que [la república] se inclinase más hacia la monarquía que hacia el estado popular, para que los hombres cuya insolencia no pueda ser corregida por las leyes sean frenados de algún modo por una potestad regia¹².

Queda claro, tanto por el sinnúmero de estrategias esbozadas en *Il Principe* como por el carácter republicano de los *Discorsi*, que la identificación entre poder y persona (dado que el gobierno personal representa una de las fracturas expuestas por Machiavelli entre la lógica de las potencias sociales y la lógica de la virtud clásica, es decir, de las propiedades que revisten a un individuo particular, por lo cual la virtud clásica siempre estaría asociada a una ética) es la forma más inestable de orden político y la más frágil frente a la natural expansión de los poderes internos y externos. Una idea que Spinoza también recoge al inicio del TP, cuando afirma que el gobierno no depende de la virtud de uno (TP, I, 6); idea clave para entender la defensa de Machiavelli en V, 7.

¹² **Discursos**, I, 18, p. 92. Aquí vemos que, si bien Machiavelli identifica el dictador romano con la figura de la *balia* instaurada por los Médici en Florencia, la entiende de igual manera crítica: “decían los que gobernaron el estado de Florencia desde 1434 hasta 1494, que era necesario renovar el gobierno [...] y llamaban renovar el gobierno a llenar de terror y miedo a los hombres”, **Discursos**, III, 1, p. 308. En las *Istorie Fiorentine* identificará el mismo período mediceo bajo el signo de la decadencia florentina: “desde 1434 a 1494 [...] se abre de nuevo el camino a los bárbaros y cae Italia bajo su dominación”, **Historia de Florencia**, y otros textos, en *Obras históricas de Nicolás Maquiavelo*, Poseidón, Buenos Aires, 1943, V, 1, p. 237.

2- En cuanto a los tribunos de la plebe, sin entrar en contradicción con el elogio que realiza en muchos pasajes de su obra a la creación histórica de esta institución romana, Machiavelli también expresa claramente su desconfianza hacia el ideario humanista republicano de una forma institucional que sea en sí misma virtuosa. Es decir, cuando las instituciones dejan de considerarse producto y expresión de una relación entre los poderes sociales para convertirse en modelos autónomos de orden político en cuya forma jurídica está contenida la virtud, razón por la cual se sustraen también a la necesaria renovación, es decir, al “retorno a los principios”:

Podía un tribuno o cualquier otro ciudadano proponer una ley al pueblo, sobre la cual todo ciudadano podía hablar a favor o en contra, antes de que se tomase una decisión sobre ella. Este procedimiento era bueno mientras fueron buenos los ciudadanos, pues siempre es beneficioso que todo el que piense que una cosa va a redundar en beneficio público, tras haber oído todo, pueda escoger lo mejor. Pero cuando los ciudadanos se volvieron malos, este procedimiento resultó pésimo, porque sólo los poderosos proponían leyes, no para la común libertad, sino para acrecentar su propio poder, y nadie podía hablar en contra por miedo a ellos, de modo que el pueblo resultaba engañado, o forzado a decidir su ruina. (Discursos, I, 18, p. 90).

En este pasaje, como en el anterior, “bueno” y “malo” no hacen referencia a la presencia o ausencia de una virtud moral como condición de posibilidad de la virtud política –nada sería más distante al realismo de Machiavelli, como al de Spinoza –, sino a la trama pasional que en un determinado momento expresa las relaciones de poder entre las partes que componen el cuerpo político. Por otro lado, el juicio que Machiavelli expresa sobre el tribunado de la plebe se circunscribe a su valor político en el contexto de los conflictos romanos, pero la institución que Machiavelli identifica con la libertad republicana de Florencia es el *Gran Consejo* o *Consejo Mayor*, que tiene una similitud mayor con el *Syndicorum Concilium*

propuesto por Spinoza que con la institución de los tribunos¹³.

Existen otros elementos – fuera de la crítica de Spinoza a Machiavelli señalada por Morfino – que permite suponer la lectura conjunta de ambos libros de los *Discorsi*:

3- En I.18 se encuentra un conocido pasaje donde Machiavelli expone la relación entre leyes y costumbres, relación a partir de la cual Spinoza presenta la lógica de las reformas que permitirían curar los vicios del gobierno aristocrático: “Porque así como las buenas costumbres, para conservarse tienen necesidad de las buenas leyes, del mismo modo las leyes, para ser observadas, necesitan buenas costumbres”¹⁴. En los § 4-8 Spinoza trata sobre los vicios que no pueden ser alterados por los ordenamientos (forma del Estado). Estos son, fundamentalmente, el deseo de riquezas y de lujo. Spinoza se aparta de las argumentaciones presentes en I.18, porque va a tratar un problema específico del estado aristocrático, pero es justamente frente al problema de la degeneración oligárquica, que la presencia de Machiavelli se hace más evidente, tal y como trata este tema en muchos otros capítulos de los *Discorsi*¹⁵. Sin embargo, aún remitiéndonos sólo a *Discorsi* III.1, Spinoza

¹³ Sobre este último punto, conviene aclarar que la edición *Tutte le opere* que poseía Spinoza en su biblioteca no contenía lo que más tarde aparecerá incluido en su opera omnia como “escritos políticos breves”. En dicha edición sólo aparecen los *Ritratti* de Francia y Alemania. Cfr. MORFINO, V. **Il tempo e l'occasione**, op. cit., Appendice: La biblioteca di Spinoza, pp. 241-242. Sin embargo, podemos suponer que sí era conocida por Spinoza la institución de los Consejos en las repúblicas del norte de Italia.

¹⁴ **Discursos**, I, 18, p. 89. “No podrá, sin embargo, evitar que se infiltren los vicios que no pueden ser prohibidos por una ley” [§4], “Concluyo pues, que aquellos vicios ordinarios de la paz, a que aquí nos referimos, nunca deben ser directa, sino indirectamente prohibidos. Es decir, que hay que poner tales fundamentos al Estado, que de ahí se siga, no que la mayoría procure vivir sabiamente (pues esto es imposible), sino que se guíen por aquellos sentimientos que llevan consigo la mayor utilidad del Estado” [§6] (TP, X, 4 y 6, pp. 215-216).

¹⁵ Por ejemplo, en *Discursos*, I, 2 al recuperar la teoría polibiana de las formas de gobierno; en I, 5 al tratar de la ambición; en I, 55, donde trata de los gentilhombres; pero principalmente en I, 37, donde muestra a partir del conflicto en torno a la ley agraria, que la división entre los nobles y el pueblo no está ligado a la cesión de honores sino de riquezas.

introduce el problema de la riqueza tal y como Machiavelli lo hace en este capítulo al tratar de la degeneración de las sectas, y en particular de la religión cristiana (y que trata en relación a las repúblicas, por ejemplo, en el cap. 16 del mismo libro). Como ya lo hemos indicado, la relación entre leyes y costumbres no responde al modelo clásico que parte de una comunidad ética (*ethos*) como marco natural que contiene los límites de la conflictividad política. Para ambos, la relación es comprendida a partir del vínculo entre los afectos y las leyes o, en otros términos, por la lógica relacional que funda las instituciones. Así, como indica Spinoza, el control de estos vicios puede realizarse a partir de leyes e incentivando ciertas pasiones: leyes que regulen el gasto y las deudas, y pasiones que no perjudiquen al Estado (aristocrático), como la avaricia y la gloria. Spinoza defiende la segunda estrategia por sobre la primera, ya que es preferible que los hombres que carecen de virtud no obedezcan por miedo. Por otro lado, critica los incentivos a la virtud, fundamentalmente los honores estatales, pues atentan contra la igualdad (aristocrática), de cuya pérdida se sigue la pérdida de la libertad¹⁶.

4- Finalmente, correspondería detenerse también en una notable diferencia entre los *Discorsi* III.1 y el *Tratado Político* X.1: allí Spinoza no menciona el “retorno a los principios” de las sectas, uno de los pasajes más importantes del texto machiavelliano. Esta omisión puede entenderse a partir de una aclaración de Spinoza, que nos indica que no tratará sobre la religión, porque ya lo ha hecho en el *Tratado Teológico Político* (en adelante *TTP*)¹⁷, pero si nos remitimos a aquella obra, podríamos interrogarnos si dicho tratamiento no podría leerse a partir de la idea machiavelliana del retorno a los principios: el *credo mínimo*, cuyo contenido es el amor y la obediencia, conceptos que – tal y como afirma Machiavelli – son el núcleo de la renovación de la religión cristiana que producen San Francisco y Santo Domingo. El pasaje de los *Discorsi* que Spinoza omite comentar podría permitir establecer una relación complementaria entre el

Tratado Teológico Político y el *Tratado Político* fundada en la lectura de Machiavelli, autor que no aparece mencionado en el *TTP*: si bien en el *TP* Spinoza nos advierte que el tema ya ha sido tratado, no dejará de evocar la idea del *credo mínimo* como religión civil (*TP*, I, 5). Al respecto, más allá de las polémicas expresiones de *Il Principe* sobre la necesidad de aparentar las virtudes cristianas (comentarios sobre los que se centró la encarnizada crítica del antimachiavellismo jesuita antes que contra las estrategias para conservar el poder, como puede verse en *El príncipe cristiano* de Rivadeneira), conviene recordar que Machiavelli había tratado el vínculo entre religión y política en *Discorsi*, I.11-15, en los términos de una *religión civil* (entre otros temas, como el papel de los teólogos, los profetas y la lectura de los signos, Moisés, etc.)¹⁸. El análisis que Machiavelli realiza de la religión pagana romana a partir de la figura de Numa como legislador ésta directamente ligado a la obediencia por temor al castigo divino más que al amor, motivo de comparación a partir del cual señalará el carácter esencialmente antipolítico de la religión cristiana en *Discorsi* II, 2¹⁹. Si bien, en la comparación entre la religión cristiana y pagana podemos encontrar una diferencia con la idea spinoziana del *credo mínimo* como religión civil, idea que nos sugiere – luego de la demoledora crítica que ha realizado a la religión – la función de este concepto en el *TTP*, en el *TP* Spinoza no dejará de reconocer su escaso poder sobre los afectos: “la religión enseña que cada uno ame al prójimo como a sí mismo, es decir, que defienda el derecho del otro como el suyo propio, nosotros

¹⁸ Al igual que Spinoza, que en el *Tratado Teológico Político* plantea un nuevo método para leer las Escrituras, Machiavelli nos dirá que hay que leer las Escrituras con sensatez (“*chi legge la Bibbia sensatamente*”, **Discursos**, III, 30, p. 403).

¹⁹ Una crítica que tiene dos dimensiones, por un lado la crítica al papel de la Iglesia de Roma como poder político: “Los italianos tenemos, pues, con la Iglesia y con los curas esta primera deuda: habernos vuelto irreligiosos y malvados; pero tenemos todavía una mayor, que es la segunda causa de nuestra ruina: que la Iglesia ha tenido siempre dividido a nuestro país.”, **Discursos**, I, 12, p. 73; por el otro, la crítica a la ética cristiana que realza virtudes que expresan impotencia, como la humildad, la obediencia y la salvación individual, de manera tal que “este modo de vivir parece que ha debilitado al mundo, convirtiéndolo en presa de los hombres malvados”, *Ibid.*, II, 2, p. 199.

¹⁶ Una opinión contraria de Machiavelli en **Discursos**, I, 24.

¹⁷ Cfr., *TP*, VIII, 46, p. 197-198. Lo único que agrega brevemente Spinoza aquí es una aclaración sobre la adecuación de la religión al régimen aristocrático.

hemos demostrado que esta enseñanza ejerce escaso poder sobre los afectos” (TP, I, 5, p. 81).

Pero, más allá de la omisión de Spinoza del retorno a los principios de las sectas que, como hemos visto, sugiere una relación aún más extensa entre religión y política que lo que podíamos imaginar al comienzo, volviendo al punto que nos interesa, la relación entre *Discorsi* III.1 y el *TP* X.1 respecto a este tema encuentra un punto de contacto entre la idea del retorno a los principios a partir de la lectura religiosa de la pobreza y la crítica al clero por las riquezas y el lujo que realiza Machiavelli, y la crítica a los vicios de la aristocracia, tema central de los parágrafos 4-8 en Spinoza: en ambos casos podemos imaginar la crítica a dos *instituciones* cuya deriva las convierte en oligarquías, una estatal, la otra eclesiástica. La interpretación que hace Machiavelli de la aristocracia como una oligarquía revestida de virtud, como hemos afirmado, ha sido ampliamente tratada en libros de los *Discorsi*, así como en lo que sigue del libro III.

A partir de lo dicho, y para concluir con este análisis, sería conveniente revisar la afirmación de Morfino según la cual para Machiavelli la aristocracia no es en sí misma negativa, sino sólo desde la perspectiva de la expansión del gobierno, tesis cierta en el contexto de la discusión entre las virtudes de la República y el Imperio, tal y como aparece en *Discorsi* II, 1-4), pero no extensible a la polémica central, que históricamente Machiavelli remarca entre la república popular florentina y la república aristocrática veneciana, justamente a partir de poner en el centro de discusión, frente a la aristocracia republicana florentina, lo que podríamos denominar la cuestión social, es decir, el poder oligárquico. Spinoza, como Machiavelli, sigue aquí una línea abierta por el realismo aristotélico, pero invirtiendo su lectura; la aristocracia como forma racional puede ser la más perfecta²⁰, pero su ilusión desaparece una

vez que puede ser comprendida a partir de la génesis material oligárquica. Esta diferencia resulta fundamental para nuestro análisis y es uno de los motivos que hacen de los capítulos sobre la aristocracia un tema más que significativo en la comprensión del *TP*. Lo que aquí está en juego va más allá de la evidente oposición entre monarquía y república, para poner en cuestión el concepto mismo de república a partir de lo que Machiavelli – y el mismo Aristóteles – reconoce como el conflicto central de toda ciudad: el antagonismo entre oligarquía y democracia, es decir, entre la república aristocrática y la república democrática.

La lectura conjunta de *Discorsi* I.18 y III.1 nos ha permitido ampliar la relación entre Machiavelli y la interpretación de Spinoza, pero más allá de esta hipótesis de lectura, la conceptualización más importante y problemática sigue estando claramente presente en III.1, donde se expresa la apertura a la dimensión temporal de la potencia contenida en la idea del “retorno a los principios”, principalmente a partir del desplazamiento machiavelliano de las causas externas a un segundo plano. Spinoza, al igual que Machiavelli, no deja de contemplar la necesaria participación de causas externas, y para ambos es claro que éstas no dependen de la virtud; así lo muestran los parágrafos 9 y 10 del cap. X del *TP*, donde justamente aparece el complejo pasaje de la “eternidad de la aristocracia”. Aun así, el interrogante que queda abierto en estos parágrafos finales se encuentra en estrecha relación con las ambigüedades del libro III de los *Discorsi*, de diferentes maneras señaladas por Sasso, Negri y Morfino. ¿Por qué Machiavelli introduce por primera vez la tesis del “retorno a los principios” en III.1 cuando un análisis casi idéntico, e incluso más completo y complejo, ya ha sido formulado en I.18 sin incorporar conceptos cuya ambigüedad lleva a suponer la recuperación de una perspectiva determinista, como la idea de guiarse por el movimiento de los cuerpos celestes? ¿Cuál es el motivo que lo lleva a introducir la idea del “retorno a los principios” siendo que sus implicancias ya han sido desarrolladas a lo largo de los *Discorsi* desde la perspectiva de la virtud?

²⁰ “Evidentemente, si los patricios que eligieran a sus colegas sin dejarse llevar por ningún sentimiento, sino por el sólo amor al bien público, no habría estado alguno que fuera comparable al aristocrático. Pero la experiencia basta para hacer ver con todo tipo de datos que la realidad es todo lo contrario” (TP, XI, 1, p. 221). “Sólo en él [estado aristocrático] la misma persona es, en términos absolutos, buena como hombre y como ciudadano, mientras que la de los demás son buenas para su propio régimen”, ARISTÓTELES, *Política*, 1293b.

Estos interrogantes, contextualmente reformulados, podrían ser dirigidos a Spinoza, y en particular a la afirmación de la eternidad del gobierno aristocrático, si adoptamos como punto de partida el comienzo del segundo capítulo dedicado al gobierno monárquico, donde en la definición de qué se entiende propiamente por “conservación” y “disolución”, podríamos encontrar una primera definición de la distinción entre “eternidad” y “duración”:

Los hombres tienden por naturaleza al Estado político, y es imposible que ellos lo destruyan jamás del todo [§1].

Nunca sucede, pues, que, a consecuencia de las discordias y sediciones que surgen a menudo en la sociedad, los ciudadanos disuelvan la sociedad (como acontece con frecuencia en otras asociaciones). Simplemente cambian su forma por otra, si es que las desavenencias no se pueden superar manteniendo la misma estructura de la sociedad. Por eso, cuando hablé de los medios necesarios para conservar el Estado, me refería a aquellos que son indispensables para mantener, sin notables cambios, su forma actual [§2] (TP, VI, 1-2, p. 122-123).

El anticontractualismo presente en estos pasajes del *TP*, donde la reflexión política no parte del origen voluntario y/o racional de la asociación política, muestran una proximidad más que significativa (dado el contexto intelectual del siglo XVII) con Machiavelli. El problema político no es cómo fundar las relaciones sociales entre los hombres (en términos spinozianos, la naturaleza *naturada* entendida como el conjunto de las relaciones entre los modos finitos es eterna, no así los modos y sus relaciones en su singularidad), sino cómo lograr que dichas relaciones sean libres y duraderas. Por otra parte, Spinoza se aproxima aún más a Machiavelli al definir cuál es la causa más potente de disolución de la relación (forma) que determina uno u otro orden social: “la sociedad siempre corre más peligro por los ciudadanos que por los enemigos, porque los hombres buenos son muy pocos. De donde se sigue que aquél, a quien se ha confiado todo el derecho del Estado, siempre temerá más a los ciudadanos que a los enemigos” (TP, VI, 6, p. 125).

¿Qué significa, entonces, la eternidad de la forma aristocrática, que no podría ser disuelta por ninguna causa interna?, siendo que esto valdría, en todo caso, para la “sociedad política” y no para las forma singular de tal o cual orden político. O, incluso adoptando una interpretación ya extendida sobre la valoración spinoziana de las distintas “formas” de gobierno, por qué atribuye la eternidad al orden aristocrático, concepto que en todo caso sólo valdría – y no sin equívoco – para la *democracia*, siendo la única “forma” acorde con la naturaleza humana y con las leyes de naturaleza, razón por la cual es definida como *absolutum imperium*. Como dijimos al comienzo, no queremos dejar de recordar que nuestro trabajo pretende continuar la vía propuesta por Vittorio Morfino, fundamentalmente a partir de dos motivos presentes en la ontología spinoziana, los de temporalidad y relación, con el objetivo de conducir estas conceptualizaciones hacia una reflexión política sobre el conflicto democrático.

Su lectura de los *Discorsi* es precisa: porque las causas externas (accidentes externos) producen efectos indeterminados, el retorno a los principios se produce sólo por causas internas (virtud interna), estableciendo una relación particular entre sus partes, en este caso la denominada “aristocracia”. Si desde la perspectiva de la *eternidad* la aristocracia, como cualquier Estado, no es sino la expresión del derecho natural, es decir, la expresión de la potencia mediante la cual, en este caso, una parte (algunos) gobierna a otra (muchos); la restitución de un derecho (natural) aristocrático, el retorno a sus principios, responde a la necesidad de la *duración* de una forma específica de relación por la cual la unidad del cuerpo político requiere un “acuerdo” de dicha relación entre las partes (acuerdo que, como en Machiavelli, no es equivalente a voluntad ni producto de la deliberación). Para Spinoza, las formas de gobierno no se definen – como en Aristóteles – por la virtud de cada forma en sí; aquí son definidas por el fundamento y distribución de la trama pasional y lo que ésta produce en términos “institucionales”: son

formas de relaciones, entre uno y muchos, entre unos pocos y muchos y entre los muchos entre sí. En cada caso, *durar* es decir, permanecer en la existencia, en tanto el *conatus* es la capacidad de existir y obrar, supone restituir la potencia que articula la relación entre las partes del cuerpo político. He aquí donde aparece la clave que liga tan estrechamente a Machiavelli con Spinoza y hace del último la exposición sistemática de la ontología ausente en el primero: una ontología relacional de la potencia²¹.

Si el límite de una potencia se encuentra en la relación con otras potencias, tanto potencia como impotencia son términos que expresan una relación: y la relación se establece con cuerpos externos o entre las partes de un mismo cuerpo (político) en tanto que es un cuerpo “compuesto”, de manera tal que podemos hablar de causas internas y externas del incremento o decrecimiento de la potencia. Tanto para Spinoza como para Machiavelli, la democracia (la república democrática) es el modo de relación política que expresa de manera más perfecta el *conatus* colectivo, es decir, la *duración* como *incremento* de las potencias en tanto el cuerpo político se convierte en causa (interna) de sus afecciones. Para Spinoza, como para Machiavelli, el gobierno aristocrático no denomina otra cosa que el poder oligárquico y su potencia a partir de las relaciones internas que establece – como toda forma de gobierno – con los “muchos”, la multitud. Por este motivo, cuando Spinoza trata los vicios de este Estado, se refiere a aquellas tendencias que llevan a un deseo exacerbado por la adquisición y acumulación de bienes materiales, los cuales pueden ser controlados vinculando ese deseo al bien del Estado (en otros términos, haciendo pasar este bien parcial por un beneficio común). Es por esta razón, mediante la “solución” de los conflictos entre los pocos y los muchos, que Spinoza dirá que ya no existe causa interna que pueda destruir este Estado. Y, en consecuencia, en tanto que la amenaza de una potencia externa excede – en principio – aquello de lo que dicho Estado puede ser causa, sólo queda como causa

de su disolución una causa externa, que lo conduzca – también por deducción – a mutar en Estado monárquico (nunca, por una causa externa, en democrático).

En el *TP*, como sucede en la *Ética*, la relación entre el concepto de eternidad y duración no tiene un sentido unívoco. En cuanto al primero, en algunos casos, cualifica el poder de la sociedad y en otros se confunde con una expresión que designa una duración prolongada²². En el § 25 del cap. VII, donde trata de la monarquía, puede verse los dos sentidos y el vínculo que Spinoza traza entre ellos: “porque la elección del rey, al hacer la multitud, debe ser, en la medida de lo posible, *eterna*. De lo contrario, será inevitable que el poder del estado pase con frecuencia a la multitud, lo cual supone un cambio radical y, por lo mismo, sumamente peligroso”. Y al referirse al problema de la sucesión hereditaria y de qué manera debe entenderse la conservación de un bien por derecho natural, nos dice que, a diferencia de la herencia privada, donde el individuo “puede disponer de sus bienes, no en virtud de su poder, sino de la sociedad, el cual es *eterno*”. Este caso difiere del poder del Estado, pues “la condición del rey es totalmente otra, ya que la voluntad de rey es el mismo derecho civil y la misma sociedad. Muerto, pues, el rey, en cierta medida ha muerto la sociedad, y el estado político retorna al estado natural” (*TP*, VII, 25, pp. 156-157; la cursiva es nuestra). El derecho natural de la sociedad es eterno, pero cuando ese derecho es “cedido” a una autoridad política como la monarquía se espera que sea *en la medida de lo posible* de manera eterna, es decir, que *dure* indefinidamente o, en otros términos, se entrega sin un plazo de caducidad: es la determinación del derecho natural que permite comprender el paso de la idea de derecho en términos de eternidad a duración, pues el derecho en tanto que es determinado, sea en un individuo, sea en el Estado, sólo puede

²¹ La expresión *ontología relacional* es utilizada por primera vez por BALIABAR, E., **Spinoza et la politique**, Presses Universitaires de France, Paris, 1985, pero desde una teoría general de la “comunicación”, que excede el sentido que queremos darle aquí.

²² Al respecto del planteo del problema y una interesante lectura del mismo, la tesis doctoral inédita de ITOKAZU, Ericka. **Tempo, duração e eternidade na filosofia de Espinosa**. Universidad de San Pablo, 2008. Conviene tener presente también que el término latino *aeternitas* contiene el sentido de duración temporal prolongada.

concebirse desde la perspectiva de la duración²³ (por dicha razón, el derecho natural del individuo, en el estado natural, se encuentra radicalmente reducido y sólo de la democracia puede decirse que sea un *imperium absolutum*). En el caso de la monarquía, la idea de que el poder del rey es eterno se entiende en cuanto su poder se identifica con el poder de la sociedad misma, así es ella la que permite atribuir – de manea impropia – eternidad al poder monárquico y no a la inversa. Podríamos decir, sin caer en contradicción, que su poder es eterno mientras dura.

El sentido del término *aeternitas*, como puede verse, involucra más que una ambigüedad semántica, que podría resolverse según el contexto en el que se usa la palabra. En el cap. VIII, dedicado a la aristocracia, Spinoza diferencia este Estado del monárquico y dice de esta diferencia que es “enorme”:

[...] los reyes son mortales, mientras que los Consejos son *eternos*; de ahí que el poder de un estado, una vez que ha pasado a un Consejo suficientemente amplio, no retorna jamás a la multitud, cosa que no vale para el Estado monárquico, como hemos probado en el §25 del capítulo anterior²⁴.

Efectivamente, la diferencia es *enorme*: los Consejos, a no ser por causas externas, no mueren jamás. El estado aristocrático, en cuanto gobierna mediante Consejos, ha realizado el salto fundamental del gobierno de una persona al gobierno de una institución. He aquí, más allá de la casuística de las formas de gobierno, la

²³ En el §27 del mismo capítulo, contemplando este uso incluso en un sentido más literal, Atilano Domínguez traducirá *in aeternum* por *siempre*: “*Dominantibus propria est superbia. Superbiunt homines annua designatione: quid nobiles, qui honores in aeternum agitant!*”- “Lo característico de quien manda es la soberbia. Si se enorgullecen los hombres con un nombramiento por un año ¿qué no harán los nobles, que tienen siempre en sus manos los honores?” (p. 158); traducción que sin advertencia previa no permite reconocer el problema presente en el capítulo sobre la aristocracia.

²⁴ TP, VIII, 3, p. 168 (la cursiva es nuestra). La línea que antecede el pasaje citado dice: “el rey necesita ineludiblemente consejeros, pero este Consejo no los necesita en absoluto”, marcando claramente la diferencia entre un consejo consultivo y un Consejo como órgano máximo de gobierno.

compleja relación entre aristocracia y democracia o, en términos clásicos, entre democracia y república. El problema no suficientemente atendido del gobierno aristocrático-oligárquico es que, a diferencia de la monarquía, el poder *no retorna jamás a la multitud* por ninguna causa externa. De Aristóteles a la era de las revoluciones la república se ha opuesto a la monarquía y, en particular, a los peligros del gobierno tiránico bajo la distinción fundante entre *dominus* y *politeia*. Será Machiavelli, y como vemos Spinoza, quienes por primera vez señalen el conflicto interno de la república, entre los pocos (como sea que históricamente se configure socialmente el poder de los “mejores”) que merecen gobernar y los muchos, que tienen derecho a un gobierno pero no merecen gobernar²⁵. Volviendo a la perspectiva que hemos adoptado para plantear este problema, el sentido de la relación *eternidad-duración* en la monarquía difiere del sentido que aparece en la aristocracia, pues, como lo muestra también Machiavelli, la temporalidad de las acciones individuales (virtuosas o no) difiere de la temporalidad de las acciones institucionales.

Si, hasta aquí, podemos entender por qué motivo Spinoza introduce la idea del “retorno a los principios” al tratar del estado aristocrático, queda por ver en qué sentido cabe comprender la afirmación de que este Estado “es *eterno* o, en otros términos, [que] no puede ser disuelto o transformado en otro por ninguna causa interna” (TP, X, 10, p. 219; la cursiva es nuestra). En lo que resta, andaremos a tientas, pues si suponemos que Spinoza sigue la vía abierta por Machiavelli debemos suponer también que la ausencia que se hace notar en el capítulo final dedicado a la aristocracia debería estar presente al tratar de la democracia: esto es, la renovación permanente de los *ordini*, más allá de la necesaria renovación de las *leyes* (sobre la guerra, el lujo, etc.), definición expresamente expuesta del “retorno a los principios” dad por Machiavelli en *Discorsi* III.1.

²⁵ La radical dimensión democrática de Spinoza, a partir de una crítica a la idea de *mérito*, que muestra el real alcance de su constante toma de distancia con los moralistas, es maravillosamente expuesta en TATIÁN, D. **Spinoza, el amor del mundo**. Altamira, Buenos Aires, 2004, en el capítulo “Más allá del mérito”. En un sentido que creemos no distante, también la potente idea de igualdad presente en la obra de Jacques Rancière.

¿Dónde se encontraría, entonces, la fragilidad o impotencia del estado aristocrático que podría llevarlo a mutar en dirección a la democracia?

Finalmente, para que todos los derechos absolutamente fundamentales del Estado sean *eternos*, se establecerá que sea declarado reo de lesa majestad todo aquel que ponga en tela de juicio ante el Consejo Supremo algún derecho fundamental, como la necesidad de prolongar el mando de algún jefe militar o de disminuir el número de patricios, y cosas por el estilo. Y no sólo se le condenará a muerte y se confiscarán sus bienes, sino que se exhibirá en público algún signo de su castigo para *eterna memoria* (TP, VIII, 25, p.181; la cursiva es nuestra).

Aquí, alterar el Estado es pretender modificar los derechos “fundamentales” que definen la singularidad de esta forma de gobierno. En particular, disminuir el número de patricios, como es propio de la soberbia de quienes *detentan los honores eternamente*, lo que no haría más que radicalizar el conflicto entre los pocos y los muchos, de manera tal que este Estado debe recurrir, como el estado monárquico, a instalar el miedo dentro del mismo patriciado y, por extensión, en la multitud. La *memoria eterna* del miedo – más allá de la contradicción terminológica evidente, si consideramos dicha expresión desde la parte V de la *Ética* – es una condición estructural de este Estado, al igual que en el Estado monárquico. La “enorme” diferencia entre un Estado y otro se reduce cuando la obediencia se sostiene por el miedo. Por supuesto, para Spinoza ningún orden político suprimen absolutamente las pasiones del miedo y la esperanza, pero la particularidad de este Estado, al igual que del monárquico, es que el miedo es la pasión permanente (memoria eterna) de la mayoría, además de que en la aristocracia la esperanza secular es naturalmente limitada por la forma de este gobierno.

Finalmente, en el cap. X, luego de parafrasear a Machiavelli, insistirá contra la virtud de uno (que, para ser estable debería ser *eterna*, lo que implicaría un cambio de régimen político, §1) frente a la virtud del Consejo Supremo, el único que puede ser efectivamente *eterno* (§2), dado que su mecanismo permite que el número (y el voto secreto) resista a la ambición de algunos sin verse perjudicado, y concluye que:

Sin duda que, si algún Estado puede ser *eterno*, necesariamente será aquel cuyos derechos, una vez correctamente establecidos, se mantienen incólumes. Porque el alma (*anima*) del estado son los derechos [...] Habiendo probado, pues, que los derechos básicos de las dos formas de estado aristocrático están acordes con la razón y el común afecto de los hombres, ya podemos afirmar que, si hay algún Estado *eterno*, necesariamente son éstos, o que, al menos, no pueden ser destruidos por ninguna causa culpable, sino tan sólo por una fatalidad inevitable²⁶.

Todo cuerpo es – para Spinoza – una relación de movimiento y reposo entre sus partes (Machiavelli, en otros términos, lo pensará a partir de la idea de *cuerpos mixtos*). Nada hay en un cuerpo, y por extensión en los cuerpos políticos, que limite (o incremente) su potencia más que su relación con otros cuerpos. Si pensamos en el cuerpo aristocrático, es del equilibrio entre sus partes más importantes, los patricios, y luego ésta con la multitud, lo que permite considerar a este cuerpo “eterno”, es decir, mientras se mantenga la proporción entre actividad y reposo de una mayoría y una minoría. Sin embargo, la relación actividad-pasividad, mayoría-minoría y movimiento-reposo no se corresponde directamente, pues es la parte que permanece, que *dura*, la que da unidad al cuerpo, es decir, la que es activa a la vez que minoritaria (el Consejo aristocrático), mientras que es la parte mayoritaria la que varía, se mueve (fluctúa), y por ello deviene pasiva en esta relación política (la multitud). Nada hay en el análisis de las formas de gobierno que realiza Spinoza que indique la necesaria mutación de una a otra forma, como en la casuística clásica;

²⁶ TP, X, 9, pp. 217-218 (la cursiva es nuestra). En la nota 317 de la edición española dedicada a este pasaje Atilano Domínguez afirma “La idea de la eternidad de los Consejos numerosos (gobiernos democráticos), afirmada en principio (VIII, 3, pp. 325/10 ss.), admite aquí sus posibles límites”. Atilano Domínguez llama la atención sobre algo que no parece resultar demasiado complejo, que la eternidad de una forma de gobierno se encuentra limitada por fuerzas externas que resultan inevitables o, en otro sentido, que su potencia considerada en sí es eterna, pero considerada en relación con otras potencias es finita (limitada). Sin embargo, da por sentado que Spinoza consiente en atribuir eternidad a los Consejos porque son democráticos, sea cual sea la forma de gobierno que integren. Pero, ¿cómo es posible hablar a la vez de gobierno aristocrático y gobierno democráticos?

por esta razón, cualquier forma en cuanto tal puede ser eterna, es decir, durar indefinidamente. Pero la tensión que se da en la relación actividad-pasividad, mayoría-minoría y movimiento-reposo en el gobierno aristocrático muestra su fragilidad interna. Por este motivo, el “retorno a los principios” de este Estado se identificará más con la *duración* como *conservación* (de sus derechos fundamentales) que con la duración como *renovación*, transformación, composición y recomposición de las potencias del cuerpo político, como lo muestra claramente Machiavelli, es la virtud del gobierno *popolare* o democrático.

La ausencia de la parte final sobre la democracia no nos impide reconocer que la lógica del TP contiene operando desde el inicio – como lo hemos sostenido – la idea del “retorno a los principios”, en cuanto que, para cada forma de gobierno, Spinoza propone el mismo mecanismo de potenciación: el Consejo, y consejos cada vez más amplios. Este es el “principio democrático” que opera desde inicio y contiene dos realidades de la multitud: que es ella quien posee el derecho natural a lo que puede (el derecho eterno está en la sociedad) y que es su impotencia lo que explica el hecho de estar excluida del gobierno (tanto en la monarquía como en la aristocracia). La democraticidad de los Consejos, es decir, la dinámica de la inclusión progresiva de un mayor número de ciudadanos en el gobierno, encuentra sentido en cuanto la *multitudo* no es un sujeto colectivo indiviso; también está compuesta de actividad y pasividad, por eso Spinoza dirá que, en el caso de la monarquía, “la espada o derecho del rey es, en realidad, la voluntad de la misma multitud *o de su parte más fuerte*; o también del hecho de que los hombres dotados de razón nunca renuncian a su derecho hasta el punto de que dejen de ser hombres y se trata como ganado” (TP, VII, 25, p. 157; la cursiva es nuestra). Sin embargo, esta dinámica de inclusión, que se corresponde con una mayor potenciación de la multitud (de partes de ella) no es un continuo cuantitativo: como vimos, el paso del derecho del rey al derecho de un Consejo introduce otra dimensión de la potencia: la “eternidad” de las instituciones. Es este nuevo elemento el que lleva a Spinoza a hablar de la eternidad de la aristocracia o, en otros términos, de la *república* aristocrática.

Es la institución del Consejo y no una “naturaleza aristocrática”, principio de la metafísica clásica y medieval donde lo superior gobierna a lo inferior, lo que hace a este régimen eterno, de allí que la tensión entre república y democracia abierta por Machiavelli permita restituir la división y la lógica del poder (potencia) en el interior misma de la trama institucional. A la progresiva participación de ciudadanos en el gobierno se suma la cualidad de la participación y su complejidad, es la relación entre ambas formas de composición de la potencia que se va construyendo la idea de democracia y no, como sostiene Negri, del antagonismo constitutivo entre poder constituyente y poder constituido. Por supuesto, los términos “cualidad” y “cantidad” resultan equívocos: pues la composición no se da entre uno y otro, sino que son dos perspectivas que permiten pensar una y la misma *transitio* de una menor a una mayor potencia de existir y obrar, razón por la cual en la *acción* – el retorno a los principios – calidad y cantidad se alteran mutuamente y no pueden desarrollarse de manera autónoma sino a costa de su despotenciación: como Spinoza dirá – interpretando a Machiavelli – cuando los pueblos buscan mudar de estado matando al tirano y no atacan las causas de la tiranía (TP, V, 7).

Un significativo parágrafo del capítulo sobre la aristocracia, que conviene recuperar en su extensión, nos permite una reflexión final sobre el motivo que hemos planteado:

Efectivamente, los hombres son por naturaleza enemigos; de ahí que, aunque estén unidos y vinculados por las leyes, conservan siempre su naturaleza. Por eso, creo yo, es un hecho que los Estados democráticos se transforman en aristocráticos, y estos en monárquicos. En efecto, yo estoy convencido de que muchos Estados aristocráticos fueron antes democráticos. La razón es obvia. Cuando una multitud que busca nuevos territorios, los ha hallado y cultivado, todos sus miembros mantienen igual derecho a gobernar, puesto que nadie cede voluntariamente a otro el mando. Ahora bien, aunque cada uno de ellos considera justo que el mismo derecho, que otro tiene sobre él, lo tenga él sobre el otro, le parece, sin embargo, injusto que los peregrinos, que llegan a su país, disfruten de iguales derechos en el Estado que ellos habían

buscado con su sudor y habían ocupado a costa de su propia sangre. Cosa que ni los mismos peregrinos niegan, dado que emigran a ese Estado, no para mandar, sino para arreglar sus propios asuntos, y les parece suficiente que se les dé libertad para administrar sus cosas con seguridad. Al poco tiempo, sin embargo, aumenta la población con la afluencia de peregrinos, los cuales adoptan poco a poco las costumbres de aquel pueblo, hasta que, al fin, el único detalle que los distingue de los nativos, es que carecen del derecho de acceder a puestos de honor. Y, mientras el número de peregrinos crece de día en día, el de ciudadanos decrece por múltiples motivos. Con frecuencia, en efecto, se extinguen familias, otros son excluidos por sus crímenes, y la mayor parte se desinteresan de los asuntos públicos por penuria familiar. Los más pudientes, entre tanto, ponen todo su empeño en gobernar solos. Y así el Estado pasa paulatinamente a unos pocos y, finalmente, a consecuencia de las facciones, a uno solo” (TP, VIII, 12, p. 174).

Este relato de Spinoza resulta significativo por dos motivos: en primer lugar, porque invierte la lógica del paso del estado natural al estado civil realizada en el *TTP*, como procedimiento omnicompreensivo para pensar el orden político; en segundo lugar, porque muestra un estrecho vínculo con Machiavelli, al tomar como motivo la constitución de la república aristocrática veneciana, modelo de república perfecta para la aristocracia florentina y los modernos republicanos, que Machiavelli va a cuestionar en más de un pasaje de los *Discorsi*. Para ambos, las enemistades son constitutivas de todo orden social y pueden desembocar en el problema de las *facciones*. Partir del conflicto permite pensar en dirección inversa la línea monarquía-aristocracia-democracia y adopta el modelo veneciano como centro de la reflexión, al plantear la tensión entre ciudadanos y peregrinos (extranjeros). En su origen democrático (origen que – conviene considerar – es de una comunidad simple, en términos políticos como económicos), la agregación de población hace a este Estado aristocrático, sin embargo no deja de ser “acorde con la razón y con el común afecto entre los hombres”, pues permite el acuerdo sobre la división entre los derechos públicos y privados según la *utilidad*

(deseo) de cada quien. Pero el *tiempo*, que en momento posibilita hacer “razonable” el argumento de la antigüedad de los habitantes “nativos” (la historia, la tradición), invierte la ecuación haciendo de quienes en su *origen* estaban excluidos, partes constitutivas de este cuerpo, de manera tal que sólo la *conservación* de la antigua institución del Consejo aristocrático establece la diferencia entre unos y otros. La lógica del retorno a los principios podría conducir a una *renovación* de las instituciones, para restituir la potencia democrática original que, como en el caso de la revuelta de los Ciompi en Florencia o los tribunales del pueblo en Roma, no tiene por que remitir a un origen histórico, sino al estado real en que se encuentran las potencias de un cuerpo político. Como puede verse en el caso del presente relato, es justamente el principio de remisión al origen en términos de conservación lo que lleva a la mutación de este cuerpo por causas internas. Pero los ciudadanos más ricos (pudientes) – que de manera no paradójica coinciden con los de antiguo linaje, pues la dominación política es también dominación económica –, por ambición desean gobernar solos, conservar el poder que tienen. Allí emerge la *división* en la escena pública, ya configurada en las relaciones socio-políticas que el cuerpo se ha dado, y el conflicto político se define en términos de facciones (motivo central de las *Istorie Fiorentine* de Machiavelli), cuya resolución tiende a desembocar en el gobierno de uno como solución al desgarramiento que se ha generado en este cuerpo (motivo de *Il Principe*).

Importa poco si la génesis descrita por Spinoza coincide o no con la génesis histórica del Estado veneciano. Lo interesante aquí es que imaginar un origen democrático permite mostrar que nadie es originalmente *patricio*, por el contrario, esta categoría necesariamente aparece al mismo tiempo que la de *plebeyos*, es decir, producto de una relación y, la mismo tiempo, instalación del conflicto democrático. De esta manera, democracia y conflicto tienen el mismo origen, pues la democracia (el deseo de los hombres de no ser mandados, que en Spinoza se expresa claramente como el deseo de todos de mandar, una vez que se ha definido una ontología de la potencia) es *siempre* (*in*

aeternum) el deseo natural de existir y obrar, es decir, de incrementar la potencia. Pero el conflicto democrático, si transita la vía de la enemistad a las facciones, hace de ese mismo deseo la exigencia de la *conservatio* (por la lógica de las pasiones del miedo-seguridad): la monarquía, el principado, el gobierno de uno. El “retorno a los principios”, del cual puede valerse el Estado aristocrático para prolongar, mediante la ampliación regulada del Consejo, su duración, no puede sino desnudar la “imaginación del origen patricio” en una forma claramente oligárquica de gobierno, abriendo inevitablemente la tangente democrática al necesitar romper la división “ciudadano-extranjero” y exponer la división real entre “ricos-pobres”; así, el retorno no puede sino ser *transitio* de una menor a una mayor potencia de la comunidad. Si la democracia es el *imperium absolutum* no es porque se disuelva la conflictividad, pero tampoco porque se ha encontrado una forma de gobierno – la república – que garantiza por su *forma* la “eternidad”, sino porque su dinámica es la única que, frente a la exigencia que cada tanto expone a los cuerpos complejos a la *necessità* de retornar a sus principios, hace del conflicto la *ocasión* para la expansión de las potencias, que no implica una mutación de gobierno, sino una ampliación por causas internas, del *conatus* de la multitud.

