

Maquiavelo-Spinoza: el entramado de la coyuntura

Claudio Aguayo*

El presente trabajo tiene como objetivo *establecer la relación* entre la obra de Maquiavelo y Spinoza en el marco de dos obras singulares: *El Príncipe* y el *Tratado Político*. Ambas obras son canónicas en la teoría política y la filosofía modernas, y constituyen trabajos de una sorprendente actualidad. Auxiliariamente, recurriremos a otras obras de ambos autores.

La hipótesis que queremos plantear aquí es que, más allá de las menciones implícitas o explícitas que hace Spinoza en su *Tratado Político* (TP) de la obra de Maquiavelo, existe un “fondo ontológico” común que motiva las reflexiones del florentino y de Spinoza. Este fondo ontológico funciona como una *física* política de gran alcance, y constituye una alternativa materialista a las retóricas de la idea, la esencia y la incardinación filosófica de lo político en una “teoría” general. En esto seguimos la tesis de Louis Althusser para quien la filosofía de Spinoza, Maquiavelo (y Marx) constituyen los lugares o hitos de una auténtica *tradicón* materialista.

Althusser, siguiendo la obra de Maquiavelo, señala el carácter inasible de su obra y la problemática relación que descubre, entre práctica política y práctica teórica, y entre la “coyuntura” entendida como “caso singular aleatorio”¹ y la teoría política entendida como un conjunto determinado de conceptos “universales” bajo los cuales podemos determinar, medir y establecer el carácter de cada “caso”. Para Althusser, el “dispositivo” teórico que constituye Maquiavelo, permite pensar en otro registro el campo de lo político, en el registro de la *coyuntura* que no es, propiamente, una superficie de acontecimientos o eventos que pueda ser capturada en una red ordenada de conceptos. La coyuntura siempre excede al concepto: en el dispositivo Maquiavelo-Spinoza esto es rastreable al punto de que, la famosa distinción entre “entes de la imaginación” y “entes de la realidad”, distinción hallable en ambos pensadores, corresponde a su vez al gran descubrimiento teórico de la ontología materialista, a saber, la no-contemporaneidad del pensamiento, o la imaginación, y la materialidad irreductible a la que se enfrenta.

Desde la polémica sombría y solitaria, casi privada, que sostiene con el fraile Savonarola hasta la exhortación a los Médicis que es el fondo “real-político” de *El Príncipe*, Maquiavelo remite a “otro principio de realidad” auténtico y materialista, un principio de realidad en el que lo “real” no es su complejidad acabada sino, justamente, su exceso.

En el fondo, se trata de entender que Maquiavelo y Spinoza comparten un fondo filosófico común (el materialismo “del encuentro”, la “ontología de la relación”). Y sin embargo, pese a este fondo ontológico común, el “comunismo” maquiavelo-spinoziano se realiza en fondos epocales diversos, en situaciones disímiles y en torno a tareas políticas concretas

En un primer momento, entonces, Maquiavelo. En un segundo momento Spinoza. Queremos ser justos con ambos autores y por eso no pretendemos

* UMCE

¹ Althusser, Louis. *Maquiavelo y nosotros*, Ed. Akal, Madrid, 2004, p. 56.

“combinarlos” en la homogeneidad de un saber filosófico único, absoluto: como si primara el desenvolvimiento de un espíritu y Maquiavelo representara efectivamente (como Hegel creía) la “razón de Estado” hecha pensamiento y Spinoza la sustancia quieta (oriental) como momento de la sustancia-sujeto. Se trata más bien de *dos* que en su *composición constructiva* no terminan de *constituir un uno*, son *dos* que constituyen una multiplicidad teórica “en acción”. Pensamos que, lo que hace de la conjunción Maquiavelo-Spinoza una verdadera “novedad” en filosofía es, en términos de Althusser “un *dispositivo teórico* que rompe con los hábitos de la retórica clásica, donde lo universal reina sobre lo singular”.²

Una última observación. A diferencia de Spinoza, quien esbozó más o menos claramente los límites de su ontología en esa obra inacabable que es la *Ética*, Maquiavelo sólo ha podido escribir su “fondo ontológico” en la profusa superficie de un texto político. Por tanto, este trabajo también se plantea como una contribución una “lectura sintomática” de la obra de Maquiavelo. Tarea pendiente, en todo caso, y mucho más ardua que lo que aquí vamos a ofrecer, que es una búsqueda a veces mesurada, a veces arriesgada, de lo que algún día podrá llamarse “ontología maquiaveliana”.

1. Maquiavelo

1.1.

¿Qué es un Príncipe? Según la mayoría de los estudiosos de la obra de Maquiavelo, *El Príncipe* (1514) ha sido escrito al mismo tiempo que los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*.³ No hay, por tanto, una dicotomía u oposición entre los *Discursos* y *El Príncipe*: viejo mito sobre Maquiavelo destinado a oponer una obra “republicana” a otra “monárquica”. Destinada, además, a desechar *El Príncipe* como *opera magna* de la producción maquiaveliana, y por tanto, a insistir en la constitución siniestra de ese opúsculo condenado a la estigmatización y el rechazo, por largos siglos de predominio de las “luces” de la razón trascendental.

De hecho, nada más lejos de *El Príncipe* que una interpretación *monárquica*, al menos en sentido trascendental. El Príncipe de Maquiavelo, el concepto de Príncipe, es otra cosa. No cumple una función trascendental respecto a los ciudadanos y al pueblo, y no ha sido instituido por la mano de ningún Dios. La unidad de la vida nacional italiana ha sido destruida por el papado: por la autoridad monárquica del papa, frente a la que el Príncipe nuevo⁴ se alza como única esperanza de una sociedad nueva, amenazada de muerte por la reacción señorial. Ningún monarca puede ser *príncipe* porque el *príncipe* del estado eclesiástico, al que Maquiavelo le dedica un capítulo del libro, es en sumo grado

² *Ibid.*, p. 54

³ Chabod, Federico, *Escritos sobre Maquiavelo*, FCE, México, 2005, p. 45.

⁴ La definición de “Príncipe nuevo” se puede encontrar en *El Príncipe*. De acuerdo a Maquiavelo, los principados nuevos dependen de la “mayor o menor virtud de quien los adquiere” (p. 95, *Op. Cit.*). Se trata de un tipo de principado sujeto a lo que contemporáneamente entendemos por “condiciones subjetivas”, capacidades desprendidas de la virtud, el oficio, etc.

responsable de la ausencia de Príncipe, y con ello de la desunión señorial y semi-feudal de Italia.

En este punto, y con el fin de adentrarnos más en esta irreductibilidad del príncipe al monarca (y específicamente, al monarca religioso, forma primitiva para todo monarca) cabe recordar la noción de “teología política” proveniente de Carl Schmitt:

Todos los conceptos sobresalientes de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados. Lo cual es cierto no sólo por razón de su desenvolvimiento histórico, en cuanto vinieron de la Teología a la teoría del Estado, convirtiéndose, por ejemplo, el Dios omnipotente en el legislador todopoderoso, sino también por razón de su estructura sistemática, cuyo conocimiento es imprescindible para la consideración *sociológica* de esos conceptos

Esta cita ya devela la correspondencia teórica entre *monarca* y Dios, entre padre-supraterrenal y guía terreno. Pero también la correspondencia *sistemática* (o *sistémica*) entre teología y estado moderno. El soberano es un todopoderoso, y esa es la cuestión absoluta en relación a la concepción auténticamente monárquica, conservadora y contrarrevolucionaria, teológico-política del Príncipe. Este concepto de soberanía, pensamos, es ajeno y contrapuesto al concepto que Maquiavelo tiene del Príncipe.

Una bella cita del comienzo del tratado *De Principatibus*, que deslumbró a Althusser, puede aclararnos la cuestión de *qué es un Príncipe*:

Quienes proyectan aldeas, se sitúan abajo en el valle para considerar la naturaleza de los montes y de los lugares más altos, y para considerar la naturaleza de los valles se sitúan arriba, sobre los montes: así también, para conocer bien la naturaleza de los pueblos, es necesario ser príncipe, y para conocer bien la naturaleza de los príncipes, es necesario *formar parte del pueblo*⁵

Quisiéramos aquí señalar varias cuestiones: (1) En primer lugar, la tremenda analogía que establece Maquiavelo: la observación de las reglas del principado, es similar a la observación de la *naturaleza*. Entendiendo aquí el principado por el “conjunto no-pleno” de elementos que confluyen en un todo abierto, complejo, *inestable*, tal como la inestabilidad de los señoríos y ciudades italianas que determinan la “coyuntura maquiaveliana” renacentista. (2) En segundo lugar, la dialéctica arriba-abajo que domina nuestra cita. Conocimiento del arriba desde abajo, y del abajo desde arriba: correspondencia así entre el arriba y el abajo, el conocimiento de la *naturaleza* de los pueblos y de la *naturaleza* de los príncipes, en fin, de la *naturaleza* del principado, depende de esta doble situación de ser pueblo-príncipe. (3) La observación althusseriana según la cual esta cita denotaría una “imposibilidad” de conocer a los Príncipes desde el punto de vista del Príncipe, se complementa con la idea de que el verdadero Príncipe, lo que Maquiavelo tiende a llamar o invocar con el nombre de “Príncipe nuevo”, es un “Principio” de gobierno que se aloja en una situación concreta, material, de conocimiento ubicado en el propio pueblo-multitud.

⁵ Nicolás Maquiavelo, *El Príncipe*, Ed. Losada, Buenos Aires, 2000, p. 68.

La categoría de Príncipe tiene no sólo una correspondencia material con los valles del pueblo y la multitud. Para surgir, también ha debido ser *poder*, potencia. Respecto a Fernando de Aragón, Maquiavelo va a señalar que “puede ser considerado un príncipe nuevo porque, gracias a su *fama* y a su *gloria*, de rey débil que era se ha convertido en el primer rey de los cristianos”.⁶ No es porque sea el primer rey de los cristianos que ha tenido fama y gloria, sino gracias a su *fama* y a su *gloria* puede ser considerado, de hecho, un Príncipe nuevo. Aquí vemos que, en auxilio de la categoría inicial de Príncipe, viene la idea del “Príncipe nuevo” que es, precisamente, un Príncipe que ha devenido *superior* gracias a su fama y a su gloria. Un príncipe cuya potencia ha sido notoriamente aumentada. Estos conceptos (fama/gloria) cumplen una función precisa en el texto maquiaveliano. En el Capítulo XIII podemos encontrar una definición no explícita de fama, cuando Maquiavelo indica que “Ningún príncipe está seguro si no tiene armas propias (...) fue siempre opinión y sentencia de los hombres sabios “quod nihil sit tam infirmum aut inestabile quam fama potentiae non sua vi nixa” [nada de lo mortal es tan inestable e incierto como la fama de poder no nacida de la propia fuerza]”.⁷

Obviando, por motivos de espacio, la importancia de la “fama potentiae” (fama de poder) para Maquiavelo, intuimos aquí que la fama es percibida como un *efecto* imaginario del príncipe cuya potencia se basa en el valor que le otorga frente a su otro, frente al valle-pueblo, la multitud. En cuanto a la gloria, Maquiavelo explica en el Capítulo VIII que “no es posible llamar virtud al exterminio de sus ciudadanos, a la traición a los amigos, al hecho de carecer de fe, de piedad, de religión: estos medios pueden llevar a la conquista del poder, pero no a la *gloria*”.⁸ Es decir que la gloria es una forma superior de eso que llamamos *poder* o *potencia*. Un Príncipe que tiene gloria es aquel que ha resultado en grados de composición altos con el principado, y especialmente con el pueblo.

1.2.

Por otra parte, el Príncipe debe atenerse a las reglas del principado. Maquiavelo, como Marx, tenía en cuenta el conflicto que antecede a toda constitución del Príncipe. En el Capítulo IX, el pensador florentino va a explicar que: “en toda ciudad se encuentran estos dos humores distintos [appetiti diversi]: por un lado el pueblo desea no ser dominado ni oprimido por los grandes, y, por otro lado, los grandes desean dominar y oprimir al pueblo. De las dos tendencias opuestas, en las ciudades nacen estos tres efectos: el principado, la libertad o el libertinaje”.⁹ ¿Hasta qué punto se ha visto cómo, a través de esta luminosa cita, Maquiavelo entiende la *ciudad* y específicamente el *principado* como un *efecto* de dos humores, apetitos diversos: el *deseo* de dominar y el *deseo* de no ser dominado? Maquiavelo aquí ha enunciado dos cosas: (1) que las tendencias opuestas que gobiernan la sociedad están en conflicto, y por tanto, el concepto de pueblo maquiaveliano no excluye ese conflicto (de clases) y (2) que el principado, la libertad, la ciudad, en suma el Estado, es un *efecto* de ese conflicto inicial. Más adelante, el florentino nos explica que “el fin del pueblo es más honrado” en cuanto quiere no-ser oprimido, lo que inevitablemente determinaría la estrategia

⁶ *Ibid.*, p. 185

⁷ *Ibid.*, p. 142

⁸ *Ibid.*, p. 113

⁹ Nicolás Maquiavelo, *Op. Cit.*, p. 117

del Príncipe que “necesita tener al pueblo de su lado” porque “en caso contrario” no tendrá remedio alguno. Se ve aquí lo que planteábamos en el punto anterior: el Príncipe no es un soberano, al menos en el sentido “teológico-político” del concepto. No decide sobre el estado de excepción, sino sobre las excepciones mismas de su soberanía, siempre debilitada por los “apetitos diversos” que son el fondo estructural del efecto-principado.

Resumiendo estos dos puntos, al menos retengamos que Maquiavelo va a tener en cuenta un concepto no-teológico de Príncipe, en el que el Príncipe constituiría, como la *mente* de la multitud spinoziana, un lugar indeclinable del propio principado y especialmente del propio pueblo. El pueblo, más que un objeto de la misión soberana (seguridad monárquica, excepción-milagro o gobierno policial), es el espacio o superficie sustancial sobre la que el Príncipe actúa, debiendo componerse con él. Por otra parte, la “ciudad” maquiaveliana es un entramado de afectos y humores, de los que sólo hemos resaltado dos hasta ahora, pero que también Maquiavelo tematiza en otras múltiples formas. Solo para poner dos casos:

-En el capítulo XVII Maquiavelo va a utilizar la famosa frase “es mucho más seguro ser temido que amado cuando una de las dos cualidades falta”.¹⁰ Esta frase, más allá de su interpretación “maquiavélica” (es decir, acorde a una lectura *voluntarista*, centrada en el punto de vista de la *voluntad soberana* como *voluntad de fines* que debe seguir ciertos *medios* indiscriminados), quiere decir precisamente que la ciudad, el principado, es el efecto de una plenitud de fuerzas afectivas *entramadas, entrecruzadas*: humores, temor, miedo, etc. Inmediatamente, Maquiavelo introduce la siguiente tesis: “El príncipe, sin embargo [pese a lo dicho recién: más vale temido que amado, etc.], debe hacerse temer de modo que (...) también pueda evitar el odio, porque el ser temido y el no ser odiado *bien pueden estar juntos*”¹¹ (subrayados nuestros). ¿Qué hay aquí, sino una tendencia a desarrollar una distinción rigurosa entre los diversos afectos que componen la ciudad, el principado? “Ser temido y no ser odiado”, es decir, el temor y el no-odio (que también es no-amor) pueden *ir juntos*, por así decirlo. La política de Maquiavelo es, con toda seguridad, una *política de las pasiones*.

-El Príncipe, que debe poseer la astucia del zorro y la fuerza del león, componiéndose o deviniendo plenamente estas dos bestias (“los que se basan simplemente en el león deberían dejar la política”), no puede “observar todas aquellas [reglas] por las cuales los hombres son considerados buenos (...) necesita poseer un estado de ánimo dispuesto a moverse según la fortuna y las variaciones de las cosas”.¹² Más adelante veremos este otro par de conceptos: fortuna y variaciones de las cosas. Por ahora retengamos algo: el estado de ánimo del Príncipe debe atenerse a la coyuntura. En el capítulo XIX, Maquiavelo señala que “si un príncipe quiere conservar el estado, a menudo está forzado a no ser bueno. Porque, como aquella *colectividad* – pueblo, soldados o nobles – está *corrompida* y tu la consideras necesaria (...) te conviene seguir su *humor* para satisfacerla”.¹³ Es decir, el Príncipe debe saber componerse con una diversidad no establecida, vacilante y cambiante, de *situaciones concretas*, de *condensaciones materiales de*

¹⁰ *Ibid.*, p. 156

¹¹ *Ibid.*, p. 157

¹² *Ibid.*, p. 162

¹³ *Ibid.*, p. 170

fuerzas afectivas, y actuar sobre ellas. Lo interesante es que a veces, esas condensaciones-humores se encuentran, para Maquiavelo, “corrompidas”, y la imagen de esa corrupción es lo que nos permite hallar un nuevo principio para el cuerpo político. Ello lo veremos claramente en la lectura que Spinoza hace de Maquiavelo.

1.3.

Todo parece como si para Maquiavelo la cuestión política se jugara en este triple rol de las coyunturas materiales, radicalmente contingentes, y pobladas de condensaciones afectivas (humores), la virtud del Príncipe frente a la fortuna, los tiempos y las cosas y la llamada “ocasión”, y las grandes estabilizaciones o estructuras que son *efectos* de esos humores antitéticos *situables* en la multitud, la fortuna, los tiempos y las cosas y la propia virtud del Príncipe. Este efecto de sociedad, de hecho, es bastante más parecido a un “todo complejo estructurado ya dado” (Althusser) que a una sociedad cuyo principio es su propia esencia, llámese trabajo alienado, soberanía, religión, etc. En torno a este efecto complejo e “inasible” que se puede deducir de la obra maquiaveliana, tenemos el tremendo ejemplo del Capítulo XIX y su riqueza conceptual. Aparte de lo ya señalado más arriba, es aquí donde Maquiavelo establece la distinción entre el “Principado Nuevo” y el “Principado hereditario”: no se trata solamente de conceptos históricos, o ceñidos a la definición *sanguínea* del monarca-soberano. A Maquiavelo no le importa ese aspecto exo-esotérico del principado hereditario, su aspecto monárquico-soberano. Maquiavelo lo que busca es una definición para un tipo de principado “fundado y estabilizado”. Más que la herencia del Príncipe tal o cual, el principado hereditario es un *tipo* de principado característico por su estabilidad y su duración, así como de su potencial para seguir durando de manera estable: un anticipo del concepto contemporáneo de *governance* o *governabilidad*. El principado nuevo debe devenir principado hereditario, no en el sentido que indica la palabra herencia, sino en el del principado “fundado y estabilizado” que Maquiavelo soñaba para Italia. Paradójicamente, no es sino un Príncipe nuevo el que puede construir esa fundación estable.

Para cerrar nuestra exposición sobre Maquiavelo, mencionar al menos dos cosas. La primera dice relación con el concepto de coyuntura que Maquiavelo propone, y la relación que guarda la virtud con ese concepto. La segunda, con el carácter profundamente materialista de la ontología política de Maquiavelo.

El concepto de tiempo maquiaveliano ya se prefigura en las cartas provenientes de sus misiones diplomáticas de juventud, cuando estuvo al servicio del Señorío de Florencia. En el marco de una carta en que dirigía sus críticas al mencionado fraile Savonarola, Maquiavelo señala que al cura “vienen ayudándolo *los tiempos* y sus mentiras *coloreando*”.¹⁴ De esta manera, el concepto de “los tiempos” tiene una naturaleza plenamente coyuntural: aquí, configura una temporalidad que permite la emulsión de la mentira “piadosa” del fraile. Igualmente, Maquiavelo es un teórico político de la no-ventaja del presente, un filósofo del desobramiento de los *privilegios* del tiempo presente: al presente no lo precede nada, y su buena fortuna no indica nada si no se es capaz de analizar ese entramado complejo, afectivo y sutil que llamamos “coyuntura”, y que para Maquiavelo constituía “los tiempos y las cosas”.

¹⁴ Chabod, Federico, *Escritos sobre Maquiavelo*, FCE, México, 2005, p. 283.

En una carta proveniente de su misión a Francia de 1502, el florentino retrata la corte de Luis XII señalando que “están ofuscados por su poder y por lo *útil presente*”¹⁵: es decir que, en la utilidad y poderío del presente se esconde la *ruina* del Príncipe que no ve el cambio de los tiempos, las variaciones de la fortuna, etc. En este contexto la ceguera política de los señores es total: “no penséis que valgan o razones o argumentos, porque no son comprendidos”.¹⁶ En el desarrollo más maduro de estas intuiciones fundamentales, cristalizadas en *El Príncipe*, Maquiavelo expresará que: “aquel príncipe que se apoya íntegramente en la fortuna, cae según ella cambia: creo que es próspero aquel que armoniza su modo de proceder con los *caracteres de los tiempos*”, para continuar más adelante planteando que “si se mudara de naturaleza con los tiempos y las cosas, *nunca cambiaría de fortuna*”.¹⁷ ¿Qué es lo que indica esta doble cuestión? En primer lugar, que el Príncipe debe actuar en cierta “armonía” con los *caracteres de los tiempos*, es decir, componiéndose a cada momento con el jeroglífico coyuntural, sin un principio pleno y previo que lo determine. En segundo lugar, que la naturaleza del Príncipe (su “complexión” mental y física, como bien apunta Chabod) no debe simplemente *mudarse* con los tiempos y las cosas, apoyándose íntegramente en ellos: si así fuera, el Príncipe no tendría posibilidad de *intervenir* verdaderamente en la coyuntura modificando la *fortuna*. Se convertiría, por así decirlo, en un oportunista: salvaría quizás su Naturaleza, su *complexión*, pero no llegaría a constituir el Príncipe nuevo, ni a fundar ninguna gloria. Actuar en la coyuntura significa asumir plenamente su existencia contingencial, pero al mismo tiempo, *intervenir* en ella.

Todo este pensamiento político es imposible sin cierta ontología materialista, que Maquiavelo comparte con Spinoza. El Capítulo XV de *El Príncipe*, bien podría considerarse como el núcleo ontológico de la obra. En efecto, este capítulo tiene una doble importancia. En primer lugar, presenta una coincidencia sorprendente con lo que Spinoza plantea tanto en el *Tratado Político* como en el famoso apéndice de la *Ética*. Estableciendo una distinción radical entre la “verdad real” de la cosa y su “representación imaginaria”, ha configurado un *modo de comprensión* que no se deja atrapar por la coincidencia directa entre esencia y existencia. Este *modo de comprensión*, además, ha fundado una *distancia* que cabría explicar, entre “lo imaginario” y la “verdad”. Por esta misma razón, en otra coincidencia con un pasaje del *Tratado Político* de Spinoza, Maquiavelo considera que “muchos se han *imaginado* repúblicas y principados que nadie vio nunca y que nunca existieron en realidad”.¹⁸ Es, por otra parte, esta ontología maquiavelo-spinozista la que posibilita un nuevo concepto *político* del pecado no basado en la voluntad o prescripción divina, y una distinción entre *virtud* y *vicio* engarzada a la coyuntura y su profundidad estructural.

2. Spinoza

2.1.

¹⁵ Chabod, Federico, *Escritos sobre Maquiavelo*, FCE, México, 2005, p. 290.

¹⁶ Chabod, Federico, *Escritos sobre Maquiavelo*, FCE, México, 2005, p. 293.

¹⁷ Maquiavelo, *Op. Cit.*, p. 201

¹⁸ *Ibid.*, p. 148.

Maquiavelo, en el capítulo recién mencionado, explica que “si se examina todo bien, [se] encontrará alguna cosa que parece virtud y que, sin embargo, en caso de seguirla, sería su ruina, y alguna otra que parece vicio y siguiéndola le dará bienestar y seguridad”.¹⁹ Así, las bondades y las crueldades de los actos del Príncipe, no pueden ser deducidas de los conceptos tradicionales (es decir morales-religiosos) de lo que es vicio y lo que es virtud.

Por otra parte, en la *Ética*, Spinoza explica que:

En cuanto a las otras nociones, tampoco son nada más que modos de imaginar, por los cuales la *imaginación* es afectada diversamente, y, sin embargo, son consideradas por los ignorantes como los atributos principales de las cosas; porque, como ya hemos dicho, han sido hechas por causa de ellos, y dicen que la *naturaleza de una cosa es buena o mala, sana o pútrida y corrompida, según son afectados por ella* ²⁰

Para Spinoza, esta determinación o juicio de la naturaleza de las cosas según las “afecciones de la imaginación”, según la “contextura de la imaginación” produce no *entes de razón*, sino “entes de imaginación”. Creemos que esta forma de entender el problema del *conocimiento* objetivo (o subjetivo) coincide plenamente con la distinción radical que Maquiavelo ha elaborado en *El Príncipe*. Es, asimismo, la posibilidad de una comprensión radicalmente contingente y materialista de las acciones y voliciones del Príncipe, así como de las efectuaciones de eso que llamamos “política”. Es este tipo de acción no-esencialista que guía la política de los príncipes lo que verá el Althusser de *La revolución teórica de Marx* en Lenin.

Es parte de esta misma serie de coincidencias la afirmación con la que se abre el *Tratado Político*: “Los filósofos conciben los afectos, cuyos conflictos soportamos, como vicios en los que caen los hombres por su culpa”²¹, para señalar más adelante que “creen hacer una obra divina (...) cuando han aprendido a alabar, de diversas formas, una naturaleza humana que no existe en parte alguna”.²² Es sabido que en el *TP*, así como en el conjunto de su obra, Spinoza va a rechazar el concepto de naturaleza humana como determinado por cierta trascendencia de los valores de bien y mal. Para Spinoza, la comprensión de lo “humano” (si es que puede hablarse de algo así como *lo humano* en la ontología spinoziana) es imposible sin una comprensión de la dimensión *corporal* que constituye al “hombre”, en tanto no se trataría más que de un modo de la Naturaleza. Al respecto, Gregorio Kaminsky en su estudio sobre Spinoza lo explica bellamente: “Los cuerpos, incluido el humano, no se distinguen por su sustancia sino por sus movimientos y por las “composiciones” de los mismos”.²³ Es la ocultación de esta complejidad composicional del cuerpo, de esta “melodía de las pasiones” que configura el *efecto* de sociedad-principado (Maquiavelo) la que permite la emergencia de un relato *imaginario* sobre el poder, lo político y lo humano, generalizando la idea de que el alma está desvinculada del cuerpo para, en ese *imaginario*, en esa contextura universalizante de la imaginación, fundar una

¹⁹ Maquiavelo, *Op. Cit.*, p. 149 y ss.

²⁰ Spinoza, Baruch, *Ética*. FCE, México, 1958, p. 49.

²¹ Spinoza, Baruch. *Tratado Político*, Madrid, 2010, p. 81.

²² *Ibid.*, p. 82.

²³ Kaminsky, Gregorio, *Spinoza, política de las pasiones*, Gedisa, España, 1998, p. 42.

política institucional de las pasiones. Como el fraile Savonarola, sólo ha sido a costa de la ocultación de la “voluntad de potencia” del Príncipe-profeta (desarmado) que se ha instituido una ideología religiosa.

2.2.

Subrayaremos aquí que la ontología política spinoziana tiene puntos de contacto con Maquiavelo que van más allá de las menciones explícitas, o del materialismo. El rechazo de la *utopía* puede servir como ejemplo de esta poderosa zona de contacto. Así como los sabios que critica Maquiavelo han imaginado principados que nunca existieron en realidad, Spinoza señala que los filósofos han escrito una sátira en vez de una ética, y que no han ideado jamás una política que pueda llevarse a la práctica, sino otra, que “o debería ser considerada como una quimera o solo podría ser instaurada o en el siglo dorado de la Utopía”.²⁴

El rechazo de la utopía (que exige una genuflexión bajo el afecto *triste* de la esperanza), propio del pensamiento materialista, sólo se explica en el marco de una política de las pasiones y de una ontología de la potencia. En el segundo capítulo del *TP*, Spinoza, va a establecer que “el derecho natural de cada individuo se extiende hasta donde llega su poder”²⁵, fundando una teoría del derecho que desmonta el *idealismo del pacto social* y la *neutralidad del producto de ese pacto* (el derecho) respecto al poder y a los “humores” que configuran el efecto-sociedad. Es precisamente esta concepción no-enunciada en la filosofía política de Maquiavelo la que permite, en definitiva, la idea de que el fundamento del poder del Príncipe no está en su *prédica* representacional e imaginaria (ideología), sino en su propia “fuerza”, en su poder militar, etc. El concepto spinoziano de autonomía hallable en varios pasajes del *TP* indica que es autónomo quien se guía por la razón y quien posee “inteligencia” en grado máximo: es decir, *inteligencia* para componer su potencia y fundirla con el común:

Si dos se ponen mutuamente de acuerdo y unen sus fuerzas, tienen más poder todos juntos y, por tanto, también más *derecho* sobre la naturaleza que cada uno por si solo. Y cuantos más sean los que estrechan así sus vínculos, más derecho tendrán todos unidos”, y posteriormente: “no cabe duda que uno tiene tanto menos poder, y por tanto menos *derecho*, cuantas más razones tiene de temer”²⁶

Es decir, el *temor*, como pasión triste que aleja la posibilidad de constituir una fuerza común, una *potencia del común*, impide la construcción de la potencia de la multitud que, para Spinoza, constituye el fundamento del Estado (las “supremas potestades”). “El derecho del Estado –dice Spinoza, no es sino el mismo derecho natural, en cuanto viene determinado por el poder no de cada uno, sino de la *multitud* que se comporta guiada como por una sola mente”²⁷, y más adelante; “el derecho de la sociedad se define por el poder conjunto de la multitud”²⁸. Lo que Spinoza llama *potencia de la multitud* constituye al Estado por

²⁴ Spinoza, *Op. Cit.*, p. 87.

²⁵ *Ibid.*, p. 91.

²⁶ *Ibid.*, p. 98.

²⁷ *Ibid.*, p. 106.

²⁸ *Ibid.*, p. 113.

la vía de su propio poder, y no por la efectuación de una voluntad soberana *por encima* de la misma.

¿Puede decirse, acaso, que Spinoza quería una multitud que deviniera Príncipe en el despliegue de su propia potencia? Al menos, así lo atestigua el concepto coyuntural-contingencial, maquiaveliano en sentido estricto, que Spinoza propone del *pecado* en el *TP*, cuando indica que la sociedad peca “siempre que hace o deja hacer algo que pueda provocar su *ruina*”²⁹. ¿No resultan demasiado evidentes las reminiscencias de esta ontología política maquiaveliana, por ejemplo en el concepto de *ruina* y en la acepción *contingencial* del “pecado”? Es en torno a este entramado físico-político que el concepto de “autonomía” de Spinoza encuentra su relación con la autonomía potencial del Príncipe maquiaveliano. El pecado atenta contra la *autonomía*, en tanto construcción de su propia potencia, de la multitud provocando su ruina, o lo que es lo mismo: peca quien atenta contra la potencia de la multitud y la fuerza del común. El fundador de las utopías celestes peca más que el que efectúa su deseo de fundirse en el común, o en el cuerpo de otro aumentando su potencia de obrar y desatando una *virtud* de pasiones alegres.

2.3.

Además de las menciones implícitas del *TP*, en la obra podemos encontrar dos menciones explícitas a Maquiavelo. Una en el parágrafo 7 del V Capítulo, y la otra al inicio del Capítulo X (primer parágrafo). Las analizaremos por separado.

-Spinoza señala que:

Maquiavelo ha mostrado, con gran sutileza y detalle, de qué medios debe servirse un príncipe al que solo mueve el deseo de dominar, a fin de consolidar y conservar un Estado. *Con qué fin, sin embargo, parece no estar muy claro.* Pero si buscaba algún bien, como es de esperar de un hombre sabio, parece haber sido cuán *imprudentemente* intentan muchos quitar de en medio a un tirano, cuando *no se pueden suprimir las causas por las que el príncipe es tirano* ³⁰

En este trozo del comentario a Maquiavelo, ya se deja ver con fuerza lo que más arriba señalábamos: Spinoza es consciente de la ontología de la contingencia y de la potencia que domina el pensamiento de Maquiavelo, situando en el orden de la “imprudencia” (que, como señalamos, corresponde además a un privilegio del presente “útil”, y la búsqueda inmediata del éxito sin atenerse a las variaciones de los tiempos y la fortuna) la acción de aquellos que quieren quitar de en medio a un tirano. Antes de actuar, los “muchos” de los que nos habla Spinoza, como si se tratara del *otro lugar* del Príncipe y del principado –ese lugar implícito y oculto de la obra maquiaveliana, deben observar la naturaleza de la coyuntura en la cual van a actuar, determinar las causas que hacen que el príncipe devenga tirano: el temor, o sea, la ausencia de una *potencia común* de la multitud. Es esto lo que permite a Spinoza traducir su lectura de Maquiavelo en la forma inédita de una pulsión democrática-multitudinaria: “Quizá haya querido probar [Maquiavelo], además,

²⁹ *Ibid.*, p. 122.

³⁰ *Ibid.*, p. 130.

con qué cuidado debe guardarse la multitud de confiar su salvación a uno solo”³¹. La multitud debe devenir Príncipe para evitar ser dominada, debe *componerse como Príncipe* o con su Príncipe: pregunta abierta, ¿es la “mente” de la multitud el propio Príncipe maquiaveliano en su forma democrático-spinozista?

-En la segunda mención de Maquiavelo, Spinoza escribe:

La causa principal por la que se disuelven tales Estados [aristocráticos centralizado y descentralizado] es la que señala el sutilísimo florentino [Maquiavelo] (*Discursos sobre Tito Livio*, libro III, cap. 1), a saber, que al Estado, como al cuerpo humano, “se le agrega diariamente algo que de vez en cuando necesita curación”; de ahí que es necesario, dice, que alguna vez ocurra algo que haga volver al Estado a su principio, en el que comenzó a consolidarse ³²

Es decir, Maquiavelo piensa, para Spinoza, que la enfermedad del Estado, la misma enfermedad de la que el florentino habla en pasajes célebres de *El Príncipe*, y en sus cartas al señalar que, a la imprudencia le viene la muerte *antes* de percibir la enfermedad. Enfrentar esa enfermedad, esa “corrupción” del Estado, alojada en un cuerpo del individuo-estatal (por ejemplo los soldados, el pueblo, los nobles de los que nos habla Maquiavelo), significa *devolver el estado a su principio*, a su principio-constituyente. Es lo que, en todo caso, Spinoza plantea en el capítulo VII del *TP*, cuando comenta que “Muerto, pues, el rey (...) el poder supremo *vuelve*, por un movimiento *natural*, a la *multitud*”³³ (subrayados nuestros). Spinoza ha visto en Maquiavelo, una vez más, a un “amigo” del poder constituyente de la multitud, y no al teórico de las monarquías absolutas crueles y despóticas. Spinoza ha sido el primero en *ver* a Maquiavelo, porque utilizó los lentes del nominalismo, y no de las esencias fundantes y trascendentes del poder-soberano.

2.4.

Una última observación respecto a estas múltiples coincidencias. Tanto Maquiavelo como Spinoza vieron el carácter peligroso y destructivo, *ruinoso*, de las tropas auxiliares y mercenarias. Para el florentino, tales tropas incluían un poder ajeno al del Príncipe y por tanto sembraban su propia ruina (recuérdese que el que propicia el poder de otro, *labra su propia ruina*). Preferible es para Maquiavelo permanecer en la derrota que alcanzar la victoria con las *armas ajenas*, con la *fama de poder* no nacida de la propia *fuerza*. Para ambos, la existencia de tropas que no dependen del Príncipe, ubicado para Spinoza *en el mismo lugar y momento* que la multitud, amenazan la fuerza constitutiva del cuerpo político, su potencia. Spinoza, empero, pone en esta cuestión un tono que innegablemente guarda actualidad: “El ejército deberá estar formado exclusivamente por ciudadanos, *sin exceptuar a ninguno*, y por nadie más. Todos, pues, deberán poseer armas”.³⁴

³¹ *Ibid.*, p. 130.

³² *Ibid.*, p. 233.

³³ Spinoza, *Op. Cit.*, p. 170.

³⁴ *Ibid.*, p. 135.

No resulta para nada forzoso relacionar esta lectura respecto al poder *nacido de la propia fuerza* y a la imposibilidad de un poder *carente de fuerza*, con la concepción de Lenin y Mao acerca de la necesidad de entender el núcleo del poder (modernamente entendido como “poder político”), como violencia y monopolio de la violencia. En este mismo sentido, podemos plantear que, sin duda, es parte de la “tradición materialista” el considerar las diversas modulaciones del poder como modulaciones de la fuerza, y el poder desprovisto de fuerza como un *efecto* de poder que reproduce esa potencia maquinal que corresponde a la vinculación entre poder, armas y violencia. Maquiavelo comprendió como nadie esto en *El arte de la guerra*, texto crucial, a medio camino entre el surgimiento de las armas modernas y el uso bélico de la pólvora, y el despliegue de toda una teoría del terror asociada a la violencia. Diremos, para concluir, que la ontología materialista del poder de Maquiavelo y Spinoza es una ontología del terror, y que considera el papel de los afectos terroríficos en la constitución de la república como una materia irreductible de esa densa trama que llamamos “política”.³⁵

3. Conclusión

El dispositivo teórico que venimos tratando al menos tiene dos características, que en realidad son “motivaciones centrales” del pensamiento de Maquiavelo y Spinoza. La primera de ellas es lo que Althusser entendía por “práctica política”, y que no es más que una condensación de fuerzas, efectos de fuerzas y *encuentros* aleatorios. Creemos que el dispositivo Maquiavelo-Spinoza constituye un nivel esencial en la reconstrucción de una teoría de la coyuntura y, es más, de una teoría contundente (que no es lo mismo que cerrada) acerca de la *estructura* de las coyunturas. En 1988, Althusser reconocía que “en lugar de pensar la contingencia como modalidad o excepción de la necesidad, hay que pensar la necesidad como el devenir necesario del encuentro de los contingentes”.³⁶ Una teoría de la necesidad, en otras palabras, de la *estructura* que no caiga en el estructuralismo, que Poulantzas definió muy bien como subsunción de las estructuras en las prácticas, sólo es posible a partir de este primer impacto teórico generado por cierto “nominalismo” de los encuentros, los afectos y las relaciones de fuerza.

La connotación directamente física de conceptos como fortuna, virtud, gloria, fama, potencia, tendencias o apetitos, les entrega un estatuto ontológico, y al mismo tiempo, político. Entendemos, por ejemplo, que el concepto maquiaveliano de fortuna señala no sólo aquello que a la voluntad del Príncipe le es *imposible*, sino ante todo al “entramado estructural” en el que el Príncipe ejerce su acción, su “virtud”. Se trata, en efecto, de un concepto que opera en dos niveles: describiendo la estructura del ser, y prescribiendo el orden de lo político a esa

³⁵ Al respecto, puede consultarse el excelente trabajo de Jacques Lezra, *Materialismo salvaje*, que trata sobre los usos del terror en el surgimiento de la república, y esboza una ontología del terror aplicada no solo a lo que habitualmente llamamos “política” (el ordenamiento de la ciudad), sino también a la capa de conceptos que intentan su administración. Para Lezra, el terror corresponde a una modalidad del encuentro para la que no se está preparado.

³⁶ Althusser, Louis, *Filosofía y marxismo*, Siglo XXI Ed., México, 1988, p. 33.

coyuntura donde los ríos son ruinosos y habrá que construir diques y artefactos que eviten su potencial destructivo. Esta es la segunda característica central del pensamiento de Maquiavelo y Spinoza. Pasa entonces, que el principio estructural del tejido político es un “entramado” de afectos, es un entramado corporal que, sin embargo, no se queda ahí, en el atomismo individual. Como dice bien Morfino: “primado del encuentro sobre la forma, o sea la afirmación de la contingencia de toda forma como resultado de una compleja trama de encuentros”.³⁷

Y sin embargo no se puede subsumir ni la filosofía en la política, convirtiendo lo político en asunto administrativo de la vigilancia teórica del espíritu, ni la política en la pura *física*, como si los encuentros nunca constituyeran entramados, los entramados nunca constituyeran duraciones, y las duraciones no devinieran capas *densas* que expresan relaciones de fuerza determinadas. La ontología de la toma de consistencia de los encuentros no debe ser confundida con la ontología monista de las singularidades nómadas: hay estructuras molares y, finalmente, hay “imaginación”, “ideología”, tal como Maquiavelo y Spinoza vieron muy bien en su época mediante la distinción brillante entre “entes de la razón” y “entes de la imaginación”. La intervención concreta en el campo-superficie de la coyuntura no anula aquello de la coyuntura que nos determina, a saber, “los tiempos y las cosas”, “los afectos tristes”, “la imaginación”. Estos conceptos, pensamos, están lejos de conformar simplemente un estilo de escritura para decir algo “general” simple, no pueden ser simplemente incardinados en una filosofía de la dialéctica entre medios y fines. Son conceptos precisos, configuran cierta “armazón teórica” e inclusive proponen la tarea de un nuevo diccionario maquiavelo-spinoziano.

Por último, mencionar que el re-comienzo de este materialismo, no es posible sin una nueva idea del “tiempo”, y sin una problematización exhaustiva de la relación compleja entre tiempo y estructura. El dispositivo teórico del que venimos hablando, nos da hasta cierto punto la clave. Los tiempos y las cosas de Maquiavelo, los afectos y las pasiones de la ontología spinoziana: ahí se encuentra, como percibe en otra parte Morfino³⁸, un modelo de temporalidad *no trascendental, plural* en varios sentidos (ontológico e ideológico) que posibilita un concepto de lo (trans)individual como constituido por los procesos de individuación plurales-singulares, y por tanto, un dispositivo teórico que sirve de base o posibilidad para un nuevo concepto (débil, quizás) de *estructura*.

³⁷ Morfino, Vitorio, *El materialismo de Althusser*, Palinodia, Santiago, 2013, p. 31.

³⁸ Morfino, Vitorio, *La temporalidad plural de la multitud*, disponible en: <http://www.youkali.net/youkali4a1Morfino.pdf>