

La *vis dominandi* en la tradición republicana: Maquiavelo y Spinoza

Juan Manuel Forte*

1. REPUBLICANISMO

La cuestión del republicanismo es, como se sabe, un tema debatido y polémico¹. El republicanismo al que me refiero aquí (por supuesto, otros recorridos son posibles) se perfila a partir de la libertad de dominación (de origen sobre todo romano), y en oposición a la libertad liberal (de raíz hobbesiana) y a la libertad republicana de tipo positivo (localizable más bien en la cultura política griega)². Por supuesto, esta noción de libertad de dominación no es

* Universidad Complutense, Madrid. Dept. Filosofía IV, Ciudad Universitaria, Tel. 913945349. E-mail: jmforte@filos.ucm.es

1 La bibliografía sobre republicanismo es interminable. Por ello, me limito a señalar los primeros trabajos que propusieron el concepto de libertad de dominación como elemento principal de un cierto tipo de republicanismo: WIRSZUBISKI, *Libertas as a Political Ideal at Rome during the Late Republic and Early Principate*, Cambridge U. P., Cambridge, 1968 [1950]; K. RAAFLAUB, *Die Entdeckung der Freiheit*, Beck, Munich, 1985; Q. SKINNER, *The Republican Ideal of Political Liberty*, en «Machiavelli and Republicanism» (Bock, G. & Skinner, Q. & Viroli, M. eds.), Cambridge U. P., Cambridge, 1990; N. BUTTLE, *Republican Constitutionalism: A Roman Ideal*, «The Journal of Political Philosophy», 9 (3) 2001; P. Pettit, *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, Clarendon Press, Oxford, 1997. Un excelente trabajo expositivo de las diferentes familias republicanas es el de M. GEUNA, *La tradizione repubblicana e i suoi interpreti: famiglie teoriche e discontinuità concettuali*, «Filosofía Política», XII (1), 1998, pp. 101-131. Por mi parte, en su momento intenté describir en relación a tres tipos de libertad: libertad «para» (republicanismo de raigambre aristotélico); libertad «de interferencia» (liberalismo) y libertad «de dominación» (republicanismo de base maquiaveliana): cf. J. M. FORTE, «Republicanism: linajes y contornos», en *Pasajes de pensamiento Contemporáneo*, Invierno, n° 10, 2002-3, pp. 69-76.

2 En este sentido, Raaflaub destacó ya en su momento la diferencia entre la libertad griega y Romana: la libertad romana, se caracteriza esencialmente como protección ante el poder, la violencia, la coacción, la arbitrariedad»; en Grecia, el forma dominante de entender la libertad se expresa en la pertenencia a la comunidad y la participación en los asuntos públicos (RAAFLAUB, *Die Entdeckung der Freiheit*, 39 y *passim*). En esta misma línea, WIRSZUBISKI menciona la especificidad de la concepción romana de la libertad (cf. *Libertas as a Political Ideal at Rome 7-9* y ss). En cualquier caso, hablar de libertad de orígenes romanos o griegos sólo puede hacerse desde la conciencia de que no se trata de términos absolutos, sino sólo de rasgos dominantes en ambos contextos.

el único componente de este republicanismo, pero todo el resto de elementos, por más importantes que sean, se articulan en torno o a partir de él.

Que este tipo de republicanismo se halle en Maquiavelo, parece bastante indiscutible. En realidad, podríamos resumirlo diciendo que el republicanismo maquiaveliano se expande a partir de dos ejes: primero, una concepción de la libertad de dominación que opera como el máximo valor al que puede aspirar el arte del estado; y segundo, en estrecha relación con lo anterior, una concepción del gobierno basada en una poliarquía conflictiva, esto es, una concepción que intenta concertar la eficacia del poder con las limitaciones de ese mismo poder (mediante dispositivos políticos y jurídicos) para evitar que se transforme en arbitrariedad. Es este último elemento el que propicia una deriva popular del republicanismo maquiaveliano frente a, por ejemplo, los republicanismos oligárquicos. Y lo es porque, para Maquiavelo, existe una amenaza de desequilibrio permanente por el lado de los gobernantes. Así, en el *Principe*, Maquiavelo habla del antagonismo causado por la ambición de los poderosos y el deseo de «no-dominación» del pueblo: «...En cualquier ciudad se encuentran estos dos tipos de humores: por un lado, el pueblo no desea ser dominado (*comandato*) ni oprimido (*oppresso*) por los grandes, y, por otro, los grandes desean dominar y oprimir al pueblo» (*P*, IX)³. La contraposición se reitera en diversos lugares de los *Discursos*: «...En toda república hay dos humores diversos, el del pueblo y el de los grandes» (*D*, I, 4) «... En toda república hay hombres grandes y populares» (*D*, I, 5). Precisamente, en los *Discursos*, el «deseo de no-dominación» del pueblo, la plebe o la multitud, se pone en conexión con la idea de libertad: «Y sin duda, si se considera el fin de los nobles y plebeyos, se verá en los primeros un gran deseo de dominación (*desiderio grande di dominare*) y en los segundos sólo un el deseo de no ser dominados (*desiderio di non essere dominati*) y por tanto, un mayor deseo de vivir libres...» (*D*, I, 5). Esto mismo se expresa de modo parecido en otros pasajes. Por ejemplo: «Los deseos de los pueblos libres rara vez son perniciosos para la libertad, porque nacen o de estar oprimidos o de la sospecha de llegar a estarlo» (*D*, I, 4); o que «El deseo de la multitud es vengar su servidumbre y recuperar la libertad» (*D*, I, 16). Así las cosas, una república bien ordenada debe siempre contrarrestar el poder arbitrario con instituciones que funcionen a modo de freno, y haciendo que los intereses de la «parte popular» estén de algún modo defendidos por estas instituciones. La piedra de toque de este mo-

3 Las abreviaturas que utilizo remiten a *D: Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, ed. de F. Bausi, Salerno Ed., Roma, 2001; *P: Il principe (De principatibus)*, ed. de G. Inglese, Einaudi, Turín 1995; *IF: Istorie Fiorentine*, en *Tutte le opere*, Sansón, 1971, Florencia; (*L) Lettere*, ed. de F. Gaeta en N. MACHIAVELLI, *Opere*, vol. III, Turín 1984. En SPINOZA: *TP: Tractatus politicus*, ed. O. Proietti, etc., PUF, París, 2005; *TTP: B. SPINOZA, Tractatus theologico-politicus*, ed. F. Akkerman, PUF, París, 1999.

delo apunta hacia la creación de un ejército popular o ciudadano, que garantiza en último término la participación de la multitud en los asuntos públicos, y la *guardia della libertà* (*D*, I, 5), algo así como un poder de control contra cualquiera que aspire a usurpar la libertad.

Desde luego, existen otros resortes institucionales y legislativos en Maquiavelo que fortalecen la protección contra el uso arbitrario del poder. Pero quizá lo más importante es que, para el florentino, el equilibrio y el deseo de libertad no se agotan en la vía institucional y legislativa, puesto que en ciertos casos la arbitrariedad se gesta justamente a través de las leyes y no a pesar de éstas. A este respecto, Maquiavelo expone dos tesis innovadoras y polémicas: en primer lugar, que la disconformidad, el conflicto, la tensión, pueden ser fuente de libertad (*D*, I, 4), y no mero indicio de ruina como era y seguirá siendo opinión generalizada; en segundo lugar, que, en determinadas circunstancias, cabe recurrir a la vía tumultuaria para defender la libertad y sin perjuicio de la república, pues a la libertad le convienen también medios «extraordinarios», cuando los ordinarios sean ineficaces⁴ y siempre que el tumulto sea reivindicativo y no meramente destructivo.

En el caso de Spinoza, creo que éste suscribiría algunos de los elementos reseñados del republicanismo maquiaveliano. El núcleo de republicanismo al que me he referido en Maquiavelo está también en Spinoza, aunque articulado de manera diferente y combinado con instancias ajenas, de carácter sobre todo democrático. La principal apuesta de Spinoza en este sentido es pensar en el establecimiento de mecanismos estrictos que limiten, sobre todo, la potencial arbitrariedad de las supremas potestades (*TP*, I, 6). Incluso los gobiernos monárquicos y aristocráticos, tal y como los entiende Spinoza, pueden dotarse de una estructura republicana en la medida en que las leyes de uno y otro estén garantizadas frente a la voluntad arbitraria de los reyes u optimates de turno (*TP*, VII, 1; VIII, 19-24). Spinoza parece dar por sentado la equiparación, o al menos la concordancia, entre limitación, racionalidad, utilidad, autonomía y potencia (*TP*, III, 7); más adelante tendremos ocasión de volver a este punto. Tanto en el *Tratado teológico-político*, como en el *Tratado Político*, se defiende una esfera de «derechos naturales» para los ciudadanos, derechos que, en realidad, no pueden transferirse, o cuya transferencia supone un altísimo riesgo para la seguridad y libertad del estado (*TP*, III, 3, 8-10). En efecto, en la medida en que las supremas potestades tratan de apropiarse de estos derechos, en la medida en que instauran un estado violento (*TTP*, XX), sitúan al

4 «Yo digo que quienes censuran los tumultos entre nobles y plebeyos, critican aquello que fue la causa primera de la libertad en Roma [...] Puesto que quienes examinen detenidamente el fin de éstos (los tumultos) no hallará que produjeran exilios o violencias en contra del bien común, sino leyes y ordenaciones en beneficio de la pública libertad» (*D*, I, 4).

estado al borde del estado de guerra, o a la sociedad al borde de la «soledad» o del «desierto» (*TP*, V, 4; VI, 4). La máxima utilidad para el estado es su única ley, pero esta ley se identifica con una racionalidad que nunca se especifica con precisión, aunque sí sabemos que ésta no puede estar en otras manos que en la de las supremas potestades, y que, por otro lado, se requiere una identidad entre orden legal, libertad, poder y racionalidad (*TP*, IV, 6; VI, 8; VII, 31, etc.).

Es bien sabido que la limitación del poder arbitrario funciona sistemáticamente en la concepción spinoziana de la monarquía y del estado aristocrático, y que la «voluntad absoluta» o «voluntad libre de toda ley» (*TP*, XI, 2) es el enemigo número uno de la racionalidad del estado. No sabemos, sin embargo, cómo se habría podido conciliar este principio republicano con esa especie de absolutismo que parece gravitar sobre su inacabado capítulo acerca del gobierno democrático. No quiero ocultar las dudas que esta vía democrática abre en lo que se refiere al equilibrio poliárquico y la protección contra la arbitrariedad. En el paradigma republicano, tan arbitraria y funesta puede ser la voluntad popular como la del más lunático de los tiranos. Por lo demás, y junto a la noción negativa de la libertad, Spinoza maneja un concepto de libertad de dimensiones positivas, al menos, en la medida en que el ideal de estado democrático recoge la aspiración de auto-determinación como forma absoluta de la libertad, en el que sujeto y objeto de las leyes y las decisiones coinciden sistemáticamente⁵. Todas las referencias a la «multitud» que se «comporta como una sola mente» y a la democracia como estado absoluto parecen ir en esta última dirección. Por lo demás, para Spinoza, en todo estado, aunque el derecho se transfiera desde los *singuli* a la *civitas*, el *ius summarum postestatum* o *ius summum civitatis* es siempre el derecho soberano de la comunidad, y es lógico, por tanto, que el estado absoluto, precisamente en el sentido de no dividido ni fragmentado, sea el democrático, «ya que si existe un estado absoluto, sin duda es aquel que es detentado por toda la multitud» (*TP*, VIII, 3 y 7). Es así, pues, que Spinoza asume en parte el republicanismo maquiaveliano, pero parece también ir más allá, visto que para el pensador holandés el elemento democrático podría no ser un simple instrumento para evitar la dominación, sino la forma sustantiva en la que ésta se plasma.

Entre Spinoza y Maquiavelo también hay otras coincidencias en clave republicana, que a continuación mencionaré aunque sin desarrollar, bien por su carácter derivado o secundario, bien porque necesitaría más espacio del que ahora disponemos. Por ejemplo, el postulado de la igualdad de la natura-

5 Los problemas suscitados por este democraticismo han sido subrayados, por ejemplo, por J. PEÑA ECHEVARRÍA, *Libertad y comunidad en Espinosa*, en «Cuadernos del Seminario Spinoza», 1, Ciudad Real, 1992, 4-5.

leza humana, y la crítica de las ideas que sostienen cualesquiera diferencias esenciales de tipo intelectual en el género humano (Cf. *TP*, VI, 27; *D I*, 58; *IF*, III, 13). Y, en relación con esto mismo, la polémica en contra de la nobleza y aristocracia ociosa, y la opinión en favor de una relativa igualdad material entre los ciudadanos (Cf. *TP*, VII, 20, 22; en Maquiavelo, *D*, I, 17 y 55 y el *Discursus Rerum Florentinarum*). Por último, la esencial aversión a los ejércitos mercenarios que de nuevo se relaciona con la apuesta por los ejércitos ciudadanos (Cf. *TP*, VI, 10; VII, 7, 17, 22; *TTP*, XVII, 212, et *passim.*; en Maquiavelo: *D*, II, 20; *P*, XII e XIII, *AG*, VII, etc.).

Dicho esto, paso ahora a abordar brevemente la otra cuestión que me había propuesto: el problema del realismo.

2. REALISMO Y EFICACIA

Aquí me gustaría empezar diciendo que el pensamiento político europeo sufre un punto de inflexión crítico con la aparición de la obra de Maquiavelo. A nadie se le escapa que el pragmatismo en la doctrina política es inherente a todo discurso político que quiera ser aplicable o útil para su tiempo. Sin embargo, no hablamos aquí de este tipo de fenómeno, que precisamente se caracteriza por no infiltrarse en el ámbito de legitimidad del discurso. De hecho, lo que suele suceder es que intenta refugiarse tras instancias morales o jurídicas, bien sean éstas tomadas como verdaderamente redentoras de los elementos poco amables de la política, bien se usen de manera estratégica. También es cierto que un realismo descarnado y sin redención puede rastrearse en las narraciones de Herodoto, Tucídides o Polibio, en algunas partes de la *Política* de Aristóteles o en las referencias de algunos sofistas⁶. En particular, se ha querido ver en Tucídides el antecedente más completo de Maquiavelo. Nada más cierto. Ahora bien, en mi opinión sigue manteniéndose una diferencia crucial. Porque aquello que entre los historiadores griegos se mantiene todavía en el ámbito de la descripción, de la excepción, o en todo caso, se resiste a la normalización, sin embargo con Maquiavelo logra infiltrarse irresistiblemente en la esfera de la propia legitimidad del discurso.

Después de Maquiavelo, la política se circunscribe sin remedio al ámbito de lo viable, de lo efectivo. Poco importa en este sentido que la reivindicación de realismo y utopismo resulten falaces y retóricas o, al contrario, que la apa-

6 Sobre el realismo y Maquiavelo, cf. P. PORTINARO, *Il realismo politico*, Laterza, Bari, 1999; B. MINDLE GRANT: *Machiavelli's Realism*, Review of Politics, 47/2 (abril 1985) 212-230; S. FORDE, «Varieties of Realism: Thucydides and Machiavelli», *The Journal of Politics*, 54/2 (Mayo 1992), 372-393; R. W. DYSON, *Natural Law and Political Realism in the History of Political Thought*, vol. I, Peter Lang, Nueva York, 2005.

riencia de realismo incluya elementos idealistas; o que aquello que se censura como idealista y utópico genere realidades tan eficaces como sorprendentes. Lo central aquí es lo que tiene que ver con el fundamento y legitimación de la actividad política. Y, en este sentido, puede decirse que, a partir del *Príncipe*, el discurso político por definición (incluso el de aquéllos que siguen apelando en primer término a cualquier trascendencia jurídica o moral) queda pendiente de ratificación por el tribunal de la eficacia, de la funcionalidad y la viabilidad.

Pero esto no es todo. Si nos tomamos en serio esta exigencia de eficacia, llegamos a algunas consecuencias inmediatas y quizá relativamente inesperadas. La primera, que la pregunta tradicional sobre cuál es el mejor estado, carece por completo de sentido si antes no se han fijado los condicionamientos estructurales del cuerpo político y social. La pregunta sobre qué gobierno es el mejor, debe entonces venir precedida por otra más fundamental: la de qué condiciones son necesarias para que sea posible el estado. Primero hay que pensar cómo establecer un orden; luego, se puede pensar en un buen orden, o incluso en el mejor orden posible. Mi tesis en este sentido es que, en Maquiavelo, el «arte de la política», si es que hay tal⁷, queda necesariamente supeditado al «arte del estado»; porque, sin un orden estatal, no hay política, ni buena ni mala. Sin estado no hay republicanismo posible, pero el estado bien puede darse sin republicanismo⁸.

Son muchas las descripciones que se han dado del pensamiento político realista. Trataré aquí de sintetizar algunas de ellas que parecen compartidas por la mayoría de los autores. En su dimensión metafísica, el realismo parece presuponer la negación de cualquier teodicea edificante o redentora de la humanidad, sea por vía providencialista o cosmista, sea por vía naturalista o iusnaturalista. En su dimensión antropológica, el núcleo teórico esencial del realismo puede sintetizarse del modo siguiente: una concepción no opti-

7 Esta diferenciación ha sido por ejemplo empleada por Virola. De acuerdo con ella, en las obras del florentino convivirían dos estrategias políticas: un «arte de la política», de matiz republicano y tendente a promocionar el «bien común» y asegurar el *vivere libero y civile* (presente sobre todo en los *Discursos*), y un «arte del estado» (predominante en el *Príncipe*), y que puede ponerse en correspondencia con la «razón de estado», consagrada por Giovanni Botero (cf. M. VIROLI, *Dalla politica alla ragion di stato. La Scienza del governo tra XIII e XVII secolo*, Donzelli, 1994, Roma, XIV *et passim*).

8 FORDE, en el artículo ya citado, expresa una idea parecida respecto a la distinción ética/política: en Maquiavelo la política es independiente de la ética, pero la ética no es independiente de la política (*Varieties of Realism*, 380). Por su parte, Schettino ha resaltado una continuidad entre Maquiavelo y Spinoza, que él denomina «realismo sofisticado», y que entiende a lo «weberiano», esto es, fundamentalmente como dominio dotado de legitimidad, frente a un realismo vulgar que consistiría al parecer en mero ejercicio de la violencia (cf. H. SCHETTINO, *Politica e imperium in Maquiavelo y Spinoza*, Dianoia, 48 (2002), 37-66).

mista⁹ de la naturaleza humana y un retrato esencialmente conflictivo de la realidad política. Dicho de otro modo, una concepción del medio en el que los agentes actúan (y en particular, aunque no sólo, en el contexto de las relaciones internacionales), que tiende a premiar los comportamientos interesados y egoístas. Además, una concepción del poder (entendido, en última instancia, como recursos materiales y militares) que opera como el fundamento primordial para producir orden y formas perdurables, esto es, para producir seguridad y libertad. A todo esto, podríamos añadir la aceptación del carácter vertical de las instancias de gobierno y la asimetría en las relaciones de poder, algo sin lo cual la eficacia y la estabilidad son impensables. Y todo ello sazonado, en desigual medida, con una premisa metodológica: la apelación a la experiencia y a la historia como fundamentos o como instancias correctoras de la razón y de cualquier examen en abstracto, como dice Spinoza (*TP*, VIII, 37).

Me resulta imposible desarrollar aquí todos estos puntos tal y como se presuponen o son abordados por Maquiavelo y Spinoza. Mencionaré sólo escuetamente alguno de ellos, y terminaré indicando en qué sentido ambos autores combinan este realismo con sus ideales republicanos.

Para empezar por el final, diremos que, tanto Spinoza como Maquiavelo, rechazan explícitamente toda perspectiva moralizante o abstracta para analizar y juzgar los hechos políticos; al mismo tiempo, ambos otorgan un gran protagonismo a la importancia de la experiencia contemporánea y a la historia para el pensamiento político. La política se ancla en la historia y en la experiencia, y cualquier elucubración abstracta sobre el universo de lo político está destinada a la esterilidad (*TP*, I, 1; Maquiavelo en *Príncipe*, XV).

Respecto a la cuestión antropológica, si para Maquiavelo la presuposición de la maldad de los hombres, que debe adoptar el fundador del estado, tiene un carácter universal y va especialmente dirigida a proteger al gobernante de sus rivales, en Spinoza la maldad puede presuponerse por igual en gobernantes y gobernados (*TP*, VII, 2), pero especialmente en los gobernantes (*TP*, I, 6). Vemos así cómo el realismo antropológico se fusiona con el ideal republicano: presuponer al hombre malo abre la vía de la seguridad republicana, en la medida en que obliga a los ciudadanos a la vigilancia permanente del poder político.

Quiero mencionar también lo que puede llamarse la lógica del mal menor. Maquiavelo acepta el «de dos males, el menos», como regla generalísima de

9 En los *Ghiribizzi*, leemos, por ejemplo, que los hombres en general son «cortos de inteligencia» e «incapaces de «gobernar su propia naturaleza» (*N. Maquiavelo a G. B. Soderini*, Perugia, 13-21 de septiembre de 1506). Por lo demás, los *Discursos* y *El Príncipe* están repletos de pasajes de este mismo tenor.

la política; Spinoza, por su parte, la convierte en ley general de la naturaleza y la racionalidad (*TP*, III, 6; *TTP*, XVI, 191-2; y en Maquiavelo: *D*, I, 6; *P*, XXI). Es esta lógica la que lleva a ambos a proponer que en política no existen soluciones perfectas; porque toda opción que se adopte implica sacrificar otras opciones. De aquí que sea ineludible establecer una jerarquía de preferencias. Dicho en palabras del propio Maquiavelo, la política no puede instalarse en el Paraíso; es necesario «conocer la vía del infierno», siquiera sea «para evitarla»; es inevitable asumir como bueno el «partido menos malo» como único bien, siempre relativo, que puede esperarse de la política¹⁰. Pero nunca debe olvidarse que elegir el mal menor es siempre, al fin y al cabo, «asumir el mal» (consista éste en lo que se quiera), como carga obligada de la política.

En tercer lugar, y más importante, algo que ya hemos mencionado y que reitero aquí: el primado de la eficacia en la actividad política. Precisamente, lo más llamativo es que, en último término, ambos autores intentan legitimar su republicanismo basándose en razones realistas (aunque también convendría destacar, porque a veces pasa desapercibido, que ambos autores aportan también razones de tipo normativo o moral para defender el ideario republicano). En el caso de Maquiavelo, su argumento podría expresarse diciendo que no existe estado más fuerte que la república de carácter popular, esto es, aquél donde la multitud tiene una participación activa en la estructura y defensa del estado, y en donde se lucha por intereses comunes y no por intereses particulares (*D*, II, 2). En otras palabras: siendo todo lo demás igual, las repúblicas de base popular (independientemente de otros inconvenientes a los que den lugar) tienen mayor fuerza competitiva que las monarquías y las repúblicas oligárquicas (*D*, I, 5 y 6), lo cual no impide asumir que cada tipo de estado se adecua mejor a determinadas circunstancias. Por lo que se refiere a Spinoza, ya sabemos que, en general, no hay estado más absoluto, esto es, más potente y cohesionado, que aquel en el que la multitud conserve amplias parcelas de poder y libertad. En el *TTP*, por ejemplo, se sostiene que la democracia es el mejor tipo de gobierno por su parecido con el estado natural (*TTP*, XVI/195; XX/245; *TP*, VIII, 3). Por otro lado, y más importante, si aceptamos con Hobbes que el mayor mal es la escisión de la soberanía que conduce a la guerra civil, entonces la forma más segura de provocar este mayor mal será no asegurarse contra el poder de quien gobierna, y que puede provocar una indignación tal en la multitud que ponga a la sociedad al borde del estado de guerra (*TP*, IV, 6).

10 Cf. *N. Maquiavelo a F. Guicciardini*, 17 de mayo de 1521.

3. ENTRE LA *VIS LIBERTATIS* Y LA *VIS DOMINANDI*

En relación con todo lo anterior, quiero terminar analizando todo este asunto desde una premisa metafísica, que desde mi punto de vista es el motor de parte del desarrollo del pensamiento de ambos autores. Porque si, para Maquiavelo y Spinoza, la política debe pensarse ineludiblemente limitada por un parámetro de eficacia, esto es, de producción efectiva de realidad, ello se debe, en buena medida, a que tanto uno como otro parten de eso que algunos han entendido como el supuesto básico de la modernidad, a saber: la afirmación de la propia existencia¹¹. Por esto mismo, los cuerpos políticos tienen como valores sagrados o naturales la seguridad, la estabilidad y la duración en el tiempo: algo que recorre implícitamente toda la obra de Maquiavelo y que hallamos expresamente en Spinoza (*TP*, I, 60; III, 18). Pero si la autoafirmación y la perseverancia en el ser son el primer mandato de la naturaleza, es obvio que los individuos y los estados deben regirse por la *ratio utilitatis*. Es esta *ratio*, al servicio de la propia utilidad y supervivencia, la que permite a ambos determinar, por ejemplo, que el cumplimiento de la palabra está estrictamente sujeto a la regla de la utilidad (Spinoza in *TP*, II, 12 y III, 17; *TTP*, XVI, 192, 196; Maquiavelo, en *P*, XVIII y *D*, III, 42). Así, a diferencia de Hobbes y de la tradición contractualista, la idea de un pacto que no tiene más compromiso que la propia utilidad, como es el caso (aunque enormemente complejo) del estado, sitúa a Spinoza entre quienes no aceptan más fuente de legitimidad de la política que la utilidad y provecho de las mayorías que asumen el pacto. Y por ello mismo, el derecho de guerra spinoziano (capaz de suprimir o transformar el pacto de acuerdo con las nuevas condiciones) quizá podría inscribirse en la tradición republicana y su recurso «tumultuario».

En todo caso, el problema aquí es la facilidad con que la *vis perseverandi* y la exigencia de seguridad pueden traducirse (y en Maquiavelo, en efecto, se traducen) en *vis dominandi* y en un modelo de agresión preventiva. Esto es, puesto que la afirmación en la existencia no consiste sólo en una mera resistencia a la disolución sino en una continua actividad de reproducción y expansión del propio ser, la expansión, que empieza siendo un mero ejercicio de seguridad, tiende a convertirse en deseo de dominio y conquista¹². Conquista

11 Precisamente Adorno y Horkheimer se detienen en la expresión «*conatus sese conservando primum et unicum est fundamentum*» (*Ética*, IV, 22), que, según ellos, «contiene la máxima verdadera de toda la civilización occidental, en la cual logran la calma las divergencias religiosas y filosóficas de la burguesía» (M. HORKHEIMER, *Dialéctica de la Ilustración: fragmentos filosóficos*, Trotta, Madrid, 1994, 82).

12 En Maquiavelo, el ser se expresa en el hacer, en su capacidad productiva, en su voluntad de no dejarse ir. De ahí que, ante la imposibilidad de una ciencia capaz de prever el orden preciso

de la naturaleza, y conquista de esa naturaleza que es también el hombre. Así, el «orden de las cosas¹³», la necesidad, imponen una tendencia de expansión subyugadora: «A los hombres» —dice Maquiavelo— «primero les basta con poder defenderse a sí mismos, y no ser dominados por otros; de aquí se pasa después a ofender y querer dominar a otros¹⁴». Aunque una república «no moleste a nadie» —añade—, «las demás la molestarán a ella, y eso le provocará el deseo y la necesidad de conquistar» (*D*, II, 19; I, 6, etc.). Para Maquiavelo, la seguridad implica expansión, y la expansión supone algún tipo de dominación y subyugación.

Sin embargo, en el caso de Spinoza sabemos que la *ratio utilitatis* puede orientarse más bien hacia la conservación pacífica, hacia la confederación y la asociación, formas en principio más provechosas y racionales que el estado de guerra permanente. La alianza pacífica entre múltiples estados puede convertirse en un gran dique disuasorio para la expansión de las partes individuales y la confrontación bélica (*TP*, III, 11-16).

En definitiva, es evidente que ambos autores, apelando igualmente a la eficacia y al realismo, llegan a conclusiones bien diferentes. El republicanismo spinoziano tiende hacia la democracia popular, y despliega un modelo de racionalidad relacionado con la vía de la moderación y de la limitación del ser individual a favor del individuo compuesto (los intereses del individuo se subsumen en el estado; los del estado, en la alianza y la confederación). Lo que se presentaba, en principio, como impulso de dominación, se acaba corrigiendo con el mecanismo de la expansión amistosa basada en la utilidad y la racionalidad (así como en los afectos tamizados por la razón), y podríamos aventurar —adoptando como ejemplo la confederación de las Provincias Unidas— la expansión comercial en su sentido más genérico. Maquiavelo, que ignoró totalmente los parabienes de esa expansión relativamente pacífica de las repúblicas comerciales, se resistió a cualquier tipo de instancia redentora. Finalmente, su voluntad de realismo tiene un correlato trágico que guillotina su propio republicanismo. Por un lado, la república que no se expande políticamente es un estado donde el factor popular está muerto: una república destinada a sobrevivir replegada sobre sí misma en un perpetuo ejercicio de contracción, dado que la necesidad induce siempre a ampliar. Ahí estaban

de los acontecimientos, se apueste por la audacia frente al exceso de prudencia o de cautela, que suele terminar por traducirse en pasividad: «os ruego que imitéis a los que se abren paso con impertinencia y astucia, más que con ingenio y prudencia» (*N. Maquiavelo a F. Vettori*, 9 de abril de 1513).

13 Tanto en Tucídides como en Maquiavelo es siempre la fuerza de la necesidad la que impone una relativización o cancelación de cualquier principio moral (cf. FORDE, *Varieties of Realism*, 387).

14 *N. Maquiavelo a F. Vettori*, 10 de agosto de 1513. La misma idea en *D*, I, 37 y I, 46.

los ejemplos parcialmente negativos de Esparta y de Venecia. Cuando estas repúblicas trataron de expandirse, se pusieron a borde de la destrucción (*D*, I, 6). Curiosamente, Spinoza considera este tipo de repúblicas como potencialmente eternas (*TP*, X, 9 y 10). Para Maquiavelo no hay, en cambio, república eterna, pues las repúblicas que han elegido el camino de la autocontención están siempre amenazadas por la fuerza externa de los estados expansionistas, y ello a pesar de conceder que esta autocontención sería la «verdadera vida política y la verdadera tranquilidad para una ciudad» (*D*, I, 6). Pero la necesidad y la inestabilidad de las cosas, obligan a ir más allá de lo aparentemente razonable. Así, finalmente, Maquiavelo adopta como modelo el republicanismo expansionista romano (tan denostado por Spinoza). Este tipo de repúblicas parecen abocadas a destruir y barrer todo signo de libertad autónoma que hallen a su alrededor (*D*, II, 2). Y esto no es todo: cuando la expansión es demasiado grande, cuando todos los enemigos han sido abatidos, el imperio se convierte en monstruo ingobernable, incapaz de soportar su propio peso y de frenar la corrupción propia e importada (*D*, III, 24; *D*, II, 19). Es entonces cuando su propio exceso de peso y tamaño las hace colapsarse, pasando de la poliarquía a la monarquía, de la república al imperio. En mi opinión, Maquiavelo es consciente de que su propio pensamiento fracasa parcialmente al proponer su modelo: la libertad se expande siempre a costa de sí misma. En cualquier caso, el florentino ya había asumido que el mundo está en perpetuo movimiento y que los caminos de la política no son los mismos que los que llevan al Paraíso.

Recibido: 1 abril 2007

Aceptado: 30 noviembre 2008

