



Spinoza lector de Maquiavelo: inmanencia y política.

Spinoza reads Machiavelli: immanence and politics.

DOI: 10.32870/sincronia.axxvi.n81.1a22

Rodrigo Miguel Benvenuto

Universidad Nacional de San Martín. (ARGENTINA)

CE: rbenvenuto@unsam.edu.ar / ID ORCID: 0000-0003-0668-1399

Esta obra está bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

Recibido: 12/08/2021

Revisado: 08/09/2021

Aprobado: 22/10/2021

RESUMEN

La influencia de Niccolò Machiavelli en la filosofía de Baruch Spinoza se hace evidente en las menciones que realiza el pensador neerlandés en su *Tratado político*. En este trabajo, queremos exponer algunos aspectos que permitirían delinear la identificación de un problema central en la ontología de Spinoza, como es la relación entre necesidad y contingencia, y que parece estar presente en el pensamiento político del florentino. Asimismo, nos proponemos determinar aquellos vínculos que permiten concluir en una lectura relacional de la inmanencia y que permiten establecer una continuidad entre ambos pensadores.

Palabras clave: Inmanencia. Relación. Necesidad. Contingencia. Política. Ontología.

ABSTRACT

The influence of Niccolò Machiavelli on the philosophy of Baruch Spinoza is evident in the mentions made by the Dutch thinker in his Political Treatise. In this work, we want to expose some aspects that would allow to delineate the identification of a central problem in Spinoza's ontology, such as the relationship between necessity and contingency, and that seems to be present in the political thought of the Florentine. Likewise, we propose to



determine those links that allow us to conclude in a relational reading of immanence and that allow us to establish a continuity between both thinkers.

Keywords: Immanence. Relation. Necessity. Contingence. Politics. Ontology.

Introducción

El pensamiento político de Nicolás Maquiavelo ha ejercido una notable influencia en la filosofía política de Baruch Spinoza, al punto de destacarlo entre aquellos hombres, “[...] de agudísimo ingenio, astutos o sagaces” (Spinoza, 2013, p. 101). En el capítulo V del *Tratado Político*, Spinoza destaca al pensador florentino como “*acutissimus*”, “*vir sapiens*” y “*vir prudentissimus*”.

A diferencia de la leyenda negra que se ocupó de exponerlo como ejemplo de las malas artes y el engaño, Spinoza lo presenta como un defensor de la libertad y, en este sentido, podríamos afirmar que su filosofía se acerca a la del ilustre florentino. Efectivamente, ambos pensadores enfatizan, a su modo, la necesidad de forjar una república a partir de una lógica inmanente, inherente a lo político, y alejada de los principios trascendentes que justifican toda servidumbre a una soberanía constituida por la sumisión.

Esta especial estimación de Spinoza es el fruto de una lectura atenta y libre de todos los prejuicios que, en su época, pesaban sobre la obra del florentino; especialmente en algunos círculos escolásticos holandeses (Weststeijn, 2012, p. 35). Es el caso de Frank Burgersdijk, quien enfatiza la supuesta inmoralidad del pensador florentino y sus consejos dirigidos a los monarcas para dominar y desatender a sus súbditos.

Por ello, sostiene: “[...] falsum tamen est, quod Machiavellus docet, subditos simpliciter esse propter pro libitu dominari” (Burgersdijk, 1649, pp. 35-36). Asimismo, la influencia de Francisco Suarez ha sido un elemento importante en las formulaciones críticas del escolasticismo holandés contra el pensamiento de Maquiavelo. Así, por ejemplo, en *De Legibus*, el *Doctor Eximius* no duda en referirse al pensamiento del florentino como “Machiavelli error et politicorum non curandi spiritualia prae temporali regimine” al mismo tiempo que rechaza el recurso a las acciones corruptas (*fovent actus parvos*) y permite las acciones fraudulentas (*conceditur actio fraudulenta*).



Ya por fuera del escolasticismo, aunque profesor en Leyden y cercano al humanismo protestante, Caspar Barlaeus también había condenado las enseñanzas maquiavelinas basadas en reglas deshonestas que no apuntan al bien común sino a la eficiencia y la utilidad política. En este sentido, la prudencia en Maquiavelo se traduce como inescrupulosidad; alejándose y subvirtiendo el sentido originario dado por Aristóteles. En este contexto, Maquiavelo y Spinoza acabarán conformando la parte maldita del pensamiento político de la modernidad.

En todo caso, podemos coincidir con aquellos que, como Gallicet Calvetti (1970), Cristofolini (2001) y Morfino (2020) señalan una continuidad de pensamiento entre Spinoza y el pensador florentino. En el *Tratado político*, Spinoza deja plasmadas dos referencias explícitas al pensador florentino. La primera, basada en la lectura de *El Príncipe*, parece mostrar cierta cautela frente a las agudísimas observaciones del pensador florentino. En cambio la segunda, basada en los *Discorsi*, parece mostrar que Spinoza asume en todo lo afirmado por Maquiavelo, al punto de transcribir cada una de sus palabras.

A partir de esta diferencia, podemos plantear algunas hipótesis que queremos abordar en estas páginas. En primer lugar sostenemos que Spinoza encuentra en el pensamiento político maquiavelino una continuidad teórica con los presupuestos ontológicos de su filosofía. De esta manera, el realismo político y la filosofía de la inmanencia se entrelazan para poder dar cuenta de las pasiones como propiedades intrínsecas de la naturaleza humana y, de esta manera, considerar a los seres humanos como son, y no como podría deducirse desde presupuestos metafísicos que se encuentran disociados de aquella realidad propia de la constitución humana y del orden común de la naturaleza.

En segundo lugar, y a partir de la noción de *verità effettuale* que expone Maquiavelo, encontramos un indicio que nos permita conectar la problemática desarrollada por el florentino con la ontología spinoziana. Esta conexión se produciría a partir de las nociones de necesidad y contingencia que, en Maquiavelo, se traducen bajo la tensión entre *virtù* y *fortuna*.



Desde este marco de referencias, finalmente proponemos una lectura a partir de la convergencia de ambos autores en una ontología de la inmanencia que permita fundar una propuesta política republicana.

Maquiavelo-Spinoza: Una genealogía de “lo maldito”

En el clima intelectual europeo del s. XVII y XVIII, Maquiavelo y Spinoza expresan el singular destino de configurar la “parte maldita” del pensamiento político. Su racionalidad y singular pasión por lo real confronta inmediatamente con las doctrinas teleológicas, las teorías basadas en el “bien común”, el pensamiento utópico renacentista, etc. Tanto Maquiavelo como Spinoza conforman, en este sentido, una singularidad en la mentalidad europea. Soledad en Maquiavelo (Althusser, 2004) y anomalía en Spinoza (Negri, 2015), parecen ser las notas que mejor expresan el espacio que cada uno de ellos ocupa en el debate intelectual y político de su época. En el caso de Maquiavelo, esta soledad se expresa cabalmente en la profusa literatura antimachiavelina que tiene en el ilustrado Federico II de Prusia, quizás, su exponente más reconocido. El *Anti-Maquiavelo* de Federico es una crítica a las tácticas y estratagemas basadas en el crimen y el engaño, por parte de aquellos que pretenden someter al pueblo a través de una tiranía. Por ello, Federico II no duda en calificarlo como un “monstruo” que abandona los principios de la religión y la moral para sustituirlos por la política: “No cabe hablar de humanidad con un [monstruo como] Maquiavelo, pues eso sería tanto como profanar el nombre demasiado respetable de una virtud que procura el bien de los hombres” (Federico II, 1995, p. 36).

Pero al mismo tiempo el “*philosophe de Sans-Souci*” reconoce que, detrás de Maquiavelo, se encuentra un peligro aún más grave para sus intereses. En efecto *il Principe* expone a la luz un secreto profundo de la política, a saber, el conflicto inmanente que subyace en lo político y, al mismo tiempo, la posibilidad de conducir ese núcleo conflictivo hacia la conformación de una república. En este aspecto es contundente:

En lugar de indicar las diferencias entre los Estados [que tienen soberanos], Maquiavelo hubiera estado más acertado – a mi modo de ver – examinando el origen de los príncipes [de



donde proviene aquél poder que detentan] para investigar así las razones que hayan podido obligar a los hombres libres a procurarse unos señores” (Federico II, 1995, p. 15)

Desde luego, para un monarca que se muestra como un *Aufklärer* en las ideas, y déspota en sus actos; la sabiduría del florentino representa una amenaza en tanto que expone los hilos ocultos del poder.

Ahora bien, Federico II comienza su tratado con una referencia que apunta a identificar a Maquiavelo con Spinoza como exponentes de aquella parte maldita que amenaza el statu quo de la Europa monárquica y con ansias imperiales, antes que republicanas. Aquí, su importancia radica en el hecho que Federico II combate al “monstruo” Maquiavelo y al “impío” Spinoza, ubicándolos en el mismo frente:

El Príncipe de Maquiavelo es a la moral lo que la obra de Spinoza en materia de fe. Spinoza socavó los fundamentos de la fe y no propendió sino a derribar el edificio de la religión; Maquiavelo corrompió la política y se empeñó en destruir los preceptos de la sana moral. Los errores del primero no eran sino especulativos; los del segundo atañen a la praxis. Con todo, lo cierto es que los teólogos han dado la voz de alarma contra Spinoza, refutando formalmente su obra y salvaguardando a la divinidad de los ataques [de este impío], en tanto que Maquiavelo sólo se ha visto hostigado por algunos moralistas, quedando – pese a éstos y a pesar de su perniciosa moral – bien asentado hasta nuestros días en el púlpito de la política (Federico II, 1995, p. 9).

Como podemos observar, existe un espíritu de época en el cual, tanto Maquiavelo como Spinoza, ocupan el espacio de lo maldito y que, por ello, debe ser conjurado. Ahora bien, parece necesario exponer las continuidades entre ambos pensadores y que permiten confluir en un ideal republicano. En este sentido, la inmanencia parece ser una clave de bóveda para ingresar en esta lógica de lo político. Por ello proponemos ingresar en el ámbito de la lectura y apropiación que Spinoza realiza sobre el pensamiento de Maquiavelo en el *Tratado político*.



Spinoza lector de *Il principe*. Virtù y fortuna en la república democrática

Nuestra primera aproximación al problema nos obliga detenernos en el párrafo 7 del capítulo V, del *Tratado* político. Allí se refiere a Maquiavelo en los siguientes términos:

Maquiavelo ha mostrado, con gran sutileza y detalle, de qué medios debe servirse un príncipe al que sólo mueve el deseo de dominar, a fin de consolidar y conservar un Estado. Con qué fin, sin embargo, no parece estar muy claro. Pero, si buscaba algún bien, como es de esperar de un hombre sabio, parece haber sido el probar 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, sino que, por el contrario, se acrecientan en la medida en que se le dan mayores motivos de temor. Ahora bien, esto es lo que acontece cuando la masa llega a dar lecciones al príncipe y se gloria del parricidio como de una buena acción. Quizá haya querido probar, además, con qué cuidado debe guardarse la multitud de confiar la salvación a uno solo. Ya que, si éste no es ingenuo, como para creer que puede agradar a todos, debe temer continuas acechanzas; de ahí que se verá forzado a protegerse más bien a sí mismo y a tender acechanzas a la multitud, en vez de velar por ella. Me inclino más a pensar esto último acerca de ese prudentísimo varón, porque consta que estuvo a favor de la libertad e incluso dio atinadísimos consejos para defenderla. (Spinoza, 2013, pp. 152-153)

Como señala Cristofolini (2001, p. 2) Spinoza parece referirse a *Il principe*, es decir, a una obra que, de acuerdo con el canon antimachiavelino, no pareciera coincidir con los ideales republicanos de Spinoza. Por otra parte, Gallicet Calvetti (1970), Cristofolini (2001) y Visentin (2004) han destacado los distintos calificativos que, sobre la figura de Maquiavelo, se ponen en juego y las relaciones que se pueden establecer entre ellas. “*Acutissimus*”, “*vir sapiens*” o “*vir prudentissimus*” parecen reflejar aspectos de un pensamiento político que, como plantea Spinoza en el Capítulo 1 del *Tratado Político*, permite enfatizar sobre una diferencia central respecto a la tradición filosófica, centrada especialmente en la autoridad de Aristóteles y en el pensamiento utópico del humanismo renacentista:



En efecto, conciben a los hombres no como son, sino como ellos quisieran que fueran. De ahí que, las más de las veces, hayan escrito una sátira, en vez de una ética y que no hayan ideado jamás una política que pueda llevarse a la práctica, sino otra, que o debería ser considerada como una quimera o sólo podría ser instaurada en el país de Utopía o en el siglo dorado de los poetas, es decir, allí donde no hacía falta alguna (Spinoza, 2013, p. 98).

Frente a las quimeras de la filosofía política clásica, Spinoza recurre a un dato corroborado por la experiencia: a los seres humanos nos resulta imposible vivir fuera de todo derecho común y, en estos casos, la sabiduría política se encuentra fuertemente enlazada a la experiencia de los hombres de acción (*experientia sive praxis*), ya que; “[...] los derechos comunes y los asuntos públicos han sido organizados y administrados por hombres de agudísimo ingenio, astutos o sagaces [*a viris acutissimus, sive astutis, sive callidis*]” (Spinoza, 2013, p. 101). Aquí también resuena la presencia del pensador florentino, ligado a la agudeza, la astucia y la sagacidad. Sin duda, tres características que resultan centrales en la concepción realista de la acción política basada en la *virtù*. Podríamos decir que, en común con el párrafo 7 que cierra el Capítulo V; Spinoza se ocupa en estas páginas especialmente de aquella serie de consejos, valoraciones y estrategias de acción política basadas en la *virtù* maquiavelina. Por tal motivo el carácter de *acutissimus*, con el cual adjetiva al pensador florentino, parece estar ligado a los aspectos centrales de la *virtù* como fuerza ejercida para dominar, adquirir y conservar el poder.

Sin embargo, inmediatamente Spinoza agrega otro calificativo: *sapiens*. Entre la astucia de la zorra y la fuerza del león, que marcan la racionalidad de las acciones virtuosas que se destacan en *Il Principe*, y la sabiduría de esta segunda caracterización hay una zona gris que no termina de visibilizar la continuidad entre ambos términos. ¿En qué consiste la sabiduría de Maquiavelo? La pregunta es relevante dado que los consejos que brinda al príncipe parecen estar reñidos con los principios morales de una época y, por qué no, con el republicanismo al que Spinoza adhiere. Sin embargo, para Spinoza resulta evidente que buscaba algún bien – aun cuando se desconozca el fin de estos consejos – ya que es lo que corresponde a un hombre sabio. La clave que permite



comprender la sabiduría del autor de *Il Principe* reside en el hecho de haberse opuesto a dos peligros que se manifiestan claramente en dos expresiones filosófico-políticas que resultan relevantes en la época de Spinoza: en primer lugar, las consecuencias funestas del tiranicidio; en segundo lugar, el peligro que encierra el hecho de que la multitud confíe su salvación a Uno. En el primer caso, se hace referencia a lo que se ha conocido bajo el nombre de *jesuitismo* y que tuvo en la figura del jesuita español Juan de Mariana su representante más eximio. Probablemente el asesinato de Guillermo de Orange (Estatuder de las Provincias Unidas entre 1559 y 1584) haya sido uno de los tantos motivos que resuenan en Spinoza para establecer esta mención. En el segundo caso, Spinoza manifiesta abiertamente sus diferencias con la filosofía de Thomas Hobbes y sus argumentos a favor del absolutismo monárquico. En una carta dirigida a su amigo J. Jelles, escribe:

Por lo que respecta a la política, la diferencia entre Hobbes y yo, sobre la cual me pregunta usted, consiste en que yo conservo siempre incólume el derecho natural y en que yo defiendo que, en cualquier Estado, al magistrado supremo no le compete más derecho sobre los súbditos que el que corresponde a la potestad con que él supera al súbdito, lo cual sucede siempre en el estado natural (Spinoza, 1988, p. 308).

Sin embargo, la tiranía de la cual parece ocuparse aquí va más allá de las monarquías, sino que apunta a la constitución de una nueva tiranía, en este caso a partir de la plebe, y las reformas que emprende a partir del tiranicidio. En este sentido, aquí no se trata tanto de *Il Principe* sino de los *Discorsi*; especialmente el capítulo II del Libro I. Allí, el pensador florentino recupera la tradición de Polibio y Cicerón, para describir la *anakyklosis*, o el ciclo de las crisis y de los regímenes políticos que se suceden a ella. Sobre el tiranicidio, sostiene:

La multitud, por ello, alentada por la autoridad de los poderosos, se armaba contra el príncipe, y una vez muerto, obedecía a aquéllos como a sus libertadores. Aborreciendo los jefes de la sublevación el nombre de rey o la autoridad suprema en una sola persona, constituían por sí mismos un gobierno, y al principio, por tener vivo el recuerdo de la pasada tiranía, se sujetaban a las leyes por ellos establecidas, dejando para lo último su utilidad



personal al bien común, y administrando con suma diligencia y rectitud los asuntos públicos y privados (Maquiavelo, 1971, p. 80).

Por lo tanto, bien podría considerarse que la sabiduría de Maquiavelo se encuentra tanto en el ideal republicano que sostiene sus consejos al príncipe, como también su posición respecto a los peligros que encierra la acción del tiranicidio. En este último caso tanto Spinoza como Maquiavelo parecen compartir, a pesar de las diferencias ostensibles, el conocimiento de la necesidad en la naturaleza y su relación con la libertad y las acciones humanas. Este aspecto, que en Spinoza adquiere una característica preponderante a partir de la noción de causalidad inmanente; en Maquiavelo se traduce en una necesidad causal que obliga al político a saber moverse en un plano inmanente y dinámico, donde distintas fuerzas se ponen en juego y, donde la ocasión juega un rol importante en la sucesión de los eventos. Este conocimiento de la necesidad transforma a Maquiavelo en un *vir sapiens*, según la mirada de Spinoza. El tiranicidio es una acción perniciosa, no solo por atentar a los intereses republicanos que ambos defienden, sino también porque se trata de una acción que desencadena otras acciones que llevarán a una multitud hacia la ruina. Es por esta razón que Spinoza hará una mención en el *Tratado Teológico-político* a las funestas consecuencias que siguieron al regicidio de Carlos I en 1649, y a la posterior instauración del régimen republicano de Oliver Cromwell:

El pueblo inglés ha dado de ello un ejemplo fatal. Ha buscado razones para quitar de en medio, so capa de derecho, al monarca; pero, una vez eliminado éste, no pudo menos de cambiar la forma del Estado. Pese a lo cual y tras derramar mucha sangre, se terminó por saludar a un nuevo monarca bajo otro título (como si todo el problema se redujera al nombre). Pero éste no podía mantenerse en el poder sin destruir de raíz la estirpe real, sin matar a los amigos del rey o sospechosos de tales y sin perturbar el ocio de la paz, propicio a los rumores, mediante la guerra, a fin de que el pueblo, entretenido y ocupado con los nuevos acontecimientos, alejara su atención del regicidio. Demasiado tarde, pues se percató el pueblo de que no había hecho por la salvación de la patria otra cosa que violar el derecho del rey legítimo y cambiar todas las cosas a peor. Por eso decidió, tan pronto le fue posible,



volver sobre sus pasos y no tuvo descanso hasta haber comprobado que todas las cosas estaban repuestas en su estado primitivo (Spinoza, 2012, p. 393).

Pero, a su vez, se trata de una acción funesta, ya que parte de una falta de adecuación a las causas que se encadenan a los acontecimientos políticos. Esta lectura de la necesidad causal ubica tanto a Maquiavelo como a Spinoza en una lógica política basada en la inmanencia y la necesidad de la naturaleza. Es desde allí que ambos provocan un cambio radical tanto en la política como en la terminología tradicional de la filosofía y la política. Entre el reino de la naturaleza y el reino de la libertad no hay un hiato indescifrable, sino que existe una continuidad que explica los acontecimientos desde los ciclos naturales de la generación y la corrupción del orden político. Lo cual no implica que la política se reduzca a un naturalismo infantil, ya que no debe tomarse a la naturaleza como modelo, sino que, como señala del Lucchese, debe interpretarse como; [...] un paradigma a través del cual puede interpretar el mundo y actuar sobre el” (2015, p. 31).

Necesidad y contingencia: la *verità effettuale* frente al *conatus*

Ahora bien, la interpretación acerca de la necesidad inmanente de la Naturaleza parece ser un punto en el que confluyen ambos pensadores. Como ha señalado Filippo Dell Lucchese, para Maquiavelo la necesidad puede considerarse como, “[...] la piedra angular de la acción política” (2009, p. 12). A partir de esta interpretación, resulta claro que ambos pensadores deban reformular las viejas nociones de la metafísica (materia-forma, acto-potencia, virtud-azar) para dar cuenta de la necesidad de la naturaleza y la íntima y profunda vinculación del hombre con ella. Un ejemplo de ello lo encontramos en la carta a Francesco Vettori del 21 de enero de 1515, donde se juzga la actitud de ambos corresponsales a partir de la oscilación entre honestidad que inspiran las cosas grandes y la lascivia de las cosas vanas. Frente a ella, Maquiavelo no duda de considerar que aquel modo de proceder, “[...] si a alguien le puede parecer vituperable, a mí en cambio me parece laudable, porque nosotros imitamos a la naturaleza, que es variable, y quien la imita no puede merecer reprensión por ello” (Maquiavelo, 1971, p. 1191)



Una noción que permite acercar posiciones entre Maquiavelo y Spinoza es, en este sentido, la de “*verità effettuale*”. En *Il Principe* (Cap. XV), Maquiavelo rescata esta noción a fin de apartarse de las normas directrices de aquellos que han opinado sobre la relación entre el príncipe y los súbditos. En este sentido, “[...] me ha parecido más conveniente ir directamente a la verdad efectual de la cosa [*andaré drieto alla verità effettuale della cosa*], que a la representación imaginaria de la misma” (Maquiavelo, 1971, p. 280). El sentido radical de *effettuale* expresa una distancia de los idealismos del humanismo utópico, como así también el hecho de que se trate de la *verità*; noción tan cara a la tradición aristotélica. Pero no solo se agota en su posicionamiento respecto a aquella tradición. En este sentido, del Lucchese enfatiza la riqueza del realismo maquiavelino y su rechazo al idealismo y utopismo. Y agrega:

De hecho, la referencia implícita de Maquiavelo al hecho (*factum*), al efecto (*effectus*) y a la idea de hacer (*facere*), que se resume en el neologismo ‘*effettuale*’, alude a un poderoso conjunto de ideas filosóficas [...] que contribuye al desarrollo de una visión original de la naturaleza y del mundo (del Lucchese, 2015, p. 26).

¿En qué sentido podemos sostener una estrecha vinculación con Spinoza? La *verità effettuale* le permitió a Maquiavelo establecer sus diferencias con los principios y normas directrices de aquellos que se ocuparon de la política anteponiendo una concepción de cómo debería forjarse un estado ideal, un gobernante ideal, un ciudadano ideal. En el mismo sentido, Spinoza se distancia de aquellos que conciben los afectos como vicios, y concluyen, luego de haber vituperado con sus palabras todo lo que realmente existe, que; “[...] nadie es menos idóneo para gobernar al Estado que los teóricos o filósofos” (Spinoza, 2013, p. 99).

El drama de los afectos, que en Spinoza involucra una teoría de la imaginación en la producción de las ideas, en Maquiavelo era visto como aquella verdad efectiva, que pone en tela de juicio las verdades de la religión y la moral, y permite reconocer a las pasiones como propiedades intrínsecas de la naturaleza humana; eliminando aquel prejuicio que sostiene que los gobernantes no se ven involucrados en ellas.



En Spinoza, la *verità effettuale* se traduce en una lectura racional, es decir, a partir de las nociones comunes que nos permiten reconocer el aspecto dinámico y potencial de nuestra existencia como *conatus*. A partir de estas nociones comunes, lo necesario y lo contingente se exponen desde su propia trama ontológica y relacional, más allá de cualquier intento de interpretación puramente esencialista de su filosofía, para dar cuenta del lugar de lo individual en el ámbito de la necesidad infinita.

En síntesis, podríamos establecer una continuidad entre Maquiavelo y Spinoza a partir de una pasión por lo Real que se expresa en las categorías de la necesidad inmanente que les es común a ambos. En este aspecto, Maquiavelo es un *vir sapiens* porque comprende la lógica inmanente de la historia y de las acciones políticas. Aunque no haya desarrollado expresamente una ontología basada en la causalidad inmanente, su pensamiento político parece habilitar esta instancia al considerar que la tensión entre *virtù* y *fortuna* como una dinámica relacional en el curso de los acontecimientos históricos y humanos. Al respecto, del Lucchese confirma este aspecto relacional:

Los eventos se producen sólo en el encuentro entre la virtud y la ocasión, lo que nos permite descartar la imagen de la fortuna como fuerza ciega que produce contingencias, en otras palabras, eventos oscuros totalmente desprovistos de lógica. En este sentido, incluso la idea de causalidad adquiere un sesgo particular en la obra de Maquiavelo, despojándose de toda apariencia de rigidez y cualquier referencia a un modelo finalista de desarrollo histórico. (del Lucchese, 2009, p. 14).

Por ello, la crítica al prejuicio teleológico, que Spinoza desarrolla en el *Apéndice* al *De Deo*, resulta otro punto de encuentro entre ambos pensadores de la inmanencia. Desde aquí, a pesar de las distancias y los intereses filosóficos puestos en juego por cada uno, Spinoza encuentra en Maquiavelo un interlocutor válido para pensar las implicancias políticas de su filosofía. En este sentido, Morfino (2020, p. 45) no duda en sostener el primado de la necesidad de la coyuntura histórica como un elemento clave en la filosofía política de Maquiavelo y, por la cual, no es posible postular una forma absoluta de gobierno. Este aspecto, junto a los señalados en las dos grandes



citas que encontramos en el *Tratado político* llevan a que Spinoza sostenga el carácter republicano del pensador florentino.

Ahora bien, Spinoza también se refiere al pensador florentino como “*prudenterissimus*”. Aquí llama la atención al contexto en el cual se encuentra esta apreciación. En efecto, “necesidad”, “prudencia” y “virtud” son tres conceptos claves que podemos encontrar tanto en Maquiavelo como en Spinoza (Bove, 1999, p. 49). Maquiavelo, como *Cancellarius* de la Segunda Cancillería y comisionado en diversas legaciones diplomáticas, ha conocido las intrigas del poder y, de hecho, reivindica para sí aquellos “oficios” políticos que llevó adelante en la Florencia del s. XVI. Hay una experiencia directa de lo político que lleva a Maquiavelo a identificarse con aquellos que conocen la acción política en el campo de batalla. Así se lo expresa a Francesco Vettori en carta del 10 de diciembre de 1513, con referencia a la composición de *Il Principe*:

Por esa razón, después de leerla, se vería que los quince años que he dedicado al estudio del arte del estado (*a studio all'arte dello stato*), no los he pasado durmiendo ni jugando; y a cualquiera debería resultarle apreciable servirse de aquel que a expensas de otros estuviera lleno de experiencia (Maquiavelo, 1971, p. 1160).

A partir de la experiencia adquirida, Maquiavelo concibe la verdad efectiva (*verità effettuale*) como concepto que parece surgir cuando los hechos no son claros y, por todos los medios, debe evitarse lo imaginado. Allí, el mero actor de la política deviene sabio. Cuando lo real es incierto, la verdad abre camino para que surjan todos los posibles efectos que deben ser contemplados. La verdad efectiva se torna estrategia de constitución de lo Real y, en este sentido, produce y hace evidente una cesura a partir del encuentro entre las aspiraciones del príncipe y la cosmovisión del pueblo.

En la carta que dirige a Francesco Vettori (29 de abril de 1513), Maquiavelo analiza la actitud que adopta el rey de España Fernando el católico, frente a las tensiones entre el Papa Julio II y Luis XII, rey de Francia (situación que desemboca en la tregua de Orthez):

Y no debe haber pensado nunca que los suizos habían de vengarlo y asegurarlo, y devolverle la reputación perdida, como sucedió; de modo que si consideráis toda aquella



acción y los manejos de aquellas cosas, veréis en el rey de España astucia y buena fortuna, antes que saber o prudencia; y yo cuando veo que alguien comete un error, supongo que comete mil; y nunca creeré que bajo este partido tomado ahora por él pueda haber otra cosa que lo que se ve, porque no bebo nombres, ni quiero que en estas cosas me mueva ninguna autoridad sin razón. Por lo tanto yo quiero concluir que España puede haber errado, y haber entendido mal y resuelto peor. (Maquiavelo, 1971, p. 1138)

Agudeza o sutileza, sabiduría y prudencia engloban las características esenciales que, de acuerdo con la valoración de Spinoza, posee el pensador florentino. En aquellas palabras dirigidas a Vettori, Maquiavelo parece evaluar la importancia de la sabiduría frente a la astucia y la buena fortuna que obtuvo el rey de España. La *virtù*, constituye un corpus de estrategias basadas en la adquisición y conservación del poder, especialmente cuando se acompaña de la sabiduría y la prudencia. Frente a las lecturas anti-maquiavelinas, Spinoza diferencia el espíritu republicano de Maquiavelo de aquellos políticos que, solo guiados por la experiencia, se han dedicado, “[...] a tender trampas a los hombres, más que ayudarlos, y se juzga que son más bien hábiles que sabios (*et potius callidi quam sapientes aestimantur*)” (Spinoza, 2013, p. 99). La distancia entre la experiencia en el uso de los recursos para dominar a los seres humanos (como es el caso de los políticos en general) y la perspectiva de la libertad (como es el caso de Maquiavelo) se encuentra en un aspecto central de la filosofía política spinoziana: A diferencia de Maquiavelo, los primeros utilizan estos recursos; “[...] cuando son guiados por el miedo más que por la razón (*et quas homines, magis metu quam ratione ducti*)” (Spinoza, 2013, p. 99). De allí el peligro de que la multitud confíe su salvación a uno solo. Se podría afirmar que, en este aspecto, Maquiavelo y Spinoza presentan una alternativa republicana frente a aquellas filosofías basadas en la figura de la soberanía y organizadas bajo la esfera de la trascendencia (como son los casos de Bodin y Hobbes).

El entrelazamiento entre la necesidad y la contingencia plantea una serie de cuestiones relacionadas con la lógica de la inmanencia que opera en las formulaciones de Maquiavelo y Spinoza respecto de lo político. En Spinoza toma vigor la acción recíproca que permite entrelazar la



causalidad inmanente en Dios como *Natura naturans* (es decir como causa libre) y como *Natura naturata* (es decir, todo lo que se sigue de la necesidad de la naturaleza de Dios). Pero, a su vez, este esquema privilegia la determinación recíproca de las cosas singulares y finitas en un *ordo* y *concatenatio* infinito, donde cada cosa singular es simultáneamente causa y efecto (véase Morfino, 2010, p. 141). Por esta interconexión causal, como sostiene del Lucchese; “[...] la existencia y acción de una cosa dependen necesariamente de la existencia y acción de otra, en un proceso infinito” (2009, p. 17). En este sentido, la contingencia se nos presenta como un límite en nuestro conocimiento de la realidad. De acuerdo con la proposición 29 de la Primera Parte de la *Ética*, Spinoza es claro al sostener: “*En la naturaleza no se da nada contingente, sino que todas las cosas son determinadas a existir y a operar de cierto modo en virtud de la necesidad de la naturaleza divina*” (Spinoza, 2020, p. 79). Contingencia y fortuna en realidad son el reflejo de la acción o el evento singular desprendido de la concatenación causalmente necesaria e infinita de Dios. De este modo, el espacio político se abre al juego relacional de los entrecruzamientos de intereses y valoraciones, de apariencias y contrastes. En síntesis, un libre juego de potencias que constituyen la trama vincular de lo político.

Desde este punto de vista, resulta interesante observar las consideraciones elaboradas por el florentino en su reflexión acerca del espacio donde se desenvuelve el ámbito de lo político. Un ámbito que, de acuerdo con la verdad efectual de la historia, muestra su rostro agonal, conflictivo y, por ello, vivo. Ya no se trata de exponer lo que deben ser los gobiernos, los pueblos, los hombres, sino como efectivamente son. Y este giro en la comprensión de lo político trae consigo una redefinición del espacio político donde *virtù* y *fortuna*, necesidad y contingencia, expresan la potencia histórica de lo político. Como enfatiza C. Galli:

Maquiavelo piensa en un *continuum* lógico y espacial, entre la contingencia y la acción política, una afinidad “natural” entre la fortuna y la virtù que nace de la intuición de lo indomable (en última instancia) del caso, de la contingencia por parte del obrar humano (Galli, 2001, p. 34).



Continuidad que, lejos de constituirse en un fatalismo ciego, permite la cesura de la contingencia como manifestación de la libertad. En efecto, la historia puede ser leída como una regularidad que se repite incesantemente en sus ciclos de tumultos, mutaciones y la necesidad del regreso al principio (*ritorno ai principi*). En L. III, Cap. 1 de los *Discorsi*, el pensador florentino refiere a esta necesidad de retornar a los principios para restablecer su estado original:

Y cuando hablo acerca de los cuerpos mixtos, como son las repúblicas o las sectas, afirmo que aquellas alteraciones son saludables cuando se encaminan a restablecerlas en sus principios originales. Por eso están mejor constituidas y gozan de más larga vida aquellas que en sus propias instituciones tienen los medios de frecuente renovación o la consiguen por accidentes extraños al régimen habitual de su existencia. Y es una verdad más clara que la luz, que, de no renovarse, estos cuerpos perecen.

El modo de renovarlos es, como he dicho, retornando a sus principios. Porque todos los principios de las sectas, repúblicas y reinos contienen en sí algo de bondad mediante lo cual recuperan su reputación y engrandecimiento original. Y puesto que con el transcurso del tiempo aquella bondad se corrompe, si no interviene algo que la restablezca, por necesidad acaba matando al cuerpo. Por esto los médicos dicen, refiriéndose al cuerpo humano: *quod quotidie aggregatur aliquid, quod quandoque indiget curatione* (Machiavelli, 1971, p. 195)

El espacio político se encuentra surcado por ese ámbito de la necesidad que manifiesta la historia, es decir, de aquella previsibilidad cíclica de las formas y de cierta previsibilidad que configura la posibilidad de una teoría científica acerca de lo político. Pero, al mismo tiempo, es el ámbito donde la coyuntura redimensiona cada uno de estos aspectos, a partir del complejo entramado pasional en el cual se mueven y actúan los seres humanos. Por lo que, podríamos afirmar, que el espacio de lo político revela el entrelazamiento de la necesidad histórica con la contingencia de las acciones y pasiones humanas. Este último le brinda su especificidad, es decir, su propia individualidad e intensidad.

La contingencia humana choca con la necesidad de la naturaleza que siempre acaba por imponer sus leyes, de tal modo que los deseos humanos son insaciables, “[...] porque su propia



naturaleza le impulsa a quererlo todo mientras que sus medios de acción le permiten conseguir pocas cosas” (Machiavelli, 1971, p. 145). Sin embargo, esa misma contingencia descubre, en el espacio de lo político, el ámbito privilegiado para resolver este conflicto propio de la existencia humana. A diferencia de la tradición filosófico-política (aquella misma que había criticado Spinoza en el capítulo 1 del *Tratado político*), Maquiavelo descubre la potencia expresiva de una doble naturaleza que deberá adquirirse en el espacio de lo político. En efecto, el político descubre que debe adquirir una naturaleza propia, y, para ello, reconocerse mitad hombre y mitad bestia. Así como Aquiles, quien había sido educado por el centauro Quirón: “Tener por preceptor alguien medio bestia y medio hombre no quiere decir otra cosa sino que le es necesario a un príncipe saber utilizar una y otra naturaleza, y la una sin la otra no es durable” (Maquiavelo, 1971, p. 283). Este conocimiento de su doble naturaleza no implica una escisión entre la ley y la fuerza, sino que plantea un juego de composición que permite equilibrar y sostener una auto-organización desde los pares inteligencia y fuerza, representados por la figura del zorro y el león:

Estando, pues, un príncipe necesitado de saber utilizar bien la bestia debe de entre ellas elegir el zorro y el león, porque el león no se defiende de las sogas, y el zorro no se defiende de los lobos. Precisa, pues, ser zorro para conocer las sogas y león para espantar a los lobos. Aquellos que se basan simplemente en el león no entienden el asunto. No puede, por tanto, un señor prudente ni debe observar su palabra, cuando tal observancia se vuelve en su contra y cuando han cesado las razones que hicieron que la diera (Maquiavelo, 1971, p. 283)

Este juego de composición pasional y racional expone la lógica agonal, y por tanto, vitalista de la política de lo real. El príncipe nuevo, aquel que deberá alcanzar la unidad y la gloria de Italia, sabe que su espacio de acción no se trata de una coexistencia pacífica de fuerzas, sino que deberá moverse en un ámbito polémico y tumultuoso.

La segunda referencia a Maquiavelo se conecta con esta última observación relativa a los principios. Allí se refiere nuevamente al “*acutissimus Florentinus*” y toma, casi literalmente, un



párrafo de los “*Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*” para referirse a la disolución de los Estados aristocráticos. Allí se afirma:

La causa primordial por la que se disuelven tales Estados es la que señala el sutilísimo florentino (*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 aquí que es necesario, dice, que alguna vez ocurra algo que haga volver al Estado a su principio, en el que comenzó a consolidarse. Si esto no se produce a su debido tiempo, sus vicios se acrecentarán hasta el punto de que no podrán ser erradicados sino con el mismo Estado. Y esto, añade, puede acontecer o bien por casualidad o bien por una prudente decisión de las leyes o de un hombre de excepcional virtud. (Spinoza, 2013, p. 269)

El retorno a los principios constituye un elemento clave para determinar la potencia del pensamiento republicano en Maquiavelo. Por otra parte, y a partir de la importancia de aquella *verità effettuale* a la cual refería en *Il Principe*, no hay contradicciones con aquellos consejos que había dirigido al príncipe florentino que deberá lograr la unidad italiana por medio de la *virtù* y la astucia afortunada. La Necesidad es una legalidad que permite determinar la potencia de lo contingente. Conocer esa legalidad permite alcanzar la máxima utilidad, la Gloria (en el caso de Maquiavelo, la unidad republicana).

Conclusión: La coyuntura republicana

En Maquiavelo y Spinoza encontramos una ontología de la inmanencia donde se forjan los conceptos indispensables que nos permitan plantear la posibilidad de una filosofía política republicana. En las tensiones *virtù-fortuna* y *necesidad-contingencia*, se abre un espacio de confluencia para reinventar lo político a partir de la dimensión afectiva, como elemento constitutivo de la realidad humana. La coyuntura que permite forjar una república nace de aquella realidad efectual de los afectos humanos. Por ello, tanto Maquiavelo como Spinoza, coinciden en considerarlos; “[...] no como vicios, sino como propiedades que le pertenecen” (Spinoza, 2013, p. 102). A su vez, la apropiación que Spinoza realiza del pensador florentino nos permite establecer



algunas lecturas posibles de la coyuntura republicana que permite, en el caso de Spinoza, reinterpretar el conflicto entre “los grandes” y el “pueblo” en términos de necesidad histórica y, de este modo, permita confluir en una democracia radical (véase Bové, 1999, p. 63). Se trata, en suma, de reinventar el conflicto para producir encuentros que permitan la configuración de lo colectivo. Virtù y conatus permiten establecer estrategias de composición política para alcanzar lo común y resistir los discursos del odio, la *solitudo* y la impotencia afectiva. Quizás se trate, como señala D. Tatián, de crear; “[...] condiciones materiales para la autoinstitución política en formas no alienadas de la potencia común” (Tatian, 2019, p. 71).

Referencias

- Althusser, L. (2004). *Maquiavelo y nosotros*. Madrid: Akal.
- Bove, L. (1999). Le realisme ontologique de la durée chez Spinoza lecteur de Machiavel. En : Bove, L. [ed] ; *La recta ratio : criticiste et spinoziste ? Mélanges en l'honneur de Bernard Rousset*. Paris : Presses de l'Université de Paris-Sorbonne.
- Burgersdijk, F. (1649). *Idea oeconomicae et politicae doctrinae. Opus Posthumum*, Lug. Batavorum: A. Wyngarden
- Cristofolini, P. (2001). Spinoza e l'acutissimo fiorentino [Página web] <http://www.fogliospinoziano.it/articolispinoza/Acutissimo.pdf>
- Del Lucchese, F. (2009); *Conflict, Power, and Multitude in Machiavelli and Spinoza. Tumult and Indignation*. Nueva York: Continuum International Publishing Group.
- Del Lucchese, F. (2015); *The Political Philosophy of Niccolò Machiavelli*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Federico II (1995); *Antimaquiavelo o Refutación del Príncipe de Maquiavelo (Editado en 1740 por Voltaire)*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Galli, C. (2001); *Spazi Politici. L'età moderna e l'età globale*. Bologna: il Mulino.
- Gallicet, C. (1970); Spinoza lettore del Machiavelli. *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*. 62(5/6) 501-547



- Machiavelli, N. (1971) *Tutte le opere*. Firenze: Sansoni
- Morfino, V. (2010); *Relación y contingencia*. Córdoba: Encuentro Grupo Editorial.
- Morfino, V. (2020); *The Spinoza-Machiavelli Encounter. Time and Ocassion*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Negri, A. (2015); *La anomalía salvaje. Poder y potencia en Baruch Spinoza*. Bs.As.: Waldhuter.
- Spinoza, B. (1988); *Correspondencia*. Introducción, traducción, notas e índice de A. Domínguez. Madrid: Alianza
- Spinoza, B. (2012); *Tratado Teológico-político*. Introducción, traducción y notas de A. Domínguez. Madrid: Alianza.
- Spinoza, B. (2013); *Tratado político*. Introducción, traducción, notas e índice de A. Domínguez. Madrid: Alianza
- Spinoza, B. (2020); *Ética demostrada según el orden geométrico*. Edición de P. Lomba. Madrid: Trotta.
- Tatian, D. (2019); *Spinoza disidente*. Bs. As.: Tinta Limón.
- Visentin, S. (2004); Acutissimus o prudentissimus? Intorno alla presenza di Machiavelli nel Trattato político di Spinoza. *Etica & Politica / Ethics & Politics*, IV(1) 1-17
- Weststeijn, A. (2012); *Commercial Republicanism in the Dutch Golden Age. The Political Thought of Johan & Pieter de la Court*. Leiden: Brill