

Política e *imperium* en Maquiavelo y Spinoza

HUMBERTO SCETTINO

Instituto de Investigaciones Filosóficas

Universidad Nacional Autónoma de México

humberto@filosoficas.unam.mx

RESUMEN: El objetivo central de este trabajo es presentar el contenido básico de la teoría de la política propuesta por Maquiavelo y Spinoza. La tarea fundamental consiste en responder a las siguientes preguntas: ¿qué es la política?, ¿cuáles son sus características principales? y ¿qué podemos esperar de ella? Las respuestas a estas preguntas se ofrecen a través del análisis de la noción de *'imperium'* (o 'imperio') que aparece en los libros de ambos autores (y que tiene un papel fundamental), y también a partir del análisis de los problemas de la condición y la naturaleza humanas, que funcionan como supuestos básicos de la concepción de la política de Maquiavelo y Spinoza.

PALABRAS CLAVE: política, imperio/*imperium*, poder, naturaleza humana

El tema central de este trabajo será el análisis del concepto de 'política' en la obra de Maquiavelo y Spinoza. Parto del supuesto de que es posible encontrar una *afinidad* teórica entre las teorías de la política de los dos autores mencionados que permite sostener la existencia de un "modelo teórico" particular para el análisis y la valoración de la política, que denominaré "realismo sofisticado". La tarea fundamental será responder a tres preguntas básicas que guiarán la reflexión que a continuación presento. Las preguntas son: ¿qué es la política?, ¿cuáles son sus características principales? y ¿qué podemos esperar de ella?

En el trabajo presento dos hipótesis interpretativas y una propuesta respecto de la obra de Maquiavelo y la de Spinoza. Por un lado, demostraré que su concepción de la política está expresada por el término *'imperium'* o 'imperio'. En segundo lugar, que ambos autores conciben a los problemas de la seguridad y del poder como los temas centrales de la política; además, ambos proponen una concepción pesimista y pasional de la naturaleza humana, así como una concepción de la condición humana como una condición de escasez, lo que los lleva a concebir a la política, básicamente, como la lucha por el poder, es decir, como la lucha por ejercer la dominación sobre otros. La propuesta consiste en sostener que en estos dos autores podemos encontrar los rudimentos de un modelo general de concebir la política que hoy podemos llamar "realismo sofisticado". Como

John Herz mostró hace ya algún tiempo, el “realismo político”¹ es el tipo de teoría política que surge del análisis de dos “dilemas”, presentes siempre en la condición humana: el dilema del poder y el dilema de la seguridad. El “realismo sofisticado”, entonces, puede ser la concepción de la política que, partiendo de una naturaleza humana pasional y conflictiva, entiende el conflicto, la dominación y el ejercicio del poder² como elementos necesarios de la política. A este centro básico hay que añadir algunas consideraciones normativas (que, insisto, no puedo desarrollar en este trabajo), así como la noción de autorización, que provee el criterio para distinguir entre la *buena* y la *mala* política.³ El “realismo sofisticado” es, entonces, el tipo de realismo político que concibe a los problemas de la seguridad y del poder como los problemas centrales de la política, pero que, al mismo tiempo, encuentra la posibilidad de defender valores políticos, cuya justificación es, sin embargo, immanente al proceso político y está subordinada a los imperativos propios de la autonomía de la política. El realismo “vulgar”, a diferencia del que aquí se propone, concibe a la política simplemente como el ejercicio injustificado de la dominación, usualmente a través de la fuerza bruta.⁴

I. MAQUIAVELO Y SPINOZA

Está claro que el primer problema al que se enfrenta la hipótesis antes expuesta es la necesidad de justificar esta interpretación: ¿es posible presentar juntos, como expositores de una misma concepción de la política, a autores que, a primera vista, pertenecen a tradiciones distintas? A pesar de que muchos intérpretes de Spinoza han encontrado similitudes entre su obra y la del florentino,⁵ hasta el momento no ha habido una investigación sólida que muestre hasta qué punto ambos comparten los mismos supuestos, los mismos principios analíticos y las mismas propuestas. No puedo presentar aquí un argumento exhaustivo para mostrar las enormes afinidades entre ambos;⁶ lo que sí puedo hacer es presentar una pequeña lista de los temas centrales comunes a los dos autores.

Hay, por lo menos, cuatro temas básicos que permiten afirmar no sólo que podemos encontrar afinidades teóricas en las propuestas de Spinoza y Maquiavelo, sino que de la obra de ambos se puede obtener un verdadero marco conceptual común para entender la política, es decir, un grupo de

¹ Que yo he llamado aquí “realismo sofisticado”. Véase Herz 1951.

² Entendido aquí como “poder sobre” y no como “poder para”.

³ *Cfr.* Bovero 1997.

⁴ Giovanni Sartori llama “política pura” a la política de la fuerza, y le otorga las mismas características que yo reconozco para el “realismo vulgar”. Véase G. Sartori 1989, p. 61.

⁵ Véanse, por ejemplo, Calvetti 1972, Curley 1986 y Rosen 1987.

⁶ Tal análisis se encuentra en Schettino 1998.

conceptos fundamentales que organizan nuestra visión y comprensión de un sector particular de la realidad (en este caso la política). Estos cuatro puntos o temas básicos en los que están de acuerdo son:

- (1) Ambos comparten un visión naturalista e immanente de los problemas del ser, del conocimiento y de la acción humana.⁷ Ésta es la concepción básica, acerca del mundo y cómo conocerlo, que permite identificar a Maquiavelo y a Spinoza como autores que pertenecen a una misma tradición. En ambos encontramos un claro rechazo a justificaciones trascendentes, tanto del orden político como de la acción individual. Su enemigo común puede encontrarse —en el nivel del argumento, no de la persona— en la justificación que Cicerón presenta del derecho natural.⁸ En efecto, tanto para Spinoza como para Maquiavelo,

⁷ Uso ‘naturalismo’ para referirme aquí a la concepción que sostiene que “The entire knowable universe is composed of natural objects —that is, objects which come into and pass out of existence in consequence of the operation of ‘natural causes’” [“La totalidad del universo cognoscible está compuesta por objetos naturales —esto es, objetos que existen y dejan de existir como consecuencia de la operación de ‘causas naturales’”] (Danto 1967, p. 448). En principio, esta posición parece obligar a quien la sustenta a sostener también que cualquier fenómeno, dado que es natural, debe ser explicado de acuerdo con los métodos y las teorías de la ciencia natural. Sin embargo, Maquiavelo simplemente no se pronuncia al respecto y, para Spinoza, la ciencia *correcta* es la geometría. Además, la discusión filosófica acerca del método correcto para explicar el comportamiento humano no ofrece alguna conclusión segura, por decir lo menos. Por ello, si bien me comprometo con la definición presentada, no lo hago con la idea de que el único método racional y que permite llegar a la verdad sea el de las ciencias naturales. Por otro lado, respecto del concepto de immanencia, sigo a Yovel: “(1) immanence is the only and overall horizon of being, (2) it is equally the only source of value and normativity, and (3) absorbing this recognition into one’s life is a prelude —and precondition— for whatever ‘salvation’ (or emancipation) humans can attain” [“(1) la immanencia es el horizonte único y total del ser, (2) es igualmente la única fuente de valor y normatividad, y (3) asimilar este reconocimiento en nuestra vida es el prelude —y la precondition— de cualquier ‘salvación’ (o emancipación) que los seres humanos pueden alcanzar”] (Yovel 1992, p. 170, véase también p. xi). “Naturalismo” es la etiqueta correcta para referirse a Maquiavelo, mientras que “inmanentismo”, como el propio Yovel lo señala, es preferible para describir el estilo filosófico de Spinoza. Sobre el naturalismo y el inmanentismo de Maquiavelo, véase Femia 1998, cap. 1.

⁸ “Existe una ley verdadera y es la recta razón, conforme con la naturaleza, común para todos, inmutable, eterna, que impulsa al cumplimiento del deber con sus mandatos, y aparta del mal con sus prohibiciones” (Cicerón, *Sobre la República*, Libro III, § 22). “Este animal, previsor, perspicaz, múltiple, agudo, dotado de memoria, lleno de razón y de inteligencia, al que llamamos hombre, ha sido creado por el Dios supremo en una condición especialísima. Entre todas las especies animales y de seres vivos él solo está dotado de conciencia y de pensamiento [. . .]. Y puesto que no hay nada mejor que la razón, y ella existe en el hombre y en Dios, ella crea entre el hombre y Dios una primera sociedad. Ahora bien, entre quienes es común la razón, lo es también la recta razón; y siendo ésta la ley, hay que pensar que los hombres estamos unidos con los dioses también por la ley. Entre quienes hay comunidad de ley, la hay también de derecho, y los que participan de la comunidad de todas estas cosas, han de ser considerados como miembros de la misma ciudad” (Cicerón, *Sobre las Leyes*, Libro I, § 23).

la teoría debe concebir a los seres humanos y a sus instituciones tal y como efectivamente son, no de acuerdo con las fantasías o imaginaciones de los filósofos.⁹ En este sentido, toda la información que necesitamos podemos encontrarla en la naturaleza, y no en entidades trascendentes, como veremos tanto en su concepción de la naturaleza humana como de la legitimidad.

- (2) Ambos tienen una concepción de la naturaleza humana en general pesimista, dominada enteramente por las pasiones y no por la razón. Para ellos, además, los seres humanos han de ser concebidos como “parte de la naturaleza”, y sólo las pasiones *pueden* ser usadas para controlar el comportamiento humano. Junto con la defensa del naturalismo y la inmanencia, esta concepción de la naturaleza humana completa el grupo de supuestos fundamentales de su teoría de la política.
- (3) Ambos coinciden en tener como concepto central de su teoría de la política, la concepción de “*imperium*”, que data del derecho romano. En otras palabras, conciben a la política como una actividad de dominación, que consiste en el ejercicio del poder político, es decir, del poder que recibe algún tipo de autorización y así obtiene algún tipo de legitimidad (en sentido sociológico-descriptivo y no normativo) y que se define (el poder) como la capacidad de influir en el comportamiento de otros. Además, ambos conciben a la política como una actividad autónoma cuyos principios, valores y estrategias son el resultado de la necesidad de su propio proceso de desarrollo y, por tanto, no tienen origen trascendente. Finalmente, ambos rechazan las utopías y el normativismo como objetos correctos de la reflexión sobre la política.
- (4) Ambos presentan una concepción similar de lo que podemos llamar “problemas prácticos” de la política, entendidos como la “gobernación”¹⁰ de la “multitud”. Para los dos, la ley ha de concebirse sólo como un mandato producido por la autoridad correspondiente y como el medio privilegiado que tiene el legislador para cumplir con su tarea fundamental: guiar la conducta de la multitud a través del control de sus pasiones. Los dos autores comparten, también, una concepción elitista de la política, pero reconocen que la naturaleza humana es similar tanto en los gobernantes como en los gobernados y, por ello, no aprueban soluciones que hoy llamaríamos “tecnocráticas” y/o meritocráticas. Entienden, además, que la mayoría de las veces la ley no basta para controlar ni a las mayorías ni a las minorías y, por ello, reconocen la importancia de la moralidad y la religión como “instrumentos

⁹ Véase de Maquiavelo, *El príncipe*, cap. XV, y de Spinoza, *Tratado político*, cap. I.

¹⁰ En inglés: ‘governance’.

del orden”. Concuerdan también en su concepción de los valores en la política. En primer lugar, para ambos, los valores que funcionan en política son, a pesar de la obviedad, *valores políticos*, resultado de la experiencia de la política, y no impuestos por racionalismos trascendentales. No obstante, para ambos hay un valor político cuya función consiste en establecer los límites de lo posible para una *buena* organización política: la libertad, concebida como autonomía, mas no, obviamente, en el sentido kantiano. ‘Autonomía’ no quiere decir aquí capacidad de acción o capacidad de actuar sin coacción, sino ausencia de un gobierno tiránico. Finalmente, para ambos la mejor forma de gobierno es alguna versión del régimen popular: Maquiavelo prefiere la república y Spinoza la democracia. No obstante, ambos reconocen, como lo haría después Montesquieu, que la democracia requiere tanto ciudadanos como gobernantes virtuosos, es decir, ausencia de corrupción y respeto a las instituciones, lo que la hace una forma de gobierno difícil de establecer y de mantener.

II. ‘POLÍTICA’ E ‘*IMPERIUM*’

En primer lugar, ¿qué es la política? Éste es un tema crucial no sólo por básico, sino por el curioso hecho de que Maquiavelo y Spinoza casi nunca usaron la palabra ‘política’ o ‘*politicus*’ o alguno de sus derivados. El *hecho*, entonces, es que dos de los clásicos más importantes en la historia del pensamiento político casi no usaron la palabra que, al menos hoy (y para Aristóteles, por ejemplo), se usa para referirse, en general, a los fenómenos relacionados con la dominación, el poder, el Estado, lo público, etcétera. Como algunos estudios recientes lo han mostrado,¹¹ ‘*politicus*’ (la palabra original en latín de nuestra ‘política’) era ya usada al final de la Edad Media y en los inicios del Renacimiento, luego del redescubrimiento de la *Política* de Aristóteles, para referirse, básicamente, a una organización política que tenía dos características fundamentales: una es el imperio de la ley, y la otra es estar organizada como una república. Ésta es —como Rubinstein 1987 lo deja completamente claro, y como Viroli, Quentin Skinner, Pocock y otros lo hacen notar en cada oportunidad— la misma manera en que Maquiavelo usa palabras que derivan de la raíz *polit-*. En efecto, como J.H. Whitfield lo había demostrado ya en los años cincuenta: “No hay [...] un solo ejemplo de *politica* usada como nombre a través de toda su obra [de Maquiavelo], a menos que contemos el caso donde su amigo y corresponsal, Francesco Vettori, la emplea, aún de acuerdo con el uso del

¹¹ Rubinstein 1987 y Viroli 1992.

siglo xv, como el título de la obra de Aristóteles.” (J.H. Whitfield 1955, p. 437)

De nuevo siguiendo a Whitfield, no aparece una palabra con la raíz *polit-* en *El príncipe*, el *Arte de la Guerra* o las *Historias Florentinas*. Es sólo en los *Discursos* donde Maquiavelo usa palabras derivadas de *polit-*, pero únicamente ocho, y cada vez que las usa lo hace para referirse al gobierno republicano de leyes y contra la tiranía. Este *hecho* es, obviamente, la base para la interpretación republicana de Maquiavelo, tan de moda hoy en el mundo académico anglosajón.

En el caso de Spinoza, la situación es similar. El utilísimo *Lexicon Spinozanum* compilado por Emilia Giancotti (1970) enumera dos apariciones de ‘*politia*’, tres de ‘*politica*’ y dos de ‘*politicus*’ en la obra entera de Spinoza. Las dos últimas aparecen en el último de sus escritos, el *Tractatus Politicus* [*Tratado político*] (I, 1 y 2), y es de allí de donde la profesora Giancotti toma los párrafos paradigmáticos que reproduce en el *Lexicon*. Sin embargo, de esos dos párrafos, uno proporciona escasa información relacionada con el significado de ‘*política*’, aparte de la idea de que la política es aquello que se opone a la utopía. En el segundo párrafo, las palabras usadas son ‘*politic*’ y ‘*politicus*’; ambas refieren a aquellos que “hacen” política, es decir, políticos y hombres de estado. Resulta más interesante, a pesar de la selección propuesta en el *Lexicon*, el párrafo del capítulo V del *Tractatus Teologico-Politicus* [*Tratado teológico político*] en el que Spinoza usa ‘*politia*’. En ese párrafo, Spinoza sostiene que “Constatamos, en efecto, que aquellos que viven como bárbaros, sin gobierno alguno, llevan una vida mísera y casi animal” (p. 157). Spinoza escribió, de hecho, “Videmos enim eos qui barbarent sine *politia* vivunt vitam miseram et paene brutalem agere” (p. 92, las cursivas son mías). Aquí, ‘*politia*’ claramente refiere a la “organización política”, sin que importe que se trate de un Estado o una asociación, una ciudad o sólo una pequeña tribu. Este párrafo, sin embargo, no ofrece mucha información sobre el significado de ‘*politica*’ y sus derivados en la obra de Spinoza; lo que sí queda claro es que nuestros autores no estaban de acuerdo en el significado básico de ‘*política*’. ¿Qué es, entonces, la “política” para ellos? En la obra de Maquiavelo —como Viroli (1992) sostiene—, ¿refiere ‘*política*’ sólo a la forma de gobierno republicana? En este caso, la utilización de ‘*política*’ puede ser considerada incorrecta para referirse a un régimen o a un Estado que no está organizado ni gobernado de acuerdo a leyes aprobadas por la mayoría. En regímenes autoritarios no habría, entonces, “política”. Tendríamos sólo (supongo) dominación. Por otro lado, ¿hay algún concepto general de “política” en Spinoza? Esta pregunta retórica me sirve para introducir el término que designa al concepto de “política” en la obra de nuestros autores.

Resumiendo: está claro, a partir del análisis de los párrafos citados de la obra de Spinoza, que utilizaba *'politica'* y *'politicus'* con un significado muy similar al de nuestra *'política'*. Sin embargo, la poca frecuencia con que los usa sugiere que si entendía el concepto de política como la actividad de gobierno (que incluye el ejercicio del poder y de la dominación), debe de haber alguna otra palabra en sus escritos que designe tal concepto. La palabra existe y es *'imperium'* y sus derivados. El uso que Spinoza hace de *'imperium'* para referirse a diversas actividades y relaciones, que van desde lo que hoy llamamos política hasta la simple dominación, el Estado, control, comando, etc., resulta oscurecido por el hecho de que, en las traducciones que tenemos,¹² se utilizan diferentes palabras, dependiendo del contexto, para traducir un término que tiene una función técnica y un significado claro y específico.¹³ Sólo como ejemplos, presentaré algunas líneas del importante capítulo XVI del *Tratado teológico político* (en adelante, *TTP*), en las que Spinoza utiliza siempre *'imperium'* o sus derivados, mientras que las traducciones casi siempre emplean una palabra distinta. Ruego un poco de paciencia. Las citas en latín están tomadas de la edición bilingüe de Wernham.

Latín	Traducciones
Líneas 13–14: “summum imperium sola retinebit . . .”	Traducido al español como “potestad suprema” (p. 338), y al inglés como “sovereign power” (W 133), “dominion” (E 205) y “supreme rule” (S p. 241).
Línea 23: “imperii divisione et consequenter destructione”	Traducido por Domínguez como “potestad suprema” (p. 338), y en las tres versiones al inglés como “State” (W 133, E 205 y S 242).
Línea 27: “nisi hostes imperii esse velimus, et contra rationem imperium summis viribus defendere duadentem agera. . .”	En este caso, las palabras usadas fueron “potestad suprema” y “suprema autoridad” (p. 338–339), “state” (W 133), “sovereign power” (E 205) y “State” (S 242).

¹² Al menos en las que he podido revisar, que son las versiones inglesas de Curley, Wernham (W), Elwes (E) y Shirley (S), así como la española de Atilano Domínguez.

¹³ Es necesario señalar que Atilano Domínguez hace un esfuerzo, ausente en las traducciones al inglés, y reconoce la importancia de *'imperium'*, además, en general, usa diferentes palabras para traducir diferentes términos que en los textos de Spinoza tienen un significado preciso y hasta técnico, como *'status civilis'*, *'respublica'*, *'summa potestas'*, etc. Sin embargo, en aras de la claridad, el profesor Domínguez restringe el significado de *'imperium'* y lo traduce sólo como ‘Estado’, elección con la que, como el lector se podrá dar cuenta, no estoy de acuerdo. La decisión del profesor Domínguez aparece en las notas 18 y 54 de su versión del *Tratado político*.

Línea 31: “Adde quod hoc periculum, se scilicet alterius imperio et arbitrio absolute submittendi, facile unusquisque adire poterat. . .” Aquí, “*imperio et arbitrio*” se tradujo como “poder y arbitrio” (p. 339) y como “government and jurisdiction” (W 133), “dominion and will” (E 205) y “command and will” (S 242).

Con este (tedioso) ejercicio, he tratado de mostrar no que los traductores sean inconsistentes (lo que no necesita demostración), sino que Spinoza usa constante y consistentemente la palabra ‘*imperium*’ para referirse a la organización y el ejercicio del gobierno, del poder y de la dominación. Sin embargo, es necesario tomar en cuenta que Spinoza también utiliza ‘poder’¹⁴ y que, por lo tanto, debe haber alguna diferencia en el uso de ambos términos. Pero, antes de ir más lejos en el análisis de los textos de Spinoza, es necesario establecer el significado de ‘*imperium*’.

En primer lugar, el diccionario. De acuerdo con el fascículo IV del *Oxford Latin Dictionary* (pp. 843 y ss.), ‘*imperium*’ tiene al menos ocho significados, dos de ellos referidos a leyes y costumbres romanas.¹⁵ Los otros seis son más importantes para este análisis:

- (3) An office, magistracy, or command involving supreme power.
- (4) The exercise of authority, rule discipline.
- (5) Dominion (exercised by a ruler or people), Government. . .
- (6) A particular instance of Dominion, an Empire.
- (7) (In transf. & fig. contexts) Authority, Dominion.
- (8) Command, bidding, (pl.) commands, orders.

En español, la traducción es similar. De acuerdo con el *Diccionario etimológico latino-español* de Santiago Segura, los tres significados básicos son “mando, orden, precepto” (p. 342).

Es evidente que ‘*imperium*’, a pesar de su polisemia, puede ser usada al menos de tres modos precisos: (1) “Dominio” o, mejor para propósitos políticos, “dominación”; (2) ejercicio de la autoridad y gobierno (éste es el sentido que la distingue de ‘poder’), y (3) en relación con un cargo que involucra el poder supremo.

Además de consultar el diccionario, podemos acudir a los expertos en Derecho Romano. Jolowicz y Nicholas (1972), en su *Historical Introduction*

¹⁴ O, exactamente, ‘*potestas*’, como veremos adelante.

¹⁵ El más importante de los dos es el presentado en primer lugar: “El poder administrativo supremo, en Roma, ejercido primero por los reyes y posteriormente por ciertos magistrados y gobernadores provinciales.”

to the *Study on Roman Law*, presentan una descripción básica del significado de ‘*imperium*’ en la Roma republicana:

En los tiempos de la república sobreviven dos elementos [de la constitución monárquica]: el senado y la asamblea [. . .]. Cuando se efectuó el cambio de la monarquía a la república, se eligió a dos magistrados, a los que posteriormente se les llamó “cónsules”, como jefes de Estado en lugar del rey, pero el poder real no sufrió merma alguna [*cut down*]. Estuvo limitado, efectivamente, por el hecho de que había entonces dos jefes de Estado en lugar de uno, y por el hecho de que los *cónsules* se mantenían en el cargo por un año, mientras que los reyes lo eran de por vida; pero, aparte de esto, los *cónsules* todavía tenían los grandes poderes que el rey había ejercido. Con el tiempo, estos poderes fueron reducidos por el estatuto; no obstante, permanecieron por mucho tiempo sin ser definidos mediante una ley estricta, si bien controlados generalmente por las convenciones de la constitución. El nombre de este poder indefinido, inicialmente otorgado sólo a los *cónsules*, pero luego a algunos otros magistrados, es *imperium*. (pp. 8–9)

En su contribución a la *Cambridge History of Medieval Political Thought c. 1350–c. 1450*, K. Pennington sostiene que: “Los abogados romanos clásicos definieron la autoridad del emperador para legislar, comandar [*command*] y juzgar como *imperium* o *potestas*. Ulpiano había escrito que de acuerdo con la *Lex Regia* el pueblo romano confirió a todos los emperadores *Imperium* y poder” (p. 432). Por otro lado, Quentin Skinner, en su excelente contribución a la *Cambridge History of Renaissance Philosophy* (Skinner 1988), retoma el asunto y muestra que el problema de la definición y la revocabilidad del *imperium* era un punto importante de discusión incluso en una época tan tardía como el inicio del siglo XVI (p. 404 ss.).

He presentado estas breves notas sobre ley antigua sólo para clarificar el significado original de *imperium*. Si bien el término no mantuvo completamente su significado original, su sentido, en los escritos de Spinoza, puede ser capturado por los tres significados presentados antes. Finalmente, debe tomarse en cuenta, como ya señalé, que Spinoza usaba una amplia variedad de palabras para referirse a diferentes aspectos del fenómeno que hoy llamamos “política”. Para lo que hoy llamamos “Estado”, usaba “*Respublica*”. Además, usaba ‘*statu civili*’ y ‘*civitas*’ para referirse al “orden político”, opuesto al “*statum hostilitatis*” (*Tratado político*, IV; en adelante, *TP*). Empleaba, también, “*supremum ius*” (*TP*, VIII) y “*summa potestas*” (*TTP*, XVI) para referirse a aquellos que detentan el mayor cargo público en una *civitas*. Como se puede ver, Spinoza usaba un vocabulario muy preciso, basado en importantes distinciones, para referirse a diferentes aspectos del fenómeno político. Sin embargo, todos estos aspectos están incluidos en el concepto de “*imperium*”.

La pregunta obvia es: ¿también usaba Maquiavelo *imperium*? La respuesta es sí, tanto en *El príncipe* como en los *Discursos*. En *El príncipe* la usa muy poco, pero en lugares de gran importancia. Además de usarla para referirse a lo que hoy llamamos “imperios”, nuestro autor utiliza la palabra al menos tres veces. La primera es crucial (debido a la importancia de las interpretaciones republicanas de Maquiavelo) y aparece justamente en la primera oración del libro: “Tutti gli stati, tutti e’ dominii che hanno avuto e hanno *imperio* sopra gli uomini, sono state e sono republiche o principati” (las cursivas son mías).¹⁶ Como la cita muestra, para el autor de *El príncipe*, las dos formas de gobierno que el Estado puede tomar comparten una característica central que las hace ser, precisamente, formas de gobierno: en ambos casos, la organización política tiene, en efecto, *imperio* sobre los seres humanos. Además, en el capítulo VII, en medio de la discusión de las estrategias seguidas por César Borgia contra el nuevo Papa, Maquiavelo sostenía que, en cuarto lugar, Borgia trató de “adquirir el máximo de poder antes de que muriera su padre para estar en condiciones de resistir por sí mismo a un primer ataque” (*El príncipe*, VII, 31; en adelante, *P*). Sin embargo, esta versión española no reproduce exactamente ni el espíritu ni la letra del texto del florentino: “acquistare tanto imperio, avanti che il papa morissi, che potessi per sé medesimo resistere a uno primo impeto” (96). “Imperio” es usado aquí, evidentemente, para referirse a la ampliación del poder territorial y, con él, a la ampliación de la capacidad del “Duque Valentino” de dominar a otros. ‘Imperio’ no quiere decir sólo mandato sobre una amplia extensión de territorio; incluye también la noción de poder y la posibilidad de ejercerlo. Otro caso de ‘imperio’ aparece en el capítulo XIX, durante la famosa discusión sobre el zorro y el león, en la que Maquiavelo analiza de qué manera Septimio Severo combinaba las características de ambos animales:

Quien examine, pues, atentamente sus acciones, lo hallará un ferocísimo león y una astuta zorra, verá que fue temido y respetado por todos y que los ejércitos no lo odiaron. Así, no se extrañará si, aunque hombre nuevo pudo conservar un Imperio tan dilatado, pues su enorme reputación lo mantuvo siempre defendido del odio que los pueblos hubieran podido concebir en su contra por sus rapiñas. (*P*, XIX, p. 100)

En este caso, una vez más, la traducción no es del todo correcta. El original dice: “e non si maravigliarà se lui, uomo nuovo, arà possuto tenere tanto imperio. . .” (182). “Tanto imperio”, usado junto al verbo *tenere*, hace referencia (y esto queda claro si leemos el párrafo anterior al del que fue tomada

¹⁶ “Todos los Estados, todos los dominios que tienen y han tenido *imperio* sobre los hombres, han sido y son o repúblicas o principados.”

la cita) no a mandar sobre un enorme territorio o por mucho tiempo, sino a la capacidad de ejercer el poder político.¹⁷ Septimio Severo tenía, diríamos ahora, mucho poder o, mejor, una gran capacidad de dominar. Además, Maquiavelo también usaba los términos '*potere*' y '*potenza*' para referirse al ejercicio del poder, de manera que '*imperio*' debió tener un significado preciso, referido, más que al "poder", al ejercicio de la dominación y el control, como queda claro en la cita anterior.

En los *Discursos*, por otra parte, Maquiavelo presenta un uso mucho más extenso y no muy preciso de '*imperio*'. Los mejores traductores al inglés de los *Discursos*, Nathan Tarcov y Harvey Mansfield, suelen traducir, según el contexto, "Empire", "Rule" y "Command".¹⁸ Es necesario señalar que Maquiavelo también usaba '*commandare*' y '*regnare*', lo que permite suponer, una vez más, que Maquiavelo pretendía dar un uso preciso y técnico a '*imperio*'. Sin embargo, Maquiavelo no era Spinoza; para el florentino, el efecto retórico era tan importante como la precisión en el lenguaje (si no es que más); de manera que no podemos pedirle un uso unívoco de todos los términos; basta con señalar el uso "en general". Lo que, a fin de cuentas, me interesa subrayar aquí es el hecho de que uno puede encontrar un uso muy similar de '*imperio*' en Maquiavelo y en Spinoza y que, en ambos casos, tiene un sentido preciso: el ejercicio de la dominación autorizada.

Ahora bien, todo este análisis demuestra que, en efecto, tanto Maquiavelo como Spinoza usaban '*imperio*' y le asignaban un significado similar; pero no demuestra necesariamente que '*imperio*' tuviera un significado similar al de nuestra '*política*'. Giovanni Sartori ha propuesto una solución a este problema. Sartori establece una distinción no sólo en contenido, sino en cuanto a referencia general, entre dos tipos generales de términos que se han usado, en la tradición política occidental, para referirse a lo público. Tenemos, por un lado, los términos propios del pensamiento político griego y romano —*polis*, *polítes*, *politikós*, *politiké*, *politeia*, *Res publica*—, cuya influencia llega hasta el Renacimiento, y que refieren a lo que Sartori denomina la "dimensión horizontal" de la política. Para el pensamiento clásico, la "política" era la "cosa de la ciudad" o la "cosa pública". Hacía política quien tenía al bien común (al bien de la *polis* o de la *republica*) como objetivo fundamental. Es por ello que Cicerón, por ejemplo, puede sostener que en

¹⁷ En el *Diccionario etimológico latino-español*, como ejemplo de un uso de '*imperio*', Segura traduce la frase "imperium in suos tenere" como "mantener la autoridad sobre los suyos" (p. 342).

¹⁸ Véase el útil "Glosario" presentado al final de su traducción de los *Discorsi*, especialmente las páginas 317 (*Command*), 341 (*Rule*) y 322 (*Dominion*). Debe tomarse en cuenta que Maquiavelo también usó '*dominio*' traducido como "dominion", pero en este caso referido básicamente a la dominación territorial.

una tiranía no hay *Res publica* ni, por lo tanto, política.¹⁹ Este uso aparece aún en la palabra inglesa “commonwealth”. ‘Imperio’, por el contrario, da cuenta de una dimensión diferente, de la dimensión “vertical” de la política. Esta última incluye, en palabras de Sartori, “una proyección altimétrica que asocia la idea de política con la idea de poder, de mando. . .” (Sartori 1992, p. 207). Esto no quiere decir que la concepción vertical de la política haya estado ausente en la antigüedad clásica. Basta recordar los argumentos de Polo en el *Gorgias*, o de Glaucón y Adimanto en *La república*, así como la propuesta de la ciudad ideal del propio Platón, que era por lo menos autoritaria (si no es que totalitaria). Lo que sucede es, siguiendo a Sartori, que la concepción vertical de la política fue desechada por Aristóteles; no obstante,

esta idea [la concepción vertical] no estaba expresada, en el vocabulario griego, por la palabra ‘política’ y por sus derivados. Se expresaba de diferentes formas —al menos hasta el siglo XVII— mediante términos como *principatus*, *regnum*, *dominium*, *gubernaculum* (bastante más que por los términos *potestas* e *imperium*, que se refieren, por el contrario, a un poder legítimo y usado en el ámbito de un discurso jurídico). (Sartori 1992, pp. 207–208.)

Sartori acierta, pero no del todo. Acierta porque señala, en primer lugar, que en el vocabulario político grecolatino había lugar para la concepción vertical de la política y, en segundo lugar, que está expresada por varias palabras, incluida *imperium*. Acierta también en considerar que ‘*imperium*’ refiere a un poder legítimo, es decir, legalmente justificado y aceptado por los gobernados. Lo que falta en el análisis de Sartori es justamente lo que he intentado señalar en este apartado. A partir del Renacimiento, ‘*imperium*’ pierde su uso exclusivamente jurídico (que, por otro lado, ‘*potestas*’ mantiene), y adquiere un uso político que, sin embargo, incluye la noción de legitimidad: en la obra de Maquiavelo y de Spinoza, como hemos visto, quien tiene *imperium* manda y tiene derecho a ello. Como se señaló antes, en la obra de nuestros autores, ‘*imperium*’ refiere a la dominación vertical, legítima y autorizada.

III. SEGURIDAD Y NATURALEZA HUMANA

¿Qué es la política (lo que hoy llamamos “política”), entonces, para estos dos autores? En primer lugar y antes que nada, *dominación*. Esto no quiere decir que la suya sea una concepción similar al “realismo vulgar”;

¹⁹ “No diré, pues, como ayer, que donde hay un tirano, hay una República defectuosa, sino como exige la razón, que no existe República alguna” (Cicerón, *Sobre la República*, Libro III, § 31).

su concepción (que no puedo presentar por completo aquí) incluye tanto la noción de “autorización”, como una dimensión normativa referida a un par de valores, libertad e igualdad, y a una forma de gobierno, república o democracia. No obstante, lo que el uso de ‘imperio’ señala es que, antes que nada, la política es una *actividad* (no un criterio) cuyo objetivo fundamental es la *dominación*. Esto tampoco quiere decir que cualquier actividad de dominación sea política; lo que sí indica es que toda política incluye la dominación. Es decir, frente a aquellos que defienden, de una manera o de otra, la posibilidad de trascender o superar de algún modo la dominación para dar paso al “autogobierno”, a la “emancipación”, al gobierno “racional” surgido del “acuerdo”, el “diálogo” o el “consenso”, nuestros dos autores insisten en la necesidad de reconocer que la política es *siempre* dominación y, con ello, lucha por la obtención y el ejercicio del poder político. Éste es el centro de la concepción que Maquiavelo y Spinoza presentan de la política y, al mismo tiempo, el elemento crucial de la concepción de la política del “realismo sofisticado”. La enseñanza es clara: la política es *siempre y antes que nada* lucha por el poder con el objetivo de ejercer la dominación sobre los demás. No es sólo dominación, pero ésa es la característica que define a la política.

Ahora bien, hasta el momento todo lo que he hecho es enunciar cuál es la concepción que nuestros autores tienen de la política, pero sólo a partir de un análisis estrictamente lexicográfico que muestra, espero, cuál es el lenguaje que usaban y que mediante su análisis se puede determinar con claridad qué es lo que querían decir. Sin embargo, aún no presento argumentos que justifiquen por qué la política es, para Spinoza y Maquiavelo, fundamentalmente dominación. La pregunta necesaria, partiendo de este análisis de ‘*imperium*’, es ¿por qué ha de ser concebida la política como dominación? ¿Cómo justifican nuestros autores esta concepción que, evidentemente, aparece en sus escritos? Su respuesta incluye dos temas: por un lado, un análisis de la condición humana, y, por el otro, la investigación sobre la naturaleza humana. Estos dos temas ofrecen las razones fundamentales para justificar, primero, la concepción desencantada de la política como dominación, y, segundo, su convicción acerca de que la política es no sólo una *actividad necesaria*, sino condición de posibilidad del desarrollo de la civilización. Veamos, entonces, cómo construyen nuestros autores el argumento, que tiene dos partes. Por un lado, un análisis sobre el objetivo final de la política, que para Maquiavelo y Spinoza es la seguridad, y, por el otro, su peculiar concepción pesimista y pasional de la naturaleza humana. Es la combinación de estos dos elementos lo que *justifica* su concepción de la política y, además, lo que le otorga el estatus de teoría “realista” de la política.

Veamos, en primer lugar, el tema de la *seguridad*. Maquiavelo y Spinoza identifican un problema fundamental para la supervivencia de la especie y, en particular, para la existencia de sociedades: el problema de la seguridad. ‘Seguridad’ quiere decir, aquí, la posibilidad y la expectativa de mantener la vida de los miembros de una comunidad. Para ambos, éste es el problema básico que da origen a la reflexión sobre la política.

Sólo para ilustrar este punto presento algunos párrafos relevantes. Al inicio de los *Discursos* (en adelante, *D*), Maquiavelo discute los dos modos posibles en que las ciudades son creadas: o por hombres nativos del lugar, o por extranjeros. El primer modo es resultado de la necesidad de las personas que viven en un lugar particular de obtener una vida segura sin amenazas de otros grupos o ciudades. Las palabras de Maquiavelo son cruciales para justificar este argumento:

Sucede lo primero cuando los habitantes, dispersos en muchos sitios pequeños, no se sienten seguros, no pudiendo cada grupo, por su situación y por su tamaño, resistir por sí mismo al ímpetu de los asaltantes, y así, cuando viene un enemigo y deben unirse para su defensa, o no llegan a tiempo o, si lo hacen, deben abandonar muchos de sus reductos, que se convierten en rápida presa para el enemigo, de modo que, para huir de estos peligros, por propia iniciativa o convencidos por alguno que tenga entre ellos mayor autoridad, se reúnen para habitar juntos en un lugar elegido por ellos, donde la vida sea más cómoda y la defensa más fácil. (*D*, I, 1)

Maquiavelo atiende al problema de la seguridad no sólo desde el punto de vista de la amenaza exterior, sino también desde el interior de la ciudades, como se aprecia en el siguiente párrafo:

Y desde luego podemos llamar feliz a aquella república en la que haya surgido un hombre tan prudente que le haya dado leyes ordenadas de tal manera que, sin necesidad de corregirlas, *pueda vivir segura bajo ellas* [. . .] y por el contrario, alcanza el mayor grado de infelicidad aquella ciudad que, no habiéndose trazado según un ordenamiento jurídico prudente, se ve forzada a reorganizarse a sí misma. (*D*, I, 2, las cursivas son mías.)

Spinoza, a diferencia de Maquiavelo, es sumamente claro al respecto. Como señala en el capítulo III del *TTP*, hay tres objetos legítimos de “deseo humano”: el conocimiento de las cosas a través de sus causas primeras, el control de las pasiones (o, lo que es lo mismo, la formación de una disposición virtuosa) y, finalmente, la seguridad y la salud física (p. 119). Sin embargo, la frase más clara se encuentra en el capítulo I del *TP*: “*imperii virtus securitas*” (Wernham, p. 265). Spinoza refrenda esta idea en el capítulo V del mismo *TP*: “Cuál sea la mejor constitución de un Estado

cualquiera, se deduce fácilmente del fin del estado político, que no es otro que la paz y la seguridad de la vida” (§ 2).

¿De dónde viene el problema de la seguridad?, ¿por qué resulta fundamental? Las razones aducidas por ambos son de dos tipos. Por un lado, la impotencia de los seres humanos ante el medio (la naturaleza, en general) los pone en una situación de profunda inseguridad de la que sólo pueden salir, como Maquiavelo sostiene, a través de la organización política, cuya función básica es precisamente proveer seguridad.²⁰ La segunda razón tiene que ver con la naturaleza humana.

La concepción de Maquiavelo y Spinoza sobre la naturaleza humana es similar: para ambos está dominada por las pasiones, no por la razón. En el caso de Maquiavelo, las pasiones dominantes son la ambición y el miedo, mientras que para Spinoza son el placer y el dolor, que responden al impulso primario de mantener la vida propia, al que Spinoza denomina *conatus* y, cuando es consciente, “deseo”.²¹ Lo que me interesa destacar es que es esta concepción de la naturaleza humana lo que introduce, en el argumento, tanto la necesidad de la política como sus características fundamentales. La concepción que ambos tienen de la naturaleza humana hace del conflicto un elemento esencial e ineludible de la “condición” humana, debido fundamentalmente al carácter básicamente pasional e irracional de los seres humanos. En las palabras de nuestros autores:

Siendo [...] los apetitos humanos insaciables, porque por naturaleza pueden y quieren desear toda cosa, y la fortuna les permite conseguir pocas, resulta continuamente un descontento en el espíritu humano, y un fastidio de las cosas que se poseen, que hace vituperar los tiempos presentes, alabar los pasados y desear los futuros, aunque no les mueva a ello ninguna causa razonable. (*D*, II; proemio)

Ahora bien, si los hombres estuvieran por naturaleza constituidos de tal forma que no desearan nada, fuera de lo que la verdadera razón les indica, la sociedad no necesitaría ley alguna, sino que sería absolutamente suficiente enseñar a los hombres doctrinas verdaderas para que hicieran espontáneamente, y con ánimo sincero y libre, lo que es verdaderamente útil. Pero la verdad es que la naturaleza humana está constituida de forma muy distinta; porque todos buscan su propia utilidad, mas no porque lo dicte la sana razón, sino que, las más de las veces, desean cosas y las juzgan útiles, porque se dejan arrastrar por el solo placer y por las pasiones del alma. (*TTP*, V, 158)

Es, entonces, el carácter necesario del conflicto y la imposibilidad radical de resolverlo por medios racionales lo que da el contenido del concepto de

²⁰ Véase también, de Spinoza, *TTP*, XVI.

²¹ Los párrafos centrales sobre la naturaleza humana en la obra de nuestros autores son los siguientes: *P*, XV y XVIII; *D*, I, 29; I, 37; II; *P*, III, 43; *TP*, I y II.

política, en respuesta a las tres preguntas antes planteadas. La política es, en primer lugar, *dominación y lucha por el poder*; en segundo lugar, una *actividad necesaria*, y, en tercer lugar, de ella podemos esperar seguridad, paz, orden y, con ello, la posibilidad del desarrollo de la civilización. Podemos deducir toda esta información sólo a partir del análisis del supuesto básico de la teoría política de Maquiavelo y Spinoza, que es su concepción de la naturaleza y la condición humanas. Sin embargo, del solo análisis de los supuestos no obtenemos la información necesaria para completar nuestra comprensión de las nociones fundamentales de la política. Lo que nos falta es el análisis de los *medios* de la política, por un lado, y por el otro, de los *objetivos* de la política. Con tal información tendremos los elementos básicos de una teoría general de la política.

IV. PODER Y POLÍTICA

Es un lugar común sostener que es imposible comprender a la política sin incluir una concepción del poder.²² Sin embargo, las concepciones del poder son tan variadas como las de la política, y van desde concebir que *cualquier relación y/o institución* son una forma de ejercicio del poder (como ha sostenido Foucault), hasta postular que el poder debe ser concebido sólo como poder *para*, como la capacidad de una comunidad para resolver sus problemas, pasando por la concepción clásica de la ciencia política contemporánea, que lo concibe como poder *sobre*, es decir, como la capacidad de influir sobre la conducta de los demás. Lo que buscamos aquí es la respuesta a dos preguntas: ¿cuál es el medio privilegiado de la política? y ¿cuáles son sus características fundamentales? Es Spinoza quien con total claridad une los temas de la seguridad, la naturaleza humana y la necesidad del poder:

[No] hay nadie [...] que no desee vivir en cuanto pueda, con seguridad y sin miedo. Pero esto es imposible que suceda, mientras esté permitido que cada uno lo haga todo a su antojo y no se conceda más derechos a la razón que al odio y a la ira; pues no hay nadie que no viva angustiado en medio de enemistades, odios, iras y engaños, y que no se esfuerce, cuanto esté en su mano, por evitarlos. Y, si consideramos además que, sin la ayuda mutua, los hombres viven necesariamente en la miseria y sin poder cultivar la razón, [...] veremos con toda claridad que, para vivir seguros y lo mejor posible, los hombres tuvieron que unir necesariamente sus esfuerzos. Hicieron, pues, que el derecho a todas las cosas que cada uno tenía por naturaleza, lo poseyeran todos colectivamente. (*TTP*, XVI, 335)

Como podemos ver, el argumento es el mismo que Maquiavelo ha presentado acerca de la necesidad de la creación de ciudades: no hay otra manera

²² Véanse, por ejemplo, Bovero 1982 y Arendt 1958.

de combatir la inseguridad —propia de la condición humana— más que a través de la unión, *i.e.*, de la creación de una organización política que permita a los seres humanos, que por sí mismos están a merced tanto del medio ambiente como de otros seres humanos, mantener su vida. Sin embargo, cuando hablamos de organización política, tenemos que ser conscientes de que hablamos también de dos elementos que forman, de hecho, a la misma. Uno es el ya citado acerca de la “voluntad de poder” que cada ser humano tiene y que es una de las dos características básicas de la concepción de la naturaleza humana de Maquiavelo y Spinoza (la otra es, como vimos, el dominio de las pasiones). El otro elemento es que toda organización implica dominación. En este caso, es necesario ir, de nuevo, a los textos de Spinoza:

Constatamos, en efecto, que aquellos que viven como bárbaros, sin gobierno alguno, llevan una vida mísera y casi animal y que incluso las pocas cosas que poseen, por pobres y vastas que sean, no las consiguen sin colaboración mutua, de cualquier tipo que sea [...]. De donde resulta que ninguna sociedad puede subsistir sin autoridad, sin fuerza y, por tanto, sin leyes que moderen y controlen el ansia de placer y los impulsos desenfrenados. (*TTP*, V, 158)

Podemos encontrar el mismo argumento en los textos de Maquiavelo, como vimos en la cita referente a la construcción de ciudades nuevas. En resumen, el problema de la seguridad, definitorio, para nuestros autores, de la *condición humana*, hace patente la necesidad de la política, la imposibilidad de “superarla”. Al mismo tiempo, impone ciertas características a la misma. En primer lugar, hace que la política sea inevitablemente dominación a través de la organización, y, en segundo lugar, que consista en el ejercicio del “poder”, es decir, en la capacidad de influir en las acciones de los demás. En este punto de la interpretación de la obra política de Spinoza y Maquiavelo, es indispensable demostrar que en efecto incluyen esta concepción de poder como “poder sobre”, como concepción básica del poder.

Maquiavelo presenta claramente una concepción de poder como “poder sobre” que es coherente con su concepción de *imperio* como dominación. Sin embargo, como mostraré adelante, también incluye una concepción de “poder para” o, en términos de Arendt, una “concepción social del poder”, que muestra, además, la complejidad (no siempre reconocida) del pensamiento político del florentino.

Primero que nada, debemos dejar establecida la concepción de “poder sobre”. Maquiavelo usa la palabra *potenza* y algunos derivados para referirse a lo que hoy llamamos ‘poder’, y la usa en relación con individuos, instituciones y lo que hoy podríamos llamar “países”. En general, Maquia-

velo usa ‘potenza’ y sus derivados para referirse a la capacidad de alguien o de alguna institución de actuar de acuerdo con su propia voluntad, en oposición a la voluntad de otros. Podríamos decir, si esto es correcto, que, para Maquiavelo, ‘poder’ refiere a la capacidad tanto de influir sobre otros como de actuar. Alguien, o alguna institución, tiene poder cuando puede actuar u obtener algo a pesar de la oposición de otro individuo u otro conjunto de instituciones. Si buscamos en los escritos de Maquiavelo, no encontraremos una definición explícita, pero el sentido general de su uso puede obtenerse gracias a la utilización que hace de ‘potenza’ en varios contextos.

Uno de los párrafos más claros aparece al final del capítulo III de *El príncipe*, que Maquiavelo presenta como: “una regla general que nunca o casi nunca falla”: “que quien es causante de que uno llegue a ser poderoso [potente], se arruina, porque aquel poder [potenzia] es causado por él, o con industria o con fuerza, y ambos modos son sospechosos a quien ha llegado a ser poderoso [potente]”. Podemos ver, entonces, que, de acuerdo con el florentino, el poder es una capacidad; alguien obtiene poder o a través de la “industria” o de la “fuerza”, es decir, a través del trabajo dedicado a “construir” este poder o a través del uso de la fuerza. Esto quiere decir, claramente, que la fuerza es una de las vías por las que los individuos o las instituciones pueden adquirir y, en consecuencia, ejercer el poder, pero no es ni la única ni la predominante. Hay otras maneras de adquirir poder, y Maquiavelo las resume con el término “industria”, que refiere, en el contexto del capítulo II de *El príncipe*, a la labor que ha de hacerse para obtener y consolidar el apoyo de uno o más grupos de personas dentro de una sociedad. Maquiavelo habla de la existencia de diferentes poderes, que se oponen entre ellos (en sentido político y no constitucional), y de “grados” de poder (alguien tiene más poder, o menos, que otro).²³ Este uso de las palabras indica una concepción del poder como influencia, es decir, como la capacidad de obtener algo, producir un curso de acción o detener la acción de alguien: Aun si no hay una formulación precisa, el sentido es claro, ‘poder’ significa, para Maquiavelo, la capacidad de influir y controlar el comportamiento de los demás. Sin embargo, una pregunta aún queda pendiente: ¿cómo se obtiene esta capacidad para controlar e influir en el comportamiento de los demás? La respuesta es, de nuevo, mediante la formación de grupos de seguidores y el establecimiento de una organización capaz de dar al líder o a un Estado la capacidad mencionada. Aquí es donde el segundo sentido de ‘poder’ aparece en los escritos de Maquiavelo. El poder es, como ya vimos, el resultado del apoyo de un grupo y, dado que el poder de cualquiera es producto del apoyo de otros, es “poder para”, que pertenece también al grupo, y no sólo al líder. Es decir, el

²³ Véanse, por ejemplo, *P*, III y XXI; *D*, II, 1, y III, 1.

poder *sobre* que algunos líderes obtienen se convierte en poder *para* de la comunidad; evidentemente, esta “transformación” no es automática, pero para Maquiavelo es crucial dejar claro que sólo pueden tener capacidad de acción las organizaciones políticas si sus líderes son, en efecto, capaces de influir en la conducta de los demás, o lo que es lo mismo, ejercer poder *sobre*.

En los escritos de Maquiavelo hay dos fuentes para fundar esta interpretación. Primero que nada, la preocupación omnipresente en sus obras acerca de cómo obtener el apoyo de la mayoría para el príncipe o la república; en otras palabras, el tema de cómo “*mantenere lo stato*”, que puede ser entendido como el problema de cómo mantener el poder político. Este tema aparece tanto en *El príncipe*, como en los *Discursos*, bajo la forma de los muchos consejos dados a los líderes respecto de los medios que han de usarse para mantener el poder político. Sólo como ejemplo, vale la pena recordar los famosos párrafos en los que Maquiavelo se pregunta si el líder debe ser amado u odiado, sobre si debe ser liberal o tacaño con el dinero, sobre si debe o no aparentar tener las virtudes cristianas. El núcleo de todos los consejos políticos ofrecidos en ambos libros es encontrar la manera de asegurar el apoyo continuo de los gobernados. Probablemente el mejor ejemplo (por su radicalidad) sea el de uno de los más salvajes “héroes” de Maquiavelo. Me refiero al caso de Remirro de Orco, uno de los lugartenientes más eficaces y leales, aunque también de los más brutales, de César Borgia, que logró dominar la Romana y a quien el propio Borgia se vio forzado a matar de la manera más cruel (partido en dos mitades en la plaza pública de Cesena) para que con tal espectáculo los pueblos de la Romana “permanecieran durante un tiempo satisfechos y estupefactos” (*P*, VII), esto a pesar de que de Orco había cumplido con todos los objetivos establecidos por Borgia y logrado pacificar y unificar a la Romana, que había sido, como Maquiavelo destaca, un territorio sumamente conflictivo. Lo que este ejemplo ilustra es que si la violencia y la fuerza fueran los únicos ingredientes del ejercicio del poder (como sostienen algunas interpretaciones simplistas de Maquiavelo), la muerte de de Orco habría sido totalmente innecesaria, porque Borgia habría perdido un aliado eficaz y puesto en entredicho, además, el apoyo de otros de sus lugartenientes, sin haber obtenido nada que con la presencia de de Orco no hubiese podido lograr. El punto importante de esta historia es mostrar la enorme relevancia que, en el argumento de Maquiavelo, tiene la obtención del apoyo de los gobernados como fuente de poder y aun de autoridad. Ésta es la clara razón del asesinato brutal de de Orco: obtener y mantener el apoyo de los gobernados, que es, a fin de cuentas, la fuente del poder, mediante la obtención de seguidores y la organización.

Además, para Maquiavelo está claro que el poder del líder es, también, poder de la comunidad. Como el propio Maquiavelo señala: “Habiendo

recuperado su libertad el pueblo romano, y vuelto a su primer estado, *tanto más cuanto que se habían hecho nuevas leyes que confirmaban su poder*, parecía razonable que Roma se aquietase de una vez.” (*D*, I, 46; las cursivas son mías.) Al menos en este párrafo, y en general en su análisis de las repúblicas (que no puedo desarrollar aquí), para Maquiavelo está claro que el poder del Estado, aun si se encuentra depositado en uno o en unos cuantos líderes, es también el poder de las instituciones y, por extensión, de la mayoría. Un estado pobre o mal defendido hace a sus habitantes también menos poderosos y, claro, menos seguros.

Spinoza presenta una concepción similar, sólo que expuesta mediante una argumentación filosófica mucho más sofisticada que la del florentino. Dos distinciones son necesarias para abordar, así sea de manera reducida y esquemática, la concepción spinoziana del poder. Por un lado, la distinción (que, a fin de cuentas, desaparece en Spinoza) entre poder y derecho, y, por el otro, la diferencia entre dos palabras que designan procesos diferentes: ‘*potentia*’ y ‘*potestas*’.

Todo análisis del tema del poder *político* en la obra de Spinoza tiene que partir del reconocimiento de la originalidad del planteamiento que identifica poder con derecho, y de cómo esta identificación determina la concepción básica del poder político, en Spinoza, como poder *sobre*. Spinoza inicia su descripción del problema de la política desde la noción misma de Dios. Es imposible ir más lejos en la búsqueda de causas últimas, máxime si recordamos que para Spinoza Dios ha de identificarse con la naturaleza. La hipótesis fundamental de Spinoza es que “el poder por el que existen y, por tanto, actúan las cosas naturales, no es distinto del mismo poder eterno de Dios” (*TP*, II, 2). El poder de cualquier cosa, entonces, viene del poder de Dios, que es el poder de la naturaleza. ‘Poder’ refiere aquí a la fuerza efectiva que produce efectos y/o cosas. El corolario al argumento (y, con ello, la razón por la que Spinoza inició su explicación de la política en este modo particular) es que la manera como se comportan las cosas (incluidos los seres humanos) está determinada sólo por su participación en la naturaleza, por su esencia natural. Ahora bien, todo esto es relevante, desde el punto de vista de la política, porque determina la concepción spinoziana del derecho natural, cuya definición formal debo citar aquí:

Así, pues, por derecho natural entiendo las mismas leyes o reglas de la naturaleza conforme a las cuales se hacen todas las cosas, es decir, el mismo poder de la naturaleza. De ahí que el derecho natural de toda la naturaleza y, por lo mismo, de cada individuo se extiende hasta donde llega su poder. Por consiguiente, todo cuanto hace cada hombre en virtud de las leyes de su naturaleza, lo hace con

el máximo derecho de la naturaleza y posee tanto derecho sobre la naturaleza como goza de poder. (*TP*, II, 4)

Alexandre Matheron ha resumido, probablemente mejor que nadie, el contenido y el significado de la identificación spinoziana del derecho y el poder: “El principio [de derecho natural] es de una simplicidad brutal: es la absoluta identificación del derecho [*droit*] y el hecho [*fait*].” (Matheron 1969, p. 292) Spinoza trata de obtener al menos tres cosas distintas con la identificación entre derecho y poder. En primer lugar, establece con total claridad su posición naturalista e inmanentista; en segundo, trata de atacar las concepciones dualistas de los seres humanos y de la justificación del Estado, y, en tercer lugar, establece la base para su particular concepción de la política. En efecto, en última instancia, lo que Spinoza logra con la identificación poder = derecho es ofrecer, una vez más, la justificación de la necesidad de la política: como el derecho/poder de todos es tan extenso como su capacidad de acción, es necesario limitar tal derecho/poder. Para Spinoza, la manera correcta de limitarlo, como sabemos, es la construcción del Estado y sus instituciones.

Hemos visto, entonces, que, para Spinoza, en el estado de naturaleza todo el mundo tiene el poder/derecho de hacer lo que ella/él desee. Sin embargo, como cualquiera podría darse cuenta, hay límites a lo que uno puede hacer, y estos límites están impuestos, precisamente, por la existencia de otros seres humanos. De hecho, repito, ésta es precisamente la fuente del problema de la política: el conflicto surge porque todos tienen el poder/derecho (la capacidad) de hacer lo que quieran, hasta donde los demás y las circunstancias se lo permitan. Ahora bien, Spinoza utiliza dos palabras para referirse a lo que nosotros llamamos “poder”: ‘*potentia*’ y ‘*potestas*’. Estas dos palabras tienen, en su obra, un significado distinto: ‘*potentia*’ refiere a la capacidad de actuar, mientras que ‘*potestas*’ hace referencia a la capacidad no de actuar en general, sino de *ejercer dominio sobre cosas y/o seres humanos*. Hay un claro patrón de uso: ‘*potentia*’ es la palabra que Spinoza usó con mayor frecuencia tanto en la *Ética* como en el *Tratado teológico político*, mientras que ‘*potestas*’ es la que aparece en la *más política* (si se me permite ponerlo así) de sus obras, el *Tratado político*.

‘*Potentia*’, entonces, es la palabra usada para referirse al derecho natural. En palabras de Spinoza: “El derecho natural de cada hombre no se determina, pues, por la sana razón, sino por el deseo y el poder” (*TTP*, XVI). El original dice, a la letra: “*Jus itaque naturale uniuscujusque hominis non sana ratione sed cupiditate et potentia determinatur*” (las cursivas son mías). Éste es un claro ejemplo del uso de ‘*potentia*’ como “capacidad de actuar”. El mismo uso es evidente en el desarrollo del propio capítulo XVI

del *TTP*, en el que encontramos un ejemplo de diferencia de significados entre '*potentia*' y '*potestas*':

Ahora bien, como ya hemos probado que el derecho natural de cada uno sólo está determinado por su poder [*potentia*], se sigue que, en la medida en que alguien, por fuerza o espontáneamente, transfiere a otro parte de su poder [*potentia*], le cederá necesariamente también, y en la misma medida, parte de su derecho. Por consiguiente, tendrá el supremo derecho sobre todos, quien posea el poder supremo [*qui summam habet potestatem*], con el que puede obligarlos a todos por la fuerza o contenerlos por el miedo al supremo suplicio, que todos temen sin excepción. (*TTP*, XVI)

En este párrafo encontramos ya expresada la diferencia entre ambos conceptos. En esta visión todavía contractualista de la creación del Estado,²⁴ a lo que el individuo renuncia, para formar parte del Estado, es a su *potentia*, a su capacidad de hacer cualquier cosa. Lo que con ello obtiene el gobernante no es sólo *potentia*, sino *potestas*, derecho y capacidad de gobernar (o de mandar). La especificidad del poder político queda también claramente expuesta desde la redacción del *TTP*, como lo muestra el siguiente párrafo:

Sin embargo, para que se entienda correctamente hasta dónde se extiende el derecho y el poder del Estado [*imperii jus et potestas*], hay que señalar que la potestad del estado [*imperii potestatem*] no consiste exclusivamente en que puede forzar a los hombres por el miedo, sino en todos aquellos recursos con los que puede lograr que los hombres acaten sus órdenes. (*TTP*, XVII)

La diferencia está claramente expresada, también, en *TP*: '*Potentia*' refiere, igual que en *TTP*, a la capacidad de actuar de los individuos, como queda establecido en el párrafo siguiente:

No cabe duda que quienes creen que es posible que uno solo detente el derecho supremo de la sociedad [*summum civitatis jus*] están muy equivocados. Pues [...] el derecho se mide por el solo poder [*jus enim sola potentia determinatur*], y el poder [*potentia*] de un solo hombre es incapaz de soportar tal carga. (*TP*, VI, 5)

El uso de '*potentia*' queda claro: referir sólo a la capacidad de actuar.²⁵ Todo este análisis del uso spinoziano de '*potentia*' no tendría mayor interés si el

²⁴ Que Spinoza abandonará en *TP* a favor de una concepción historicista.

²⁵ Es lamentable que en español tengamos sólo 'poder' para referirnos a los dos fenómenos, pues para autores cuidadosos con el lenguaje, como Spinoza, es crucial establecer la distinción. Dicho esto, hay que reconocer que Atilano Domínguez, en su traducción de los textos políticos de Spinoza, acertó al mantener la distinción usando 'poder' para referirse a '*potentia*' y 'potestad' para '*potestas*'.

filósofo holandés no hubiese usado otro para dar cuenta del fenómeno del ejercicio de la dominación. Me refiero, como el amable lector ya sabe, a ‘*potestas*’. El significado de este término está claramente establecido en § 9 del segundo capítulo del *TP*:

cada individuo depende jurídicamente de otro en tanto en cuanto está bajo la potestad [*quamdiu sub alterius potestate est*] de éste, y que es jurídicamente autónomo en tanto puede repeler, según su propio criterio, toda fuerza y vengar todo daño a él inferido, y en cuanto, en general, puede vivir según su propio ingenio. (*TP*, II, 9)

El mismo significado de ‘*potestas*’ como “poder sobre” aparece en el párrafo que sigue al citado arriba:

Tiene a otro bajo su potestad [*is alterum sub potestate habet*], quien lo tiene preso o quien le quitó las armas y los medios de defenderse o de escaparse, o quien le infundió miedo o lo vinculó a él mediante favores, de tal suerte que prefiere complacerle a él más que a sí mismo y vivir según su criterio más que según el suyo propio. (*TP*, II, 10)

Como lo muestran estas dos citas, hay una clara diferencia en el uso y significado de ‘*potentia*’ y ‘*potestas*’. Esta última es usada por Spinoza, evidentemente, para indicar la posibilidad del ejercicio de la dominación —poder *sobre*— de un ser humano sobre otros seres humanos. Por lo tanto, se observa también una diferencia en el uso/significado de ‘derecho’. Tener derecho a algo quiere decir, aquí, ser capaz de hacer lo que uno quiera. Sin embargo, hay una diferencia entre hacer lo que uno quiera y hacer lo que uno quiera *para* controlar a otros. La definición que Spinoza presenta de ‘derecho’ abre la puerta a este uso doble. El criterio usado para establecer la diferencia entre ambos usos es, sin embargo, práctico. ‘Derecho’ como ‘*potestas*’ aparece, como indica la última cita, cuando alguien es capaz de controlar e influir en el comportamiento de otro por cualquier medio posible.

La combinación de los peligros para la vida de los seres humanos (el problema de la seguridad), tanto por la tendencia a la agresión propia de ellos mismos, como por la capacidad de ejercer el dominio de unos sobre otros, constituyen las condiciones para el establecimiento de una situación en la que estos peligros puedan ser controlados y hasta evitados. Lo que a fin de cuentas Spinoza trataba de presentar con la distinción *potentia/potestas* es el *hecho* de que la capacidad de actuar de cada uno disminuye en la medida en que todos mantienen ilimitada tal capacidad. En términos de Spinoza, la única manera de mantener algún grado de *potentia* (de capacidad de actuar) es mediante el establecimiento de una *potestas* regulada por instituciones, o, en otras palabras, mediante el establecimiento del *poder político*, que es,

a fin de cuentas, *dominación*, *poder sobre*. Es imposible, entonces, superar a la *potestas* en cualquier relación humana, como desea todo pensamiento utópico. *Potestas* es la condición de posibilidad del uso efectivo de nuestra *potentia*. En pocas palabras, sin *poder sobre* no habría civilización.

¿Es necesaria, entonces, la dominación? La respuesta, desde los escritos de Maquiavelo y Spinoza, tiene que ser afirmativa. La dominación —el ejercicio del poder sobre otros seres humanos— es necesaria debido a:

1. La tendencia a dominar a los demás, propia de la naturaleza humana.
2. La necesidad de superar la inseguridad mediante la organización.
3. El hecho de que sólo podemos actuar si nuestra capacidad de acción ha sido controlada, y esto sólo puede lograrse mediante el dominio vertical.

Además, es necesario dejar claro el significado de “poder sobre” en la obra de ambos autores, para poder entender cómo es que esta noción da cuenta del *medio* de la política. Para nuestros autores, el poder es político porque lo ejerce quien puede/tiene derecho a tomar la decisión última acerca de cuestiones que atañen a la vida pública, pero principalmente aquellas cuestiones que tienen que ver con la vida y la muerte, el orden y la producción de riqueza. Ejerce el poder político, en general, quien, en asuntos de orden público (cuya definición *siempre* depende del caso), puede tomar la decisión última. Como puede verse, ejercer el poder político es uno de los elementos de la definición *política*, no jurídica, de la soberanía. Es políticamente soberano quien puede tomar la última decisión y, con ella, influir en las acciones de los demás.

En este punto del argumento, es necesario decir algunas palabras acerca del tema de la legitimidad. Como cualquier lector de la filosofía política contemporánea sabe, la legitimidad es, junto con la justicia, el tema central de la reflexión de centenares de filósofos profesionales de la política; sin embargo, es un tema que casi no aparece explícitamente desarrollado en los textos de Maquiavelo y Spinoza. No obstante, el tema resulta crucial para *cualquier* análisis de la política, pues permite establecer la diferencia entre el ejercicio del poder propiamente *político* y, como decían Cicerón y San Agustín, el dominio de una banda de ladrones. La diferencia consiste, entonces, en que uno es *sólo* un poder *de facto*, mientras que el otro es un poder (sobre) aceptado por los dominados, o, lo que es lo mismo, que encuentra obediencia y es, además, *de iure*, es decir, ejercido de acuerdo con los procedimientos establecidos por alguna ley. Así, encontramos, a primera vista, otra “paradoja” en la obra de nuestros autores, similar a la ausencia casi total del término ‘política’ en sus textos: ¿pudieron haber propuesto

una teoría general y pertinente de la política, sin desarrollar una teoría de la legitimidad?

La respuesta a esta pregunta retórica es, como el perspicaz lector se habrá dado cuenta, que nuestros autores *sí* analizaron el concepto de legitimidad, sólo que, como veremos, no le dan el carácter de tema central de la reflexión política, sino que le asignan un lugar secundario como *parte* del análisis general de la política.

Para Maquiavelo, junto con “fuerza” y “poder”, “autoridad” es uno de los conceptos fundamentales en la comprensión de la política y lo utiliza de manera similar al concepto de “dominación legítima” de Max Weber. Maquiavelo usa ‘autoridad’, básicamente, como “autoridad política”, es decir, como el *derecho* que alguien o algunas instituciones tienen de gobernar en general, y, en particular, de promulgar leyes, dar órdenes, organizar el dominio público, dirigir el ejército, etc. Puede decirse, entonces, que, para Maquiavelo, el *imperio* está compuesto de poder, fuerza y autoridad. Así, el concepto de autoridad muestra el reconocimiento de Maquiavelo de la parte normativa y valorativa del ejercicio del poder; dicho de otra manera, el *hecho* de que la posibilidad de *tener y ejercer* el poder sea el resultado de la fuerza y la industria, pero también del respeto y del reconocimiento que le otorgan los gobernados, es decir, del derecho de mandar que tiene una persona o una institución. Maquiavelo suele usar ‘autoridad’ en relación con líderes, estados, el parlamento o “el pueblo”.²⁶ De igual forma, en el ya mencionado ejemplo de Remirro de Orco, para Maquiavelo el lugarteniente de Borgia había obtenido “autoridad” para gobernar la Romana, pero, como vimos, tuvo que ser eliminado por haberla usado en exceso. En pocas palabras, la noción de autoridad está claramente referida al derecho a gobernar y al reconocimiento de la legitimidad, entendida como obediencia efectiva de los gobernados. Un ejemplo claro (tan claro como se puede obtener de los escritos de Maquiavelo) puede encontrarse en el capítulo IV de *El príncipe*, donde sostiene que:

En los Estados gobernados por un príncipe y por siervos, el príncipe goza de una *autoridad* mayor, ya que en todo su territorio nadie reconoce otro superior que él y si obedecen a algún otro lo hacen en tanto que ministro y funcionario del príncipe, sin que haya de por medio un afecto especial. [Las cursivas son mías.]

Una vez más, el caso de Spinoza es similar. Podemos encontrar los elementos básicos del argumento en el capítulo V del *Tratado político*. En ese capítulo encontramos dos distinciones cruciales para entender cómo es que

²⁶ Véanse *P*, IV; *D*, I, 2; IV; XIX; y *D*, I, 54, respectivamente.

Spinoza da cuenta de nuestro concepto de legitimidad. Spinoza ha dejado claro, en el capítulo III y al inicio del IV, que “el derecho de las supremas potestades [...] viene determinado por su poder” (TP, V, 1); es decir, en el fondo, el *derecho* de mandar es resultado de la *capacidad* de mandar; gobiernan los que pueden, no los que *deben*. Sin embargo, como resulta obvio, esta postura hace imposible proponer la distinción entre dominio, a secas, y dominio político. Spinoza establece esta distinción mediante el análisis del *objetivo* del gobierno (o, mejor, del Estado) y de la noción de obediencia. Para Spinoza, hay una diferencia crucial entre el Estado libre y el tiránico. El primero tiene por objetivos la paz y la seguridad, y sus súbditos están guiados más por la esperanza que por el miedo.²⁷ Al contrario, el Estado adquirido por el “derecho de guerra” [*jure belli acquiritur*] o, en otras palabras, por la *violencia*, tiene por objetivo solamente oprimir a los seres humanos y hacerlos esclavos más que súbditos (TP, V, 6).

Esta distinción entre el “mejor Estado”, que es libre y tiene por objetivo la seguridad, y el tiránico, que tiene por objetivo la opresión, está directamente relacionada con el tema de la obediencia. Spinoza introduce la noción de obediencia en el § 4 del capítulo V del TP, y la define como “la voluntad constante de ejecutar aquello que, por decreto general de la sociedad, es obligatorio hacer”. Como el mismo Spinoza lo señala, esta definición de obediencia ha de ser completada con la que ofrece en TP, II, 19: “obediencia es la voluntad constante de ejecutar lo que es bueno según derecho y que, por unánime decisión, debe ser puesto en práctica”.

Obedece, entonces, quien considera adecuado o correcto seguir las leyes y ejecutar lo que la comunidad (que Spinoza llama *communi civitatis*) ha considerado apropiado. Obedece, a fin de cuentas, quien considera justo el gobierno y quien reconoce su derecho a gobernar. Es legítimo (usando el vocabulario contemporáneo), por lo tanto, sólo aquel Estado que tenga por objetivo la seguridad, la paz y la libertad, y no el gobierno tiránico, que convierte a los súbditos en esclavos, y que sólo tiene por objetivos los fines personales de quien o quienes tienen el control del Estado. No cualquier Estado, entonces, es aceptable, y no en cualquier Estado encontramos “obediencia”; a veces, lo único que hay es servidumbre.²⁸ No obstante, y a diferencia de los teóricos contemporáneos de la política, a Spinoza le queda claro que, en ambos casos, lo que tenemos es dominación, sólo que, en un caso, autorizada por los dominados, y en el otro no.

²⁷ Véase TP, V, 2, 5 y 6.

²⁸ En el mundo contemporáneo de la posguerra fría, ejemplos de Estados en los que encontramos, más que obediencia, servidumbre, pueden ser Cuba y Corea del Norte.

V. CONCLUSIONES: LA POLÍTICA SEGÚN MAQUIAVELO Y SPINOZA

La aportación de Maquiavelo y Spinoza (que, hay que decirlo aunque debiera ser evidente, no se agota en la breve exposición presentada aquí), consiste, antes que nada, en la definición del modo en que deberíamos pensar la política, partiendo del naturalismo y con una concepción inmanentista de las acciones y los valores de la política. Además, nuestros autores identificaron los dos temas básicos que sirven como precondiciones de todo análisis de la política: la seguridad y una concepción pesimista de la naturaleza humana, que privilegia el lado pasional frente al uso de la razón en la descripción de la misma. Finalmente, clarificaron su sentido primordial: lucha por el ejercicio del poder y dominación. Es la presencia de todos estos temas en sus textos, así como la similitud en el tratamiento de los mismos, lo que me permite presentarlos como *fundadores* de una manera particular y peculiar de pensar la política, que prefiere el análisis y la descripción a la valoración y la prescripción, que no se hace ilusiones respecto de la posibilidad de *cambiar* la naturaleza humana, y, con ello, rechaza cualquier utopía, pero que reconoce, al mismo tiempo, que sin valores (*políticos*) no tenemos política. Así, podemos definir tentativamente la política, desde la perspectiva de Maquiavelo y Spinoza, como la actividad de dominación a través del ejercicio del poder político, autorizado por los gobernados, cuya autorización se muestra en la aceptación voluntaria de los mandatos y la obediencia a los gobernantes, y cuyos fines últimos son la paz y la seguridad.

Como hemos visto, el argumento de Spinoza y de Maquiavelo muestra con claridad la necesidad que tiene cualquier concepción filosófica de la política²⁹ de incluir una amplia reflexión sobre las condiciones en las que los actores de la política se desenvuelven, así como sobre las características de los propios actores. En otras palabras, para entender en qué consiste, cómo se hace, y qué se puede esperar de la política, es indispensable incluir una reflexión sobre la condición y la naturaleza humanas. Maquiavelo y Spinoza proponen una reflexión sobre estos temas dominada por dos consideraciones centrales: la idea de que *todo*, incluidos los seres humanos, es parte de la naturaleza, y la idea de que no hay un orden trascendente de valor, sino que toda consideración sobre valores y sobre la racionalidad es resultado de la propia experiencia humana. Así, resulta inevitable concebir a los seres humanos dominados por sus impulsos fundamentales (*conatus* y pasiones, en el vocabulario de Spinoza), y concebirlos en una situación de básica y profunda indefensión. Esto hace que los problemas fundamentales a los que los seres humanos se enfrentan, y a los que la política ofrece

²⁹ Es decir, cualquier concepción que analice la política, no desde el punto de vista de la mera descripción de los hechos, sino desde el punto de vista del análisis de las ideas que usamos para entender la política.

solución, sean la inseguridad y la agresividad mutua. El argumento acerca de la necesidad de la política incluye, necesariamente, ambos temas. Por un lado, la inseguridad, elemento definitorio de la naturaleza humana, obliga a los seres humanos a buscar protección mediante la organización, y la organización los obliga, dado su carácter esencialmente pasional, a aceptar el dominio de unos sobre otros. Esto, aunado al conflicto constante, resultado también de la naturaleza pasional de los seres humanos, hace indispensable la organización política y, con ella, la dominación. Así, tenemos la respuesta, en sus elementos fundamentales, a dos de las tres preguntas planteadas como hilo conductor de este trabajo. La política consiste, básicamente, en dominación, y es una actividad necesaria para mantener la vida humana y, con ella, cualquier posibilidad de desarrollo civilizatorio. Me permito insistir en ésta que es la conclusión central de este trabajo. Desde la perspectiva naturalista e inmanente de Maquiavelo y Spinoza, que considera a los seres humanos como “parte de la naturaleza” y que no concibe otra fuente de valor que la propia actividad humana, la política es necesaria, indispensable e ineludible, y, en última instancia, siempre se ejerce mediante la dominación de la mayoría por una minoría que obtiene y ejerce *de hecho* el poder político, es decir, que la capacidad de influir en la conducta de los demás en asuntos de orden público.

Sostuve, en las primeras páginas de este trabajo, que la posición de estos dos autores (y de la escuela de pensamiento político que ellos inauguran) puede denominarse “realismo sofisticado”. Esta caracterización está dirigida, como cualquiera puede darse cuenta, a distinguirlo del “realismo ingenuo”, que sostiene que la política es *sólo* dominación. Esta última, es necesario insistir, no es la postura de nuestros autores. Y no lo es porque, a diferencia del realista ingenuo, reconocen el lado *positivo, productivo* de la política, y, de hecho, lo convierten en el objeto central de su reflexión. En efecto, para Maquiavelo y Spinoza, la política es un proceso complejo que involucra la creación de apoyo para poder ejercer el poder político, y que tiene por objetivo la paz, el orden y, con ello, la promesa de civilización. Hay, además, una enorme cantidad de temas que completan su concepción de la política y que no puedo, por razones de espacio, incluir aquí, como la importancia de la ley y las instituciones, así como la de los valores fundamentales de la política, tales como la libertad y la igualdad. No obstante, el objetivo fundamental de este texto no ha sido agotar la reflexión de nuestros autores sobre la política, sino enfatizar sus características básicas, sus “elementos distintivos”, que la distinguen de otras actividades y que permiten entender cómo funciona. Dicho esto, es necesario, para concluir, responder a la última pregunta planteada al inicio del trabajo: ¿qué podemos esperar de la política? A estas alturas, la respuesta que ofrecen Maquiavelo y

Spinoza debería ser evidente. No utopías basadas en la razón (que no es determinante en la actividad humana), ni salvación (que es un concepto trascendente), ni mucho menos felicidad (que es un concepto subjetivo). Lo que sí podemos esperar es orden y paz, estabilidad en la sociedad y, si tenemos *fortuna* y contamos con líderes *virtuosos* (como Maquiavelo diría), posibilidad de mejorar la situación de la mayoría.

BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, H., 1958, *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago.
- Bovero, M., 1997, “La naturaleza de la política. Poder, fuerza, legitimidad”, *Revista Internacional de Filosofía Política*, no. 10, diciembre de 1997.
- , 1982, “Luoghi classici e prospettive contemporanee su politica e potere”, en M. Bovero et al., 1982, *Ricerche Politiche*, Il Saggiatore, Milán.
- Calvetti, Carla Gallicet, *Spinoza Lettore del Machiavelli*, Vita e Pensiero, Milán, 1972.
- Curley, E., 1986, “Kissinger, Spinoza and Gengis Khan”, en D. Garret, *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Danto, A., 1967, “Naturalism”, en P. Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, Macmillan, Nueva York, vol. 5, p. 448–450.
- Diccionario etimológico latino-español*, 1985, Santiago Segura (ed.), Ediciones Generales Anaya, Madrid.
- Femia, J., 1998, *The Machiavellian Legacy*, Macmillan, Londres.
- Giancotti Boscherini, Laura Emilia (comp.), 1970, *Lexicon Spinozanum*, Martinus Nijhoff, La Haya.
- Herz, J., 1951, *Political Realism and Political Idealism. A Study in Theories and Realities*, University of Chicago Press, Chicago.
- Jolowicz, H.F. y B. Nicholas, 1972, *Historical Introduction to the Study on Roman Law*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Maquiavelo, N., 1991, *Il Principe*, introd. Piero Melograni, B.U.R. Rizzoli, Milano.
- , 1989, *El príncipe*, trad. Miguel Ángel Granada, Alianza, Madrid.
- , 1987, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, trad. Ana Martínez, Alianza, Madrid.
- Matheron, A., 1969, *Individu et communauté chez Spinoza*, Les Editions de Minuit, París.
- Oxford Latin Dictionary*, 1973, D.G.W. Glare (ed.), Clarendon Press, Oxford.
- Pennington, K., 1988, “Law, Legislative Authority and Theories of Government, 1150–1300”, en J.H. Burns (comp.), *Cambridge History of Medieval Political Thought c. 1350–c. 1450*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 424–453.
- Rosen, S., 1987, “Benedict Spinoza”, en L. Strauss y J. Cropsey (comps.), *History of Political Philosophy*, 3a. ed., University of Chicago Press, Chicago.

- Rubinstein, N., 1987, "The History of the Word *Politicus* in Early-Modern Europe", en A. Pagden (comp.), *The Languages of Political Theory in Early Modern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Sartori, Giovanni, 1992, *Elementos de teoría política*, Alianza, Madrid.
- , 1989, *Teoría de la democracia*, vol. 1, *El debate contemporáneo*, Alianza, Madrid (primera edición en inglés, 1987, *The Theory of Democracy Revisited: Part One – The Contemporary Debate*, Chatham, Nueva Jersey, Chatham House Publishers).
- Schettino, H., 1998, *Machiavelli, Spinoza and the Nature of Politics*, tesis doctoral, Departamento de Filosofía de la New School for Social Research, Nueva York.
- Skinner, Q., 1988, "Political Philosophy", en C. Schmitt (comp.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Spinoza, Benedict, 1989, *Tractatus Theologico-Politicus*, trad. al inglés de Samuel Shirley, E.J. Brill, Leiden.
- , 1986, *Tratado político*, trad. Atilano Domínguez, Alianza, Madrid.
- , 1986, *Tratado teológico político*, trad. A. Domínguez, Alianza, Madrid.
- , 1958, *The Political Works*, edición bilingüe, ed. y trad. al inglés de A.G. Wernham, Oxford University Press, Oxford.
- , 1958, *A Theologico-Political Treatise. A Political Treatise*, trad. al inglés de R.H.M. Elwes, Nueva York, Dover.
- Viroli, M., 1992, *From Politics to Reason of State. The Acquisition and Transformation of the Language of Politics. 1250–1600*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.
- Whitfield, J.H., 1955, "The Politics of Machiavelli", *Modern Language Review*, vol. L.
- Yovel, Y., 1992, *Spinoza and Other Heretics*, Princeton University Press, Princeton, 2 vols.

Recibido el 17 de enero de 2000; revisado el 8 de marzo de 2001; aceptado el 8 de mayo de 2001