

Luis Ramos-Alarcón Marcín, «Ingenio y multitud en Maquiavelo y Spinoza». En Jorge Velázquez (coord.), *La construcción de lo político. Maquiavelo y el mundo moderno*, México, Biblioteca Nueva/UAM, 2015, pp. 159-185. ISBN (UAM): 978-607-28-0485-2. ISBN (Nueva Biblioteca): 978-84-16345-81-6.

Ingenio y multitud en Maquiavelo y Spinoza

LUIS RAMOS-ALARCÓN MARCÍN

La expresión «multitud ingeniosa» parece enunciar una contradicción o un oxímoron: mientras que «ingenio» se refiere a aquellas particularidades que distinguen a los individuos entre sí —hablamos de personas más o menos ingeniosas—, «multitud» parece referirse a lo más general, a la masa sin forma que confunde sus miembros. En Maquiavelo y en Spinoza, ¿bajo qué condiciones podemos hablar del ingenio de un pueblo o de la multitud? Y aún más, ¿bajo qué condiciones podemos hablar de un pueblo o multitud libre?

Ambos términos se refieren a lo mudable, a lo diferente, no a lo inmutable y, mucho menos, a lo universal. Por ello, considero que estudiar los conceptos de ingenio y de multitud en la obra de Maquiavelo y de Spinoza ponen en juego la capacidad de comprensión y explicación de sus obras para: *primero*, dar cuenta de los individuos por su identidad y persistencia ante el cambio; *segundo*, la capacidad para pensar al pueblo o, mejor aún, las diferencias entre pueblos; y, *tercero*, las condiciones para la liberación del pueblo o si, por lo contrario, la liberación solo es concebible a nivel individual.

En este trabajo intentaré profundizar en las ideas que le permiten al filósofo holandés, Baruch de Spinoza (1632-1677), hacer una lectura republicana de *El Príncipe* y de los *Discursos* como una defensa de la libertad del pueblo o de la multitud. Cabe advertir que no será la defensa de la libertad de cualquier pueblo pues, para ambos autores, la libertad no es algo inherente a toda persona ni a todo pueblo. Más bien, para estos autores la libertad es algo que se conquista. De ahí que consideren dos tipos de pueblos: aquellos acostumbrados a la libertad y aquellos acostumbrados a la servidumbre. Pero algo que diferencia a ambos pensadores es que, para el florentino, el problema político se centra en los

medios para que un pueblo libre conserve su libertad (problema ejemplificado en la república florentina). En cambio Spinoza, además de hacer suyo este problema, pone otra cuestión antes, a saber: por qué medios cualquier pueblo puede ser libre.

Utilizaremos el concepto de ingenio como el puente para comprender las concepciones que tienen el florentino y el holandés sobre un pueblo libre.

Para el estudio de la libertad del pueblo según el secretario florentino, aplicaremos la siguiente estrategia: *primero*, identificaremos las capacidades del buen príncipe, centradas en la virtud y el ingenio para aprovechar la fortuna; y, *segundo*, evaluaremos bajo qué condiciones un pueblo es capaz de ser virtuoso e ingenioso para aprovechar la fortuna.

Para el estudio de la libertad del pueblo o de la multitud según el filósofo holandés, nos guiaremos por las citas que Spinoza hace de la obra del florentino, para estudiar el tránsito del pueblo o multitud esclava a la libre.

Se ha hablado sobre el contexto del secretario florentino. Antes de dar inicio, cabe recordar el contexto histórico de Spinoza, nacido en 1632 y muerto en 1677. Es un judío expulsado de su comunidad y acusado de ateísmo en el siglo xvii cristiano. Vive en la Holanda del Siglo de Oro durante el gobierno tolerante de Jan de Witt (1626-1672), un gobierno presionado externamente por la Inglaterra de Cromwell y la Francia del Rey Sol, e internamente por el partido calvinista de la Casa de Orange, presiones que le derriban en 1672. Como veremos a continuación, el concepto de ingenio refleja muy bien la lucha spinoziana en contra de la heteronomía, la dependencia y la coerción, aquello que desde Hegel se conoce como enajenación: por una parte, el concepto es uno de los medios para responder la pregunta política spinoziana: ¿por qué los hombres luchan por su esclavitud como si lo hicieran por su salvación? Por otro lado, el concepto es el medio para dejar de ser súbditos y pasar a ser ciudadanos.]

1. FORTUNA, VIRTUD E INGENIO SEGÚN MAQUIAVELLO

Pasemos a lo primero: Fortuna, virtud e ingenio según Maquiavello.

A partir de la necesidad que tienen los seres humanos de mantener su seguridad por medio del poder, Maquiavello sostiene que todo el arte de la política o del gobierno radica en usar el poder para conservar la seguridad (D 1/1: 61)¹.

¹ Cabe recuperar aquí el problema del orador que presenta Quintiliano entre *ingenium* y *ars*, a saber, si es preferible una disposición innata superior a la corriente,

Para el florentino, las opiniones causan las acciones (P 17). Para que el príncipe fortalezca su poder y debilite el poder de sus enemigos, debe conducir las opiniones del pueblo; es decir, debe persuadirlos y, solo en caso de que esto sea insuficiente, entonces deberá recurrir a las armas (P 17). Para persuadir al pueblo, la fama será un medio indispensable y, a su vez, el ingenio es el medio que le permite construir y afianzar su buena fama. Por ejemplo, el capítulo 19 del tercer libro de los *Discursos* sostiene que Apio, el jefe de los decenviros, fue cruel y severo, mientras que «Quintio al contrario, por ser benigno y de humano ingenio, tuvo obedientes a sus soldados y alcanzó la victoria» (D 3/19: 260)². Encontramos aquí un primer sentido del término «ingenio»³ que se refiere al

o la habilidad adquirida con el ejercicio. Quintiliano resuelve este problema al comprender la habilidad como el desarrollo del ingenio, y lo ilustra con una metáfora: de poco sirve un campo con buena tierra si nadie lo cultiva, es decir, escaso provecho tendrá una gran capacidad innata de síntesis sin educación ni desarrollo técnico. Ver Quintiliano, *Instituciones Oratorias*, I. Ver Chico Rico, Francisco. «La *Intellectio* en la *Institutio Oratoria* de Quintiliano: *ingenium, iudicium, consilium* y *partes artis*», págs. 500-501. Para nuestros intereses, podemos decir que no puede desarrollarse ese arte sin un ingenio adecuado para la política. Esto lo podemos ver en algunos pasajes del *Príncipe* y de los *Discursos* en los que se utiliza el término «*ingegno*» con este segundo sentido para conquistar, organizar o conservar un estado. En los *Discursos* leemos que, en tiempo de los romanos: «El ataque de las máquinas para abrir brecha en las murallas se resistía como ahora, haciendo parapetos interiores, y a las minas [o excavaciones para cruzar las murallas] les oponían contraminas impidiendo la entrada del enemigo o con armas o con otros ingenios: uno de los cuales consistía en llenar toneles de plumas y prenderles fuego al meterlos en las minas; el humo pestilente hacía imposible entrar por ellas. Y si con las torres los asaltaban, se ingeniaban cómo incendiarlas» (D 2/32: 217). «E per resistere alle cave, facevano una contracava, e per quella si opponevano al nimico, o con le armi con altri ingegni: intra i quali era questo, che egli empivano dogli di penne, nelle quali appiccavano il fuoco, ed accesi gli mettevano nella cava, i quali con il fumo e con il puzzo impedivano la entrata a nimici. E se con le torri gli assaltavano, s'ingegnavano con il fuoco fovinarle» (*Opere*. pág. 193).

² «Quinzio, per esser benigno e di umano ingegno, ebbe i suoi soldati ubbidienti, e riportonne la vittoria» (*Opere*. pág. 225). Cabe decir que el título de D 3/19 es: Si para gobernar a la multitud es preferible la indulgencia o la severidad.

³ El primer sentido de *ingenium* se refiere a las disposiciones naturales, talentos, temperamentos y maneras de ser de los seres humanos en general. Los temas semánticos de este sentido son: *natura, indoles, mores*. Fortucellini. (*Totius Latinus Lexicon*) enuncia estos dos sentidos junto con otros dos: 3) designa las cualidades innatas de una cosa (temas semánticos: *vis, natura, indoles, insita facultas*); 4) por metonimia, designa a los hombres dotados de esta facultad: *ingenia* equivale a «hombres ingeniosos». Ver Pons. op. cit. Por su parte, Glare, *Oxford Latin Dictionary*. págs. 905-906, encuentra seis sentidos del término en la tradición latina: 1º) la disposición o temperamento natural o temporal; 2º) la cualidad o el carácter inherente a las cosas; 3º) la inclinación o deseo de cada individuo; 4º) los poderes mentales, las

talante o la manera de ser de Apio como cruel y severo con la plebe, mientras que de Quintio como benigno y humano⁴.

Pero el florentino recuerda que Apio «[...] se hizo popular con las demostraciones, que pareció maravilloso que él tomara con prontitud una nueva naturaleza y un nuevo ingenio, pues había sido tenido antes de este tiempo como un cruel perseguidor de la plebe» (D 1/40)⁵. El ejemplo del ingenio de Apio expresa la astucia del gobernante para cambiar su fama de cruel y severo por otra en que es benévolo con el pueblo, con lo que le persuade de que cambió de ingenio y, con ello, de que ya no será cruel sino benévolo. En este tenor, el capítulo 19 de *El Príncipe* le recomienda al gobernante que ingenie la manera para que en sus acciones se reconozca grandeza, animosidad, gravedad y fortaleza (P 19: 341)⁶. Aquí encontramos un segundo sentido del término «ingenio» que se refiere a la fuerza interior o disposición natural de algunas personas para entender, percibir o crear (invenio) relaciones por similitud entre cosas con el mismo origen, pero aparentemente distintas para las demás personas⁷.

habilidades naturales, el talento, el intelecto o la mente, con lo que se señala cierta superioridad sobre otros; 5º) el talento literario o poético, la inspiración, etc., y 6º) la astucia o la destreza.

⁴ Ambos sentidos no son excluyentes, pero pueden utilizarse por separado. Por ejemplo, Maquiavelo utiliza el primer sentido cuando humildemente habla de la pobreza de su ingenio al inicio de los *Discursos*: en la dedicatoria de los *Discursos*, que su ingenio: «Podrá muy bien suceder que os desagrade la pobreza de mi ingenio cuando estas narraciones mías sean pobres [...]» (Dedicatoria a los *Discursos*, pág. 57). «Bene vi può increscere della povertà dello ingegno mio, quando siano queste mie narrazioni povere» (*Opere*, pág. 75). Por su parte, Spinoza utiliza este sentido cuando dice que se asombra de aquellos sutilísimos ingenios que buscan por todos los medios demostrar cosas imposibles, como la existencia de algo intermedio entre el ser y la nada (1 CM 3) o la existencia de espectros y fantasmas (Ep. 54).

⁵ En el original: «[...] perchè egli s'era fatto in modo popolare con le dimostrazioni, che pareva meraviglia ch'egli avesse preso sì presto una nuova natura e uno nuovo ingegno, essendo stato tenuto innanzi a questo tempo un crudele persecutore della Plebe» (*Opere*, pág. 123).

⁶ «[...] da che un principe si deve guardare come da uno scoglio, ed ingegnarsi che nelle azioni sue si riconosca grandezza, animosità, gravità, fortezza; [...]» (*Opere*, pág. 284).

⁷ Los temas semánticos de este sentido son: *vis animi, facultas insita excogitandi, percipiendi, addiscendi, solertia, inventio*. La riqueza de sentidos del término latino «ingenium» surgen de su raíz indoeuropea «gn» que se refiere al engendramiento y al nacimiento. Esta raíz formó el término «gignère» (engendrar), del cual derivan «gènius» (genio) e «ingènius» (ingenio). Por ejemplo, «gnazca» designa a algo que ha tenido origen y «gens» un grupo de personas que tienen el mismo origen. Ver Coromidas. *Diccionario Crítico Etimológico de la Lengua Castellana*, págs. 283-284, 722-723. Fleisher sostiene que Maquiavelo utiliza el término «ingegno» para referirse a la habilidad de idear, inventar o acomodar cosas para conseguir el objetivo desea-

Encontramos este uso del término en Cicerón⁸, que a su vez recupera aquella capacidad que Aristóteles llamaba *euphyia*⁹ y que es central para la retórica y la poesía porque genera las metáforas y las analogías. Este sentido del término *ingenium* se refiere a la capacidad de síntesis del ser humano, por contraste con una capacidad de análisis que separa las ideas por sus diferencias.

El mismo discurso de Maquiavelo es buena muestra del uso del ingenio como medio para persuadir al lector. Como sostiene Viroli¹⁰, Maquiavelo utiliza en su obra política el discurso político o deliberativo (*Genus deliberativum*) de la retórica clásica¹¹ para componer oraciones sobre asuntos de estado (*cose di stato*). Este tipo de discurso defendía un rumbo futuro de acción (sea una batalla, una ley, etc.) para persuadir a una asamblea que decidía los asuntos públicos. Dado que la asamblea era poco homogénea, este discurso recurría a analogías por medio de ejemplos (*exempla*), anécdotas o historias para defender la utilidad o inutilidad (*utile-inutile*) de la acción futura, pero no su legalidad.

do. Fleisher. «A Passion for Politics: The Vital Core of the World of Machiavelli». págs. 138-139. Pero nos interesa mostrar que este sentido del concepto sigue reglas que aprovechan la retórica clásica.

⁸ Cicerón, *Tusculanes*, I, 16, 38; *De oratore*, II, 35, 147-148. Ver Pons, «ingenium». Viroli (op. cit., págs. 75ss) comenta que Maquiavelo tenía la *Oratorias* de Cicerón, el *A Gaius Herennius*, atribuido a Cicerón y una obra de Quintiliano.

⁹ «εὐφυΐα» se traduce como talento o buen ingenio. Por ejemplo, en su *Poética* (1459 a 5-7) dice: «Y es importante el servirse adecuadamente de cada una de las cosas dichas, y de las palabras dobles y extrañas, pero lo más importante con mucho es saber utilizar la metáfora. Pues esto es lo único que no es posible tomar de otro y es señal de *don natural*. Pues metaforizar bien es ver bien lo semejante». Las cursivas son nuestras.

¹⁰ *Ibíd.*, pág. 77.

¹¹ En cuanto a la razón de hacerlo, Viroli (*Ibíd.*) considera que se debe a que el secretario florentino busca defender su reputación como sabio en temas de estado, por lo que sigue las reglas de la retórica para ser identificado como un buen conocedor de las reglas tradicionales tanto del derecho como de sus instrumentos retóricos. Cabe recordar que, desde Aristóteles, la retórica clásica distingue tres géneros de discursos en función de su objetivo, su contenido y el público al que está dirigido: 1) el discurso político o deliberativo; 2) el forense o judicial; 3) el apodíctico o laudatorio. En cuanto al discurso forense o judicial (*Genus iudiciale*), es aquel relativo a la ley, el discurso del abogado que trata un caso en la corte; el objetivo es probar si una acción pasada fue justa o injusta (*iustum-iniustum*); el público es homogéneo, culto y profesional; el estilo es solemne, enérgico y dignificado; el contenido son eventos pasados que deben ser probados y acusaciones que deben ser rechazadas. Por último, en cuanto al discurso epidíctico o laudatorio (*genus demonstrativum aut laudativum*); se concentra en el presente; el público es heterogéneo; lo más importante recae en la descripción de una persona u objeto.

Ahora, el ingenio es la facultad humana que genera y percibe las analogías, por lo que es el medio que tiende puentes entre la acción futura defendida por el orador y el apoyo del público. Por ejemplo, para que el discurso político logre la credibilidad del auditorio, el orador debe utilizar los lugares comunes, anécdotas o historias compartidas por el auditorio.

Volvamos a la fama. En el capítulo 21 de *El Príncipe* leemos que: «Sobre todo el príncipe debe ingeniarse para darse en todas sus acciones fama de gran hombre y de excelente ingenio» (P 21: 245)¹². Esta reputación sobre los propios actos es muy importante pues la fama es la opinión pública sobre las acciones y capacidades de un gobernante. Por tanto, esta opinión conquista o pierde el favor popular. Cabe recordar que, para Maquiavelo, a casi todos los hombres satisfacen lo mismo las apariencias que la realidad, y muchas veces les agitan más las primeras que la segunda (D 1/25: 101).

Ahora, la fortuna es uno de los principales medios sobre los que se aplica el agudo ingenio del político. Para Maquiavelo, la fortuna es una fuerza exterior al individuo muy poderosa, al grado de que «[...] los hombres pueden secundar a la fortuna pero no la pueden contrarrestar; pueden tejer sus hilos, pero no romperlos» (D 2/29: 190)¹³. La fortuna pone las condiciones materiales, como los ríos de montaña: cuando están enfurecidos invaden llanuras y derriban árboles y edificios, pero, cuando están tranquilos, se les puede poner diques y aprovechar su caudal (P 25¹⁴). Con estas dos imágenes, la del tejido y la del río de montaña, Maquiavelo muestra que su idea de la fortuna no es el destino (*sea moira o tyche anánke*) del Edipo de Eurípides pues, mientras que el héroe griego no puede escapar a los acontecimientos que le han designado los dioses, para Maquiavelo el hombre puede aprovechar la fortuna para realizar lo que él desea¹⁵. Empero, acepta que esto es muy

¹² «E sopra tutto un principe si debbe ingegnare dare di sé in ogni sua azione fama di uomo grande e d'ingegno eccellente» (Opere, pág. 291).

¹³ La cita completa retoma a Tito Livio y dice que «afirmó una vez más, este ser absolutamente cierto y demostrado en toda la historia que los hombres pueden secundar a la fortuna pero no pueden contrarrestarla; pueden tejer sus hilos, pero no romperlos. No deben abandonarse a ella porque, ignorando sus designios y caminando la fortuna por desconocidas y extraviadas sendas, siempre hay motivos de esperanza que sostendrán el ánimo en cualquier adversidad y en las mayores contrariedades de la suerte». Trad., pág. 213. Ver Rodríguez-Amayo. «Maquiavelo: El político en estado puro», págs. 59 ss.

¹⁴ Ver Morfino, *Il tempo e l'occasione*, págs. 68ss.

¹⁵ Recordemos aquí el pasaje en que el florentino identifica a la fortuna con una mujer, «[...] la fortuna es mujer, y para tenerla dominada es necesario golpearla y chocarla». Como dice Luce Fabbri (Traducción al *Príncipe*. México. Universidad

difícil, pues ignoramos la dirección de la fortuna. Cada quien piensa la fortuna en función de lo que ignora: mientras que para el príncipe la fortuna comprende desde sus súbditos hasta los reyes y ciudadanos de otras sociedades, la fortuna para el pueblo comprenderá desde los otros pueblos, hasta el príncipe que le oprime.

Empero, en el séptimo capítulo del *Príncipe* leemos que un ciudadano particular está acostumbrado a enfrentar una fortuna limitada a su ámbito cotidiano, pero no a lidiar con la poderosa fortuna que afecta a los estados. De ahí que, si el ciudadano particular no es un hombre de gran ingenio y virtud, no podrá gobernar un estado¹⁶. En efecto, el ingenio como fuerza interior para entender, percibir o crear relaciones, forma una dupla junto con la virtud como las dos condiciones internas indispensables en el gobernante para enfrentar y conducir a la fortuna. Cabe recordar la definición que Skinner da de «virtú» en Maquiavelo, a saber, aquella cualidad de flexibilidad moral en un príncipe que le dispone a hacer siempre lo que la necesidad le dicta para alcanzar sus fines más altos¹⁷, con independencia de si el resultado de la acción es el esperado, pues para ello se requiere del apoyo de la fortuna.

2. EL INGENIO EN LA MULTITUD O EL PUEBLO SEGÚN MAQUIAVELO

Pasemos ahora al ingenio de la multitud o pueblo según Maquiavelo. En el capítulo 58 del primer libro de los *Discursos*, Maquiavelo nos recuerda que, para Tito Livio, la multitud es lo más móvil e inconstante, es veleidosa e ingrata, sirve con humildad o domina con insolencia (D 1/58). Agrega el florentino que no es prudente el pueblo que puede hacer lo que quiere (D 1/58: 146). Por su parte, en *El Príncipe* (P 6: 305) leemos que la naturaleza del pueblo es variable y es fácil persuadirlos de algo, pero es difícil mantenerlos en esa persuasión. Asimismo, nos dice que los hombres son de una natural incredulidad y solo se convencen de que algo nuevo es bueno hasta que se los demuestra la experiencia (P 6: 314-5). Es decir, hasta que se viven los beneficios de algo —por ejemplo, una ley nueva—, las personas consideran que eso es bueno y, en tal caso, no es suficiente que se los platiquen.

Autónoma de la Ciudad de México. pág. 349. n. 5), este pasaje nos suena hoy en día a machismo trasnochado, pero es importante considerar que esta recomendación muestra la potencia creativa humana contra los factores materiales adversos.

¹⁶ Dice el texto original: «[...] perchè se non è uomo di grande ingegno e virtù, non è ragionevole che, essendo sempre vissuto in privata fortuna, sappia comandare» (*Opere*. pág. 266).

¹⁷ Skinner. *Maquiavelo*, pág. 54.

Entonces, ¿el pueblo o la multitud nunca es capaz de ser libre, de ser ingeniosa y virtuosa, y siempre vivirá golpeada por la fortuna?

Maquiavelo acota que aquellos juicios sobre la multitud móvil, inconstante y desenfrenada, solo aplican a la multitud que no sigue las leyes (D 1/58: 145). Para Maquiavelo, la disciplina es la costumbre de seguir buenas leyes, por lo que la disciplina es la mejor forma de asegurar unión, seguridad y felicidad en una república (D 1/12: 85).

De hecho, las leyes son especies de costumbres. Para Maquiavelo, las costumbres de un pueblo son centrales para la forma de su gobierno (D 1/58: 144-146) pues han dirigido sus acciones por tanto tiempo que, por una parte, las mismas costumbres en todo el pueblo ayudan a conservar la unidad (D 1/12: 84) y, por otra parte, es muy difícil imponerle a un pueblo leyes que difieran de sus costumbres.

[Por ejemplo, el sexto capítulo del *Príncipe* advierte que, cuando se imponen leyes distintas a las antiguas leyes, los beneficiados por las antiguas leyes conspirarán constantemente para volver a ellas, mientras que los legisladores de las nuevas leyes las apoyarán tímidamente porque le temen a los antiguos beneficiados (P 6: 314-315). De ahí que, quienes quieran cambiar una antigua forma de vida en una ciudad y poner una nueva forma, deben conservar algo de la antigua: «Porque las novedades alteran la mente de los hombres, te debes ingeniar que aquellas alteraciones retengan lo más posible de lo antiguo» (D 1/25: 102)¹⁸.]

De ahí que la enfermedad de un pueblo sea que viva sin leyes o conductas constantes y que pueda hacer lo que quiera; es decir, que viva de manera licenciosa y desordenada (D 1/58: 146-147). El florentino agrega que mientras esta enfermedad se cura con la elocuencia de un hombre honrado y respetable, por el contrario, la maldad de un príncipe solo se corrige con la fuerza: con hierro y no con palabras.

A nuestro juicio, la elocuencia será capaz de corregir la necesidad del pueblo si, *por una parte*, recurre al ingenio como capacidad para persuadir sobre una acción futura. Pero *por otra parte*, lo podrá hacer si el hombre elocuente tiene fama de honrado para el pueblo pues, con ello, este lo respetará, de manera que será una guía a imitar. Como hemos visto más arriba, la opinión de las personas encamina sus ac-

¹⁸ «[...] perché, alterando le cose nuove le menti degli uomini, ti debbi ingegnare che quelle alterazioni ritenghino più dell'antico sia possibile; [...]» (*Opere*, pág. 109). Si por ejemplo, las magistraturas cambian su número, autoridad o duración del cargo, al menos deben conservar su nombre, pues, de lo contrario, los cambios serán tan evidentes que el pueblo no se sentirá cómodo con ellos y pensará que van en contra de él.

tos y aquí entra la imitación: Maquiavello sostiene que todos los seres humanos seguimos reglas o patrones (D 1/11: 84) y casi siempre caminamos por las vías abiertas por otros hombres (P 6). Las personas sensatas continúan imitando esos modelos aunque saben que nunca llegarán a igualarlos; al menos se les parecerán en algo (P 6: 313-314) y es muy recomendable intentarlo. Con ello, seguir las leyes y obedecer a un orador no son soluciones excluyentes: aquí entra la utilidad cívica de la religión (D 1/11: 82-83) y del trabajo: en cuanto a la religión, nos dice que la religión pagana hace a las personas más libres que la religión cristiana como ha sido interpretada (D 2/2: 159). Por su parte, el trabajo conserva la seguridad que requieren los seres humanos (D 1/1: 62).

Pero, ¿acaso esto contradice que un mal pueblo sea fácilmente persuasible a actuar según las leyes por un orador honrado y respetado por ese pueblo? A nuestro parecer no hay contradicción aquí: que un pueblo reconozca a un orador como honrado, implica que acepta ciertas leyes como válidas, aunque el mismo pueblo no las siga. Por ejemplo, el pueblo es malo cuando cada individuo considera que no debe seguir las leyes porque los demás no lo hacen (D 1/58: 146-147), pero sabe qué es lo que se debería de hacer.

Maquiavello recuerda que la ley hace a los seres humanos buenos (D 1/3: 67). Y dice que las variaciones de conducta en pueblos y reyes no nacen de la diversidad de su naturaleza, pues esta es la misma para todos los seres humanos. Más bien, las variaciones surgirán de tener más o menos respeto por las leyes bajo las cuales viven (D 1/58). Cuando la multitud no sigue buenas leyes, la naturaleza del pueblo es variable y cambia fácilmente de opinión. Por el contrario, cuando sigue buenas leyes no comete injusticias, es pacífica, prudente, agradecida y vivirá mejor que bajo un rey querido por sabio (D 1/58: 145). Al menos en este contexto, los valores morales de bien y de mal se definen a partir del seguimiento o rechazo de las leyes civiles.

Pero con esto no hemos resuelto el problema y seguimos con nuestra pregunta, ¿la multitud es capaz de ser ingeniosa y virtuosa o solo es capaz de aparentarlo cuando es disciplinada? Consideremos los actos contra las leyes que comete un pueblo. Cuando nos preguntamos si el pueblo es la causa de las faltas que comete, Maquiavello recuerda el caso de la Romaña antes de su conquista por parte de Alejandro VI. En ese lugar se vio que los señores eran pobres y querían vivir como reyes, por lo que cometieron robos, asesinatos y pillaje sobre la población. Nos dice Maquiavello, «de ello nacían muchos inconvenientes, sobre todo este: que los pueblos se empobrecían y no se corregían; y aquellos que eran empobrecidos, se ingeniaban para prevalecer sobre los menos

potentes que ellos» (D 3/29: 274)¹⁹. Aquí, «corregirse» significa vivir bajo leyes justas. En este caso, los robos, asesinatos y pillaje que realiza la población solo son producto de una cadena de faltas que se remonta a sus gobernantes, quienes solo buscaron imponerse sobre los menos potentes, en lugar de buscar corregir sus actos.

[Las personas ingeniosas siempre son activas, por lo que el gobernante debe tomarlos en cuenta. Los gobernantes que estiman en poco a hombres de mérito durante las épocas tranquilas, causan mucho mal al estado pues, nos dice el florentino, «este desorden ha causado grandes males en las repúblicas; porque aquellos ciudadanos que inmerecidamente son desdeñados y conocen que la causa de ello es el tiempo tranquilo y no peligroso, se ingenian para perturbarlo, promoviendo nuevas guerras con perjuicio de la república» (D 3/16)²⁰. Según este pasaje, los hombres ingeniosos emplearán su ingenio, así estén en guerra o en tiempos tranquilos y, si no se les emplea para que ganen algún mérito, utilizarán su ingenio para ganar ese mérito aunque sea desordenando al mismo estado.]

En cuanto a la capacidad de prever los efectos de los acontecimientos, el florentino nos dice que los pronósticos de la voz pública parecen dotados de una oculta virtud para prever sus males y sus bienes. No sin razón se compara la voz del pueblo con la de Dios (D 1/58: 146). A partir de ello, sostiene que un pueblo es más prudente y más constante que un príncipe (D 1/58: 146) y se apoya en tres ejemplos. El primero sostiene que el pueblo tiene un juicio adecuado para discernir la opinión más acertada entre dos opiniones opuestas. El segundo afirma que se equivoca menos veces que los príncipes sobre empresas atrevidas o juzgadas inútiles. El tercer ejemplo, en fin, sostiene que el pueblo hace mejores elecciones para puestos de magistrados que los príncipes, pues nunca pondrían en esos puestos a hombres infames y de costumbres corruptas, como a los príncipes fácilmente se les persuade de hacerlo. Estos ejemplos muestran que la prudencia y constancia del pueblo radica tanto en la conservación de sus leyes e intereses como en la de su memoria.

Para Maquiavelo, la libertad del pueblo es la conservación del bien común y es causada por las instituciones y la educación (D 2/2: 158).

¹⁹ «[...] e quelli che erano impoveriti, s'ingegnavano, contro a' meno potenti di loro, prevalersi» (*Opere*. pág. 235).

²⁰ «Il quale disordine nelle repubbliche ha causato di molte rovine; perchè quelli cittadini che immeritamente si veggono disprezzare, e conoscono che e' ne sono cagione i tempi facili e non pericolosi, s'ingegnano di turbargli, movendo nuove guerre in pregiudizio della republica» (*Opere*. pág. 222).

El bien común es superior al particular (D 2/2: 158) y se le debe fomentar porque, con ello, se impide el predominio de alguien y se permite la autonomía de todos (D 1/5: 69). Solo en las repúblicas es posible mantener el bien o la utilidad común que se deriva de la vida en libertad (D 1/16: 90), pues la monarquía se centra en el bien del príncipe y es adecuada para los pueblos que solo se unen y trabajan de manera conjunta por una fuerza externa a ellos (D 1/55: 140-141). Cuando las ciudades son libres, progresan y aumentan mucho su dominio y riquezas (D 2/2: 158); pero para mantener el bien común, se debe fortalecer el erario público y empobrecer a los ciudadanos nobles (D 1/37: 117). En las repúblicas hay más vitalidad, odio y deseo de venganza que en los estados siervos o monárquicos (P 5). Así, todos «los que nacen en una república...» deberían crearse una reputación de gran hombre «... e ingeniarse para realizar obras extraordinarias que ilustren su nombre» (D 3/34: 283)²¹.

De ahí que sea mucho más difícil conquistar y conservar un estado habituado al régimen liberal: uno de los medios para conquistarlo será destruirlo pues, el pueblo conquistado siempre recordará al antiguo gobierno liberal y su autodeterminación; a pesar de que reciba nuevos beneficios y pase mucho tiempo, no olvidarán su anterior costumbre de obedecerse a sí mismos, por lo que el nuevo estado de servidumbre no quitará la memoria de la libertad y su población siempre intentará sublevarse. Otro de los medios para conquistarlo es que pague un tributo, dejarlo gobernarse con sus propias leyes y organizarlo con un gobierno de pocos hombres, adheridos al conquistador y no interesados en mantenerse en el poder (P 5). Al dejarlo gobernarse con sus propias leyes, conservan en gran medida su libertad.

Por el contrario, los pueblos habituados a servir y a obedecer a otros en lugar de a sí mismos, no importa tanto a quién sirven: no saben vivir en libertad ni saben ponerse de acuerdo para elegir un nuevo soberano²². La república enfrenta diversos problemas, pues no hay república eterna (D 3/17: 258) y la libertad es poco apreciada cuando se le tiene (D 1/16: 90). De ahí se sigue la importancia de organizar bien la república (D 1/16: 92) y, como los príncipes (P 18), las repúblicas deben aprender a engañar si es necesario (D 2/13: 178); esto es, a recurrir a los instrumentos retóricos para conservar su poder.

²¹ «Debbono, adunque, gli uomini che nascono in una repubblica pigliare questo verso, ed ingegnarsi con qualche operazione istraordinaria cominciare a rilevarsi» (*Opere*, pág. 242).

²² Como el pueblo orgulloso de ser parricida, P 3.

Precisamente los intereses del pueblo libre componen el bien común y, la conservación de este sobre los bienes privados, debe ser uno de los principales objetivos del gobernante de una república. Así, el noveno capítulo del primer libro de los *Discursos* recomienda que «El fundador prudente de una república que tenga en cuenta más el bien común que su privado provecho, que atienda más a la patria común que a su propia sucesión, debe, pues, ingeniarse de tener él solo la autoridad» (D 1/9: 78)²³. En este caso, el ingenio del fundador debe encontrar los medios para que este pueda fomentar el bien común. Es más, el «ingenio» es una capacidad técnica, libre de matices morales. Constatamos esta ausencia de matices morales en un pasaje claramente polémico, en donde Maquiavelo sostiene que «ningún ingenio sabio censurará el empleo de alguna acción extraordinaria para ordenar un reino o constituir una república. Pero conviene que, cuando el hecho le acuse, el resultado le excuse; y si este es bueno, como sucedió en el caso de Rómulo, siempre se le absolverá» (D 1/9: 78)²⁴. Este pasaje no defiende la regla general y abstracta de que el fin justifica los medios, sino que, para el caso concreto de la fundación de una república como la romana o del ordenamiento extraordinario de un reino, los medios utilizados no serán censurados con la condición de que sean útiles y conserven al estado; de lo contrario, solo se tratará de gratuita crueldad. Pero lo que aquí nos interesa es que el «ingenio sabio» aceptará, como si él mismo los hubiera ideado y empleado, este uso de los medios.

Es más, para que los legisladores y gobernantes hagan buenas leyes y tomen buenas decisiones: «...no hay cosa más necesaria en la vida común o, bien, en una secta, reino o república, que devolverle aquella reputación que tenía en sus principios; e ingeniarse que sean las buenas órdenes o los buenos hombres quienes lo hagan, y no una fuerza extrínseca» (D 3/1: 224)²⁵. Una vez más, el ingenio es el medio que permitirá identificar las vías para que la vida de la población regrese a los orígenes del estado.

²³ «Però, uno prudente ordinatore d'una repubblica, e che abbia questo animo di volere giovare non a se ma al bene comune, non alla sua propria successione ma alla comune patria, debbe ingegnarsi di avere l'autorità solo; [...]» (*Opere*, pág. 90).

²⁴ «... ne mai uno ingegno savio riprenderà alcuno di alcuna azione istraordinaria, che per ordinare un regno o costituire una repubblica usasse» (*Opere*, pág. 90).

²⁵ «Conchiudesi, pertanto, non esser cosa più necessaria in un vivere comune, o setta o regno o repubblica che sia, che rendergli quella riputazione ch'egli aveva ne' principii suoi; ed ingegnarsi che siano o gli ordini buoni o i buoni uomini che faccino questo effetto, e non lo abbia a fare una forza estrinseca» (*Opere*, pág. 197).

3. EL INGENIO EN LA MULTITUD O EL PUEBLO SEGÚN SPINOZA

Para pasar al ingenio en la filosofía política de Spinoza, cabe recordar que el filósofo holandés cita este último pasaje de Maquiavelo en su *Tratado Político* cuando estudia las causas de la disolución de la aristocracia como forma de Estado o su transformación en otros tipos de Estado. Nos dice Spinoza que:

La causa principal por la que se disuelven tales Estados [los aristocráticos], es la que señala el sutilísimo florentino (*Discursos de Tito Livio*, III, 1²⁶), a saber, que al Estado, como al cuerpo humano, se le agrega diariamente algo que necesita curación; de ahí que es necesario, dice, que alguna vez ocurra algo que haga volver al Estado a su principio, en el que comenzó a consolidarse. [TP 10/1]

Esta cita de Maquiavelo es casi textual. Tanto Maquiavelo como Spinoza consideran que un Estado civil es un tipo de cuerpo y, por tanto, puede funcionar de manera análoga como lo hace el cuerpo humano. Para el holandés, el Estado es un cuerpo compuesto por la suma de fuerzas o poderes que cede cada individuo con vistas a cumplir ciertos deseos pero, a diferencia de Hobbes, aquí el individuo nunca pierde todo su poder, pues ello significaría su propia muerte. Aquí nos interesa centrarnos en el Estado y considerar que, como cuerpo, tiene un conato, es decir, se esfuerza para conservar su particular constitución o proporción de movimiento y de reposo entre sus ciudadanos y le ocurre lo mismo que describe Maquiavelo: todo Estado requiere volver al principio que lo constituyó si desea autoconservarse. Continúa entonces la cita del *Tratado Político*:

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 [Maquiavelo], puede acontecer o bien por la fortuna o bien por una prudente decisión de las leyes o de un hombre de excepcional virtud. [TP 10/1]

Para Spinoza, un Estado civil será más libre y poderoso si su multitud es libre y está organizada a partir de leyes seguidas por todos, de manera que se conserva por su virtud y no por la fortuna. Tanto Maquiavelo como Spinoza subrayan constantemente la autonomía

²⁶ El texto del *Tractatus Politicus* pone «...acutissimus Florentinus Disc. I. lib. 3 in Tit. Livium [...]» (Gebhart pág. 348/84).

como el mejor medio para la autoconservación, pues nunca se sabe qué esperar de la fortuna, si beneficio o desgracia²⁷. Si bien la ayuda externa depende más de la fortuna que del individuo, será la virtud y autonomía de este la que le permita tomar ventaja de aquella. Continúa el holandés:

No cabe duda que es una razón de grandísimo peso que, si no se evita este inconveniente, el Estado no podrá subsistir por su sola virtud, sino únicamente por la fortuna; y que, en cambio, si se ha puesto el remedio adecuado a ese mal, no podrá sucumbir por un vicio interno, sino tan solo por una inevitable fatalidad [...]. [TP 10/1]

Si el Estado no está constituido a partir de leyes que aplican a todos, y de instituciones que vigilan esa aplicación, el Estado no será autónomo y su existencia dependerá de la ayuda de la fortuna, pero desaparecerá con los vicios internos de su propia multitud. Por ejemplo, aquel Estado cuyo gobierno depende de la buena voluntad del príncipe²⁸, sucumbirá tarde o temprano porque uno solo no podrá mantener esa voluntad ante todos los asuntos del mismo Estado; dejar los asuntos públicos a la bondad del gobernante, es lo mismo que dejarlos a la fortuna. En cambio, si se constituye con leyes obedecidas y defendidas por todos, entonces será sólido, aprovechará la ayuda externa y soportará los embates de la fortuna.

Ahora, ¿cómo se constituye un Estado civil libre y poderoso, es decir, cómo se conforma una multitud libre y organizada a partir de leyes seguidas por todos? Para comprender esta conformación, debemos comprender la ambición, la principal pasión humana según Spinoza.

²⁷ Maquiavelo sostiene en un lenguaje aristotélico que, si la ocasión es a la virtud del gobernante lo que la materia es a la forma, entonces la ocasión sin virtud es vana. Dice: «[...] juzgo que puede sostenerse solo quien, por abundancia de hombres o de dinero, es apto para juntar al ejército preciso y entrar en pelea con quienquiera que le asaltase, como juzgo que siempre necesitan de ayuda ajena quienes no pueden medirse con el enemigo en batalla y les es menester refugiarse dentro de sus muros y defenderlos» (*El Príncipe*. 4, pág. 52).

²⁸ Nos dice Spinoza: «...un Estado cuya salvación depende de la buena fe de alguien y cuyos negocios solo son bien administrados si quienes los dirigen, quieren hacerlo con honradez, no será en absoluto estable. Por el contrario, para que pueda mantenerse, sus asuntos públicos deben estar organizados de tal modo que quienes los administran tanto si se guían por la razón como si se guían por la pasión, no puedan sentirse inducidos a ser desleales o a actuar de mala fe. Pues para la seguridad del Estado no importa qué impulsa a los hombres a administrar bien las cosas, con tal que sean bien administradas. En efecto, la libertad de espíritu o fortaleza es una virtud privada, mientras que la virtud del Estado es la seguridad» (TP 1/6).

Asimismo, la comprensión de esta pasión supone cuatro proposiciones del tercer libro de la *Ética*. Para Spinoza, 1º) los seres humanos nos esforzamos por realizar lo que imaginamos que nos alegrará; 2º) nos oponemos a lo que nos imaginamos que nos entristecerá (E3P28); 3º) el contento de sí es el afecto más poderoso que podemos sentir y, en fin, 4º) este afecto aumenta si nuestros afectos se parecen a los que vemos en los demás²⁹. Luego, en el corolario de la proposición 31 concluye la siguiente regla: «...cada uno se esfuerza, cuanto puede, porque cada uno ame lo que él ama y odie lo que él odia [...]» (E3P31C)³⁰. Según esta regla, deseamos que los demás imiten nuestro deseo como medio para aumentar nuestra potencia y sentirnos bien con nosotros mismos, a la vez que no toleramos la frustración si los demás desean cosas contrarias porque disminuirían nuestra potencia. Y en este tenor, el escolio de la proposición 31 concluye:

Este esfuerzo por conseguir que todo el mundo apruebe lo que uno mismo ama u odia, es, en realidad, ambición (ver E3P29S). Y por eso vemos que, por naturaleza, cada cual apetece³¹ que los demás vivan³² según su propio ingenio; y como todos lo desean por igual, por igual se estorban, y mientras todos quieren ser alabados o amados, todos se odian mutuamente. [E3P31S]

Para Spinoza, la ambición es un daño propio o ajeno que resulta del esfuerzo por hacer algo u omitirlo con la única finalidad de agrandar a otros seres humanos (E3P29S³³). Según esta regla de la naturaleza humana, cada cual desea que los demás vivan según su propio ingenio,

²⁹ «Si imaginamos que alguien ama o desea u odia algo que nosotros amamos, deseamos u odiamos, por eso mismo amaremos, etc., eso más constantemente» (E3P31).

³⁰ Spinoza explica con un verso: «...de donde lo del poeta: «esperemos por igual y por igual temamos los amantes; /de hierro es, si uno ama lo que otro deja». El verso de Ovidio (*Amores*. II. 4-5) reza: «*Speremus pariter, pariter metuamus amantes; / Ferreus est, si quis, quid sinit alter, amat.*»

³¹ Para el hilo de nuestra argumentación, es muy importante traducir «*apete-re*» por «apetito» y no por deseo como pone Domínguez (Spinoza. *Ética*. 2000. pág. 148).

³² Peña (Spinoza. *Ética*. 1987. pág. 204) incluye aquí el texto «como él lo haría», pero no está en la versión latina de Gebhart (Spinoza. *Ethica*. 1972. vol. 2. pág. 164) y, por tanto, Domínguez (Spinoza. *Ética*. 2000. pág. 148) y Apuhn (Spinoza. *Éthique*. 1965. pág. 166) lo omiten.

³³ El texto pone: «Este esfuerzo por hacer algo y también de omitirlo, con el único objetivo de agrandar a los hombres, se llama *ambición*, sobre todo cuando ponemos tanto empeño en agrandar al vulgo que hacemos u omitimos algo con daño

es decir, que vivan como él lo hace o lo haría, según su propia constitución y disposición, según sus opiniones, pasiones y valores. Al proyectar su ingenio sobre el mundo para investirle con su propio sentido, se desatan las pasiones de amor o de odio a cuanto confirme o rechace, respectivamente, ese sentido. En cuanto no es guiado por la razón, el ingenio es ciego y sigue impulsos contrarios: a la vez egoísta y gregario, pues busca el respaldo de los demás y del contexto.

Cabe decir que la razón, para el filósofo holandés, es la misma mente humana en cuanto comprende las propiedades comunes entre ciertas cosas. En cuanto estudia a los seres humanos, la razón comprende bajo el concepto de «naturaleza humana», aquello que les es esencial a los seres humanos y que solo puede apoyar su conservación. Por ello, la razón solo enseña cosas buenas y útiles para la conservación de todos los seres humanos. Si existiera una sociedad constituida solamente por hombres racionales, bastaría con enseñar doctrinas verdaderas para que todos hicieran lo verdaderamente útil, de una manera sincera, espontánea y libre³⁴.

El concepto spinoziano de «*ingenium*» resuelve la brecha entre la universalidad de la razón y la particularidad de la imaginación, pues utiliza este concepto para referirse a *la determinación particular de las leyes universales de la imaginación en un ser humano existente y las pasiones particulares que generan a través de su conato*. El holandés fundamenta estas definiciones en su metafísica y física, de manera que el concepto se refiere a *las asociaciones particulares que una persona se ha acostumbrado a hacer, al tipo de asociaciones que podrá hacer, a las pasiones que le generan esas asociaciones y, en fin, al tipo de deseos que esas creencias y pasiones puedan generar*. Al ser reelaborado por el pensamiento spinoziano, el concepto de ingenio hace uso de la prolífica identidad entre ideas y afectos en la mente humana como dos caras de la misma moneda, de modo que el ingenio como idea y afecto **disponen** a la mente para percibir ciertas cosas y variar su potencia en función de esas percepciones. Volvamos a la ambición.

Muchas cosas pueden ser objeto de ambición, como el deseo de **honores**, fama o dinero, y la regla de que deseamos aquello que creemos que se asemeja a lo que nos ha alegrado pasa a ser, en el caso del **ambicioso**, el deseo de todo aquello que los demás consideren glorioso **digno** de alabanza. El escolio que hemos citado muestra que, para **Spinoza**, la fuente de los conflictos sociales radica en la diversidad de

sajeno. En otro caso [cuando no hay daño], suele llamarse *humanidad*.

ingenios, pues cada persona tiene un ingenio diferente que será útil para contextos y vivencias específicas. El conflicto radica en que, si bien lo que funciona para unos no funciona para otros, los seres humanos se imponen mutuamente sus distintos ingenios. Esto es corroborado por el segundo escolio de la proposición 37 del cuarto libro de la *Ética*, que dice:

Cada uno existe por derecho supremo de la naturaleza, y, en consecuencia, por supremo derecho de la naturaleza cada uno hace aquellas cosas que se siguen de la necesidad de su naturaleza. Así, pues, en virtud de un supremo derecho de la naturaleza cada uno juzga qué es bueno y qué es malo, y provee a su utilidad según su propio ingenio (ver E4P19 y E4P20) y se venga (ver E3P40c2), y se esfuerza en conservar lo que ama y en destruir lo que odia (ver E3P28). [E4P37e2]

La ambición y la proyección del ingenio no son meras tendencias azarosas, sino efectos del derecho natural de los seres humanos por expresar su causa inmanente, que es la Naturaleza o Dios. Por tanto, cada persona tiene tanto derecho como poder para pensar según su ingenio y para que este dirija su deseo para actuar, pues su constitución se funda en el poder de la Naturaleza, por lo que tiende a proyectar su ingenio sobre las personas y la Naturaleza para que realicen sus deseos, a la vez que la violencia sigue a la represión del ingenio. Nos dice el *Tratado Teológico Político* que, cuando consideramos el derecho natural de cada individuo al margen de cualquier sociedad, «...nadie está obligado a vivir según el ingenio de otro, sino que cada cual es garante de su propia libertad» (TTP Praef: 11), pues vivir bajo el ingenio ajeno es vivir bajo una constitución distinta³⁵. Quien solamente vive en el estado natural, vive según su propio ingenio, esto es, vive únicamente según su deseo, al margen de los intereses y deseos de otros hombres. El concepto de ingenio expresa la irreductibilidad de las pasiones y opiniones entre los individuos³⁶.

³⁵ Spinoza considera que en el estado natural nunca hay anarquía absoluta sino, más bien, lucha entre grupos constituidos Moreau. *Spinoza. L'expérience et l'éternité*. pág. 161.

³⁶ La fuerza de una pasión se explica más por la potencia de la causa externa que por la del conato humano. En este sentido, las pasiones tristes no me pertenecen, porque no afirman mi esencia sino que la niegan. Si la causa exterior de nuestras pasiones es la fortuna, la autoridad civil o la religiosa, entonces, conforme actuamos por medio de tales pasiones, vivimos bajo su potestad. Para Spinoza, nuestra exis-

Si cada hombre piensa según su propio ingenio y conforma su vida a partir de él, ¿por qué los hombres se agrupan en sociedades? ¿Podemos hablar de un pueblo o de una multitud? Spinoza responde que la clave está en la unión o comunidad de intereses, pasiones y deseos. Nos dice el *Tratado Político*:

Dado que los hombres se guían...más por la pasión que por la razón, la multitud tiende naturalmente a asociarse, no porque la guíe la razón, sino algún sentimiento común, y quiere ser conducida como por una sola mente, es decir...por una esperanza o un miedo común o por el anhelo de vengar un mismo daño. [TP 6/1]

Una multitud es una asociación de personas como si fueran una sola mente guiada por un sentimiento común, que puede ser muy variado: miedo, esperanza, venganza e, incluso, razón. Por «ingenio de la multitud» entendemos el conjunto de pasiones, deseos y asociaciones imaginativas que comparte y une a una multitud, como, por ejemplo, la seguridad, las comodidades del cuerpo o una felicidad temporal. Este ingenio de la multitud posibilita al Estado civil, pues no se pierde en el tránsito del estado natural al civil. Leemos en el *Tratado Político* que:

El hombre...en ambos estados [el civil y el natural] es guiado por la esperanza o el miedo a la hora de hacer u omitir esto o aquello. Pero la diferencia principal entre uno y otro consiste en que en el estado político *todos* temen las mismas cosas y *todos* cuentan con una y la misma garantía de seguridad y una misma razón de vivir³⁷. Lo cual, por cierto, no suprime la facultad que cada uno tiene de juzgar; pues quien decidió obedecer a todas las normas de la sociedad, ya sea porque teme su poder o porque ama la tranquilidad, vela sin duda, según su propio ingenio³⁸, por su seguridad y su utilidad. [TP 3/3]

Para Spinoza, la finalidad del Estado civil es la paz y la seguridad de la vida (TP 5/2-3), y los ciudadanos realizan este fin viviendo en concordia y conservando los derechos comunes. Un Estado bien constituido lo garantiza, mientras que uno mal constituido no difiere del estado natural, en donde solo hay sediciones y guerra civil. Por tanto,

tencia cotidiana, así como nuestra vida social y política, se juega en el terreno de las pasiones.

³⁷ El destacado me pertenece.

³⁸ Atilano Domínguez traduce aquí «*ex suo ingenio*» como «según su propio entender».

la solución política de los conflictos sociales se centra en la buena constitución que, a su vez, consiste en instituir con prudencia los derechos comunes y velar por la concordia de los ciudadanos.

Sin embargo, para el holandés la libertad y seguridad de los ciudadanos nunca será un regalo de las circunstancias, sino que tiene que ser una conquista social. Es más, para que la paz y la seguridad en el Estado no condicionen la libertad, se debe transitar de la institucionalización de la imaginación del vulgo a la autoconstitución del poder de la multitud, tránsito posible por la guía racional del ingenio de la multitud³⁹.

Nos dice el *Tratado Teológico Político* que la naturaleza:

[...] no crea las naciones, sino los individuos, los cuales no se distribuyen en naciones sino por la diversidad de lenguas, de leyes y de costumbres practicadas; y solo de estas dos, es decir, de las leyes y de las costumbres, puede derivarse que cada nación tenga un ingenio⁴⁰ especial, una situación particular y, en fin, unos prejuicios propios [TTP 17:217].

Para Spinoza, la naturaleza crea a los hombres, no a las naciones. Con ello no solo se opone a la preeminencia teológica de una nación sobre otra, sino que subraya la dependencia de la existencia y el poder de una nación, a la articulación del poder de los hombres que la constituyen. Los hombres se agrupan por ciertos medios para conformar una multitud, a saber, por el lenguaje, las leyes y las costumbres practicadas. A Spinoza no le cabe duda de que el lenguaje es el medio de comunicación indispensable para que se dé cualquier tipo de relación entre los hombres, un medio que posibilita la relación de fuerza y poder entre ellos. Pero el holandés considera que el lenguaje no es condición suficiente para que se dé una nación, como sí lo es el conjunto de leyes

³⁹ Congruente con su concepción del poder de la multitud, Spinoza considera que toda sociedad humana comenzó siendo una democracia, una relación simétrica e igualitaria el poder; pero, en cuanto se dejó de buscar la racionalización y liberación de toda la multitud, esta perdió su poder y lo cedió para configurar primero una aristocracia y luego una monarquía (TP 8/12). Sigo la nomenclatura sugerida por *Studia Spinozana* 1, págs. 471-474: para citar la *Ética*, «E» va seguida del número de libro y luego «Def» para definición, «P» para proposición, «D» para demostración, «S» para escolio y el número que les corresponde. En cuanto al *Tratado Teológico Político*, «TTP» va seguido del capítulo y la página de la edición de Gebhart. En cuanto al *Epistolario*, «Ep» lleva el número de carta y la página de la edición de Gebhart.

⁴⁰ Atilano Domínguez traduce aquí *ingenium* como: «talante».

y costumbres practicadas. Las costumbres solo difieren de las leyes en cuanto que son patrones aprendidos no explícitos. De esta manera, en cuanto los hombres tienen las mismas leyes y las mismas costumbres, no solo conforman una multitud, esto es, un individuo más poderoso, sino que todos ellos tienen el mismo ingenio, una situación particular y unos prejuicios propios.

La astucia de la autoridad civil no debe dirigirse a explotar a los ciudadanos en contra del derecho común, sino a conducirlos en beneficio del derecho común de manera que cada cual crea que no es conducido sino que obedece a su propio ingenio⁴¹. De esta manera, para que el Estado sea más fuerte, la autoridad civil debe interpretar las leyes en función del ingenio de los ciudadanos, de manera que estos obedezcan la ley por convicción propia. Para ello, la autoridad debe conseguir que los ciudadanos suscriban el derecho común como un pacto, ya no como un conjunto de leyes que reprimen sus acciones y deseos.

La multitud es una organización de las pasiones según una cosmovisión, una cultura. El Estado responde a los intereses de esta multitud si pule su imaginación para que se acerque a la razón: los Estados promueven la imitación de actos racionales para mantener organizados los afectos y las pasiones del pueblo. Pero no deben quedarse en este nivel, sino promover los actos libremente decididos, la organización de la multitud. De esta manera, se evita que la multitud caiga en una tiranía: cuando el poder del hombre está tan disminuido para autodeterminarse y está acostumbrado a ser gobernado, su *Ingenium* le indica buscar un nuevo tirano. La autoesclavitud es, de hecho, una de las pasiones más desastrosas no solo para la consecución de la verdadera felicidad, sino para cualquier tipo de felicidad.

Volvamos ahora a la lectura spinoziana de Maquiavelo. Nos dice en su *Tratado Político* que:

Maquiavelo ha mostrado, con gran sutileza y detalle, de qué medios debe servirse un príncipe al que solo mueve la ambición de dominar, a fin de consolidar y conservar un Estado [*imperium*]. 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 terror. Ahora bien, esto es lo que acontece, cuando la multitud llega a dar

⁴¹ Moreau. op. cit. pág. 162.

lecciones al príncipe y se gloria del parricidio como de una buena acción. [TP 5/7]

El holandés considera que Maquiavello es un sabio⁴² y es guiado por los dictámenes de la razón que se centran en la afirmación de que lo más útil para el hombre es el hombre, por lo que no puede buscar otra cosa que el bien de los seres humanos. A partir de esta interpretación de las intenciones de Maquiavello, para Spinoza el *Príncipe* describe los medios que utiliza un monarca guiado por el solo apetito sin freno de dominar (*sola dominandi libidine*) a la multitud para consolidar y conservar un Estado. Entonces, la finalidad de esta descripción del poder (*potenza*) o de la capacidad de un príncipe para actuar de acuerdo con su voluntad sobre la voluntad de la multitud no es tanto la promoción de las monarquías, sino la de mostrarle a la multitud los medios de que se servirá el príncipe para imponer sus intereses particulares.

Ahora, el parricidio tratado por Spinoza en esta cita es descrito en el tercer libro de *El Príncipe*, en donde nos dice el florentino que, los seres humanos de buen grado cambian de señor cuando creen que van a mejorar⁴³, pero se engañan⁴⁴ pues el nuevo señor tiende a ser peor que el anterior. Esto se debe a que «mejorar» significa para ellos realizar sus intereses y esperanzas; creen que la causa de no haberlos realizado radica en el antiguo señor y que, al cambiarlo, los podrán satisfacer, pero el nuevo señor se encuentra con el mismo problema que el anterior, a

⁴² A partir de esta interpretación, Spinoza califica al florentino como *acutissimus Machiavellus* (TP 5/7; TP 10/1), *vir sapiens* (TP 5/7) y *prudenterissimus vir* (TP 5/7). En cuanto a la discusión, ver Gallicet Calvetti: «Spinoza lettore del Machiavelli», págs. 501-47.

⁴³ En cuanto a la búsqueda de mejoría, los Discursos afirman que los hombres siempre desean cosas nuevas (3, 21), al grado de que se puede apreciar poco la libertad cuando se tiene (1, 16) y descuidarla.

⁴⁴ El pasaje dice: «Pero en el principado nuevo consisten las dificultades. Y ante todo si no es completamente nuevo, sino como miembro, que en conjunto puede llamarse casi mixto, sus variaciones nacen en primer término de una dificultad natural que existe en todos los principados nuevos, que es que los hombres de buen grado mudan de señor creyendo mejorar, y esa creencia los hace tomar las armas en contra de aquel; en lo cual se engañan, porque después ven por experiencia que han empeorado. Lo cual deriva de otra necesidad natural y ordinaria, que hace que siempre haya que ofender a aquellos de quienes se llega a ser príncipe nuevo, con ejércitos y con otros infinitos agravios que trae consigo la nueva adquisición; de modo que tienes por enemigos a todos aquellos que has ofendido al ocupar el nuevo principado, y no puedes conservar la amistad de los que te pusieron en él, porque no puedes satisfacerlos del modo que ellos se habían imaginado y tampoco puedes emplear contra ellos remedios fuertes, porque estás obligado con ellos» (*Príncipe*. 3, pág. 63).

saber, que no puede satisfacer los intereses de todos y que inevitablemente, por tanto, los va a agravar. Para Spinoza, lo que el florentino muestra aquí es la imprudencia de una multitud que cree suprimir un mal gobierno al suprimir al gobernante, pero sin suprimir la causa del mal gobierno. En términos spinozianos, la multitud no mejorará mientras mantenga la misma organización del Estado pues, en tal caso, sea quien sea el nuevo príncipe, seguirá ejerciendo el mismo poder despótico sobre la multitud y no realizará todos sus intereses y esperanzas; de modo que la multitud no será libre, es decir, no podrá actuar según sus propios intereses sino de acuerdo con los del príncipe.

Asimismo, esto muestra que la verdadera mejora para la multitud vendrá cuando cambien aquella organización en que dependen de la voluntad de un solo hombre para depender, más bien, de la voluntad de todos. Esto será posible si la organización sigue los intereses comunes de la multitud, de manera que el Estado solo ejerza su poder para defender esos intereses y, con ello, desaparecería la causa del ejercicio despótico del poder. Estas dos formas de organización de la multitud distinguen dos tipos de multitud: el vulgo o la multitud acostumbrada a la servidumbre, es decir, a que les indiquen externamente cómo conservarse; y la multitud libre, esto es, la asociación de hombres libres que se autoconserva.

Aquí nos encontramos con la relevancia del realismo político: si la multitud no conoce su propio ingenio —esto es, sus diferencias particulares— y con base en su ingenio busca aumentar su libertad, entonces está destinada al fracaso y traerá consigo mayor represión y esclavitud. A través del conocimiento del propio ingenio, la multitud posibilita el paso de la *vida común pasional* a la *vida en común racional*. La sola deducción racional de los principios éticos nada puede contra las pasiones contrarias si no es ella misma un afecto y, para que lo sea, tiene que adaptar sus máximas al ingenio. A través de la adaptación del ingenio —esto es, al hábito y a la costumbre—, la multitud es capaz de reproducir actos virtuosos y proponerse modelos de conducta que la guíen para conseguir ser cada vez más libre como democracia. Por tanto, el remedio a las pasiones contrarias no es una razón que elimina al ingenio —como si fueran agua y aceite—, sino el autoconocimiento o conocimiento del ingenio como los propios límites, como el carácter o el temperamento.

Empero, el solo ejercicio del ingenio no llevará a una vida autónoma y libre, sino por medio de la guía de la razón. De ahí que la educación sea fundamental para conseguir la vida racional, o lo que Spinoza llama «virtudes». Si bien la sola imitación de los actos virtuosos no implica ser virtuoso, la filosofía enseña a reflexionar sobre ellos y com-

prender su racionalidad y utilidad y, por tanto, preferirlos a las pasiones y seguirlos en consecuencia. De esta manera, la razón puede guiar al ingenio y a la imaginación y educarla para perfeccionar y liberar al ser humano: la vida buena no está reservada a unos cuantos elegidos, sino que está al alcance de todos los seres humanos, siempre y cuando reconozcan de manera adecuada el particular camino que les llevará a ella, un camino definido por el ingenio de cada uno.

Para Spinoza, las religiones imaginativas son un primer paso en este sentido liberatorio, en cuanto adaptan máximas morales al ingenio del pueblo —por lo que el concepto de ingenio es clave para la hermenéutica bíblica. Pero teología y razón son distintos: la teología domestica la razón y limita la liberación al intentar explicar historias morales como dogmas y misterios que van más allá de la razón.

En este tenor, continúa la cita de Spinoza:

Quizá [Maquiavelo] haya querido probar, además, con qué cuidado debe guardarse la multitud libre⁴⁵ [*libera multitudo*] de confiar su salvación a uno solo. Ya que, si este no es vano⁴⁶, como para creer que puede agradar a todos, debe temer continuas asechanzas; de ahí que se verá forzado a protegerse más bien a sí mismo y a tender asechanzas a la multitud, en vez de velar por ella. Me induce admitir más bien esto último el hecho de que este prudentísimo varón era favorable a la libertad e incluso dio atinadísimos consejos para defenderla. [TP 5/7]

Para Spinoza, *El Príncipe* es una obra indispensable para los republicanos porque le muestra a la multitud libre que solo pueden confiar su salvación a sí mismos, es decir, su libertad y seguridad, pues la perderán si se la confían a un solo hombre: en tal caso, ese individuo estará obligado a protegerse a sí mismo de la multitud, antes que protegerla a ella pues, si no es un gobernante torpe, vanidoso y vacío, sabrá que ofenderá a muchos porque no podrá satisfacer los intereses de todos. De hecho en los *Discursos* Maquiavelo opone República y Principado y considera mejor al primero en tanto que este otorga mayor libertad a los hombres y mantiene el bien o la utilidad común que se deriva de la vida libre (1, 16, pág. 90), de manera que aumentan su dominio y riquezas (2, 2, pág. 158) y, al fin y al cabo, un pueblo es más prudente, estable y tiene mayor juicio que un príncipe (1, 58, págs. 144-

⁴⁵ La traducción de Domínguez omite el término «libera».

⁴⁶ Atilano Domínguez traduce «vanus» como «ingenuo», pero preferimos una traducción más literal para acentuar el realismo político.

146). Con base probablemente en afirmaciones como estas, Spinoza interpreta a Maquiavelo como un vocero de la libertad de la multitud. Como sostiene Atilano Domínguez⁴⁷, esta novedosa interpretación será recogida por Rousseau en su *Contrato Social* (III, 6), en donde afirma el ginebrino que *El Príncipe* es el libro de los republicanos porque le da grandes lecciones al pueblo.

CONCLUSIONES

Pasemos ahora a las conclusiones.

Maquiavelo utiliza el concepto de «*ingegno*» para reflexionar sobre la diferencia individual y, sobre todo, para expresar la capacidad productiva y creativa del gobernante que le permite tener una segunda naturaleza, es decir, transformar la fortuna y aprovecharla. Hemos visto que, por medio de su ingenio, el gobernante es capaz de imponer su voluntad a los demás y dirigir su conducta: por ejemplo, es la capacidad para identificar y debilitar a todos aquellos que puedan contraponer su poder al del gobernante, de manera que este no deje de obtener aquello que quiere y produzca el curso de acciones que desea o detenga las acciones de los demás. Asimismo, con la virtud como la cualidad de flexibilidad moral que le permite al gobernante disponer a hacer siempre lo que la necesidad le dicta para alcanzar sus fines más altos.

Para Maquiavelo, el ingenio de un príncipe le permite identificar medios para: fortalecer su poder y debilitar el poder de sus enemigos. Para lo primero, fortalecer su poder, el ingenio guía al gobernante para hacer amigos (D 2/1); para conducir las pasiones del pueblo (P 17); para evitar el odio de los más poderosos, como los soldados (P 19); y, en fin, para conducir las opiniones del pueblo, como la opinión que tiene sobre la fama del gobernante (P 19).

Por su parte, pudimos ver que el pueblo o la multitud libre es aquella que con una autonomía horizontal, en donde hay un equilibrio de poder entre los individuos conseguido por medio de la conservación de las mismas leyes o costumbres. Por tanto, la multitud organizada en una república no cae fácilmente en las redes tramadas por los ingenios impositivos, sea por medio de las armas o de la persuasión, sino que conserva en vida y memoria los principios de su vida libre. Sin embargo, la autoridad de la república debe tener tanto ingenio como virtud para aprovechar la fortuna.

⁴⁷ Domínguez en Spinoza. *Tratado Político*. págs. 121-122. n. 87.

Por último, nos queda decir que la recuperación del término de ingenio en la obra de Spinoza puede ayudarnos en los tiempos que vivimos: frente a los fundamentalismos, fanatismos, supersticiones, guerras de religión, Estados totalitarios, violación de las garantías individuales, xenofobia, racismo, explotación, etc., la filosofía spinoziana hace propuestas tolerantes de convivencia y concordia afincadas en la articulación de dos investigaciones: por un lado, los derechos y propiedades comunes a los seres humanos, aquellos cuyo ejercicio beneficia a la sociedad; por otro lado, las particularidades y biografías personales y comunitarias, las distintas historias que todos llevamos con nosotros y que no podemos ni debemos intentar borrar, pues nos constituyen. Así, no se construye la sociedad sobre una moralidad excluyente, sino sobre una postura realista que se propone la liberación y desarrollo de los ingenios por medio del fomento de las ciencias y de las artes. Un proyecto de Estado que perfeccione progresivamente al ciudadano y a la multitud por medio de la proposición de modelos de vida que aumenten el poder y la autonomía de todos.

BIBLIOGRAFÍA

- ALTINI, C. *La fábrica de la soberanía. Maquiavelo, Hobbes, Spinoza y otros modernos*. Trad. C. Longhini. Buenos Aires. El Cuenco de Plata. 2005.
- ARRILLAGA ALDAMA, L. «Maquiavelo: el poder que fue y no pudo ser». *Revista de Estudios Políticos*. núm. 38. marzo-abril 1984. págs. 215-237.
- CHICO RICO, Francisco: «La *Intellectio* en la *Institutio Oratoria* de Quintiliano: *ingenium, iudicium, consilium y partes artis*». En: *Quintiliano, historia y actualidad de la retórica: actas del Congreso Internacional: Madrid y Calahorra, 14 al 18 de noviembre de 1995*. Editores: Tomás Albadalejo, Emilio del Río y José Antonio Caballero. Logroño. Instituto de Estudios Riojanos. Calahorra. Ayuntamiento de Calahorra. 1998. págs. 493-502.
- COROMINAS, J: *Diccionario Crítico Etimológico de la Lengua Castellana*. Madrid. Gredos, 1954.
- DELEUZE, G. *Spinoza y el Problema de la Expresión*. Trad. H. Vogel. Barcelona. Muchnik. 1996 (1968. 1ª ed. francesa).
- FLEISHER, Martin. «A Passion for Politics: The Vital Core of the World of Machiavelli». En Martin Fleisher (ed.). *Machiavelli and the Nature of Political Thought*. Nueva York. Atheneum. 1972. págs. 114-146.
- FORCELLINI, G. (et al.). *Totius Latinus Lexicon*. Padua. Arnaldus. 1965.
- GALLICET CALVETTI, C. «Spinoza lettore del Machiavelli». *Revista di filosofia neo-scolastica*, 62 (1970), págs. 501-547.

- GARRET, D. «Spinoza's ethical theory». En D. Garret (ed.). *The Cambridge Companion to Spinoza*. Cambridge. Cambridge UP. 1996. págs. 267-314.
- GLARE, P.G.W. (ed.) *Oxford Latin Dictionary*. Oxford. Clarendon Press. 1982.
- HUBBELING, H. G. *Spinoza*. Trad. Raúl Gabas. Herder. Barcelona. 1981.
- MAQUIAVELO, N. *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. En *Obras políticas*. La Habana. Ciencias Sociales, 1971, págs. 55-300.
- *El Príncipe*. Ed. bilingüe. Pról., trad. y notas de L. Fabbri. México. Universidad Autónoma de la Ciudad de México. 2008 (1993. 1ª ed.).
- *Machiavelli. Tutte le opere*. Ed. De M. Martelli. Florencia. Sansoni, 1971.
- MATHERON, A. *Individu et Communauté chez Spinoza*. París. Minuit. 1988, 1969 (1ª ed. francesa).
- MOREAU, P-F. «Spinoza y Huirte de San Juan». P. Rojas (trad.). En A. Domínguez (Ed.). *Spinoza y España. Actas del Congreso Internacional sobre Relaciones entre Spinoza y España. Almagro. 5-7 nov. 1992*. Ciudad Real. Universidad Castilla-La Mancha. 1994. págs. 155-163.
- MORFINO, V. *Il tempo e l'occasione. L'incontro Spinoza Machiavelli*. Milán. LED. 2002.
- PEÑA Echeverría, J. *La filosofía política de Espinosa*. Valladolid. Universidad de Valladolid. 1989.
- PONS, A. ««*Verum Factum*» et sagesse poétique chez Vico». En B. Cassin. *Vocabulaire européen des philosophies*. París. Seul. Le Robert. 2004.
- RAMOS-ALARCÓN, Luis. *El concepto de ingenium en la obra de Spinoza: análisis ontológico, epistemológico, ético y político*. Tesis doctoral. Universidad de Salamanca. 2008.
- RODRÍGUEZ-AMAYO, Roberto: «Maquiavelo: El político en estado puro». En Enrique Bonete Perales (ed.). *La política desde la ética*. Vol. 1. Barcelona. Proyecto A Ediciones. 1998. págs. 50-66.
- SCHETTINO, H. «Política e *imperium* en Maquiavelo y Spinoza». *Diánoia*, XLVII, 48, Mayo 2002, págs. 37-66.
- SKINNER, Quentin. *Maquiavelo*. Trad. de Manuel Benavides. Madrid. Alianza. 1991².
- SORABJI, R. *Emotions and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation*. Oxford. Oxford UP. 2003.
- SPINOZA. *Correspondencia*. Introd., trad. y notas de A. Domínguez. Madrid. Alianza Editorial. 1988.
- *Ética*. Entrad. Trad. y notas de A. Domínguez. Madrid. Trotta, 2000.
- *Spinoza Opera im Auftrag der Heidelberg Akademie der Wissenschaften*. 5 vols. Ed. de C. Gebhart. Heidelberg. Carl Winter. 1972 (1925. 1ª edición).

- *Tratado Teológico-Político*. Introd. trad. y notas de A. Domínguez. Madrid. Alianza. 2003 (2ª ed.).
- TATIÁN, D. *La cautela del salvaje. Pasiones y política en Spinoza*. Buenos Aires. Adriana Hidalgo. 2001.
- VIROLI, Maurizio. *Machiavelli*. Col. Founders of Modern Political and Social Thought. Oxford. Oxford UP. 1999.