

# Discrecionalidad y secreto en la democracia radical. La crítica de Spinoza a los *arcana imperii*

Discretionality and Secret in Radical Democracy.  
Spinoza's Critique of the *arcana imperii*

**Rodrigo Miguel Benvenuto**

Universidad Nacional de San Martín, Argentina

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina

Correo electrónico: rbenvenuto@unsam.edu.ar

 ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-0668-1399>



**Resumen:** El objetivo de este trabajo consiste en dilucidar la crítica que Baruch Spinoza realiza a la instrumentación de los secretos de Estado o *arcana imperii*, especialmente en el Tratado político. A partir de la composición de la democracia como omnino absolutum imperium, y su actualidad en el debate sobre la recomposición de fuerzas en el marco de una democracia radical, la filosofía política spinoziana permite determinar algunos aspectos centrales en la discusión sobre la participación de la multitud en la política y, en este caso, sobre el acceso a la información. Asimismo, se procura distinguir la interpretación de Spinoza respecto de una tradición que inscribe a los secretos del poder en términos de razón de Estado y, por ello, se indaga en las fuentes filosóficas en las cuales Spinoza se inscribe para elaborar la problemática del secreto de Estado.

**Palabras clave:** Secreto, Estado, democracia, multitud, poder, Spinoza

**Abstract:** The objective of this work is to elucidate the critics that Baruch Spinoza makes of the instrumentation of State secrets or *arcana imperii*, especially in the Political Treatise. From the composition of democracy as omnino absolutum imperium, and its actuality in the debate on the recompositing of forces in the framework of a radical democracy, Spinoza's political philosophy allows us to determine some central aspects in the discussion on the participation of the multitude in politics and, in this case, on access to information. Likewise, an attempt will be made to distinguish Spinoza's interpretation from a tradition that inscribes the secrets of power in terms of reason of State and, therefore, investigates the philosophical sources in which Spinoza inscribes himself to elaborate the problem of the secret of power.

**Keywords:** Secret, State, Democracy, Multitude, Power, Spinoza

**Fecha de recepción del artículo:** 16/08/2022    **Fecha de aceptación del artículo:** 10/11/2022

**Para citación de este artículo:** Benvenuto, Rodrigo (2022). Discrecionalidad y secreto en la democracia radical. La crítica de Spinoza a los *arcana imperii*. *Anacronismo e Irrupción* 12 (23), 41-67.

## Introducción

La posibilidad de establecer un vínculo entre verdad y política nos permite reconocer una serie de inconvenientes que anidan en la compleja trama del poder y sus prácticas. En efecto, bajo el pretexto de la seguridad de la sociedad, el poder político se ve obligado a establecer una serie de dispositivos que protegen los asuntos públicos de posibles amenazas a sus intereses. Entre estos dispositivos, se encuentran los “secretos del poder” o *arcana imperii*, cuya formulación, a lo largo de la historia, se enmarcan en aquello que la tradición filosófico-política inscribe en la necesidad del Estado de sustraer del conocimiento público una esfera importante de sus acciones, manteniéndolas así en el ámbito del secreto y la discrecionalidad. En esta tradición, que se remonta al análisis de los *sophismata* en Aristóteles<sup>1</sup> y en los *arcana imperii* de Tácito<sup>2</sup>, adquiere su desarrollo más sofisticado durante los siglos XVI y XVII con los teóricos políticos de la “razón de estado” y las diferentes tácticas y estratagemas para adquirir y/o conservar el poder.<sup>3</sup> En esa misma línea, se ha identificado a Niccolò Machiavelli como representante de la teoría de la razón de estado, aun cuando no haya utilizado esta terminología, pues se trataría de un pensamiento que defiende los *arcana imperii* como mecanismo de dominación y acrecentamiento del poder político.

En el debate político actual, la discusión en torno a la información tiene en cuenta la cesura que se produce entre el Estado y la multitud democrática

<sup>1</sup> En *Política* (1297a35), Aristóteles menciona los *sophismata* como aquellos artificios creados por la legislación oligárquica para excluir a los pobres de ciertos ejercicios; mientras que, en las democracias, se crean artificios para asegurar la participación de los pobres en las asambleas. Y luego (1308a1), agrega que no se debe confiar, “en los discursos compuestos con el fin de engañar a la masa, pues los hechos los refutan (y qué entendemos por ardid de los sistemas políticos ya se ha dicho antes)” (Aristóteles, 2005: 323).

<sup>2</sup>Sobre esta dimensión oculta de la política, Tácito recuerda en *Anales* (L. II, cap. 36), la tensión entre el Senado y el Emperador Tiberio, a partir de la moción del senador Galo de elevar los años en el cargo de las magistraturas y elevar el número de los candidatos. Y agrega: “No había duda de que la moción trataba de calar hondo, probando las secretas intenciones del poder [*haud dubium erat eam sententiam altius penetrare et arcana imperio temptari*]” (Cornelius Tacitus, 1906: 150).

<sup>3</sup>Para un enfoque analítico, que permite establecer distinciones entre los misterios, arcanos y estratagemas del poder y, especialmente, su aplicación en la actualidad, véase Nosetto (2018,2019).

respecto a lo que se denomina técnicamente como “publicidad de los actos de gobierno”. Sin embargo, como observa Norberto Bobbio, la íntima vinculación entre democracia y derecho a la información se encuentra en el grupo de las promesas incumplidas más ruinosas de la democracia, ya que remite a la transparencia del poder (Bobbio, 2013: 18). En efecto, la distinción entre la autocracia y la democracia se reconoce en tanto se concibe al secreto como regla (en la autocracia) y excepción (en la democracia). Por ello, el deber de la democracia será, según Bobbio, “desarrollar en su seno anticuerpos y permitir formas de «desocultamiento» por medio de la crítica libre y el derecho de expresión de los diversos puntos de vista” (1986: 80). En el mismo sentido, Pierre Rosanvallon destaca que la transparencia del poder y la publicidad de sus actos se ha convertido actualmente en un valor político central que participa de lo que denomina como la “transfiguración de la política”, al tomar como eje la ideología de la transparencia, desplazando del eje la discusión sobre lo político al campo judicial de los actos de corrupción (Rosanvallon, 2015: 110). Por otra parte, los avances tecnológicos en la información y las redes de comunicación vuelven a instalar en la agenda política el acceso a la información pública y el conocimiento de los actos del gobierno. Sin embargo, en estos casos, la transparencia se reduce a una mera divulgación de estos actos, poniendo a disposición de los ciudadanos (ya sea que los soliciten o no) aquellos datos que se consideran que deben ser públicos. Quedan así, bajo una opacidad que se encubre en la burocracia gubernamental al relegados de la publicidad, una serie de actos y decisiones que se circunscriben al ámbito de la discrecionalidad, entre ellos, el de la seguridad pública. Desde este punto de vista, como sugiere Bobbio, el secreto es la excepción que sirve, paradójicamente, a la preservación de la democracia (2013: 25). Si bien existe una diferencia sustancial entre estas lecturas contemporáneas y el tratamiento clásico de los *arcana imperii*, no deja de ser sugerente la conexión para reinstalar la discusión acerca de la transparencia de los actos de gobierno

con la propuesta de una democracia radical, tal como se propone en la filosofía de Spinoza.

Nuestra indagación busca reconocer un aspecto más subrepticio de los secretos del poder, es decir, en aquel que fundamenta la opacidad de los actos de gobierno a partir de la incapacidad de la multitud para conocer la trama profunda de las decisiones políticas y la lógica inherente a los actos de gobierno. De esta manera, el secreto se transforma en una simulación o máscara que encubre las verdaderas intenciones y, por ello, es preciso recurrir a la ignorancia de la ciudadanía para proteger esa esfera privada del poder público. La paradoja consiste en reconocer que el pueblo, sujeto de la democracia, es ignorante de las necesidades que impone la acción política en el Estado y, por ello, se le veda el acceso al conocimiento de estas acciones. Al reconocer este marco del ejercicio del secreto en la democracia, nos proponemos abordar la problemática del secreto y la discrecionalidad del Estado a partir de la formulación de una democracia como *omnino absolutum imperium*, tal como surge de la propuesta política de Baruch Spinoza.

A mediados del siglo XVII holandés, y en el contexto de la fallida experiencia republicana llevada a cabo por el Gran Pensionario Jan de Witt, el pensamiento político de Baruch Spinoza irrumpe con su propuesta democrática como una auténtica anomalía en la modernidad filosófica (Negri, 2015). La posibilidad de establecer un derecho político bajo la figura de un Estado republicano, que se concibe como continuidad con el derecho natural (en franca oposición con la teoría contractualista de la soberanía que había expuesto Thomas Hobbes), permite determinar la existencia de una democracia en tanto “Estado totalmente absoluto” (Spinoza, 2013: 281). En esa democracia, la *multitud libre* confluye en una acción política basada en los derechos comunes, lo cual elimina toda posibilidad de establecer límites a la participación por parte de la plebe que, en la tradición clásica que sostiene los secretos o *arcana imperii*, se juzgaba peligrosa para el orden social y político. Es por ello que, desde la

perspectiva de la filosofía política de Spinoza, el secreto y la discrecionalidad debería estar sujeta a un tratamiento específico, a fin de no limitar la acción de los ciudadanos en el acceso a la información y la toma de decisiones. Por otra parte, y gracias al conocimiento que tenemos del inventario de su biblioteca personal, Spinoza habría accedido al conocimiento de diversos autores que se enfrentaron específicamente a este problema (Domínguez, 1995). Entre ellos, además de los ya nombrados Aristóteles, Tácito y Machiavelli, se destaca la obra de Arnold Clapmarius con su *De Arcanis Rerum Publicarum* (1641).

Nuestro objetivo consiste en reconocer la influencia de Machiavelli y Clapmarius en el tratamiento del secreto y la discrecionalidad en la filosofía política de Baruch Spinoza, a partir de tres aspectos donde el pensador holandés advierte la necesidad de develar los secretos del poder e instaurar una circulación del discurso político en el ámbito comunitario. Efectivamente, la fundamentación spinoziana de la democracia implica una reformulación de la práctica política y, esencialmente, en su aspecto discursivo y comunicativo.

El primer aspecto se expresa en términos de reconocimiento de la función operativa del secreto del poder para llevar a cabo una política de la dominación de los individuos, tal como se desarrolla en el *Tratado teológico-político*. Esta función operativa, por su parte, se alimenta del engaño, la superstición y, por ende, en los resortes del poder, su instrumentación discursiva por parte de las disputas teológicas, y las estrategias de dominación y control del deseo humano.

El segundo aspecto, en cambio, se detiene en la fundamentación filosófica del secreto del poder como consecuencia directa de la teoría hobbesiana de la soberanía. De hecho, la artificialidad del Estado como modo de conjurar la anarquía y el miedo originario de la multitud en el Estado de Naturaleza, recurre al misterio y el secreto del poder para mantener a los seres humanos bajo control del soberano.

Por último, se advierte un intento de Spinoza por establecer mecanismos de circulación del conocimiento acerca de lo político. En tal sentido, la *multitudo* se reconoce como tal en tanto que puede ser capaz de mandar y, por ello, nada de aquello que le corresponda a la institución de la política le puede resultar ajeno. Así, finalmente, la democracia como *omnino absoluto imperium*, su dinámica instituyente y constitutiva, se concreta en instituciones comunes, de debate público y profundización de los asuntos comunes.

Spinoza y los *arcana imperii*: la presencia de Arnald Clapmarius en el Tratado Teológico-político y en el Tratado Político

Gracias al profundo y meticuloso trabajo filológico de Carl Gebhardt (1921), quien expuso las correspondencias entre el *De Arcanis Rerum Publicarum* de Arnold Clapmarius y la obra de Spinoza, podemos establecer algunas líneas de investigación que nos permiten precisar mejor el problema del secreto del poder y la discrecionalidad en la filosofía política spinoziana.<sup>4</sup> Una primera aproximación nos lleva al prefacio del *Tratado teológico-político*, donde enfatiza en los mecanismos de la dominación a través de la superstición y el engaño:

Ahora bien, el gran secreto del régimen monárquico y su máximo interés consisten en mantener engañados a los hombres y en disfrazar, bajo el especioso nombre de religión, el miedo con el que se los quiere controlar, a fin de que luchen por su esclavitud como si se tratara de su salvación, y no consideren una ignominia, sino el máximo honor, dar su sangre y su alma para orgullo de un solo hombre (Spinoza, 2012: 64).

El miedo, en tanto pasión política que induce a los seres humanos a la incertidumbre, se presenta como un dispositivo perfecto para el sometimiento de la plebe. Sin embargo, la eficacia de la dominación reside en una compleja trama discursiva que enmascara el miedo bajo la apariencia de religión y, desde allí

<sup>4</sup> De acuerdo con el inventario de su biblioteca (registro 128), Spinoza contaba con un ejemplar de esta obra, en su edición de 1641 (Domínguez, 1995: 217); lo cual podría dar algún indicio sobre la importancia de esta teoría en su obra, a partir de la lectura de Clapmarius.

logra controlarlos. Sin embargo Spinoza da un paso más, al develar que la eficacia de este discurso que permite engañar y controlar a los seres humanos, constituye el “gran secreto” [*summum arcanum*] y el “máximo interés” [*omnino intersit*]. Al vincular “secreto” e “interés”, Spinoza parece enfatizar en la íntima relación entre los medios y los fines de la política y, en tal sentido, en los mecanismos del poder para llevar a cabo sus más secretas intenciones y el lugar que ocupa la superstición en esa producción del engaño.

Estos mecanismos del poder que constituyen el arcano más antiguo de la dominación, requieren de un aparato discursivo que permita inducir a la plebe al engaño. Un aparato discursivo que, a su vez, necesita exteriorizarse a través de una mímica que permite adornar el sometimiento y, por ello, hacer efectivo el engaño. El discurso y su mímica constituyen el ritual y la forma ceremonial, pues no hay sumisión ni obediencia ciega sin un ritual que traiga a la luz la amenaza latente de un castigo o una pena. Por ello, agrega Spinoza, “se ha puesto sumo esmero en adornar la religión, verdadera o falsa, mediante un pomposo ceremonial, que le diera prestigio en todo momento y le asegurara siempre la máxima veneración de parte de todos” (2012: 64). El rito, la ceremonia y la veneración consagra la estructura discursiva del poder a partir de diferentes verdades que, en realidad, actúan como prejuicios para que los seres humanos luchen por su esclavitud como si fuera su libertad.

Spinoza menciona a los turcos, quienes habrían alcanzado la perfección en esta estructura ritual del discurso, al punto que, “hasta la discusión es tenida por un sacrilegio, y los prejuicios, que han imbuido en sus mentes, no dejan a la sana razón lugar alguno, ni para la simple duda” (2012: 64). En el *Tratado político* vuelve a mencionar el ejemplo de los turcos, aunque enfatizando en la maquinaria interna y secreta del Estado:

La experiencia, sin embargo, parece enseñar que, si se atiende a la paz y la concordia, interesa que todo el poder sea entregado a uno solo. Ningún Estado, en efecto, se mantuvo tanto tiempo sin ningún cambio notable como el turco; y, a la inversa, ninguno ha durado menos que los Estados populares o democráticos, y en ninguno se han producido tantas sediciones. Claro que, si hay que llamar paz a la esclavitud, a la barbarie y a la soledad, nada hay más misero para los hombres que la paz (Spinoza, 2013: 156).

Si bien el estado turco ha logrado perseverar en el tiempo, a partir de esta eficacia discursiva y ritual del poder, Spinoza reconoce el aspecto más concreto de estos mecanismos secretos del poder. En efecto, la duración y la ausencia de alteraciones en el poder de los turcos es el resultado de una imposición violenta de la fuerza y, por tanto, de la impotencia que suscita la entrega del poder a uno solo para conjurar el miedo. Pero, además, el pensador holandés contrapone la presunta seguridad y paz de la monarquía turca frente a la presunta inestabilidad de los estados populares y democráticos, donde el conflicto es inherente a la propia dinámica del poder. E inmediatamente califica la supuesta paz del estado turco como esclavitud, barbarie y soledad.

Como ha observado Gebhardt (1923), existe aquí una referencia velada a Clapmarius, quien logra explicitar el carácter secreto de la dominación que ejercen los turcos por medio de la superstición. En el capítulo XX del Libro VI del *De Arcanis Rerum Publicarum*, encontramos la siguiente referencia que parece complementar el juicio de Spinoza sobre los turcos:

Los turcos también tienen sus propios planes secretos de gobierno y dominación, ya que al ser un gobierno violento, inducen en la plebe grandes miedos y supersticiones, persiguiendo intenciones que no son de paz, sino de guerra, ya que nunca abandonan la guerra (Clapmarius, 1641: 335)<sup>5, 6</sup>.

<sup>5</sup>Como indicación general, la traducción de los textos de Clapmarius son nuestras. Por ello se incluye, a modo indicativo, el texto en latín.

<sup>6</sup>“Turcae etiam habent occulta sua consilii imperii ac dominationis, ut sunt violenta gubernatio, magno metu maximisque superstitionibus induere plebem, consilia agitare non tam pacis, quam belli, nunquam a bello cessare”.

Si es posible reconocer la traza de lectura de la obra de Clapmarius en Spinoza, creemos que es aquí, en esta observación sobre los turcos y sus intenciones o planes secretos del poder, donde parece darse cierta correspondencia entre ambos pensadores. Para lograr su cometido, los turcos se valen de la superstición y el miedo para instalar en la plebe la amenaza del estado de guerra permanente. En este caso específico, como observará Clapmarius, el dispositivo teológico-político actúa a través de la ley religiosa: “Por lo demás, casi todas las leyes del Corán no contienen más que intenciones secretas para conservar y acrecentar la dominación<sup>7</sup>” (Clapmarius, 1641: 336).

La presencia de la obra de Clapmarius en su biblioteca nos da un indicio acerca de cierta atención que Spinoza le habría dado a este tópico de la tradición filosófico-política y, a partir de allí, reconocer las implicancias de las secretas intenciones y los *arcana imperii* del poder en la constitución discursiva de la dominación política. De hecho, la primera intención de Clapmarius es la de comprender, “las artes secretas y ocultas que constituyen y conservan la República<sup>8</sup>” (1641: 1). Estas artes secretas son efectivas en tanto que se sustraen del conocimiento de la plebe y se mantienen en el terreno propio de la maquinaria gubernamental. Asimismo, Clapmarius establece una distinción de estos secretos: los *arcana imperii*, que apuntan a garantizar la seguridad y conservación del Estado; los *arcana dominationis*, que buscan la tranquilidad de los que dominan; y, finalmente, los *arcana inania*, o también llamada *arcana simulacra*, que actúan como sombras y ficciones que exponen la apariencia del poder. Asimismo, cada uno de estos arcanos se corresponde con las formas puras e impuras de los regímenes políticos definidos por Aristóteles. En el caso de la democracia, los *arcanos republicanos* se definen como; “las más íntimas y ocultas razones, o los consejos destinados a aquellos que poseen la magistratura de las

<sup>7</sup>“Caeterum totae et singulae fere leges Alcorani nihil continent, quam arcana consilia dominationis conservandae augendaeve”.

<sup>8</sup>“Occultae et abstrusae artes Reipubl. constituendae atque conservandae”.

Repúblicas, para lograr tranquilidad y conservar el estado presente de las repúblicas; todo ello por causa del bien público<sup>9</sup>” (Clapmarius, 1641: 11).

En este sentido, los secretos del poder reflejan, en este último caso, los mecanismos de un arte destinado a asegurar el ejercicio del Estado en lo que respecta a su conservación y en aras de la salud de la república y el bien común. Sin embargo, su carácter secreto actúa de tal modo que resulta complejo establecer el límite entre el ejercicio sano de los *arcana* (es decir, aquellos orientados al bien común) y un ejercicio enfermo o deficiente de ellos. De hecho, la simulación radica en su capacidad de engañar a la plebe, pues actúan; “como si fuera un glaucoma que aqueja a los ciudadanos, para que piensen que poseen lo que no poseen, de tal modo que se mantenga la paz y el estado presente de la República” (Clapmarius, 1641: 12).

En este punto el autor deslinda un ejercicio moralmente aceptable de los *arcana imperii* (aquel que permite asegurar el ejercicio del poder en aras del bien común) y otro que debe rechazarse. Este último, en tanto que es contrario a los principios de la religión, se identificará con la *razón de estado*, cuya expresión de la infamia o “atrocidad de la tiranía” [*flagitia dominationis*] se identifica con el pensamiento político de Niccolò Machiavelli.<sup>10</sup> Aun cuando en Machiavelli no se encuentra el concepto de “razón de estado”, existe, sin embargo, una tradición que identifica sus preceptos políticos enunciados en *Il Principe* y en los *Discorsi* con esta teoría que, en rigor de verdad, se formula por primera vez, con Giovanni

<sup>9</sup>“*Arcana Rerumpublicarum sic definiio, esse intimas et occultas rationes, sive consilia eorum qui in Republ. principatum obtinet, tum ipsorum tranquillitatis, tum etiam praesentis Reipublicarum status conservandi, idque boni publici causa*”.

<sup>10</sup> La identificación entre “razón de estado” y tiranía, como su incompatibilidad con los principios de la religión, se puede apreciar en una referencia que aparece en los Anales (Libro XIV, cap. 11). En relación con los luctuosos acontecimientos que rodearon a la muerte de Agripina, y las acusaciones que pesaban sobre ella, Tácito escribe que Nerón habría instalado distintas acusaciones, a tal punto que; “transfirió sobre su madre todas las infamias de aquella tiranía atribuyendo a la pública fortuna su desaparición” (Cornelio Tácito, 1977: 165). Este desprecio por los principios morales y religiosos que se puede observar en la acción política de Nerón será identificada con el pensamiento político de Machiavelli, el cual se interpreta bajo los principios de la mala razón de estado.

Botero con su *Della Ragion di Stato*, publicada en 1589.<sup>11</sup> Aun así, tanto Clapmarius como Gregorio Leti (quien en 1671 publica *Le visioni politiche*; texto que también se encontraba en la biblioteca personal de Spinoza)<sup>12</sup>, identifican a Machiavelli como un ejemplo de la mala razón de estado, ya que reproduce los medios para adquirir y conservar el poder actuando en contra de la religión y la moral cristiana. Para Clapmarius, la *atrocidad de la tiranía* se vincula específicamente con los *Consilia Machiavellistica* en tanto “mala razón de estado” [*cattiva ragione di stato*]. En *De Arcana Rerum Publicarum* (L. V, Cap. 1), se refiere a estos consejos machiavellianos como, “aquellos métodos atroces y bárbaros para conservar y acrecentar la dominación [...] que los príncipes deberán evitar en la medida de lo posible” (Clapmarius, 1641: 234). Asimismo, este vínculo entre los *consejos maquiavelianos* y la *atrocidad de la dominación* permite establecer una diferencia entre esta última con el llamado derecho de dominación (*iura dominationis*). Diferencia que expresa una clave de lectura a partir de la cual se podrá determinar con mayor precisión algunos aspectos de la lectura spinoziana sobre el problema de los *arcana imperii*, su posición sobre la razón de estado y,

<sup>11</sup> Desde una perspectiva completamente contraria a los presupuestos de Machiavelli, la teoría de la razón de estado de Botero aspira a reconocer la esfera moralizante de la política frente a lo que juzga como una reducción de la política a la fuerza, reduciendo el papel de la conciencia. Por ello, en la carta al Arzobispo y Príncipe de Salzburgo Teodorico, y que sirve de prefacio a la obra, sostiene la necesidad de devolver a la conciencia; “la jurisdicción universal de todo aquello que pasa entre los hombres, tanto las cosas públicas como privadas” (Botero, 1948: 52). A diferencia de Machiavelli, quien se juzga como ejemplo de la inmoralidad y el cinismo que se sigue cuando se niega la verdad del cristianismo, Botero intenta formular un arte de gobernar que parte de la moral cristiana como eje de la acción política.

<sup>12</sup> En *Le visioni politiche sopra gli interessi più reconditi, di tutti Principi, e Republiche della Christianita*, Gregorio Leti ofrece una imagen del florentino como ejemplo de la maldad política y el apartamiento de la moral cristiana. No obstante, esta semblanza no evitó que el propio Leti haya sido acusado y, más tarde, expulsado de Ginebra por las sospechas en torno a su machiavellismo (Morfino, 2019: 22). La obra reproduce un diálogo entre dos personajes Pasquino y Marsorio, a partir de un pequeño título que llegó a las manos del primero de ellos, titulado *Li Segreti de' Principi dell'Europa, rivelati da vari Confessori Politici*. Esta ocasión les permite, entre otras cosas, establecer una serie de agudas objeciones contra la versión machiavelliana de la “razón de estado”, en tanto que es perniciosa para las costumbres cristianas que debe observar el político. Entre los consejos más execrables de Machiavello, y que Leti objetará de manera contundente, se encuentra la de simular una imagen de piedad y religiosidad.

especialmente, su crítica a la atrocidad (*flagitia*) de las tiranías. Continúa Clapmarius con la siguiente aclaración:

El derecho de dominación difiere, por tanto, de la atrocidad de la dominación, es más, se opone a aquel. En primer lugar, porque en estos últimos sólo se considera la utilidad privada, mientras que en el derecho de dominación se consideran tanto la utilidad privada como la pública. Asimismo, buscan satisfacer la crueldad y la lujuria, mientras que el derecho de dominación pretende preservar la tranquilidad pública. Finalmente, en estos se encuentran la majestad divina, la honestidad, la fe y el pudor; mientras que en aquellos todas estas cosas son ofendidas y pisoteadas en su desprecio. Ambos, sin embargo, son formas ocultas y encubiertas de fortalecer y aumentar el Estado. De manera que a nadie deberá extrañar que estas cosas sean llamadas por mi como los *Secretos de las Repúblicas*<sup>13</sup> (Clapmarius, 1641: 235).

Al establecer la distinción entre el ámbito público y privado de las secretas y ocultas intenciones del poder, se podría conjeturar acerca del interés de Spinoza por esta obra, ya que la razón de estado, los *arcana imperii* en tanto *arcana rerumpublicarum* y la *flagitia* como práctica que se inscribe en este dominio reservado del poder, se encuentran de algún modo determinados por una diferencia crucial que, desde nuestra perspectiva, la propuesta democrática de Spinoza como *omnino absolutum imperium* destruye desde su propia raíz. Al mismo tiempo, esta estructura argumental le permite al pensador holandés recomponer el problema de las prácticas políticas desde una lectura que reinterpreta a Machiavelli como un pensador cuya propuesta, a diferencia de esta lectura predominante en el siglo XVII, no se podría reducir a la teoría de la razón de Estado y, mucho menos aún, a la idea de una “mala razón de Estado” [*cattiva ragione di Stato*].

<sup>13</sup>“Differunt ergo jura dominationis, a flagit is dominationis, imo hisce veluti opposita sunt. Primo, quia in his tantum utilitas privata spectatur: in illis et privata et publica, haec siunt explendae crudelitatis et libidinis gratia; illa tranquillitatis publicae conservandae. Denique in illis habetur ratio divini numinis, honestatis, fidei, pudoris; in hisce haec omnia laeduntur ac pedibus conculcantur. Utraque tamen sunt occultae et reconditae rationes imperii firmandi, augendique. Quo minus mirum alicui videri debet, haec à me referrri ad arcana Rerumpublicarum”.

## La crítica a la razón de estado y reafirmación del pensamiento machiavelliano en Spinoza

La escisión entre una buena y mala razón de Estado, tal como se desarrolla en el pensamiento político de los autores citados, será un elemento que Spinoza tiene en cuenta para determinar lo que a su juicio representa el verdadero aporte de Machiavelli a la filosofía política. El primer indicio se encuentra al comienzo del *Tratado político*, donde Spinoza establece una clara demarcación entre el abordaje sobre los afectos humanos por parte de los filósofos y por los políticos. En ambos casos, Spinoza relativiza el alcance de la razón para moderar los afectos humanos, ya que se trata de un arduo camino. Y agrega:

De ahí que quienes se imaginan que se puede inducir a la multitud o a aquellos que están absortos por los asuntos públicos, a que vivan según el exclusivo mandato de la razón, sueñan con el siglo dorado de los poetas o con una fábula (Spinoza, 2013: 103-104).

Estas limitaciones de la razón en su facultad de prescribir acciones o consejos a los políticos no hacen más que expresar una desconfianza por las diferentes versiones teóricas de la razón de Estado que, de cierto modo, no son más que manuales de conducta que pretenden dirigirse a todos aquellos que deben gobernar. Por otra parte, esta crítica no hace más que reconocer la continuidad y coherencia en la filosofía de Spinoza, puesto que se percibe en ella las consecuencias de la ontología spinoziana y, específicamente, la imposibilidad de establecer categorías universales que permitan definir las cosas singulares en términos de género y especie. En efecto, la política spinoziana se concibe en términos realistas en la medida en que escapa a toda generalización o prescripción que, desde cierta universalidad, podría ser atribuible a todas las experiencias políticas. Y en esto creemos ver un gesto que reivindica para sí una lectura original de Machiavelli, puesto que la enseñanza del florentino no se ocupa de una prescripción de reglas o fórmulas (los *consilia Machiavellistica* de Clapmarius) de los *arcana imperii*, sino que se trata de reconocer en el *acutissimus*

*Machiavellus* la capacidad de comprender el ingenio, la astucia y la sagacidad con la que, tanto los hombres de su época como en la historia, han organizado las ciudades teniendo en cuenta las pasiones humanas. En otras palabras, la continuidad histórica no está dada en las acciones puntuales que los hombres públicos habrían llevado a cabo para gobernar las ciudades, y, mucho menos, en la elevación de estas acciones a principios de acción y consejos para los políticos. Por el contrario, es el plano de los afectos donde se evidencia la verdadera *ars politica* que enseña el florentino a lo largo de sus obras, puesto que, como reconoce Spinoza:

Todos los hombres, sean bárbaros o cultos, se unen en todas partes por costumbres y forman algún estado político, las causas y los fundamentos naturales del Estado no habrá que extraerlos de las enseñanzas de la razón, sino que deben ser deducidos de la naturaleza o condición común de los hombres (2013: 104-105).

Por otra parte, la literatura de la razón de Estado supone, en términos más o menos explícitos, la presunción de un orden teleológico que, como se puede observar especialmente en el apéndice a la Primera Parte de la *Ética*, Spinoza elimina de plano. Tanto en Spinoza como en Machiavelli, no se podría encontrar esta disposición teleológica que deriva en la generación de un Estado que pueda ser definido como mejor o peor a partir de una concepción metafísica que permita determinar la pureza o impureza de los regímenes políticos.

Finalmente, se puede establecer junto con Maurizio Viroli una diferencia sustancial entre el *ars republicae* (del cual tanto Machiavelli como Spinoza serían sus máximos exponentes en la modernidad) y la razón de Estado, pues es claro que Machiavelli, “parece ser uno de los más enérgicos defensores de la noción de la política como arte de la república, y no el padre espiritual de la idea de la política como razón de Estado, como se le atribuye casi universalmente” (Viroli, 1992: 9). En este sentido, ambos autores parecen distinguir entre el Estado (*lo Stato* en Machiavelli, *Imperium* en Spinoza) y la vida política (el *vivere politico* en

Machiavelli, *status civilis* en Spinoza). Esta última se expresa de manera efectiva en la República y, por ello, excluye toda dominación y servidumbre política. La razón de Estado, en cualquier caso, así como la reflexión machiavelliana acerca de “*lo Stato*” en *Il Principe* no necesariamente implican una asimilación del Estado a la República.<sup>14</sup>

Al reconocer la diferencia que Spinoza sostiene entre *ars politica*, *ars republicae* y *razón de estado*, se puede indagar con mayor claridad acerca de los conocimientos ligados a la astucia y la vasta experiencia que forman parte de la política spinozista. Vasta experiencia, que no se reduce tan solo a la obra de Machiavelli sino que se encuentra también en los clásicos textos políticos latinos, y se reconoce como práctica política que, lejos de inscribirse en la lógica de la adquisición-conservación del poder y su correlación entre medios-fines, se orienta específicamente a establecer las condiciones de paz, estabilidad y

<sup>14</sup> Por ello, como muestra Viroli, en *Il Principe* podemos encontrar que Machiavelli puede referirse al reino despótico de los Turcos como un Estado, así como también Francia (como reino moderado) y las repúblicas, son consideradas como Estados. De allí que su tratamiento sobre “*lo Stato*” no se asimila, en lo sustancial, al “*vivere politico*” de la República. Por eso, agrega: “Machiavelli no utilizó la palabra *politico* o su equivalente en *Il Principe* simplemente porque no estaba escribiendo sobre política, tal como él comprendía el término, sino sobre el arte del estado, es decir, sobre el arte de preservar y reforzar el estado del príncipe” (Viroli, 1992: 131). Por el contrario, el *vivere politico* se encuentra claramente definido en la experiencia de la República. En el capítulo 25 del Libro 1 de los *Discorsi*, sobre las reformas que deben llevarse a cabo para que un estado antiguo se convierta en una ciudad libre y, por ende, en una *República*, Machiavelli establece una clara diferencia entre el *vivere politico* y la tiranía: “Y esto, como he dicho, debe observarse por aquel que quiera ordenar el vivir político [*colui che vuole ordinare uno vivere politico*], por la vía de la república o del reino, pero aquel que quiera establecer una potestad absoluta [*che vuole fare una potestà assoluta*], aquella que los autores llaman tiranía, deberá renovar todo” (Machiavelli, 2018: 379). En el mismo sentido, en el capítulo 55 del Libro I, se puede encontrar una clara identificación entre república y *vivere politico* a partir del establecimiento de una igualdad política entre los ciudadanos: “en aquellas repúblicas donde se ha mantenido el vivir político y no corrompido [*dove si è mantenuto il vivere politico ed incorrotto*], no pueden soportar que ningún ciudadano sea o viva al modo de los hidalgos e, incluso, mantienen entre ellos una igualdad equitativa, y son muy enemigos de aquellos señores e hidalgos; y si por casualidad caen en sus manos alguno de ellos, como principio de corrupción y causa de todo escándalo, los matan” (Machiavelli, 2018: 442). Por ello, en aquellas ciudades donde aún existen estos hidalgos que poseen castillos, fortunas y súbditos, agrega que; “nunca ha nacido república alguna ni tampoco ningún vivir político, pues tales generaciones de hombres son totalmente enemigas de toda civilidad” (2018: 442-443).

seguridad de la sociedad; condiciones que, por otra parte, no desconocen la realidad conflictiva en la que se desenvuelve la política.

La paz se define en términos de concordia, y, por tal motivo, no puede ser el resultado de una cesión de todo el poder a una persona. Por ello, no se concibe como la ausencia o privación de la guerra, sino como; “una virtud que brota de la fortaleza del alma, ya que la obediencia (*por el § 19 del Capítulo II*) es la voluntad constante de ejecutar aquello que, por decreto general de la sociedad, es obligatorio hacer” (Spinoza, 2013: 150). Esta definición plantea una serie de cuestiones que minan toda posibilidad de reconocer, en el ámbito de una sociedad política, la dinámica de la razón de Estado y, por extensión, los mecanismos ligados al secreto y la discrecionalidad del poder, sea como *arcana imperii* o como *arcana rerumpublicarum*. Por esta razón, la necesidad impone un *ars politica* que, lejos de ocultar las acciones del poder, las visibiliza y las ubica en el terreno de la utilidad común. Por ello, agrega:

Hay que organizar de tal forma el Estado, que todos, tanto los que gobiernan como los que son gobernados, quieran o no quieran, hagan lo que exige el bienestar común; es decir, que todos, por propia iniciativa o por fuerza o por necesidad, sean llevados a vivir según el dictamen de la razón. Lo cual se consigue si se ordenan de tal suerte los asuntos del Estado, que nada de cuanto se refiere al bien común se confíe totalmente a la buena fe de nadie (Spinoza, 2013: 155).

De esta manera, Spinoza parece excluir del ámbito del ejercicio político cualquier secreto o misterio que implique reducir el margen de acción y decisión de los involucrados en los asuntos del Estado que, por otra parte, se ordenan en vistas a la utilidad común. Aquello que se refiere a “lo común” no se supedita a la voluntad o el criterio intelectual o moral de quien detenta el poder político institucional, ni a los *arcana iuris* o *arcana imperii*. Siguiendo con esta indicación, resulta necesario establecer, finalmente, el lugar de la discrecionalidad y del secreto en el régimen democrático en Spinoza.

### La crítica spinoziana a la discrecionalidad del poder

La referencia más clara de Spinoza a los secretos del poder se encuentra en el § 29 del capítulo 7 del *Tratado político*. Allí, al referirse al Estado monárquico, escribe:

Confieso, por otra parte, que resulta casi imposible mantener en secreto los planes de tal Estado [*imperii consilia celari vix posse*]. Pero todo el mundo me concederá también que es, con mucho, preferible que los rectos planes del Estado [*ut recta imperii consilia*] sean descubiertos por los enemigos a que se oculten a los ciudadanos los perversos secretos de los tiranos [*ut prava tyrannorum arcana clam civibus habeantur*]. Quienes pueden llevar en secreto los asuntos del Estado [*Qui imperii negotia secreto agitare possunt*], tienen a este totalmente en sus manos y tienden asechanzas a los ciudadanos en la paz, lo mismo que a los enemigos en la guerra. Nadie puede negar que el silencio es con frecuencia útil al Estado [*Quod silentium imperio saepe ex usu sit, negare nemo potest*]; pero nadie probará jamás que dicho Estado no pueda subsistir sin él. En cambio, confiar a alguien la república sin condición alguna [*At contra rempublicam alicui absolute credere*] y, al mismo tiempo, conseguir la libertad, es totalmente imposible. Es, pues, una estupidez querer evitar un pequeño perjuicio con el sumo mal. Ahora bien, ésta es la única cantinela de quienes desean para sí el Estado absoluto: que es del máximo interés para la sociedad que sus asuntos se lleven en secreto [*ut ipsius negotia secreto agitentur*], y otras razones por el estilo, las cuales, cuanto más se encubren con la apariencia de la utilidad, más bruscamente estallan en la más dura esclavitud [*quae quanto magis utilitatis imagine teguntur, tanto ad infensius servitium erumpunt*] (Spinoza, 2013: 320-321).

A partir de esta larga cita, podemos reconocer algunos inconvenientes que Spinoza plantea respecto a la discrecionalidad del Estado. Existe una intención de Spinoza por traer a la discusión política una reformulación del tópico clásico de los *arcana imperii* a partir de la figura de los *simulacra* que había sido extensamente analizada por Clapmarius. Por otra parte, el problema del secreto o silencio del Estado no parece reducirse tan solo a la cuestión de la publicidad de los actos de gobierno, sino que existe una intención de ampliar la discusión con Hobbes y su teoría de la soberanía. Esto parece estar dado en una serie de inconvenientes que se plantean a partir del problema de la discrecionalidad o de los *arcana imperii* como *arcana dominationis*, cuyo resultado inmediato parece estar puesta en el miedo a partir de las atrocidades del Soberano. Sin embargo, resulta

interesante destacar la especificidad con la cual Spinoza maneja los términos para referirse a distintos aspectos de esa discrecionalidad política.

En un primer momento, Spinoza manifiesta que resulta imposible sustraer del conocimiento de los ciudadanos los planes del estado [*imperii consilia*]. En este sentido, parece diferenciarse del aura sacra de los *arcana imperii*, ya que, en este caso, los secretos del Estado monárquico se asemejan más bien a la tiranía. De allí que, inmediatamente, se haga referencia a que los asuntos [*negotia*] de este tipo de estados se mantienen en secreto con el fin de encubrir la dominación y la esclavitud. Evidentemente el secreto que recubre los secretos planes del Estado implica la pérdida de la libertad y, por consiguiente, la imposibilidad de alcanzar aquella ciudadanía (el *vivire político* de Machiavelli y el *status civilis* spinoziano). No es casual que, en medio de la descripción de un estado monárquico que adopta el secreto para ejecutar sus planes de dominación, Spinoza haga una referencia explícita a la República, al sostener que resulta imposible alcanzar la libertad cuando se ha confiado, de manera incondicional, el manejo de los asuntos públicos.

Sin embargo, en esta clara condena al secreto de Estado por parte de Spinoza, es probable que exista una velada referencia a los acontecimientos que signaron el final de la experiencia republicana del Gran Pensionario de Holanda Jan de Witt. En su momento, la discrecionalidad de los actos del Estado, bajo el gobierno de la casa de Orange-Nassau, había motivado el rechazo de importantes sectores de la sociedad holandesa, especialmente los acuerdos en las negociaciones previas a la paz de Münster, que habían firmado los representantes holandeses ante sus pares españoles, y en donde se incluían garantías para el culto público de la iglesia católica. Esto habría motivado la oposición de los sectores calvinistas y republicanos que eran contrarios a cualquier vestigio del imperio español. Esta concesión religiosa a España por parte del Capitán General y el Estatúder, le hace concluir a Pieter de la Court, en su “*Interest van Holland*” publicado en 1662 que “este tratado secreto fue

concluido para su beneficio privado y en perjuicio de Holanda y su paz” (de la Court, 1746: 378). A pesar de estos antecedentes, el Gran Pensionario también recurre a esta práctica discrecional en las negociaciones con Inglaterra para alcanzar la paz con el Tratado de Westminster (1654). De hecho, es allí donde las condiciones de paz no se diferencian absolutamente de las condiciones de la guerra y, por ello, será un punto de inflexión que culminará con el linchamiento de los hermanos de Witt (Rowen, 1986: 43).

Desde la propia definición del derecho político, la república se define a partir de los asuntos comunes del Estado [*communia imperio negotia*], es decir que su propia naturaleza política excluye el ámbito de la discrecionalidad y el secreto. Los *imperii consilia*, desde esta perspectiva, refieren a las estrategias o maquinaciones secretas de aquellos que detentan el poder en un Estado monárquico absoluto (como es en este caso). Al establecer el vínculo entre *secreto*, *apariencia* y *esclavitud*, Spinoza parece instalar la conexión entre el “derecho de dominación” [*ius dominationis*], la “atrocidad” [*flagitia*] de las tiranías y las “apariencias del poder” [*simulacra imperii*], es decir, la unificación de los tres últimos secretos [*arcana*] desarrollados por Clapmarius en su *De Rerum Rerumpublicarorum*. En tanto que la simulación y el engaño permite desviar la atención de la multitud y obtener la aprobación necesaria para continuar con sus planes, al mismo tiempo, tienden asechanzas contra esa multitud, del mismo modo que a los enemigos en tiempos de guerra. El oprobio y las atrocidades que se cometen en nombre del orden de la sociedad, de la seguridad del Estado y de los enemigos del pueblo, no son sino expresiones públicas del *ars dominationis* que ejerce la tiranía.

Si se quisiera establecer, a partir de Spinoza, una especie de arqueología del absolutismo y la tiranía, se podría decir que entre el parágrafo 29 del *Tratado político* y el comienzo del *Tratado teológico-político* con la que iniciamos este trabajo, se pueden establecer las bases de dicha arqueología. En efecto, tanto el silencio y los secretos del poder constituyen una matriz espacio-temporal que, de

algún modo, se encuentra en el origen mismo del ordenamiento político absolutista y que es preciso reconocer a partir de sus efectos. De acuerdo con Fabián Ludueña Romandini, estos secretos no se encuentran ocultos, sino que se pueden reconocer, “en la superficie misma de la Historia y, en razón de esta circunstancia, no han podido ser puestos suficientemente en evidencia” (2018: 20). Es, por ello, a partir de un trabajo arqueológico, sobre los restos que descansan en la superficie de la historia, donde se encuentra la trama del secreto a partir de la instalación violenta de la *auctoritas*. El largo decurso del tiempo permite olvidar aquel momento originario de la imposición sangrienta del poder.<sup>15</sup> Por ello, Spinoza enfatiza en la imposibilidad de plantear una cesión incondicional del derecho a gobernar y, al mismo tiempo, pretender alguna garantía sobre la propia libertad.

Ahora bien, la constatación de Spinoza se inscribe en la disputa con Thomas Hobbes y su teoría de la soberanía política. Y es en esa disputa donde la dimensión del secreto del poder o *arcana imperii* hace posible distinguir entre el espacio privado y público, lo natural y artificial, la multitud y el pueblo. Todas estas escisiones se podrían derivar del origen de lo político en tanto “lo propio” de la función pública del soberano; quien, de acuerdo con Hobbes, posee el poder supremo [*Summum Potestatem - Supreme Power*], mando principal [*Summum Imperium - Chief Command*] o dominio [*Dominium- Dominion*], a partir de que cada ciudadano le transfirió toda su fuerza y poder (Hobbes, 1983: 134; 1987: 89).

En Hobbes, la imposición del secreto en las asambleas implicaba reconocer la posibilidad de que el enemigo pueda acceder al conocimiento de “los rectos planes del Estado”. Para el pensador inglés, la plebe representa un peligro para

<sup>15</sup> Esto parece deducirse cuando, en *Il príncipe*, se refiere a la conservación de los estados hereditarios, donde opera la costumbre al linaje del príncipe. Por ello, “basta tan solo con no transgredir el orden de sus antepasados, y después adecuarse a las circunstancias [*basta solo non preterire l'ordine de' sua antinati, e dipoi temporeggiare con li accidenti*]” (Machiavelli, 2018: 806). La monarquía hereditaria, en este caso, adquiere una estabilidad que sólo puede reconocerse en la violencia originaria que hizo posible la instauración del régimen. La conservación del poder proviene así de la costumbre y el olvido de aquel origen.

los planes del Estado y, por ello, debe asegurarse el carácter secreto de las asambleas. El argumento se encuentra en § 14 del Libro 10 del *De Cive*:

Las decisiones tomadas en grandes asambleas tienen este inconveniente: que aunque es de gran importancia que se mantengan en secreto, la mayoría de las veces son descubiertas por el enemigo antes de que puedan ser puestas en práctica; y son conocidas en el extranjero tan pronto como llegan a conocimiento del *pueblo* que gobierna en el propio país” (Hobbes, 1987: 138)

El éxito inmediato de los secretos y argucias del poder se encontraría, según Hobbes, en la exclusión de la plebe de los asuntos públicos, puesto que es inconstante y, por lo tanto, es muy fácil que pueda poner en peligro la salud del Estado. Por ello, en esta respuesta que Spinoza parece dar a Hobbes, se revela como un peligro mayor que los planes de los tiranos permanezcan ocultos a los ciudadanos. Hay, en el *arcana dominationis*, el prejuicio respecto de la capacidad de la plebe para intervenir en la arena política y, quizás sea este, el secreto mejor guardado de las monarquías absolutistas.

“Quiera la plebe gobernar”: La democracia spinoziaba y el conocimiento de los asuntos comunes

Al constatar que el “el gran secreto del régimen monárquico [*summum sit arcanum*]” se apoya en una estructura discursiva que trastoca la dinámica afectiva de los seres humanos, resulta evidente que, para Spinoza, el problema se encuentra en la construcción de ese discurso y, por ende, en el origen mismo del engaño y la superstición con la que se somete a la plebe a los designios de aquella *auctoritas*. En este origen, teológico-político, el engaño no se encubre bajo una *ars dominationis*, como en el caso de los planes secretos del Estado monárquico. Por el contrario, y siguiendo con la clasificación de Clapmarius (que Spinoza podría haber tenido presente en este esquema de interpretación del secreto de Estado), este *arcanum* de las monarquías se recubre de un aura de misterio y sacralidad que, sin embargo, no es más que un simulacro con el cual se ocultan las

verdaderas intenciones del poder. En efecto, y aquí se evidencia la huella de Clapmarius en su intento por despejar los *arcana imperii* de todo vestigio místico o sagrado, el secreto de las monarquías no es más que superstición, es decir, un artificio que se despliega para someter a la plebe, controlarla y, de este modo, hacer que luchen por su esclavitud como si fuera su libertad. Bajo la apariencia sacra y mística del origen del poder, no hay más que *ars politica*, una técnica [*techné*] de la dominación; y el terror sagrado que inspiran no hace más que dar pruebas de su eficacia para someter a la plebe.

Si la superstición y el engaño han inspirado a las monarquías para someter a la plebe, ya que consideran a esta como materia maleable para moldearla según sus propios intereses, cabe preguntarse acerca de las posibilidades de reconocer en la plebe una capacidad política que les permita acceder al Estado y, asimismo, ocuparse de los asuntos comunes. Dicho de otra manera, la pregunta consiste en las posibilidades de establecer una democracia a partir de la acción política de la plebe y su incursión en la arena política.

En el § 27 del capítulo VII del *Tratado político*, encontramos una de las más sublimes construcciones conceptuales de la filosofía política de Spinoza, ya que es allí donde, a través de una operación retórica, el pensador holandés demuestra la capacidad de la plebe para acceder a los asuntos comunes del Estado. Tanto Marilena Chaui (2004) como Diego Tatián (2015) han dado cuenta de esta operación que tiene su origen en Tácito y su concepción de la plebe como ignorante, inestable, susceptible a ser engañada por la superstición, tumultuosa y soberbia. Es por ello que Spinoza comienza este parágrafo 27 enunciando el problema en los siguientes términos:

Quizá lo que acabo de escribir sea recibido con una sonrisa por parte de aquellos que solo aplican a la plebe [*ad solam plebem restringunt*] los vicios inherentes a todos los mortales. A saber, que el vulgo no tiene moderación alguna [*quod in vulgo nihil modicum*], que causa pavor, si no lo tiene; que la plebe o sirve con humildad o domina con soberbia [*quod plebs aut humiliter servita ut superbe dominatur*], que no tiene verdad ni juicio, etcétera. Pero lo cierto es que la naturaleza es una y la misma en todos (Spinoza, 2013: 199).

Lo intrigante del texto, como sugiere Chaui, se encuentra en el hecho que Spinoza, en una primera instancia, parece utilizar los términos *plebs* y *vulgus* sin quedar del todo claro si se trata de dos formas de expresar lo mismo (a saber, la identificación con el tópico clásico instaurado por Tácito y sus reversiones ya citadas) o si existe una diferencia que Spinoza quiere explicitar a partir de este párrafo. Sin embargo, aporta un indicio que, en coherencia con su ontología, parece darle forma al argumento que se quiere esgrimir, al reconocer que la naturaleza es una y la misma en todos. Este argumento consiste en deshacer la identificación entre *plebs* y *vulgus* a partir de una magistral composición que le permite apropiarse de la retórica de la época para demostrar que la plebe puede gobernar. Chaui explicita esta operación en tres movimientos que se pueden identificar en el párrafo 27:

En el primero, arriba citado, tenemos la descripción de la plebe a partir de la mirada de los dominadores, que le imputan solo a ella los vicios propios de todos los mortales; en el segundo, el vulgo se hace portador de las características que habían sido atribuidas a la plebe; finalmente, en el tercero, las determinaciones que definen al vulgo son exactamente aquellas que definen a los dominadores, de tal manera que, en un giro espectacular, el *topos* liviano se aplica, ahora, a los dirigentes, y Spinoza indaga si, al fin de cuentas, la plebe no merecería gobernar en vez de ser gobernada (Chaui, 2004: 291).

Efectivamente, Spinoza demuestra que la plebe puede gobernar y, por extensión, está capacitada para conocer y opinar libremente sobre los asuntos comunes del Estado. Detrás de esta operación retórica, el pensador holandés pone en evidencia la verdad más profunda y radical de las democracias:

En el Estado democrático, en efecto, todos los que nacieron de padres ciudadanos o en el solio patrio, o los que son beneméritos del Estado o que deben tener derecho de ciudadano por causas legalmente previstas, todos estos, repito, con justicia reclaman el derecho a votar en el Consejo Supremo y a ocupar cargos en el Estado, y no se les puede denegar, a no ser por un crimen o infamia (Spinoza, 2013: 281-282).

El pleno ejercicio de la democracia se ajusta al principio ontológico de la naturaleza como “una y la misma en todos”, es decir, en la conformación del derecho natural como *ius sive potentia*, y, por ello, intransferible a una *auctoritas* que se constituya a partir de la enajenación del derecho natural de todos. Al mismo tiempo, el Estado democrático desactiva la escisión entre lo público y lo privado en lo que refiere a los asuntos [*negotia*] del Estado [*Imperium*], ya que, en la *República*, los asuntos del Estado son comunes, es decir, que confluyen en un derecho por el cual, “no solo pueden reclamar tierras, que puedan habitar y cultivar, sino también fortificarse y repeler toda fuerza, de forma que puedan vivir según el común sentir de todos [*ex communi omnium sententia vivere possunt*]” (Spinoza, 2013: 117). De este modo, la plebe adquiere la plenitud del *status civilis* o *vivire político* de la República y, por ello, se hace evidente que puede actuar e intervenir en los asuntos políticos. El status republicano, de hecho, permite reconocer que, a diferencia de aquellos regímenes que excluyen a la plebe de las decisiones políticas, es inherente a su forma de gobierno la puesta en común (para no referirnos a la publicidad, lo que implicaría reconocer un ámbito privado que, por concesión o gracia de quien gobierna, se hace público) de la información de los asuntos inherentes a la vida republicana y democrática. Y, para terminar con toda posible elucubración que prohíba a la plebe el acceso a la información, la deliberación y los cargos públicos, agrega:

Finalmente, que la plebe carece en absoluto de verdad y de juicio no es nada extraño, cuando los principales asuntos del Estado se tratan a sus espaldas y ella no puede sino hacer conjeturas por los escasos datos que no se pueden ocultar. Porque suspender el juicio es una rara virtud. Pretender, pues, hacerlo todo a ocultas de los ciudadanos y que éstos no lo vean con malos ojos ni lo interpreten todo torcidamente es una necedad supina. Ya que, si la plebe fuera capaz de dominarse y de suspender su juicio sobre los asuntos poco conocidos o de juzgar correctamente las cosas por los pocos datos de que dispone, está claro que sería digna de gobernar, más que de ser gobernada (Spinoza, 2013: 200-201).

### Conclusión

A partir de la propuesta de una democracia radical, Spinoza postula desactivar la red secreta del poder, ya que concibe los *arcana imperii* como instrumentos de dominación de las tiranías y, por ello, buscan limitar la participación de los ciudadanos en la vida política. En relación con esta eliminación del secreto de Estado, la concepción democrática spinoziana destruye el prejuicio que afirma que la plebe es ignorante y, por ello, incapaz de gobernar y decidir sobre los asuntos públicos. Desde esta intención, el pensador holandés capta la determinación fundamental del *vivere politico* de la república, al desmontar la lógica de los *arcana imperii* como forma de dominación de las sociedades políticas.

Quizás sea posible establecer una vinculación directa entre los aspectos fundamentales de la ontología spinoziana y este requerimiento democrático relativo al ejercicio del poder político y el conocimiento de las decisiones que toman aquellos que se encuentran en la esfera institucional del Estado. En efecto, existe una continuidad entre el estado natural y el estado político, de tal modo que, en ambos, “el hombre actúa según las leyes de la naturaleza y vela por su utilidad” (Spinoza, 2013: 128). A partir de esta continuidad se podría reconocer la importancia que adquiere la enmienda del entendimiento y la constitución de una “vida verdadera” en el proyecto filosófico spinoziano. En ellos se puede constatar la intención de delinear un *vivere politico*, que remite a una norma de vida:

Hablar según la capacidad del vulgo y hacer todo aquello que no constituye impedimento alguno para alcanzar nuestra meta. No son pocas las ventajas que podemos sacar de ahí, si nos adaptamos, cuanto nos sea posible, a su capacidad. Añádase a ello que, de ese modo, se dispondrán benévolamente a escuchar la verdad (Spinoza, 2014: 104).

Hay en esta disposición benevolente una acción política y comunicativa de la verdad, en tanto que es producto de una composición con otros, y que busca la concordancia natural como un modo de vida en común. Por ello, Spinoza agrega que es necesario entender la naturaleza, y que otros también adquieran este entendimiento, y, luego, “formar una sociedad, tal como cabría desear, a fin de que el mayor número posible de individuos alcance dicha naturaleza con la máxima facilidad y seguridad” (Spinoza, 2014: 103).

Construcción común, plural y libre de todo ocultamiento. Es probable que, a partir de la composición activa de una vida verdadera y en común, la crítica a los secretos y ocultas intenciones del poder adquiera un sentido más profundo, ya que se conecta con la reflexión ética y sus derivaciones políticas en la noción spinoziana de democracia.

### Bibliografía

- Bobbio, Norberto. *El futuro de la democracia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.
- Bobbio, Norberto. *Democracia y secreto*. México: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- Botero, Giovanni. *Della Ragion di Stato*. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1948.
- Chauí, Marilena. *Política en Spinoza*. Buenos Aires: Gorla, 2004.
- Clapmarius, Arnoldus *De Arcanis Rerumpublicarum Libri Sex*. Amsterodami: Apud Ludovicum Elzevirium, 1641.
- Cornelio Tácito. *Anales. Libros I-VI*. Madrid: Gredos, 1979.
- Cornelius Tacitus. *Annales an excessu divi Augusti*. Oxford: Clarendon Press, 1907. Disponible en <http://data.perseus.org/texts/urn:cts:latinLit:phi1351.phi005.perseus-lat1>
- Domínguez, Atilano [comp]. *Biografías de Spinoza*. Madrid: Alianza, 1995.
- Gebhardt, Carl. Spinoza gegen Clapmarius. *Chronicon Spinozanum*, N° 3, 1923, pp. 344-347.
- Hobbes, Thomas. *De Cive*. Oxford: Oxford University Press, 1983.

- Hobbes, Thomas. *De Cive. The English Version*. Oxford: Oxford University Press, 1987.
- Ludueña Romandini, Fabián. *Arcana imperii. Tratado metafísico-político. La comunidad de los espectros III*. Buenos Aires.: Miño y Dávila, 2018.
- Machiavelli, Niccolò. *Tutte le opere secondo l'edizione di Mario Martelli (1971)*. Firenze: Bompiani, 2018.
- Morfinio, Vittorio. *The Spinoza-Machiavelli Encounter. Time and Occasion*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2019.
- Nosetto, Luciano. "Secretos de Estado. Actualización teórica y reflexiones sobre el caso argentino". En *Studia Politicae*. N° 45, 2018/2019, pp. 33-58.
- Rosanvallon, Pierre. *Le bon gouvernement*. Paris : Éditions Du Seuil, 2015.
- Rowen, Herbert. *John De Witt. Statesman of the "True Freedom"*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Spinoza, Baruch. *Tratado teológico-político*. Madrid: Alianza, 2012.
- Spinoza, Baruch. *Tratado político*. Madrid: Alianza, 2013.
- Spinoza, Baruch. *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de la filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*. Madrid: Alianza, 2014.
- Tatián, Diego. *La cautela del salvaje. Pasiones y política en Spinoza*. Bs. As.: Colihue, 2015.
- Viroli, Maurizio. *From Politics to Reason of State. The Acquisition and Transformation of the Language of Politics 1250-1600*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.