

Gobierno y Religión en Maquiavelo y Spinoza

Sergio Rodríguez López
Universidad de Granada 

<https://dx.doi.org/10.5209/rpub.91233>

Recibido: 31 de agosto de 2023 • Aceptado: 21 de febrero de 2025

Resumen. En este artículo se analizan las relaciones que se establecen entre gobierno y religión en la obra de Maquiavelo y Spinoza. Un primer objetivo consiste en estudiar los pasajes relevantes de la obra de ambos e identificar la aportación de uno y otro al proceso de secularización de la sociedad. El segundo objetivo consiste en demostrar la tesis que sostiene que en la obra de Maquiavelo no hay intento alguno de llevar a cabo una nueva fundamentación del poder político al margen del poder religioso, mientras que el objetivo fundamental de la obra de Spinoza es justamente ese.

Palabras claves: poder político; virtud; gobierno de Dios; gobierno de la religión; religión verdadera.

[EN] Government and Religion in Maquiavelli and Spinoza

Abstract. This paper analyses the relations between government and religion through the work of Machiavelli and Spinoza. The first objective involves studying relevant passages of their work and identifying the contribution made to the secularisation of society. The second objective is to demonstrate the thesis that maintains that in Machiavelli's work there is no attempt to carry out a new foundation of political power other than religious power, while the fundamental aim of Spinoza's work is precisely to produce a new foundation.

Keywords: Political Power; Virtue; Government of God; Government of Religion; True Religion.

Sumario. Introducción. 1. Maquiavelo y Spinoza en su tiempo. 2. Maquiavelo ante el fenómeno religioso. 3. Spinoza ante el fenómeno religioso. Conclusiones. Bibliografía.

Cómo citar: Rodríguez López, S. (2025). Gobierno y Religión en Maquiavelo y Spinoza. *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 28(2), pp. 135-145.

Introducción

Pocos pensadores han generado tanta polémica en torno a su obra como Maquiavelo y Spinoza. Ambos han sido acusados entre otras cosas de herejes, impios, enemigos de la moral cristiana y ateos. Su obra se ha situado desde su publicación en el centro de multitud de controversias y el pensamiento de uno y otro ha sido, sorprendentemente, restituido por la tradición con el paso del tiempo. Indica esta inversión en la valoración de su legado filosófico que la época que les tocó vivir no estaba preparada para asumir las consecuencias sociales y políticas que se derivaban del mismo. No en vano la obra de ambos pensadores es considerada como uno de los hitos en la constitución de la conciencia política moderna.

Maquiavelo señala el funcionamiento interno de la política, la *verità effettuale della cosa*¹, abriendo paso a todo un nuevo enfoque en la reflexión política que se limita a describir y analizar los hechos políticos tal cual suceden, ubicando las relaciones de poder en un ámbito completamente mundano, producto del ser humano y sus estrategias. Este replanteamiento en el campo de la praxis política excluye la dimensión eterna y trascendente del poder divino en las explicaciones de los sucesos políticos, expulsa del espacio político la fundamentación teológica del poder. La diádica formada por sus dos gran-

¹ Expresión usada por Maquiavelo en *El príncipe* que representa una exposición de su método de análisis político. Su pretensión es ceñirse a los hechos, a la realidad de la política tal cual sucede y evitar las descripciones y las imágenes artificiales de la misma. Cf. Cap. XV, en N. Maquiavelo, *El príncipe*, Barcelona, Austral, 2021, p. 115.

des obras *El Príncipe* y *Los Discursos de la primera década de Tito Livio*, constituyen la referencia obligada que funda ese nuevo pensamiento político. *El Príncipe* instituye el mito de lo maquiavélico², presentando a un Maquiavelo consejero de príncipes y tiranos³, mientras que en los *Discursos de la primera década* Maquiavelo aparece como un defensor de los valores republicanos.

Spinoza, por su parte, se propone como objetivo desentrañar la espesa madeja de textos bíblicos, tratando de identificar tanto su sentido, como su verdad. Persigue con esta exégesis determinar hasta qué punto las religiones deben tener acceso a los resortes del poder político. Así, lleva a cabo un profundo ejercicio de fundamentación filosófica para acabar sentenciando que es el poder político el que debe determinar el ámbito y el espacio de las prácticas religiosas.

La polémica suscitada por estos pensadores emerge con rapidez y sus obras se prohíben pocos años después de su publicación. La obra de Maquiavelo será incluida en el *Índice Católico de Libros Prohibidos* en 1559, por considerarlo herético, autor demoniaco y enemigo de la fe. Idéntica suerte corre la obra de Spinoza, el blanco de los ataques en este caso es su *Tratado teológico-político*. Publicado por primera vez en enero de 1670 recurriendo a la falsificación tanto del nombre del editor como el lugar de edición, figuraba la ciudad alemana de Hamburgo cuando había sido editado en Ámsterdam y se apuntaba que el editor era Henricus Kühnrrath en lugar de Jan Rieuwerstz⁴, consiguió esquivar la censura durante cuatro largos años. En julio de 1674 la impresión, distribución y venta del *Tratado teológico-político* quedó prohibida en toda la República de Holanda. Solo cinco años más tarde siguió el mismo camino que las obras de Maquiavelo y el 3 de febrero

² Apunta Lefort que lo maquiavélico como categoría política es en parte un constructo histórico elaborado por los detractores de Maquiavelo, sostiene que "los antimachiavelistas de todo género no encuentran mejor arma para luchar contra su adversario que la acusación de ateísmo, de satanismo o de herejía [...] lo intolerable no es solo que las relaciones sociales parezcan soltadas de su atadura a lo sagrado; lo intolerable es que ellas mismas sean desacralizadas, que el poder aparezca como el envite de un conflicto puramente mundial". C. Lefort, *Maquiavelo. Lecturas de lo político*, Madrid, Trotta, 2020, p. 25.

³ Respecto a esta polémica que históricamente ha vinculado el nombre de Maquiavelo al uso despiadado del poder y a la conservación de los propios intereses por encima de cualquier consideración moral aclara Lefort que con el tiempo se ha ido imponiendo con un consenso cada vez mayor la idea de que el sentido último del pensamiento de Maquiavelo es del republicanismo. Algunos autores que se han ocupado de la interpretación de los textos de Maquiavelo y que son citados por Lefort son entre otros: F. Bacon y sus escritos *Of the true greatness of the Kingdom of Britain* y *Of the true greatness of kingdoms and states*; a Harrington con su *Oceana*; a James Bovey con *Atheistical politician or a brief discourse concerning Niccolo Machiavelli* o a Montesquieu en sus *Considerations sur les causes de la grandeur et de la décadence des Romains* entre otros. En C. Lefort, *Maquiavelo. Lecturas de lo político*, op. cit., pp. 39-43.

⁴ En S. Nadler, *Un libro fraguado en el infierno. El «Tratado teológico-político» de Spinoza*, Madrid, Trotta, 2022, p. 296.

de 1679⁵ fue también incluido en el *Índice Católico de Libros Prohibidos*⁶.

Tanto Spinoza como Maquiavelo son artífices ideológicos de ese largo proceso de secularización que ha llevado progresivamente a la pérdida de la influencia de la religión en la sociedad y a la institución de un poder político plenamente laico. No obstante, hay que señalar que Spinoza trabajó más concienzudamente por instituir el laicismo que Maquiavelo. Esto no quiere decir que Maquiavelo no fuera consciente de que la religión puede interferir en el gobierno de un país, pero en su análisis prima el enfoque práctico. Maquiavelo trata de describir las líneas maestras que debe seguir la actividad política, para extraer el mayor beneficio posible del aparato ideológico que supone la religión⁷. El caso de Spinoza es bien distinto, pues desde el principio encontramos en su pensamiento una intención deliberada de cuestionar la autoridad y la verdad de las Sagradas Escrituras, de discernir el propósito y la utilidad del culto religioso o de determinar el sentido último de la fe. Spinoza se esfuerza por extraer, entre toda la amalgama de sus vivencias y enseñanzas, una idea destilada cuidadosamente de *religión verdadera* que dignifica su pensamiento y ensalza su figura. Cualquiera, tras las vivencias de Spinoza, podría haber optado abiertamente por el ateísmo. Sin embargo, él optó por una idea de Dios naturalizada y una comprensión laica de la religión, aun siendo consciente de que dichos conceptos podrían provocar un ataque a su reputación intelectual igual o superior que la declaración abierta de ateísmo. Solo analizando brevemente la época que les tocó vivir, podremos comprender más profundamente el pensamiento de uno y otro.

1. Maquiavelo y Spinoza en su tiempo

Difícilmente podemos equiparar las vivencias que tuvieron Maquiavelo y Spinoza ante la incidencia del fenómeno religioso en sus respectivas vidas. La Italia de Maquiavelo es un territorio constituido a modo griego por multitud de ciudades independientes, fragmentado políticamente y en el que se formaron distintos estados regionales con influencia e importancia diversa. Entre ellos estaban la República de Florencia, hogar de Maquiavelo, el Ducado de Milán, la República de Venecia, el Reino de Nápoles o los Estados Pontificios. Maquiavelo no vivió el Gran Cisma de Occidente iniciado en el cónclave de 1378, que dividió los reinos europeos entre los que apoyaban al Papado de Aviñón con Clemente VII (el antipapa) y aquellos que querían que el papado retornara

⁵ Cf. Vida de Spinoza y datos complementarios, en B. Spinoza, *Tratado teológico-político*, Madrid, Alianza editorial, 2014, p. 57.

⁶ Aclara Nadler que el *Tratado* "alcanzó a la vez una gran fama y una tremenda infamia en toda Europa [...] Unos pocos lo saludaron como presagio de la Ilustración. Muchos más, en cambio continuaron con la campaña de desprecio, considerándolo el libro más peligroso jamás salido de las prensas". S. Nadler, *Un libro fraguado en el infierno. El «Tratado teológico-político» de Spinoza*, op. cit., p.320.

⁷ Es conveniente apuntar, como aclara Althusser, que "Maquiavelo parte de la religión como un dato del que no puede hacerse abstracción porque es la ideología de masas dominante". L. Althusser, *Maquiavelo y nosotros*, Madrid, Akal, 2004, p. 117.

a Roma con el nombramiento de Urbano VI. Este periodo de inestabilidad sin precedentes en la Iglesia católica finalizó con el Concilio de Constanza convocado en 1413, bastantes años antes del nacimiento de Maquiavelo en 1469. Al igual que no pudo ocuparse del Gran Cisma, Maquiavelo tampoco tendrá la oportunidad de dedicar sus agudas reflexiones políticas a la nueva división que estaba por acaecer en el seno de la Iglesia debido a Lutero. La reforma protestante estalló el 31 de octubre de 1517, fecha en la que se sitúa la promulgación de las famosas 95 tesis. La comparecencia de Lutero ante el Emperador Carlos V en Worms con el objetivo de que se retractara de las mismas tuvo lugar de enero a mayo de 1521. Por estas fechas a Maquiavelo le quedaban 6 años de vida y no pudo, por tanto, presenciar las profundas consecuencias que tendrá para toda Europa el protestantismo, ni la convocatoria del concilio ecuménico de Trento en 1545 con el que se trataba de resolver la escisión de la iglesia entre católicos y protestantes. Maquiavelo no llegó a tiempo de conocer el Gran Cisma de Occidente, pero tampoco le alcanzó la vida para ser testigo de las trascendentales consecuencias del protestantismo⁸, vivió en un intersticio, en la Italia renacentista. En su tiempo hubo guerras, pero no fueron guerras de religión, sino las guerras de la única religión imperante, es decir, la que enfrentó a unos católicos con otros por incrementar su poder. Muchas de estas guerras se dieron en el seno de Italia y en ellas participó activamente el papado para aumentar su influencia en la península itálica. Una de ellas fue la que llevó a Julio II en octubre de 1511 a suscribir la Santa Alianza con Fernando el Católico, para imponer su poderío contra Francia y defender la unidad de la Iglesia. Florencia que se había mantenido neutral, tratando de construir un difícil equilibrio entre los intereses del Rey de Francia Luis XII y el belicoso Papa Julio II, acabó siendo castigada por no manifestar su apoyo a Julio II. El gonfaloniero Pier Soderini, al frente de la República de Florencia, tuvo que marchar la exilio y los Médicis apoyados por el papado volvieron a hacerse con el poder después de 80 años⁹. Este acontecimiento, además de suponer el fin de la República de Florencia, puso término a la carrera política de Maquiavelo.

Maquiavelo era astuto y sagaz y no tenía reparos en describir el funcionamiento interno de la política de su tiempo. Pudo ver más allá del colorido tapiz de valores, rituales, prácticas y ceremonias e identificar el poder y a los hombres que lo manejaban en un

⁸ Consecuencias que no solo incidirán en la configuración política de toda Europa, sino también en la percepción de la obra de Maquiavelo. Informa Lefort que el estigma que pesa sobre la figura de Maquiavelo y su obra comenzó a gestarse justamente a consecuencia del protestantismo: "Así pues, la reputación del escritor italiano estaría construida por la Iglesia en una coyuntura en la que habría sido importante para ésta encontrar un chivo expiatorio [...] La prueba estaría en que antes de 1545 la Iglesia ignoraba los vicios de *El Príncipe* y de los *Discorsi*, y en que sólo los denunció una vez lanzada la ofensiva de la Contrarreforma." En C. Lefort, *Maquiavelo. Lecturas de lo político*, op. cit., p. 27.

⁹ Como señala Viroli "todos los partidarios de los Médicis, desmantelan en pocos días los cimientos de las libertades florentinas" y a Maquiavelo se le informa con una lacónica comunicación de que ya no es secretario de los Diez de la Libertad". M. Viroli, *La sonrisa de Maquiavelo*, Barcelona, Tusquets, 2000, p. 159.

juego de máscaras en el que la religión servía para cualquier cosa menos para su pretendido propósito. Es aquí donde encontramos lo verdaderamente nuevo en el pensamiento político de Maquiavelo: el realismo. La descripción de las cosas tal cual se producen, sin ambages o retóricas que puedan camuflar la verdad de la *praxis política*¹⁰.

La experiencia de Spinoza se diferencia de la de Maquiavelo especialmente en la severidad con la que el fenómeno religioso incidió en su vida. Spinoza es hijo del exilio judío provocado en la península ibérica por el matrimonio entre Isabel de Castilla y Fernando de Aragón en 1469. Aunque el clima antijudío ya existía en las primeras décadas del s. XV, este matrimonio dinástico y la consecuente firma de la orden de expulsión de los judíos el 31 de marzo de 1492 hizo que la situación para los sefardíes fuese insostenible. Para evitar la persecución y los ataques muchos optaron por la conversión al cristianismo. Cuando los judíos acogían en su seno el cristianismo pasaban a ser conversos y atraían para sí una doble sospecha: tanto dentro de su propia comunidad¹¹, como de cara a la comunidad cristiana. Aunque se convirtieran, los judíos transformados en nuevos cristianos seguían siendo igualmente sospechosos de continuar con sus ritos y prácticas judaizantes en su vida privada. Esto los llevó a ser denominados por los cristianos viejos con el ofensivo término de <<marranos>>. A esta doble sospecha se sumó el doble exilio: el primero, de España hacia Portugal, se estima que el número de exiliados ascendió a unos 120.000¹²; el segundo, de Portugal hacia el norte de Europa, pues al poco tiempo de asentarse en Portugal el rey Manuel I acabó firmando otra orden de expulsión de judíos y musulmanes del territorio portugués. Este doble exilio provocó que muchos sefardíes, la familia de Spinoza entre ellos, acabaran refugiándose en latitudes de mayor tolerancia religiosa, originando los primeros asentamientos judíos en Holanda en las ciudades de Ámsterdam y Ámsterdam.

El país que se encuentra Spinoza está atravesado por los conflictos religiosos. Por un lado, está la guerra entre España y Holanda que enfrenta a las provincias protestantes del norte del país, firmantes de la Unión de Utrecht, contra el dominio católico del monarca español Felipe II. Por otro, el mismo protestantismo en su forma calvinista, fuertemente asentado en Holanda, que vigilaba con rigor la observancia del culto religioso frente a los disidentes cristianos y judíos. A esto hay que añadir las tensiones que se daban dentro de la propia comunidad judía entre sefardíes y los primeros askenazies procedentes de Centroeuropa, más pobres, pero con una práctica religiosa más depurada porque

¹⁰ Dice Althusser que Maquiavelo "opone la verdad efectiva, el conocimiento objetivo de la cosa, a la representación subjetiva, imaginaria. El conocimiento objetivo de la «cosa» que él trata, la política, es decir, la práctica política, es lo novedoso que aporta Maquiavelo, quien rompe con lo que antes que él reinaba sobre los espíritus: una representación imaginaria de la política, una ideología de la política". L. Althusser, *Maquiavelo y nosotros*, op. cit., p. 47.

¹¹ Como señala Nadler "los judíos llamaban a los conversos *anusim* «los forzados» y los señalaban como traidores a su propia fe. S. Nadler, *Spinoza*, Madrid, Akal, 2021, p.16.

¹² *Ibidem*, p. 17.

no habían estado expuestos a la laxitud del cripto-judaísmo¹³. Un cuarto aspecto que muestra hasta que extremo la religión era un elemento insoslayable en la sociedad de la época lo representa la posición ambivalente de la recién asentada comunidad judía en Holanda. Las autoridades holandesas tenían claro que el asentamiento de una prospera comunidad de comerciantes sefardíes en distintas ciudades podría ser económicamente beneficioso. Así, en algunas ciudades se les dio carta de ciudadanía, aunque en todos los casos se añadía que el único culto público permitido era el del credo de la Iglesia Reformada. Esto generó un clima de vigilancia y sospecha dentro de la propia comunidad judía. Sabedores de estar bajo observación estricta y conscientes de que su tranquilidad dependía de recluir su culto en el interior de sus comunidades, cualquier signo de proselitismo o de desviación de la ortodoxia se convirtió en motivo de denuncia tanto interior, dentro de la propia comunidad, como exterior, por parte de las autoridades políticas.

El debate teológico y filosófico no era algo exclusivo de la creciente comunidad judía, sino de toda la República holandesa: los remonstrantes¹⁴ planteaban su visión heterodoxa del protestantismo enfrentándose al calvinismo; los librepensadores reclamaban que la religión fuera un asunto privado y el cartesianismo, a pesar de su prohibición, ganaba numerosos adeptos entre los profesores universitarios. En general, el vigor y la importancia de las nuevas ideas, propio de un cambio de época, se abría paso. No hay que olvidar que Ámsterdam se convirtió a lo largo del s. XVII, con sus debates teológicos y la proliferación de publicaciones de todo tipo, en uno de los centros culturales de Europa, llegando a constituir un verdadero problema para las autoridades holandesas¹⁵.

Este contexto de efervescencia política y religiosa contribuyó de forma directa a estimular las dudas e inquietudes que el propio Spinoza ya sufría por sí mismo. Las contradicciones en las Sagradas Escrituras, los desacuerdos en la interpretación, el asfixiante peso de los rituales en la vida diaria y la dificultad para articular la convivencia en una Holanda

¹³ En relación al judaísmo de los marranos apunta Nadler que “muchas leyes existían ya solo en la memoria, puesto que no había sido posible observarlas de una manera mínimamente coherente. Un historiador afirma que, hacia finales del siglo XVI, los marranos habían abandonado no sólo la circuncisión, el sacrificio ritual de animales para el consumo humano y muchas costumbres funerarias -actos públicos todos ellos que hubieran sido muy difícil de mantener bajo la vigilante mirada de sus vecinos- sino también el uso de filacterias, las plegarias judías ordinarias”. *Ibidem*, p. 31.

¹⁴ Seguidores de Jacobo Arminio, teólogo protestante neerlandés y profesor de la universidad de Leiden.

¹⁵ Señala Nadler que durante el siglo XVII “la ciudad de Ámsterdam se había ganado mala fama por inundar Europa de literatura subversiva -escritos políticos, religiosos, incluso eróticos- en diferentes idiomas y todo esto constituía un motivo de consternación para las autoridades neerlandesas, especialmente cuando esos escritos clandestinos, a menudo críticos con los regímenes monárquicos o el poder eclesiástico, causaban problemas a potencias extranjeras agitando sentimientos democráticos o expresando ideas libertinas”. S. Nadler, *Un libro fraguado en el infierno. El «Tratado teológico-político» de Spinoza*, *op. cit.*, p. 293.

atravesada por credos religiosos distintos¹⁶, llevaron a Spinoza a replantearse radicalmente el papel y la función de la religión. Se ha hablado aquí de la doble sospecha que despertaban los judíos y del doble éxodo que sufrieron. Es justo en este sentido en el que hay que entender el doble marranismo¹⁷ de Spinoza, que le costó finalmente un *herem* de singular dureza en 1656.

2. Maquiavelo ante el fenómeno religioso

Un indicio del enfoque de Maquiavelo en su análisis de las relaciones entre gobierno y religión, nos lo ofrece el propio pensador florentino cuando afirma sobre los principados eclesiásticos que, “puesto que son elegidos y mantenidos por Dios, razonar sobre ellos sería propio de un hombre presuntuoso y temerario”¹⁸. Con esta declaración parece renunciar a todo intento de emprender una crítica profunda que exponga las bases sobre las que se asienta el poder religioso. No obstante, es muy consciente de la fuerza de dichos Estados eclesiásticos, pues en el mismo cap. XI de *El Príncipe* advierte que no es necesario defenderlos de las amenazas, ni esforzarse por gobernar a sus súbditos pues dichos regímenes políticos parecen tener una dinámica autónoma de gestión política que impone su autoridad a la población sin especial atención por parte príncipes o gobernantes. La fuente de la que emana su poder es el prestigio y la antigüedad de sus instituciones eclesiásticas.

El empeño de Maquiavelo por mostrar la realidad de la praxis política de su tiempo se manifiesta con toda su crudeza en el agudo cuestionamiento que lleva a cabo de las clásicas virtudes principescas¹⁹. Señala que el príncipe debe distinguir, para la preservación de su Estado, entre la buena y la mala utilización del delito²⁰, asumiendo lo que parece ser una

¹⁶ Como apunta Nadler la situación en términos de ideología religiosa se hizo tan compleja que “Los calvinistas seguían pensando en un Estado teológicamente compartimentado, ya que era imposible aspirar a uno confesionalmente homogéneo”. S. Nadler, *Spinoza*, *op. cit.*, p. 112.

¹⁷ Sostiene Pérez Tapias que “Spinoza hace filosofía desde la razón para la que reivindica una insobornable autonomía” y es esta actitud, a la que nunca renunció Spinoza, la que le hizo contraer esa condición doblemente marrana, sospechoso ante su propia comunidad, por proceder del criptojudaismo y tener su origen en una familia de conversos reconvertidos y sospechosos, también, por someter a un estricto análisis racional cuantas contradicciones y sinsentidos encontraba en la fe y en el culto religioso de su propia comunidad. J.A. Pérez Tapias, “Spinoza: el «marrano de la razón» como pensador Barroco”, *Hipogrifo*, Vol 10. n° 2, 2022, p. 161.

¹⁸ N. Maquiavelo, *El Príncipe*, *op. cit.*, p. 93.

¹⁹ Las virtudes principescas procedentes de los tratados de los moralistas romanos, en especial Cicerón y Séneca son la honradez, la clemencia y la liberalidad a estas tres se añaden las virtudes cardinales de origen platónico que son prudencia, fortaleza, templanza y justicia. Entre la larga lista de autores que siguen la tradición de los moralistas romanos Skinner nos dice que “a fines del s. XV humanistas tan distinguídos como Bartolomeo Sacchi, Giovanni Pontano, Erasmo de Rotterdam o Francesco Patrizi habían escrito tratados destinados a servir de guía a los gobernantes, todos ellos fundados en el mismo principio: que la posesión de la *virtus* es la clave del éxito político.” En Q. Skinner, *Maquiavelo*, Madrid, Alianza editorial, 2020, p. 65.

²⁰ Maquiavelo señala en el cap. VIII *De los que han llegado al principado mediante delitos*, que “se puede definir como

paradoja política, a saber, que la actividad política puede requerir aplicar medidas excepcionales que contradigan los principios aceptados previamente o lo que es lo mismo: el desarrollo de una moral de situación que cuestione la utilidad de las virtudes clásicas. Sería un buen uso del delito aquel que daña a los súbditos de forma breve, en caso de necesidad; por el contrario, estaríamos ante un mal uso del delito si se realiza de forma permanente. En relación con la estabilidad del príncipe advierte Maquiavelo que “si se examina todo atentamente, se encontrarán cosas que parecen virtudes y sin embargo le llevarían a la ruina y otras que parecen vicios, de los que por el contrario nacerán su seguridad y bienestar”²¹. Respecto a la práctica de la liberalidad, alabada por Cicerón²², responde Maquiavelo que el príncipe no debería preocuparse de forjarse fama de ávaro, pues es este vicio el que le llevará a gestionar mejor el reino. Por otro lado, la contraposición entre la crueldad y clemencia, descritas por la tradición humanista²³ como atributos de tiranos y buenos gobernantes respectivamente, también es cuestionada por Maquiavelo. El argumento del florentino es que mientras la crueldad sirva para mantener la unidad y la lealtad entre los súbditos, el príncipe no debe tener escrúpulos de hacer uso de ella si es necesario. En tercer lugar, encontramos la honradez, el honor a la palabra dada. A esta virtud clásica dedica Maquiavelo todo el cap. XVIII de *El príncipe* concluyendo que “un señor que actúe con prudencia no puede ni debe observar la palabra dada cuando vea que va a volverse en su contra y que ya no existen las razones que motivaron su promesa”²⁴. Spinoza coincide con Maquiavelo en este punto, pero además ofrece sustento metafísico a la posición del mismo afirmando “Si una persona que por derecho natural es único juez de sus actos, considera la palabra dada más perjudicial que ventosa se sigue que si estima que debe romper su palabra la romperá con pleno derecho de naturaleza”²⁵. Aunque coinciden en su posición, la diferencia de matiz modifica sustancialmente las implicaciones políticas de ambas tesis. Maquiavelo se está refiriendo aquí a un príncipe o gobernante inscrito ya, por lo tanto, en un entramado de relaciones políticas y legales con sus súbditos, los miembros de la corte y con otros Estados, mientras que Spinoza describe una persona cualquiera que además actúa según el derecho natural. El derecho natural es aquel que rige en el gobierno de Dios y en este ámbito *sub specie aeternitatis*²⁶ no tienen cabida, como explicaremos, juicios acerca del bien o el mal. Maquiavelo, por su

buena utilización del delito la que se hace en un momento concreto, por necesidad de asegurar la propia posición, sin volver luego a insistir en ella, [...] Están mal usados los delitos que, aunque en principio son pocos, van aumentando con el tiempo”. N. Maquiavelo, *El príncipe*, op. cit., p. 81.

²¹ N. Maquiavelo, *Ibidem*, p. 116.

²² Cf. Libro II, en M.T. Cicerón, *Los deberes*, Madrid, Gredos, 2014.

²³ Una obra considerada como un antecedente del género conocido como “espejo de príncipes” la encontramos en L.A. Séneca, *Sobre la clemencia*, Madrid, Alianza editorial, 2018.

²⁴ N. Maquiavelo, *El príncipe*, op. cit., p. 126.

²⁵ B. Spinoza, *Tratado teológico-político (selección). Tratado político*, Madrid, Tecnos, 2010, p. 187.

²⁶ Locución latina que usa Spinoza en su *Ética* para referirse a la perspectiva de Dios, el punto de vista de la eternidad y la infinitud material.

parte, si parece dar cabida abiertamente a conductas delictivas, mezquinas y crueles como parte de las estrategias de gobierno, añadiendo como único criterio moral restrictivo la necesidad, es decir, solo se debe recurrir a las mismas para la conservación del gobierno y el Estado.

El ataque de Maquiavelo a las virtudes clásicas no cesa aquí. Es famoso el pasaje de *El príncipe* en el que, una vez más, corrige a Cicerón con relación a los medios para alcanzar los propios fines. El orador romano distingue entre la negociación, el medio humano y los métodos bestiales. El poder de las bestias puede manifestarse tanto con la violencia como con el engaño. Relaciona ambas estrategias con el proceder de los leones y las zorras. Así, la conducta del político debería alejarse lo más posible de la conducta animal. La objeción de Maquiavelo es aquí incontestable y su eco todavía resuena en la actualidad: ¿qué hacer si la negociación no es suficiente? La respuesta a esta cuestión es radical: cuando la negociación es insuficiente, el príncipe debe adquirir una doble naturaleza²⁷, la propia del ser humano y la de las bestias, usando una u otra según convenga.

La sentencia final de Maquiavelo es devastadora, ejercer el poder según dictan las virtudes clásicas puede conducir con facilidad a la ruina del Estado y, por tanto, hay que ser muy precavido ante ellas. Como afirma Skinner lo que está planteando aquí Maquiavelo es “que si el gobernante quiere alcanzar sus más altos propósitos, no siempre debe considerar racional ser moral”²⁸. Maquiavelo llega a declarar con relación a dichas virtudes “es más me atrevería incluso a decir que poseerlas y observarlas siempre es perjudicial, mientras que fingir que se poseen es útil, es como parecer piadoso, fiel, humano, integro, religioso y además serlo realmente”²⁹. De esta lista de virtudes enumerada por el propio Maquiavelo, se lecciona la religión y afirma “no hay cosa más necesaria para un príncipe que apparentar que posee esta última cualidad”³⁰. Un príncipe debe apparentar por encima de todas las demás virtudes ser todo religión, es decir, ajustarse a los ritos y prácticas institucionalizadas de la religión del Estado. De este modo Maquiavelo pone en cuestión no solo la verdad, sino también la utilidad de los valores religiosos. El fundamento teológico del poder político queda muy dañado y la tradición humanista y cristiana se ve reducida a un resorte ideológico del que hace uso el gobernante para mantener su reputación y aumentar la estima que el pueblo le profesa. Es el envoltorio de la política tras el cual no hay nada, pues el despliegue del poder político no tiene relación, ni se ajusta a los pretendidos valores religiosos que de-

²⁷ Maquiavelo no impugna completamente la moral en la política, argumento de fuerza usado por los censores de su obra, más bien subraya que en política la virtud moral no siempre coincide con la virtud política, en este sentido Althusser aclara: “De este modo la *virtù* puede tomar la forma de virtud moral, pero entonces hay que decir que el príncipe es moralmente virtuoso por mor de la virtud política, y Maquiavelo desea que lo fuera lo máximo posible. [...] Moral siempre que sea posible, inmoral cuando el resultado político así lo exija, pero siempre por *virtù*, moral por *virtù*, inmoral por *virtù*: así es el Príncipe”. L. Althusser, *Maquiavelo y nosotros*, op. cit., p. 120.

²⁸ En Q. Skinner, *Maquiavelo*, op. cit., p. 76.

²⁹ En N. Maquiavelo, *El príncipe*, op. cit. p. 127.

³⁰ *Ibidem*.

berían guiarlo. Como decimos, esa estrecha relación entre gobierno y religión queda muy deteriorada tras el análisis crítico de Maquiavelo, pero no completamente rota. Un último sustrato parece resistir el embate de Maquiavelo, el de la representación³¹. Afortunadamente sigue sin ser posible presentar a un gobernante como desleal, cruel o mezquino y pretender tener éxito político. El resorte que mantiene en pie el sustrato de la representación ideológica es el pueblo, a saber, aquellos que son gobernados. Es difícil imaginar un mundo en el que los gobernados han asumido críticamente que están expuestos cotidianamente a la crueldad, la avaricia, la corrupción o el engaño por parte de los gobernantes. Es esta negación perpetua a ceder a la distopia, la que mantiene como exigencia incondicional la corrección en la representación política.

Provoca perplejidad comprobar como Maquiavelo, después de haber derrumbado la moral cristiana y la tradición humanista en *El príncipe*, en sus *Discursos* parezca construir una apología de la república como forma de gobierno en la que refuta tesis expuestas en *El príncipe*. Por ejemplo, refiriéndose a Roma apunta que el valor de la religión para construir el orden y la paz social fue fundamental. Pone como ejemplo a Numa Polibio, sucesor de Rómulo, que solo a través de la religión y el temor a Dios pudo pacificar al pueblo. Además, continúa Maquiavelo, la religión sirvió para “mandar a los ejércitos, para confortar a la plebe, mantener a los hombres buenos y avergonzar a los malos”³² y concluye afirmando que “del mismo modo que la observancia del culto divino es causa de la grandeza de las repúblicas, así su desprecio es causa de su ruina”³³.

Maquiavelo insiste en su posicionamiento cuando declara que tanto estados como príncipes se reafirían en su poder fácilmente manteniendo vivo el culto religioso. La argumentación de Maquiavelo se centra en el peso que tenían en la religión pagana los oráculos y los adivinos. Las ceremonias por ellos profesadas tenían más importancia que cualquier otra. Estos presagios se hacían siempre en nombre de algún Dios, “pues ellos creían instintivamente que un Dios que pudiera predecir el mal y el bien futuros los podría, del mismo modo, conceder”³⁴. Apelar a los dioses obligaba a respetar su designio, de este modo gobernadores y cónsules romanos debían de ser cautos siempre en sus respuestas a los oráculos para que el pueblo, profundamente religioso, no percibiera que sus gobernantes estaban contradiciendo el designio de los dioses o faltando a su juramento de fe³⁵. Las contradicciones con las tesis de

El príncipe son indiscutibles, allí se debía actuar contra la religión en caso de necesidad y desatender el honor a la palabra dada para mantener el Estado, sin preocuparse por la reputación o la fama que pudiera granjearse el príncipe. Ahora Maquiavelo nos dice que despreciar la religión es la ruina del Estado.

Hay que recordar que en *El príncipe* Maquiavelo habla desde la decepción política y la frustración personal, busca recuperar su posición pública en una sociedad políticamente corrupta y termina la obra realizando una *exhortación para tomar Italia y liberarla de los bárbaros*³⁶. Los textos de Maquiavelo transpiran un profundo anhelo por lograr una república sólida, que funcione según leyes civiles estable y que permita al pueblo participar del gobierno. En este anhelo toma como modelo utópico la antigua República Romana. Si Maquiavelo hubiera visto las virtudes clásicas no solo trasladadas a la Italia renacentista, sino también respetadas y aplicadas, quizás no hubiera decidido descomponer el sistema ideológico que fundamentaba la política italiana del momento. Pero la realidad de la praxis política en su tiempo distaba mucho de lo que el humanismo recomendaba.

Maquiavelo condena la corrupción de la religión cristiana en su época y afirma que “si los principes de las repúblicas cristianas hubiesen mantenido esta religión tal y como fue constituida por su fundador estarían los estados y las repúblicas cristianas más unidos y felices de lo que están”³⁷. Maquiavelo acusa de la ruina de Italia directamente a la Iglesia católica. Enumera dos deudas que la Iglesia ha contraído con los italianos: la primera, tiene la responsabilidad de que los italianos hayan perdido la devoción y sean irreligiosos y a esto se suma la dañina división que atraviesa toda Italia, provocada directamente por la Iglesia. Una vez más aparece aquí el plano de la representación, los italianos han perdido el respeto por la religión, pero esto ha sido a causa de los malos ejemplos de las cortes principescas. En su denuncia de la corrupción de su tiempo Maquiavelo llega a afirmar que es el modo de vivir fomentado por esta religión corrompida el que “ha debilitado al mundo, convirtiéndolo en presa de los hombres malvados”³⁸. Para Maquiavelo resulta claro que la tendencia de la religión cristiana a glorificar a hombres contemplativos, a valorar por encima de cualquier cosa la humildad y el desprecio de lo mundial, ha preparado al hombre para su sometimiento.

La religión es, por tanto, una herramienta fundamental que hay que considerar en la acción de gobierno, que el pensador florentino ubica exclusivamente en el plano de la representación ideológica³⁹.

³¹ En este sentido señala Althusser que “puede decirse en efecto que la representación del príncipe en la opinión del pueblo es un verdadero medio del poder del Estado, que desde este punto de vista puede ser considerada como parte de la ideología del Estado, por no decir como apartado ideológico del Estado” L. Althusser, *Maquiavelo y nosotros*, op. cit., p. 119.

³² N. Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Madrid. Alianza editorial, 2018, p. 77.

³³ *Ibidem*, p. 79.

³⁴ *Ibidem*, p. 81.

³⁵ Maquiavelo cita varios casos en los que los auspicios de los augures *pullarii*, presentes en los ejércitos antes de la batalla no coincidían con el parecer de los cónsules y como estos

ofrecían tantas argumentaciones y circunloquios como fuera necesario para dar a entender que no se despreciaba a la religión, aunque se decidiera actuar en contra de los designios de los *pullarii*. En N. Maquiavelo, *Ibidem*, pp. 87-89.

³⁶ Cf. cap. XXVI. En N. Maquiavelo, *El Príncipe*, op. cit., p. 167.

³⁷ N. Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, op. cit., p. 82.

³⁸ *Ibidem*, p. 222.

³⁹ Sobre la religión como herramienta ideológica en Maquiavelo añade Althusser que “La religión es el sostén más necesario de la sociedad civil. [...] La esencia de la religión es entonces el temor, del que veremos es la forma más económica y más segura de la ideología” En L. Althusser, *Maquiavelo y*

Poco le preocupan a Maquiavelo que los dogmas religiosos tengan una fundamentación teológica sólida, que sean verdaderos o falsos⁴⁰. Una vez más es el pueblo sobre el que Maquiavelo está situando la capacidad de conservar o acabar con un gobierno. El plano de la representación ideológica opera de tal modo que si los gobernados lo han asimilado como verdadero en un largo proceso histórico y el gobierno no lo atiende ni lo respeta, dicho gobierno no tendrá futuro. Por otro lado, si para los gobernados la construcción ideológica es ya consabidamente falsa, el gobierno no correrá tanto peligro si la contraviene o la usa estratégicamente, incluso si no tiene la precaución de encubrir sus acciones bajo los principios de la religión. No es de extrañar que Maquiavelo afirme en los *Discursos* que “donde falta el temor de Dios es preciso que el reino se arruine o que sea sostenido por el temor de un príncipe que supla la falta de religión”⁴¹.

3. Spinoza ante el fenómeno religioso

Spinoza inicia su pensamiento allí donde Maquiavelo marca el límite: la reflexión sobre el fundamento teológico de los Estados, de otro modo, sobre las teocracias. Todo el *Tratado teológico-político* supone un doble intento: primero, comprender los fundamentos de lo que Maquiavelo denomina Estados eclesiásticos y segundo, construir una crítica teológica que cambie la función de la religión en el Estado. Esto no quiere decir que Spinoza no sea consciente de la deuda histórica que cualquiera que se aventure a reflexionar sobre el Estado tiene con Maquiavelo. Spinoza interpreta la dicotomía que se da en la obra de Maquiavelo, aparentemente insalvable, entre la crítica demoledora de los valores humanistas y el reverencial respeto por la República Romana, a favor de la unidad del republicanismo de Maquiavelo. Cuando afirma que el sentido oculto y último de *El príncipe* es que el pueblo siempre debe protegerse de delegar todo el poder en un solo hombre, nos quiere señalar que la lectura republicana de Maquiavelo está presente como una unidad en toda su obra⁴². Así, aclara Spinoza “esta última interpretación sería la que yo tendería a atribuir nuestro autor, pues es cierto que

nosotros, op. cit., p. 118.

⁴⁰ Es fácil concluir, por las alusiones de Viroli que Maquiavelo no tenía gran estima por la religión, ni por los frailes, pues se refería a ellos como la «República de los zuecos». También apunta Viroli que el Dios de Maquiavelo es un “Dios retórico del que Maquiavelo se vale para exhortar a los príncipes a que realicen grandes cosas. Es un Dios que tiene muy poco que ver con el Dios cristiano: no es un principio de fe, ni una fuente de esperanza” En M. Viroli, *La sonrisa de Maquiavelo*, *op. cit.*, p. 246.

⁴¹ N. Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, *op. cit.*, p. 79.

⁴² El propio Lefort al comentar las referencias que hace el pensador holandés a Maquiavelo en §7 del Cap. V del *Tratado Político* señala: “Sin embargo de todos los juicios emitidos sobre Maquiavelo, el de Spinoza es el más apropiado para poder inscribirse en la historia de la posteridad. El *Tractatus Politicus* no se limita a hacer una referencia elogiosa al pensador florentino -el único pensador político moderno, por lo demás, cuyo nombre es mencionado-; se interroga sobre su designio en términos que revelan una afinidad de principios entre ambos filósofos y que acreditan una interpretación democrática de *El príncipe*”. En C. Lefort, *Maquiavelo. Lecturas de lo político*, *op. cit.*, p. 37.

este hombre tan sagaz amaba la libertad y ha formulado muy buenos consejos para conservarla”⁴³.

Hay un paralelismo histórico sorprendente entre el anhelo de Maquiavelo por defender la libertad no solo de Florencia, sino de Italia entera y el deseo de Spinoza de conservar la libertad de la República holandesa. Este deseo compartido de construir y mantener un Estado político libre es el que ha permitido que se hable de continuidad⁴⁴ entre Maquiavelo y Spinoza. Una continuidad que se entiende mejor como evolución entre el desvelamiento de la ideología política por parte de Maquiavelo y el esfuerzo de Spinoza por refundar los cimientos del poder político.

La estrategia de Spinoza ante el desmoronamiento político de las virtudes clásicas no consiste en resignarse, convirtiendo la acción política en una moral de situación. Spinoza proyecta el pensamiento de Maquiavelo hacia adelante. Una vez asumida la falsedad de la ideología política, da un paso más y trata de separar los fundamentos del poder político de aquellos elementos que lo corrompen y lo perversen. Lleva a cabo un intenso ejercicio de depuración de las prácticas ideológicas asociadas a la religión y, por ende, asociadas al gobierno. El primer paso de esta tarea es reelaborar un concepto de Dios del que sea posible derivar una religión verdadera y universal que esté al margen de cualquier credo particular. Según Spinoza el modo adecuado y correcto de comprender a Dios es identificarlo plenamente con la naturaleza y asumir que es un ser despersonalizado. Las características de este Dios panteísta las expone con maestría en la 1^a parte de su *Ética demostrada según el orden geométrico*, donde nos dice que Dios es un ser absolutamente infinito⁴⁵, al que se refiere como substancia, la única posible⁴⁶, que también contiene infinitos atributos que expresan su esencia infinita⁴⁷. Del mismo modo, este Dios es causa inmanente⁴⁸ de las cosas, es eterno⁴⁹ y “la potencia de Dios es su misma esencia”⁵⁰. Nos aclara con gran agudeza Albiac que esta serie de características no hacen sino perfilar de forma cada vez más sintética esa adecuada comprensión de Dios “hasta concluir en la que es la más sintética de las definiciones: la de Dios como potencia”⁵¹. Todo es producto de una serie infinita de causas, dentro de la cual solo hay una *causa sui* que es Dios mismo. Así, el poder

⁴³ B. Spinoza, *Tratado teológico-político (selección). Tratado político*, *op. cit.*, p. 217.

⁴⁴ Como apunta Gabriel Albiac “la continuidad entre Maquiavelo y Spinoza en cuanto a la teoría es completa. A fin de cuentas, lo que Spinoza trata de proporcionar es un corpus metafísico que pueda asentar de un modo sólido las tesis políticas maquiavelianas”. En G. Albiac, *Sumisiones voluntarias. La invención del sujeto político: de Maquiavelo a Spinoza*, Madrid. Tecnos, 2022, p. 225.

⁴⁵ Cf. Def. 6, en B. Spinoza, *Ética*, Madrid. Guillermo Escolar, 2019, p. 52.

⁴⁶ Cf. Prop. 5, *Ibidem*, p. 56.

⁴⁷ Cf. Prop. 11, *Ibidem*, p. 61.

⁴⁸ Cf. Prop. 18, *Ibidem*, p. 74.

⁴⁹ Cf. Prop. 19, *Ibidem*, p. 75.

⁵⁰ Cf. Prop. 34, *Ibidem*, p. 89.

⁵¹ G. Albiac, *Sumisiones voluntarias. La invención del sujeto político: de Maquiavelo a Spinoza*, *op. cit.*, p. 230.

inherente a la naturaleza, que se expresa en la fuerza con la que se despliega, se identifica plenamente con la potencia de Dios. Es obligado, también, considerar la crítica al finalismo expuesta en el apéndice a la 1^a parte de su *Ética* para entender completamente el planteamiento de Spinoza. En ella explica que Dios no dirige las cosas hacia cierto fin. Los seres humanos imaginamos una finalidad inscrita en la naturaleza, dice Spinoza, porque creemos que al igual que nuestras acciones, todo en la naturaleza tiene un fin concreto. Esta pertinaz creencia en las causas finales es el origen de todos los prejuicios sobre el bien y el mal, lo justo y lo injusto o la belleza y la fealdad entre otros. Estas nociones pertenecen al ámbito de la imaginación humana, pero en la naturaleza eterna no hay fines o juicios que se adeguren al interés humano. Presuponer que la voluntad⁵² de Dios puede justificar y explicar todos los acontecimientos humanos, dice Spinoza, no es más que refugiarse en el “asilo de la ignorancia”⁵³.

Esta concepción de Dios remite más a la comprensión de las leyes de la naturaleza en su inmanencia que a un ser trascendente con capacidad de interferir en los asuntos humanos. Es esta misma noción de Dios como potencia natural y única substancia de la que todo es una perspectiva modal la que permite a Spinoza eximir a Dios de responsabilidad ante el bien y el mal y, aún más, ante el castigo o la recompensa frente al pecado y la virtud. Si Dios es, en esencia, la potencia total de la naturaleza y cada ser, como parte de Dios, tiene un *conatus*, a saber, una parte de la potencia divina con la que trata de perseverar en su existencia individual habrá que concluir que en la naturaleza “el derecho de cada uno se extiende hasta donde alcanza su poder determinado”⁵⁴. Por esto a los seres humanos, cuando se les considera bajo el imperio de la naturaleza todo se les permite. Spinoza apunta que lo que la razón declara como malo, no es con relación a la naturaleza en su conjunto, sino tan solo con relación a la naturaleza humana. Es admirable el empeño que tiene Spinoza por fundamentar y justificar sus tesis teológicas y metafísicas apoyándose en las Sagradas Escrituras. Así, con relación a la inexistencia del bien y el mal en la potencia natural que es Dios recurre a la exégesis bíblica cuando añade “esto es lo mismo que enseña Pablo, que antes de la ley, esto es, cuando los hombres vivían bajo el imperio de la naturaleza, no conocían ningún pecado”⁵⁵. Al mismo tiempo que libera a Dios de responsabilidad sobre el bien y el mal, carga sobre los humanos el peso de sus propios juicios y representaciones, cerrando la puerta a la posibilidad de una fundamentación teológica directa del orden político y social. Este es un elemento cru-

cial en el planteamiento de Spinoza, una vez que se elimina la conexión inmediata entre Dios y la justificación de las leyes, se suprime también la absoluta arbitrariedad a la que estaría sometida la legislación bajo la interpretación de los distintos credos o, incluso, de diferentes sacerdotes o rabinos dentro de una misma fe.

Esta nueva comprensión de la naturaleza de Dios le sirve a Spinoza como pedestal sobre el que se sostienen sus tesis sobre el derecho natural, el derecho civil, la ley divina o el Estado. En el entramado de relaciones conceptuales fundamentadas en este Dios panteísta e inmanente cobra especial importancia una distinción que tiene como objetivo terminar con el influjo que ejercen los distintos credos sobre la actividad política, se trata de la diferenciación entre el gobierno de Dios y el gobierno de la religión. El primero se refiere, como se ha visto, al encadenamiento inmutable de las cosas naturales. Frente a esto, el segundo tipo de gobierno engloba las doctrinas, leyes y dogmas de fe de los distintos credos religiosos en los que los seres humanos han plasmado su relación particular e histórica con Dios. Distinguir entre ambas formas de gobierno obliga a considerar un a priori antes de establecer cualquier organización política: quién o quiénes y bajo qué principios serán los encargados de interpretar el gobierno de Dios para plasmarlo en leyes civiles concretas.

Spinoza inicia su diatriba contra el gobierno de la religión separando nítidamente la ley humana de la ley divina. La primera sirve para la seguridad de la vida y el bien del Estado, mientras que la segunda está relacionada con el bien supremo que no es otro que el verdadero amor a Dios⁵⁶. Es aquí, al usar la expresión “el verdadero amor a Dios”, que hay que entender que el pensador está declarando que hay formas equivocadas o inciertas de profesar amor por Dios. Son numerosos los ejemplos que expone en su obra de estas formas, uno de ellos sería algo que ha ocurrido comúnmente en la historia de la religión: la confusión entre las verdades eternas de Dios y las leyes humanas. Dentro de la misma historia del pueblo hebreo Moisés representa para Spinoza un ejemplo paradigmático de esta confusión. Moisés, al comprender las verdades eternas de Dios como si fueran mandamientos o preceptos y exponerlas así ante los hebreos recurrió a la imagen de Dios como un legislador⁵⁷ o un rey misericordioso, incurriendo en el consabido prejuicio de presentar a Dios con atributos humanos. Adán sería otro caso de incomprendimiento de los decretos eternos de Dios. Según Spinoza lo que Dios reveló a Adán, que era un decreto eterno, fue entendido por este como un mandamiento se-

⁵² Aclara Albiac la cuestión de la imposibilidad de la existencia de una *voluntad divina* cuando explica que “El sujeto que quiere algo da, al quererlo, constancia de que no lo tiene. Se quiere aquello de lo cual se carece. [...] En la substancia infinita no hay carencia, no hay voluntad pues. Al no existir, por definición, exterioridad en la red infinita de las causas que ella es, la volición resulta en ella un imposible metafísico”. *Ibidem*, p. 236.

⁵³ B. Spinoza, *Ética*, op. cit., p. 95.

⁵⁴ B. Spinoza, *Tratado teológico-político*, Madrid. Alianza editorial, 2014, p. 407.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 408.

⁵⁶ Cf. Cap. IV: *De la ley divina*, *Ibidem*, p. 168.

⁵⁷ Spinoza tiene claro que en la Sagrada Escritura hay un intento de alcanzar la comprensión por parte del mayor número de hombres, así lo atestigua cuando afirma: “Nuestra conclusión es, pues, que sólo en relación a la capacidad del vulgo y a su falta de comprensión se describe a Dios como legislador o principio y se le denomina justo, misericordioso, etc.”. O también cuando revela animosamente: “Con esto creo que está suficientemente claro a quiénes y en qué sentido es necesaria la fe en las historias contenidas en la Escritura Sagrada. Pues de lo que acabo de exponer se sigue con toda evidencia que su conocimiento y fe son indispensables al vulgo, cuyo talento es incapaz de percibir clara y distintamente las cosas”. *Ibidem*, p. 179 y pp. 200-201.

guido de recompensa o castigo. También sitúa entre aquellos que han comprendido de forma equivocada los decretos eternos de Dios a los profetas⁵⁸.

Lo verdaderamente trascendente de esta confusión es lo que la causa: Spinoza la achaca a una imperfección del entendimiento humano. Se podría objetar aquí que el hombre como parte de Dios está determinado a obrar y actuar según las leyes del gobierno de Dios y ¿cómo entonces podría equivocarse? Spinoza responde con dos argumentos claros, el primero afirma que del poder de Dios en tanto que se concibe determinado por la naturaleza humana, resulta en el poder del hombre del cual solo es responsable él hombre mismo. En segundo lugar, dice Spinoza, las cosas se deben de explicar por sus causas próximas, por lo que se hace conveniente abandonar la perspectiva *sub specie aeternitatis*, cuando tratamos de cosas particulares⁵⁹. Asumido que contenido en Dios, infinita existencia, el ser humano, existencia finita que puga por perseverar, puede cometer errores en su comprensión de las leyes eternas, sucumbir a las pasiones y no alcanzar con claridad racional el conocimiento de Dios ¿en qué lugar quedan todos los elementos definitivos del gobierno de la religión instituidos por deseo y voluntad humana? Desde luego no en el lugar preeminente que ocupaban antes. Spinoza cuestiona uno a uno esos elementos: las Sagradas Escrituras, las ceremonias y la fe.

En relación con las Sagradas escrituras hace un llamamiento a la sensatez humana recordando que son textos que fueron escritos en muchos lugares distintos, para pueblos diversos y de épocas tan distintas que abarcan más de dos mil años⁶⁰. Esta inseguridad e incertidumbre que genera la interpretación bíblica es vista por Spinoza como el caldo de cultivo para que los sectarios presenten sus verdades como testimonio de Dios. Recuerda aquí el famoso proverbio holandés de la época: *geen ketter sonder letter?*⁶¹. Duda, además, de que Moisés sea el autor de los cinco libros del Pentateuco⁶², y afirma

⁵⁸ Tal vez por su doble marranismo, o por sus orígenes familiares criptojudíos Spinoza excluye de esta lista a Jesucristo, cuando recalca: "Todo lo anterior, insisto, sólo es aplicable a los profetas, que escribieron en nombre de Dios, pero no a Cristo. [...] Efectivamente, Cristo no fue tanto un profeta, cuanto la boca de Dios, puesto que Dios reveló al género humano algunas cosas a través de la mente de Cristo." *Ibidem*, p.177.

⁵⁹ Spinoza puntualiza "y aquella consideración general sobre el hado y la concatenación de causas no nos puede valer, en absoluto, para formar y ordenar nuestras ideas acerca de las cosas particulares [...] por lo que, para el uso de la vida, nos es mejor e incluso indispensable considerar las cosas no como necesarias, sino como posibles". *Ibidem*, pp. 166-167.

⁶⁰ En el cap. XIV Spinoza afirma "Los Sagrados Libros no fueron escritos por un solo autor ni para el vulgo de una misma época, sino por numerosísimos hombres, de diferentes épocas y temperamentos, hasta el punto que, si computan todos, abarcarán casi dos mil años o quizás muchos más". *Ibidem*, p. 377.

⁶¹ Significa ¿acaso hay hereje sin texto? *Ibidem*.

⁶² Nadler defiende la hipótesis de que Spinoza ya dudaba del origen divino de la Torá con anterioridad a su *herem*. Especialmente por "su familiaridad con el comentario de la Biblia del filósofo judío medieval Ibn Ezra, que sostenía que Moisés no pudo escribir todos los libros de la Biblia que tradicionalmente se le han atribuido." En S. Nadler, *Spinoza*, *op. cit.*, p. 169.

que la Santa Alianza no se refería solo al pueblo hebreo. Puesta en cuarentena la verdad de la Sagrada Escritura, para ser depurada de elementos contaminantes que puedan corromper la verdadera religión, el siguiente paso consiste en emprender un estudio exhaustivo de la función y el valor de las ceremonias.

Es en el análisis de lo que Spinoza denomina el culto externo de la religión donde se aprecia con más nitidez esa diferencia de alcance entre el análisis de Maquiavelo y el del pensador holandés. Mientras que para Maquiavelo la religión bien entendida y practicada se convierte en los *Discursos* en un elemento indispensable para conservar el Estado, mantener la paz social y lograr la adhesión política de los ciudadanos, Spinoza sostiene justamente lo contrario: conceder excesiva importancia al culto religioso provocará necesariamente la ruina del Estado. En la construcción de sus argumentos Spinoza no distingue entre un buen uso y un mal uso de la religión como apuntaba Maquiavelo refiriéndose a sus contemporáneos. El objetivo de Spinoza será identificar lo que hay de universal y válido en la religión. Una vez identificado este imperativo religioso universal, delega su gestión a la acción del gobierno. A esto se suma un cuestionamiento y análisis más concreto del valor de las ceremonias. Según Spinoza ni las ceremonias descritas en el Antiguo Testamento destinadas al pueblo hebreo, ni los rituales cristianos son muestras de la verdadera religión. De las primeras apunta que estaban destinadas únicamente al bienestar material del pueblo hebreo; de las segundas, además de dudar que fueran instituidas por los apóstoles o Jesucristo, indica que son a lo sumo signos del culto externo de la Iglesia universal, pero no muestras de la verdadera religión. Para Spinoza las ceremonias y prescripciones son tantas y tan variadas que claramente se ve que "la finalidad de las ceremonias fue que los hombres no hicieran nada por decisión propia, sino todo por mandato ajeno y que con sus acciones y consideraciones dejaran constancia de que no eran autónomos, sino totalmente dependientes de otros"⁶³. La conclusión parece clara para el pensador holandés: ninguna de las ceremonias, ni rituales religiosos sirven para alcanzar la beatitud. Recurre nuevamente a la exégesis bíblica⁶⁴, en este caso al salmista Isaías.

Puesta en cuestión la autoridad y la verdad de las Sagradas Escrituras, así como la utilidad de las ceremonias, solo le queda a Spinoza plantearse qué es la fe. Entre los creyentes distingue Spinoza a los impíos, a los dichosos y a los extremadamente dichosos. Los primeros, niegan los relatos de la Escritura y, por último, los terceros⁶⁵ son los que conocen a Dios sin necesidad de la Escritura. Todo aquello que podemos alcanzar por la revelación ⁶⁶ B. Spinoza, *Tratado teológico-político*, *op. cit.*, p. 197. Según Spinoza Isaías excluye toda clase de ceremonias en el "camino que lleva a la virtud, cuando en los Salmos 40, 7 y 9 afirma: 'No quisiste sacrificio ni ofrenda; yo abriste los oídos, no pediste holocaustos ni ofrendas por el pecado; yo he querido, oh Dios, cumplir tu voluntad, porque tu ley está en mis entrañas'. *Ibidem*, p. 187.

⁶⁵ Este empeño de Spinoza por distinguir distintos tipos de creyentes, de relatos bíblicos y modos de acceder a Dios responde a esa complejidad que exige el cuestionamiento de los dogmas. Apunta Pérez Tapias que "la ruptura con la religión mosaica se da utilizando el «doble lenguaje» con el que Spinoza se mueve en sus textos, eso tan *marrano* que por

que la verdad; el de la fe, como se ha demostrado no es otro que la obediencia y la piedad”⁶⁶. De la Escritura y los dogmas de fe, a juicio de Spinoza, se puede extraer la siguiente enseñanza básica “que existe un ser supremo, que ama la justicia y la caridad, al que deben obedecer todos para salvarse, y al que deben adorar mediante la práctica de la justicia y la caridad hacia el prójimo”⁶⁷. Nótese que Spinoza indica que el modo adecuado de adorar a Dios es con el culto a la caridad y la justicia por sí mismos, al margen de cualquier credo o ceremonia sectaria. En esto consiste lo que Spinoza denomina *verdadera religión*. Pero para instituir esta práctica es necesario que caridad y justicia adquieran la fuerza de derecho, así Spinoza con gran agudeza termina aclarando “de la religión verdadera se sigue, como queríamos, que Dios no ejerce ningún reinado sobre los hombres, sino por aquellos que detentan el derecho del Estado”⁶⁸. Justo aquí es donde reside el nudo de la doctrina spinozista del gobierno y la religión. Puesto que lo deseable para la paz de la república sería evitar que el gobierno de Dios acabe derivando en el gobierno de la religión, hay que encontrar un modo para que el estado natural no degenera en estado teocrático. La solución de Spinoza pasa por eliminar la potestad de los ministros de la iglesia como legisladores e intérpretes del derecho sagrado. Spinoza está poniendo el derecho civil en el lugar que ocupaba el derecho sagrado, pero cuida en todo momento la exposición de los términos cuando apunta que se tratan de uno y el mismo derecho. El derecho civil es el modo en el que se realiza el derecho sagrado entre los hombres, hombres que colegiadamente se han reunido y han cedido, basándose en su razón, su derecho natural al soberano. Dado que los intereses de los distintos credos e iglesias son diversos, nadie podrá acomodar su culto a la utilidad pública. La consecuencia es inevitable: son los poderes soberanos los que deben dictar, en materia de religión, como practicar el culto de la piedad y la caridad. Con esto la inversión en la fundamentación del poder político queda consumada: ahora es la religión y su práctica la que debe ser regida por el poder político y no al revés. El poder político se convierte así en el intérprete más legítimo del gobierno de Dios. Dice Spinoza que “nadie puede obedecer adecuadamente a Dios si no adapta la práctica de la piedad, a la que todo el mundo está obligado, a la utilidad pública, debe, por tanto, obedecer todos los decretos del soberano”⁶⁹. Spinoza defiende sus tesis planteando una situación dilemática en la que aparentemente el soberano diese órdenes contrarias a nuestros dogmas de fe ¿a quién obedecer al gobierno civil o al gobierno de Dios? La respuesta de Spinoza, expuesta usando esa ambi-

otra parte entraña con la querencia barroca por el enmascaramiento, dualidad que mira por un lado a la «multitud» y por otro a cierta élite. En J.A. Pérez Tapias, “Spinoza: el «marrano de la razón» como pensador Barroco”, *Hipogrifo*, Vol 10. nº 2, 2022, p.163.

⁶⁶ B. Spinoza, *Tratado teológico-político*, op. cit., p. 387.

⁶⁷ *Ibidem*, pp. 383-384.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 483.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 488.

güedad tan finamente calculada, es clara: se debe obedecer siempre a Dios, aunque añade una condición, que se posea una revelación suya cierta e indudable. Este tipo de revelaciones, cuando se trata de cuestiones de fe, no suelen ocurrir con frecuencia. Los argumentos dados en favor del gobierno civil son, en cambio, más contundentes: primero, saber con exactitud lo dicho por Dios requeriría estudio exegético de la biblia para el que el común de los hombres no está preparado; segundo: si se resuelve el conflicto en favor de Dios, nadie estaría obligado a obedecer el derecho establecido si cree que va en contra de su fe y la descomposición de la convivencia sería inevitable.

Conclusiones

Tanto en Maquiavelo como en Spinoza hay un anhelo por alcanzar una *religión verdadera* para sus repúblicas soñadas. Pero la distancia entre lo que uno y otro entiende con esta expresión es enorme. Para Spinoza la *religión verdadera* es, básicamente, la obediencia al gobierno soberano y a las leyes civiles establecidas según la utilidad pública, lo que conduce a la subordinación de todo credo religioso a una religión laica, universal y civil. Frente a esto Maquiavelo desea para la unificación de Italia el retorno de los valores de la antigua Roma, de la religión pura y sin corromper de la época clásica. Sorprende que Maquiavelo critique a la iglesia de su tiempo, responsabilizándola de la división de Italia, cuestione una a una todas las virtudes clásicas procedentes de los grandes oradores romanos y distinga nítidamente entre virtud moral y virtud política, para después volver a depositar sus esperanzas políticas en la ilusión de una utópica *religión verdadera*⁷⁰. Dudar sobre la verdad y los fundamentos de la religión, concediéndole al mismo tiempo un papel imprescindible en la gestión del poder político, desvela necesariamente una tarea inacabada: la de proporcionar al poder político una fundamentación completamente distinta e independiente de la religión, una fundamentación que impida que en el ejercicio del poder político se recurra manipulación ideológica generada por la religión.

El pensamiento de Maquiavelo descubrió la enorme fuerza de la religión y asumió su íntima unión con el poder político, aunque renunció a toda pretensión de desentrañar las cuestiones teológicas y metafísicas que sustentaban dicha unión. La laicidad en él viene ya dada por una visión secularizada del poder que prescinde de toda fundamentación o crítica teológico-religiosa. Su pensamiento constituye ya una innovación, pues enmarca en todo momento esa conexión entre poder político y religioso en el ámbito de la representación, exponiendo lo que todavía nadie había dicho: que la praxis política se

⁷⁰ En este sentido informa Althusser de multitud de aspectos referentes a la religión que quedan en penumbra en la obra del florentino y aun así Maquiavelo sigue utópicamente apuntando hacia una religión verdadera como fundamento del Estado: “Dejo de lado toda una serie de problemas importantes relacionados con el primado de la política y el Estado sobre la religión y, sobre todo, con la denuncia de la traición de la religión cristiana por la Iglesia romana y con la definición de verdadera religión que Maquiavelo sueña para su Estado, una religión inspirada en Roma.” En L. Althusser, op. cit., p. 119.

realiza envuelta en un entramado ideológico que el gobernante inteligente debe saber usar según sus intereses.

Spinoza, por su parte, se adentró en el terreno que quedó en penumbra para Maquiavelo: la fundamentación teológica y metafísica del poder. Reconstruyó el modo de comprender a Dios, para proporcionar un sólido fundamento metafísico a una nueva idea de religión: la de una *religión verdadera* no utópica que persigue instituirse como universal y laica. Universal porque es depurada y extraída de las enseñanzas universales para todos los seres humanos presentes en las Escrituras. Laica, pues está más allá de toda confesión religiosa, sus preceptos y normas son comunes a todas ellas. Una religión que solo se puede realizar en la tierra mediante la participación de los poderes soberanos. Con este planteamiento Spinoza invirtió la dirección en la fundamentación del poder político. Los distintos credos religiosos y su influjo en la vida pública quedan bajo la tutela del poder político. Sienta así las bases de un republicanismo expresamente laico. Aboga fuertemente por la separación entre Iglesias y Estado, elemento que queda sotendido en la obra de Maquiavelo y, además, no cede al abismo que deja tras de sí la praxis política maquiavélica. Conserva en el interior de la ideología política la caridad y la justicia como objetivos universales y anhelos humanos con los que traza las líneas de fuerza para la construcción de Estados tolerantes, plurales y justos. Ofrece razones sólidas para que el gobierno del Estado no quede atrapado más bajo el gobierno de la religión, retando a sus contemporáneos a ensayar una nueva fundamentación lo político.

Bibliografía

Albiac, G., *Sumisiones voluntarias. La invención del sujeto político: De Maquiavelo a Spinoza*, Madrid, Tecnos, 2022.

Althusser, L., *Maquiavelo y nosotros*, Madrid, Akal, 2004.

Cicerón, M.T., *Los deberes*, Madrid, Gredos, 2014.

Lefort, C., *Maquiavelo. Lecturas de lo político*, Madrid, Trotta, 2020.

Maquiavelo, N., *El Príncipe*, Barcelona, Austral, 2021.

—, *Discursos sobre la primera década*, Madrid, Alianza editorial, 2018.

Nadler, S., *Spinoza*, Madrid, Akal, 2021.

—, *Un libro fraguado en el infierno. El «Tratado teológico-político» de Spinoza*, Madrid, Trotta, 2022.

Negri, A., *La anomalía de lo salvaje*, Barcelona, Anthropos, 1993.

Pérez Tapias, J.A., “Spinoza: el «marrano de la razón» como pensador Barroco”, *Hipogrifo* Vol 10. nº 2, 2022, pp. 157-172.

Pérez Tapias, J.A., “El Ethos barroco y el pensamiento crítico sobre la razón de Estado en el barroco hispano”, *Pensamiento*, vol. 78, núm. 300, 2022, pp. 1391-1412.

Séneca, L.A., *Sobre la clemencia*. Madrid, Alianza editorial, 2018.

Skinner, Q., *Maquiavelo*. Madrid, Alianza editorial, 2020.

Spinoza, B., *Tratado teológico-político (selección). Tratado político*, Madrid, Tecnos, 2010.

—, *Tratado teológico-político*, Madrid, Alianza editorial, 2014.

—, *Ética*, Madrid, Guillermo Escolar, 2019.

Viroli, M. *La sonrisa de Maquiavelo*, Barcelona, Tusquets, 2000.