

Descriptiva del sujeto como producción política en los albores de la modernidad: pasajes arqueológicos de cierto espíritu de la posmodernidad crítica¹

Descriptive of the subject as a political production in the dawn of modernity: archaeological passages of a certain spirit of critical postmodernity

Israel Arcos Fuentes*

Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea (UPV/EHU)

RESUMEN: En el presente artículo, se intentará bucear de manera sucinta en algunas de las raíces de la perspectiva que entiende al sujeto como una instancia construible. Esta mirada sería aquella enfrentada a la del *sujeto soberano*; contraría a la descriptiva del sujeto de la modernidad burguesa mistificadora, la cual lo define como autodeterminado y autónomo. La aprehensión del sujeto como una producción política, como el resultado de una red de determinaciones materiales y culturales, es un lugar común para muchos pensadores críticos del presente que denuncian las estructuras de dominación. Sin embargo, su espíritu creemos que puede rastrearse en algunos pasajes que van desde el humanismo al Barroco, desde el siglo XVI al XVII. Y es que la deconstrucción del sujeto efectuada por las teorías críticas de los últimos sesenta años, tal vez, puede encontrar lazos con algunos de los teóricos políticos anclados en la génesis de la modernidad. Así, como objetivo central, nos adentraremos concisamente en las miradas sobre el sujeto y la política de algunos clásicos del pensamiento político. Será mediante algunas intuiciones políticas de Maquiavelo, y que atraviesan a Spinoza, La Boétie o Naudé, como pensaremos esta condición moldeable del sujeto que llega hasta nuestros tiempos con Negri, Althusser o Laclau; contraponiéndola a las reacciones de afirmación política y del sujeto en Hobbes y Descartes, representantes de la ideología burguesa en la precariedad del Barroco.

Palabras clave: Sujeto/Maquiavelo/Spinoza/Hobbes/Teoría política contemporánea.

ABSTRACT: In this article, we will briefly delve into some of the roots of the perspective that understands the subject as a constructible instance. This view would be opposed to that of the sovereign subject. That is, contrary to the descriptive view of the subject in bourgeois modernity, which defines it as self-determined and autonomous. The apprehension of the subject as a political production, as the result of a network of material and cultural determinations, is a common ground for many critical thinkers of the present who denounce structures of domination. However, we believe that its spirit can be traced in passages ranging from humanism to the Baroque, from the 16th to the 17th century. The deconstruction of the subject carried out by critical theories of the last sixty years may perhaps find connections with some of the political theorists anchored in the genesis of modernity. Thus, as a central object, we will briefly delve into the perspectives on the subject and politics of some classics of political thought. It will be through some political intuitions of Machiavelli, which also resonate in Spinoza, La Boétie, or Naudé, that we will think about this malleable condition of the subject that extends to our times in the works of Negri, Althusser, or Laclau, contrasting it with the reactionary political affirmations and subjectivity in Hobbes and Descartes, representatives of bourgeois ideology in the precariousness of the Baroque era.

Keywords: Subject/Machiavelli/Spinoza/Hobbes/ Contemporary political thought.


¹ El presente artículo se encuentra dentro de la investigación posdoctoral del autor, financiada con una Ayuda Margarita Salas.

* **Correspondencia a/Correspondence to:** Israel Arcos Fuentes. Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea (UPV/EHU) – israel.arcos@ehu.eus – <https://orcid.org/0000-0002-5033-0265>

Cómo citar/How to cite: Arcos Fuentes, Israel (2023). «Descriptiva del sujeto como producción política en los albores de la modernidad: pasajes arqueológicos de cierto espíritu de la posmodernidad crítica»; *Inguruak*, 74, 72-89. (<http://dx.doi.org/10.18543/inguruak.231>).

Recibido/Received: 05 abril, 2023; Versión final/Final version: 16 junio, 2023.

ISSN 0214-7912 / © 2023 UPV/EHU

 Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional

1. MODERNIDAD TEMPRANA Y NOSOTROS, CONTEMPORÁNEOS POSMODERNOS

Es ya un lugar común —por lo menos, en el imaginario popular— considerar el inicio de la praxis «deconstructiva» de eso a lo que denominamos sujeto con la irrupción, sobre todo, de los Foucault, Althusser, Derrida..., así como de sus continuadores vivos más brillantes, entre los que por dar solamente unos nombres se pueden mencionar a Judith Butler (2001), Ernesto Laclau (2000) o Antonio Negri. Esta reflexividad es una concienciación sobre la necesidad de desmontar la creencia de un sujeto soberano de sí, autodeterminado y racional que habría sido agente de la modernidad en su autoafirmación al mismo tiempo que enmascaraba sus debilidades, su inanidad. De este modo, la reflexión posmoderna pareciera ensalzarse como el contrapunto de la modernidad y de su tipo ideal de sujeto, ciertamente éste ya lastrado en las analíticas de las postrimerías de la modernidad como son las de la Escuela de Fráncfort (Adorno y Horkheimer, 2007; Horkheimer, 2010).

Pues bien, en realidad, ese desmontaje del sujeto moderno —esa puesta en duda de su condición soberana, de su autodeterminación y autonomía— es localizable en su misma gestación, durante los siglos xvi y xvii. En un universo como el Barroco, desolado por las guerras de religión y la inestabilidad social, que busca la certeza —la tierra firme—, surgen posiciones como las de Descartes o Hobbes, las cuales serán fundamentales para la configuración de la descriptiva sobre el individuo moderno, ya que serán ejercicios de su afirmación². No obstante, estas posturas conviven con otras que cuestionan la consistencia del sujeto, señalando su condición producible. Hablamos de aquellas tradiciones que, como la libertina, cierto materialismo o la realista política asociada a los *arcana imperi* —soterradas en el siglo xvi y el Barroco—, definen al sujeto como una instancia pasiva, configurable políticamente mediante ficciones que juegan con sus pasiones y afectos. Así, por ejemplo, la tradición libertina considera «que el imaginario del vulgo sólo puede ser dominado potenciando los poderes de la ficción, el engaño y la ignorancia» (Lomba, 2019: 145). De igual modo ocurre con la visión del realismo político —muy vinculado, por cierto, a esta tradición libertina (Lomba, 2014: 107-115)—, desde Maquiavelo hasta Naudé. Y es que para el espíritu barroco la vida humana, como diría Pascal en sus *Pensamientos*, «no es nada más que una ilusión perpetua»; el mundo como teatro de apariencias que sostiene un orden social que se ve siempre amenazado por los conflictos de intereses.

En cualquier caso, no nos estamos sólo refiriendo aquí a un pensamiento antidemocrático de corte realista-político, en el sentido del desprecio a unas multitudes que debe-

² El miedo a la guerra y a la inestabilidad social es una constante de época. En este sentido, pensemos no sólo ya en Hobbes, sino en los casos de libertinos renacentistas, como Piere Charron, o barrocos, como Gabriel Naudé (Lomba, 2019: 154-155). Sin embargo, el desasosiego no es sólo político; también metafísico y existencial. En este sentido, el espíritu del Barroco es la duda: entre sueño y realidad, entre verdad y engaño, etc. Muestra de ello es Descartes con su genio maligno en sus *Meditaciones metafísicas*. Ante esta situación, como veremos, Hobbes y Descartes establecerán la certeza para el campo político —el Estado— y el yo —el *cogito ergo sum*— respectivamente.

rían ser pastoreadas —dirigidas por los entresijos de un poder tiránico—, sino también a uno republicano, como podría ser el de Maquiavelo —para ciertas lecturas— o Spinoza, en el que lo que está en juego es la misma libertad del individuo y de la comunidad política.

Este universo, cuyo cenit se dará en el Barroco y su encarnación más excelsa será la de Spinoza —el fundador del materialismo moderno (Negri, 2015: 11)—, será cerrado con el discurrir de la misma modernidad y de su sujeto triunfal en el pensar continental con la irrupción del idealismo alemán, por un lado, y con el desarrollo de la concepción liberal e individualista del mundo anglosajón, por otro. Ambas corrientes, pese a sus diferencias conceptuales, sitúan al sujeto como una realidad dada, anterior al juego social. La primera de la mano inaugural de Fichte en el siglo XVIII, aunque con antecedentes en Descartes (Hardt y Negri, 2005: 98-101), pretenderá invertir el spinozismo (Albiac, 2000). Ante la postura de que el yo es resultado del no-yo, el alemán abogará por un yo configurador del no-yo. Cuyas secuelas, entre otras, serán la configuración de un pensamiento teleológico, además de un sujeto trascendental que podrá ser artífice del mundo social por encima de las determinaciones materiales. En la segunda postura, desde Hobbes —padre para muchos de la política moderna entendida como ciencia social (Habermas, 1994: 63; Ryan, 2021: 11)— pasando por Locke y todas sus derivaciones, se genera la concepción de un individuo egoísta necesario para lo que será el liberalismo económico, en lo que Macpherson (2005) ha denominado el *individualismo posesivo*. Pero este es un asunto, el cierre de la aprehensión barroca del sujeto por parte del despliegue de las filosofías burguesas a través de su noción de individuo, que no desarrollaremos aquí.

En todo caso abordaremos las obras de Hobbes y Descartes de manera muy sucinta, al ser contemporáneas de los pensadores que aquí expondremos. Junto a los pensadores inglés y francés, nuestro interés versará en torno a algunas de las ideas sobre el sujeto y la política de Maquiavelo y Spinoza, y que, antes de Spinoza, algunas de ellas pueden localizarse en Francia con La Boétie y Naudé bajo la herencia del teórico florentino. Es a partir de ciertas intuiciones políticas maquiavelianas, de las que se nutren La Boétie, Naudé y Spinoza —independientemente de sus adscripciones políticas, sean monárquicas o republicanas—, que el sujeto aparecerá como un objeto de construcción política en su condición maleable. Para abordar a estos autores, junto con Hobbes y Descartes, nos ayudaremos de algunos de sus lectores más lúcidos de nuestro tiempo, como son Macpherson, Antonio Negri, Warren Montag, R. Del Águila o Gabriel Albiac, entre otros más. Y es que, como no podría ser de otro modo, todo acercamiento a los clásicos viene determinado por las interpretaciones que uno escoja para ayudarse en su lectura.

Hay que señalar que esta breve descriptiva sobre el sujeto de la modernidad temprana que trazaremos intenta buscar antecedentes para la teoría sociopolítica posmoderna que gesta la concepción que observa al sujeto como un constructo social y cultural, producido por diversos dispositivos de dominación, opuesto a lo que denominamos *sujeto soberano* (Arcos, 2022: 110-115). Tal vez, se pueda mantener que cierto espíritu de la mirada ma-

quiaveliana y barroca haya llegado hasta nuestros días. Esto es lo que básicamente haremos en las últimas páginas del artículo. En definitiva, lo que pretendemos es apuntar hacia una perspectiva que pueda observar las continuidades, o discontinuidades, que se podrían dar entre esa mirada configurada en los inicios de la modernidad, así como en sus márgenes, y una reflexión posmoderna —posmarxista, posestructuralista (Arcos, 2022: 86-91)— que hoy inunda con sus conceptos no sólo la esfera universitaria, sino el debate público más mundano mediante un uso excesivo —o tal vez no— de los referentes léxicos posmodernos, como «deconstruirse», «microfascismos»... Los cuales nos muestran la naturaleza productiva y moldeable del sujeto, pero también la condición microscópica de la política —Foucault y Deleuze *dixit*— frente a la centralidad de sus grandes instituciones y formaciones. Y es que, por extraño que parezca, el Barroco supone «la primera *Destruction* de la historia de la filosofía: todos esos grandes edificios conceptuales albergaban el germen de su propia ruina. Su *horror vacui* se revela como el presentimiento del nihilismo por venir» (Castignani, 2020: 71-72). Y, sin duda alguna, en esa *Destruction* de categorías está la de sujeto.

2. MAQUIAVELO/SPINOZA: UNA CONCEPCIÓN MATERIALISTA DEL SUJETO POLÍTICO

Un siglo tercia entre la muerte de Maquiavelo y el nacimiento de Spinoza. Todo un mundo: la caída del Humanismo y la llegada del Barroco, atravesadas por las guerras de religión, así como por el florecimiento de una pionera burguesía en algunos rincones de Europa. Y pese a todo, en esos albores de la modernidad con su afirmación y sus crisis, en el optimismo humanista y la inquietud barroca, nuestros dos autores están atravesados por algunas preocupaciones similares bajo una concepción materialista, de la cual son sus dos máximos exponentes (Althusser, 2004: 127). Spinoza encuentra en el autor de *El príncipe* al único gran referente para pensar la política eficazmente (Spinoza, 2013: 152). Su método para acercarse a la esfera de lo político será el mismo: aferrarse a la fría realidad, mediante la experiencia sociohistórica de los acontecimientos, y tratar de comprenderla. En palabras de Spinoza: «me he esmerado en no ridiculizar ni lamentar ni detestar las acciones humanas, sino en entenderlas» (Spinoza, 2013: 101). El judío sefardita, en su *Tra-tado político*, diferencia la analítica de aquellos que denomina «filósofos» de los «políticos» (Spinoza, 2013: 97-100). Los primeros serían los que situarían la naturaleza humana y el reino de lo político en un plano normativo, ideal, de corte moralizante. En cambio, los segundos, de los que Spinoza se siente deudor, pretenden concebir al sujeto y a la política como realmente es y no como debiera ser. En este sentido, como también han visto otros (Albiac, 2011; Benvenuto, 2022; Domínguez, 1990), bebe claramente de Maquiavelo. Aquel Maquiavelo que, en *El príncipe*, señala cómo su analítica intenta apartarse de los «desvaríos de la imaginación» de aquellos que «imaginaron repúblicas y principados que no se vieron ni existieron nunca», pues hay una gran distancia entre el *ser* y el *deber ser* que no debe confundirse (Maquiavelo, 2019: 99). De este modo, Spinoza se nos muestra como un

realista político *stricto sensu*. Con este materialismo realista que mantienen tanto Maquiavelo como Spinoza se observa no sólo una posición contraria a las utopías políticas de la época, como las de Tomás Moro, Bacon o Campanella, sino igualmente una postura que rechaza todas esas teorías políticas de corte regulativo que, en nuestro presente, encuentran su apogeo en la resaca del liberalismo rawlsiano y habermasiano. La ruptura de Maquiavelo con la concepción política de los *antiguos*, la búsqueda de la vida buena y justa en la *polis* —en armonía con la naturaleza—, supone a su vez el rechazo de las filosofías normativas contemporáneas.

En cualquier caso, este realismo político materialista, no por ello antirrepublicano (Pocock, 2008; Skinner, 2008), supone las bases de una teoría política moderna enfrentada a los moralismos políticos y normativos que harán mella en la historia del pensamiento político moderno, pese a su ruptura con la concepción clásica de la política (Strauss, 2014). En este sentido, el iusnaturalismo, como el de Grocio o Locke, sería un ejemplo de ese moderno normativismo. Ahora bien, más allá de este frío método de acercarnos a lo político, de atender a la política en base a su facticidad, ¿qué nos puede decir Maquiavelo sobre los hombres? Sencillamente, en el contexto de las recomendaciones para el obrar de un príncipe —entre las que están los engaños y la generación de ficciones—, los modos en que los sujetos pueden ser anclados y constituidos en la esfera política como elementos de un cuerpo social al que hay que pastorear. Maquiavelo expone las ilusiones políticas sobre las que se asienta el mundo frágil que pisan los hombres (Vissing, 1986; Wolin, 2012: 254-255). Y al igual que después observará Spinoza, el florentino tiene meridianamente claro que son los afectos, las pasiones, los que permiten anclar al sujeto en el dominio y, sobre todo, que son las apariencias, el mundo imaginario, y no la realidad las que sirven para que el príncipe pueda pastorear a la multitud (Maquiavelo, 2019: 114-116). La política no sería sólo el uso de la fuerza bruta, sino, de la misma manera, toda una serie de mecanismos que, mediante el juego con el imaginario y las pasiones, transforman a los sujetos en funciones necesarias para la reproducción del orden político sea cual fuere el establecido. El sujeto, inserto en la multitud, no sería más que una «materia» que debe ser «trabajada» por el gobernante (Del Águila, 1990: 107). El cuerpo político no es más que un objeto de producción; una masa que necesita recibir una forma para tener operatividad política. Para ello la religión tendrá un papel fundamental. Es ella el «sostén» central que ata a los sujetos al *Stato*, cumpliendo para Maquiavelo una función ideológica en los sujetos (Althusser, 2004: 59).

Esta materialidad política, basada en la racionalidad instrumental del príncipe, no sólo se encuentra en la cuestión del sujeto. También se localiza en el análisis coyuntural del sistema político. De este modo, independientemente de la preferencia por una de las diferentes formas políticas de gobierno por las cuales la tradición clásica se había estado preocupando, Maquiavelo sitúa el debate, independientemente de su postura republicana, en la cuestión de la corrupción de todo régimen político, del final de su ciclo de vida, y en la cuestión de cómo mantener el poder, de cómo salvar a la ciudad ante los avatares de la *fortuna* mediante la *virtù*. Esta modernidad de Maquiavelo, esta tecnicidad política como

diría Schmitt (2013: 76-78) —aunque este aspecto del auge y corrupción de toda forma política se encuentre ya en Aristóteles (1987) o Polibio con su concepto de *anacyclosis*—, atiende a la temporalidad de toda forma de régimen político. Sin embargo, la peculiaridad del florentino reside ya no en la búsqueda del orden justo, como sucedía en *los antiguos*, sino en situarse desde una perspectiva inmanente a los procesos políticos, donde el príncipe es el agente reflexivo que está inmerso en ellos (Lefort, 2020: 180). El gobernante es capaz de poder intervenir y transformar la realidad política, siempre que conozca sus reglas y las respete. La analítica no se realiza aquí desde una perspectiva trascendente sobre el mundo social, sino interna a los procesos materiales de constitución política, desde una perspectiva inmanente a ellos (Hardt y Negri, 2005: 206). El análisis histórico de la decadencia de las formas políticas no debería llevarnos a engaños sobre la real ruptura maquiaveliana con *los antiguos*. Y es que, como indica John Milbank (2004: 44-45), el humanismo de Maquiavelo «se desvía de un aristotelismo compatible con el cristianismo hacia una noción de *prudentia* como manipulación instrumental». Él es el Galileo de la ciencia política (Cassirer, 1968: 155-156; 185); el que logra una autonomía de lo político por primera vez (Wolin, 2012: 239-240), dotando a la política de sus propios fines y objeto. De este modo, la política se libera de todo sostén religioso o moral para la legitimación de su praxis en su esfera de acción³. Se abre así el horizonte de un cosmos político secularizado que permitirá al *príncipe* realizar cualquier tipo de artimañas, sobre todo sobre sus súbditos, con tal de mantenerse en el poder; podrá moldear a los sujetos, como elementos constitutivos del cuerpo político, para sus fines. En definitiva, Maquiavelo, como sostiene Del Águila (1999: 210), se preocupa «fundamentalmente por los criterios de eficacia y eficiencia en la consecución del fin».

Spinoza, desde una filosofía más vasta, continúa las sendas trazadas por Maquiavelo en la esfera política. Pero en lo que aquí concierne, su visión acerca del sujeto político debe localizarse en esa línea que va de la parte cuarta de su *Ética* hasta el *Tratado político* (Albiac, 2011: 238; Domínguez, 1990: 319-321), pero pasando antes por algunos pasajes del *Tratado-teológico político* (Montag, 2006: 52). El título que da nombre a dicha parte de la *Ética*, «De la esclavitud humana o la fuerza de los afectos», es ya toda una declaración de intenciones⁴. Así lo vuelve a remarcar en el *Tratado político*, diciendo «que los hombres están sometidos por los afectos» (Spinoza, 2013: 102). Siguiendo a Maquiavelo, ve en una pasión triste como el miedo el vector que hace que los humanos luchen «por su servidumbre como si estuvieran luchando por su salvación» (Spinoza, 1986: 64-65). Una pasión de servidumbre constituye el alma de los sujetos, lo que, como antes pudo observar La Boétie, acaba atándoles al dominio. Pasión de servidumbre que puede identificarse tanto con el

³ Algunos niegan esa modernidad de Maquiavelo, situándola en Hobbes. Tal vez esto se deba a que, como indica Althusser (2007: 192-193), la obra del italiano se sitúa con anterioridad al desarrollo del objeto de la teoría política, de los conceptos por los que se preocupa, como «estado de naturaleza», «soberanía», «contrato social», etc. De ahí su «soledad», dirá Althusser, y que se le vea como a un mero empirista.

⁴ En realidad, más que de esclavitud deberíamos hablar de servidumbre. Sin embargo, por ejemplo, en la mayoría de las traducciones inglesas, igualmente se apela al término esclavitud como señala Montag (2006: 52). Spinoza exactamente habla de *De servitute humana, seu de affectuum viribus*.

miedo como con la esperanza⁵. Esto viene a ser la misma mirada de Maquiavelo, esa por la cual el sujeto no sería más que un mero «mecanismo de instintos que se puede manejar por el temor al castigo y la esperanza de recompensa» (Echandi, 2013: 8), siendo, así, las pasiones consideradas instrumentos para el control de los hombres. Es más, aunque la filosofía de Spinoza sea más amplia que la del florentino, el judío sigue esta senda sobre la condición producible del sujeto perfilada por Maquiavelo. Así, cuando Spinoza nos dice que «los hombres no nacen civilizados, sino que se hacen» (Spinoza, 2013: 149), no está exagerando. El individuo se constituye en una red de determinaciones causales, de fuerzas materiales que salen a su encuentro: las cuales algunas le potenciarán; otras le despotenciarán. Desde su perspectiva no puede haber una autodeterminación del individuo por encima de la realidad en la que se encuentra inserto, sino que su identidad viene heterodeterminada (Albiac, 2011: 239). En la sustancia de Spinoza, el sujeto, al igual que otros elementos, está determinado por los modos de ésta: el sujeto no goza de un lugar ni un estatus privilegiado sobre las otras cosas de la naturaleza. Aunque eso no quiera decir que no tenga libertad; ésta se juega en la concienciación por parte del sujeto de las causas que le determinan y actuar en base a ello.

De todos modos, no debiéramos ponernos pesimistas con esta condición determinada del sujeto en Spinoza. Ahí están las lecturas vitalistas sobre Spinoza de Deleuze (2001) o Negri (2015). Y es que la propia obra de Spinoza es una búsqueda de la libertad y felicidad de todos los individuos, sirviéndose para ello la persona de su razón y de la colaboración con otros semejantes mediante el *conatus* potenciador, que llevará a Negri a la conceptualización de su noción de *multitud* para nuestro tiempo posmoderno (Hardt y Negri, 2005). De igual modo sucede con Maquiavelo, ya que, además de sus lecturas republicanas, cabe una interpretación revolucionaria de su obra que atiende a los conflictos de clase y que, como en el caso otra vez de Negri (1994), se enlaza con Marx, pese a que, para algunos (Portinaro, 2011), esta apropiación de Maquiavelo sea un tanto espuria. En cualquier caso, cuando atajemos las ideas de Hobbes, veremos cómo la concepción spinoziana permite, desde un realismo materialista, la asociación política de la multitud en la expresión de su potencia.

3. LA BOÉTIE Y NAUDÉ: LA SENDA MAQUIAVELIANA EN FRANCIA

Entre Maquiavelo y Spinoza se encuentra la obra de Étienne de La Boétie. Para abordarla, nos apoyaremos en algunas de las lecturas que se han hecho sobre ella, como la de Albiac o Clastres. Con tan sólo dieciocho o dieciséis años, no está claro por lo que señala Montaigne (Albiac, 2011: 110; Clastres, 2016: 120), La Boétie escribió el *Discours de la servitude volontaire ou le Contr'un*. Su extrema juventud no resta su agudeza; un «Rimbaud del pen-

⁵ De igual modo, Hobbes entiende que la voluntad de los hombres procede del miedo y de la esperanza (Hobbes, 2016: 129-130). Esperanza y miedo, como el resto de las pasiones y afectos, permiten al mando fijar al sujeto en el orden social y político.

samiento» dirá el antropólogo Clastres (2016: 103). Su genio se nos muestra cuando en su librito nos encontramos con la cuestión del porqué de la servidumbre humana: ¿cómo es posible que los seres humanos prefieran su servidumbre en vez de su libertad? Todo el opúsculo va a girar alrededor de esta pregunta, la cual es efectuada tras haber concluido en términos paradójicos que la «sola libertad, los hombres no la desean, no por otra razón que si la desearan, la obtendrían» (La Boétie, 2012: 16-17). Al fin y a la postre, los súbditos son más que el *Uno*, que el tirano. El único poder que tiene éste es el que ellos mismos «le otorgan» (La Boétie, 2012: 10), lisa y llanamente bastaría con desobedecer. Y, sin embargo, no lo hacen. Por el contrario, rinden pleitesía al amo. El francés expone como «es gran cosa (...) ver un millón de millones de hombres servir miserablemente, teniendo el cuello bajo el yugo, (...) al parecer, encantados y fascinados por el solo nombre de uno» (La Boétie, 2012: 10). Cuestión que nos recuerda al Maquiavelo que señala cómo la multitud no es consciente del «yugo» que se pone ella misma al seguir voluntariamente los encantos de un líder (Maquiavelo, 1987: 87). En La Boétie, los hombres «obedecen porque tienen ganas de obedecer, viven en la servidumbre porque la desean» (Clastres, 2016: 113).

Ahora bien, ¿cómo es posible esta operación de sumisión voluntaria hacia el *Uno* que les gobierna? La alienación se produciría según el joven escritor por la «corrupción», algo que, de nuevo, está en la senda de Maquiavelo. También por la «educación». Pero, sobre todo, por la «costumbre» (La Boétie, 2012: 26; 31). Ésta sería la verdadera causa de la sumisión voluntaria. Aquí podríamos recurrir a uno de los tres tipos de legitimidad que, mucho más adelante, conceptualizará Weber sobre el poder, concretamente a la dominación tradicional (Weber, 2012: 92 y ss.). De todos modos, la costumbre aquí va más allá. No sólo legitima; más bien es el vehículo necesario para anclar a los sujetos en el dominio. La costumbre se convierte en el terreno de operatividad del individuo; es el elemento central que permite al sujeto instalarse en una identidad ya dada (Albiac, 2011: 147): moverse en una cuadrícula preestablecida por el dominio. Esa cuadrícula que es la misma existencia social y que, como expone Albiac en su obra citada, Pascal, más adelante, observará los modos que en ella configuran al yo bajo diferentes imaginarios y prácticas materiales —de hecho, Althusser en su teoría sobre la interpelación ideológica tomará a Pascal para desarrollar su modelo sobre la sujeción del sujeto en la esfera religiosa (Althusser, 2015: 225).

De este modo, la costumbre, la regularidad de los comportamientos de los sujetos, es lo que sostiene al poder de mando, imponiéndose la servidumbre voluntaria. A esta tesitura, por la cual el pueblo no es consciente de su propia sumisión e, incluso, parece desearla, La Boétie la cataloga de *enfermedad mortal* (La Boétie, 2012: 18). Mortal porque es la propia subjetividad de los sujetos la que está en juego con la servidumbre, pues es con ella como únicamente se afirma su identidad (Albiac, 2011: 140). De ahí que les resulte imposible abandonarla. No pueden abandonarla porque esta enfermedad no es una «desviación —corregible— de una presunta primera naturaleza o esencia de lo humano a la que cabría volver» (Ingala, 2015: 596-597); la voluntad de servidumbre es lo primario en la condición del sujeto. La subjetividad de los sujetos se expresa en ella, ya que no basta con que los individuos simplemente obedezcan al tirano, sino que tienen que pensar «lo que él quiere»

(La Boétie, 2012: 50). Es en la constitución del sujeto a través de la servidumbre voluntaria hacia el tirano, anclada en la costumbre, como el yo queda en manos del poder.

Esta senda del maquiavelismo hace un alto en el bibliotecario Gabriel Naudé. Desde luego aquí la reflexión de la sujeción no llega a unas cuotas de originalidad tan excelsas como las de La Boétie. Sin embargo, en sus *Consideraciones sobre los golpes de Estado*, en alguno de sus pasajes, se nos muestra otra vez la ciencia de la simulación política para poder controlar a las masas y, de este modo, moldearlas en beneficio del Estado. En el contexto de cuándo efectuar un golpe de Estado, el cual se entiende en el siglo XVII de una manera distinta a la actualidad —como un golpe interno, del propio gobernante, y no externo— (Nigro, 2020: 558), se retoma la sapiencia de Maquiavelo sobre la virtud que debería tener un príncipe para poder controlar a la fortuna en tiempos de excepcionalidad, pues es en estos cuando se necesita de la operación política del *golpe*. A lo largo de la obra, pero sobre todo en algunos pasajes del capítulo cuarto, Naudé señala como es menester que los gobernantes controlen al pueblo mediante apariencias, engaños y artificios imaginarios que permitan encauzarlo para su beneficio, logrando así la sumisión de los sujetos. Entre todos los dispositivos destinados al control del vulgo, la religión le parece a Naudé el más efectivo de todos los posibles (Gómez, 2011: 31; Lomba, 2014: 111). De lo que se trata con todos estos artificios es de fijar al sujeto, pues, como indica Naudé (2011: 172), «la plebe es comparable con un mar sujeto a toda clase de vientos y tempestades: al camaleón que puede vestirse de cualquier color, excepto el blanco (...) Sus más bellas divisas consisten en actuar variable e inconscientemente (...), oscilar siempre de un extremo a su contrario». Y es que, como nos decía Maquiavelo, las cosas humanas están siempre en movimiento (Maquiavelo, 1987: 178); entre ellas, desde luego, también el sujeto. Producir al pueblo, fijar la identidad de los individuos que lo componen, ante su volatilidad y fragmentación, será —por lo menos, políticamente— tarea del mando político.

En este sentido, desde interrogantes diferentes —el porqué de la sumisión de los sujetos y el cómo controlar a los sujetos para sostener el mando—, tanto Naudé como La Boétie, de la mano del magisterio de Maquiavelo, son conscientes del artificio de la política: sólo el mundo de las apariencias y el juego con el imaginario de los sujetos permiten el mando y control sobre las masas. Y esta artificialidad de la política, esta racionalidad instrumental operante en el cuerpo social por parte del mando político, es sólo factible por la condición productible del sujeto, por su carente solidez autodeterminativa y constante volatilidad.

4. TIERRA FIRME BARROCA: EL ARTIFICIALISMO LIBERAL DE HOBBS Y EL COGITO DE CARTESIO

De Maquiavelo a Spinoza, pasando por La Boétie o Naudé. Del Renacimiento humanista al Barroco, pensando el sujeto operativo del terreno político. Un maquiavelismo, en unos casos materialista, en otros meramente realista, parece recorrer la modernidad temprana

europea. Y una ausencia: Hobbes. ¿No está el inglés en esta tradición?⁶, ¿no está aquí el primer pensador de la política moderna?, ¿qué es lo que distancia a este filósofo realista-político, además de materialista, de los anteriores? Parece claro que Hobbes se adscribe al materialismo. Es más, Hobbes es consciente del artificio del mundo político. Él mismo es el que configura al Estado como una máquina, como un artificio (Hobbes, 1989). Él es el que concibe al Estado como un puro mecanismo, como un reloj (Von Gierke, 2021: 204), donde los sujetos no serían más que sus componentes internos. Sin embargo, Hobbes inaugura una vía que abre las puertas del liberalismo con su visión del sujeto. Su descriptiva del ser humano pone las bases de un individualismo egoísta, pese a su mirada artificialista del orden político. El liberalismo obtiene del autor inglés un mundo ciertamente vaciado. Un mundo de meros cuerpos, individuos, que desean moverse en libertad, lo que sería la sociedad, y que para ello necesitan de una seguridad, la cual les será otorgada por el *dios mortal*. Sociedad, resultado de un *estado de naturaleza* vaciado de cualquier institución —salvo la guerra de todos contra todos como conflicto de intereses—, y Estado, como *Leviatán* que garantiza la paz, serían las claves de la teoría hobbesiana (Negro, 2021: 142). Ciertamente el constructivismo de Hobbes plantea un mecanicismo, un artificialismo sobre el terreno político. No obstante, su reflexión, como física de lo social, encuentra su límite del artificio en los individuos, unidad básica de su aprehensión metodológica sobre lo político. Efectivamente moderno, su materialismo, pese a intentar responder al problema de su tiempo —la inestabilidad social a causa de la guerra civil (Koselleck, 2007: 37)—, abona el campo para el despliegue del derecho natural moderno, de la tradición racional normativa de un Locke, un Pufendorf o un Kant (Heller, 1942: 33-35), además de la del liberalismo político (Habermas, 1994: 72-73; Milbank, 2004: 32) y su concepción del sujeto de la economía clásica (Cavanaugh, 2021: 37; Jouvenel, 2000: 257). Tradición en la que no están Maquiavelo ni, desde luego, Naudé, pero tampoco La Boétie o Spinoza.

A diferencia de los materialismos de Spinoza y Maquiavelo la teorización de Hobbes asienta las bases del individualismo liberal, junto con también Leibniz (Elster, 1975). El sujeto se vuelve el átomo irreductible de lo social. Un individuo autónomo que, aunque delegue su poder al soberano y pierda así su libertad, obtiene en cambio una seguridad para la vida, la propiedad y el comercio. Es aquí donde Hobbes difiere de la línea spinoziana. Para el judío de origen peninsular los sujetos «son conscientes de sus acciones y apetitos, pero inconscientes de las causas por las que son determinados a perseguir algo» (Spinoza, 2001: 285). Ante a esa perspectiva hobbesiana, por la cual los individuos son seres únicos, egoístas y con voluntad propia, Spinoza nos señala cómo esa voluntad está predeterminada, no siendo más que un mero efecto del que nada saben. Así, la sociedad no sería el resultado «de un acto de voluntad por parte de individuos originariamente autónomos» (Montag, 2006: 91). «Por el contrario, están naturalmente determinados a vivir en sociedad (...) La sociedad humana no es algo separado u opuesto a la naturaleza; es parte de ella» (Montag,

⁶ Se suele vincular a Spinoza con Hobbes en la corriente iusnaturalista, en el derecho racional-natural moderno. Así lo hacen la mayoría de los autores de la academia politológica clásica, por ejemplo: Abellán (2011: 137), Von Gierke (2021), etc. Sin embargo, el contractualismo de Spinoza es muy distinto al de Hobbes (Balibar, 1985), incluso está fuera de la tradición iusnaturalista (Negri, 2015: 227 y ss.).

2006: 91). La cuestión de la determinación es aquí fundamental. Frente a la mayoría de los contractualismos de corte atomista, que nos presentan a un *sujeto soberano*, este materialismo spinoziano concibe a los sujetos determinados. Y es aquí donde toda la mirada constructa sobre el sujeto se nos muestra. Pero de una manera optimista y no sólo ya dirigida desde las posiciones obscuras del realismo político de la *raison d'État*.

El materialismo de Hobbes ciertamente afirma la constructividad del mundo político, pero encuentra el límite del artificio en la voluntad de los individuos. Basándose en el método de descomposición y composición de Galileo, el analítico-sintético (Macpherson, 2005: 40), se pretende descomponer toda realidad hasta las unidades más simples, en el caso de la esfera social: los individuos, átomos irreductibles. El materialismo hobbesiano se vuelve atomista. Ahora bien, igualmente es consciente de la determinación que padece la voluntad los sujetos (Schneewind, 2009: 121-122), sin que eso suponga que no posean una libertad de acción. También, al igual que Maquiavelo, verá en la religión civil un factor instrumental para someter a los individuos al soberano (Schneewind, 2009: 132), para sujetarlos; y es que ningún autor político del Barroco puede desapegarse totalmente de ciertas intuiciones políticas maquiavelianas. Sin embargo, su individualismo jamás será mermado. No llegará a esa *transindividualidad* que, en el presente, mantiene Balibar en su lectura de Spinoza (Balibar, 2018). Sin duda alguna, el despliegue del individualismo, del *sujeto soberano*, encuentra una de sus raíces más imponentes en la obra del pensador inglés. Por lo menos, la génesis atlántica, anglosajona.

La otra vertiente, la continental, podríamos decirlo así, tendrá que esperar a Kant y a Fichte para verse desplegada, pese a que en Descartes encuentren a uno de sus predecesores. Si en la dimensión política Hobbes tuvo que reducir el mundo y vaciarlo para poder constituir al *deus mortalis*, como artificio y tabla de salvación donde los individuos solitarios se agarran ante un universo —vaciado de instituciones orgánicas naturales— en guerra e inestable, en un nivel metafísico, ese vaciamiento del mundo, ese rechazo de la cosmología renacentista —esa que Negri definía como «el plano de la inmanencia», en donde el hombre se fusiona en armonía con la naturaleza (Hardt y Negri, 2005: 90-93)—, conduce en Descartes a la certeza del yo. Mediante su famoso *cogito ergo sum* logra la autoafirmación del yo (Descartes, 2011: 171). Cartesio trata de resolver los problemas de volatilidad y dispersión del yo en el Barroco. Frente al desasosiego que supone el yo en Montaigne a causa de su volatilidad y pluralidad, mostrándose un deseo de regreso a la unidad perdida (Olivieri, 2012: 33 y ss.), o Pascal, en pleno Barroco, por su vacío y precariedad, Descartes, como gran héroe de la burguesía y del pensamiento científico, robustece al sujeto.

La ideología burguesa establece así en sus orígenes las raíces de lo que hemos denominado para el presente el *sujeto soberano* —el individuo autónomo, racional y autodeterminado— (Arcos, 2022). Esta operación se realiza mediante una escisión: por un lado, el sujeto del liberalismo operante en la esfera política, aunque también en la económica, establecido mediante el contractualismo hobbesiano; por el otro, el sujeto metafísico de Car-

tesio, quien da la certeza del yo al sujeto. En definitiva, la ideología burguesa encuentra las raíces de su fundamento en estos dos pensadores (Negri, 2008; 2015: 159-160) De un sujeto maleable y producible, y sólo por esa condición constructa, se pasa a la génesis de un *sujeto soberano*, artífice de la modernidad.

5. RESACA DE LA PERSPECTIVA MOLDEABLE Y PRODUCIBLE DEL SUJETO DE LA MODERNIDAD TEMPRANA EN LA CONTEMPORANEIDAD CRÍTICA

Hemos expuesto de una manera muy sucinta algunas de las líneas sobre la aprehensión del sujeto como una instancia maleable en la modernidad temprana: de Maquiavelo al Barroco. Salvando la amplia distancia, esta concepción se puede traer a la posmodernidad crítica. En este sentido, recordemos cómo el Barroco, en una dimensión más amplia que la meramente política y del sujeto, encuentra rasgos de continuidad en las reflexiones de otros pensadores como Deleuze, Debord o Baudrillard, siendo calificado el presente de *Neobarroco* (Sáez Rueda, 2018).

Ahora detengámonos en algunos teóricos críticos de manera muy somera. Althusser supo apreciar la sapiencia política de Maquiavelo (Althusser, 2004), pese a que la impronta del italiano esté en su obra de manera dispersa (Morfino, 2014: 201-202). Con él, y Spinoza, pudo localizar una línea de pensar materialista que le permitió deconstruir al sujeto burgués y sus instituciones (Althusser, 2015), así como cualquier finalismo histórico que pretendiera impregnar la política. Recordemos cómo el Barroco se presentaba como un mundo no clausurado en su inestabilidad política y precariedad metafísica; para ello habrá que esperar al despliegue de una modernidad más desarrollada —con sus antecedentes en Descartes y Hobbes, como se ha expuesto—, donde la soberanía política, la consistencia del yo y, sobre todo, la teleología —en el caso del idealismo alemán— pudieron cerrar el cosmos mediante la dotación de un sentido a la historia y la seguridad en la esfera política y de la persona. Para el caso de los sujetos, la *teoría de la sujeción* althusseriana, fundada en la *interpelación ideológica* (Althusser, 2015; Butler, 2001; Ichida, 2007), posee no sólo una fuerte impronta marxiana y freudiana, sino igualmente un diálogo soterrado con la obra spinoziana (Romé, 2011) y pascaliana (López-Espinosa, 2010: 92-95). El Barroco, en su vertiente materialista política, se vuelve aquí con su discurso sobre el sujeto un arma útil con la que conseguir pensar la deconstrucción del *sujeto soberano* de la modernidad decimonónica. De igual modo, Negri configurando a un Marx spinoziano, depurado de cualquier vertiente hegeliana, ha podido localizar una línea materialista de lo político que se inicia con Maquiavelo y finaliza en Foucault, pasando antes por Spinoza y el mencionado Marx (Negri, 1994; 2000: 53). Aquí el sujeto arrancado de toda autodeterminación, pero también de una determinación absoluta, es observado como constituido y constitutivo; abierto al devenir, pero dentro de una estructura social en la que interviene y, a su vez, lo determina (Hardt y Negri, 2003: 19-20). Los sujetos, al más estilo spinoziano, son

vistos como cuerpos que entran en relación con otros cuerpos, lo que hace que el sujeto se componga y recomponga constantemente (Hardt y Negri, 2011: 58-59). La figura del individuo soberano, que se impone como un dato natural —anterior al juego social—, es aquí barrida.

Asimismo, podríamos decir que el espíritu barroco del sujeto fragmentado y contingente se localiza en lo que, basándose en Foucault con su perspectiva discursiva, Ernesto Laclau y Chantal Mouffe denominaron las «distintas posiciones del sujeto» (Laclau y Mouffe, 2004). Pensemos cómo para Laclau el sujeto es esa nada que, bajo dislocaciones estructurales que simbolizan el momento de excepcionalidad de la crisis, puede identificarse en distintas posiciones de una estructura discursiva, las cuales le dotan de su propia identidad (Laclau, 2000). Es sólo por su condición moldeable, por esa nada pascaliana, que el sujeto, mediante identificaciones, puede construirse políticamente. A pesar de la diferente *episteme* que implica el paradigma discursivo, estos autores entienden al sujeto no como unitario, sino descentrado, manteniendo así lo que podríamos denominar la mirada barroca. Por último, podríamos apelar a la concepción del sujeto «autoexplorado» que plantea Byung-Chul Han para nuestro régimen neoliberal contemporáneo a lo largo de toda su producción teórica. Aquí, como sucede con la visión de La Boétie, el misterio del poder se encuentra en que son los mismos individuos los que se ponen sus cadenas; no hay coacción externa, sino que es mediante la voluntad inconsciente de los sujetos como se configura la dominación.

En definitiva, la deconstrucción de la noción de sujeto que efectúan algunos posmodernos o contemporáneos críticos guarda algunas similitudes, pese a su distanciamiento temporal, con la aprehensión del sujeto de algunos autores de la modernidad temprana. En otros términos: el desmontaje y la puesta en duda de la soberanía del sujeto burgués, esto es, del individuo autónomo y autodeterminado, es efectuada en la misma alternativa materialista sobre la aprehensión del sujeto gestada en la génesis de la modernidad. La perspectiva que considera que se puede moldear a los sujetos, constituirlos en el dominio o, simplemente, entiende su condición como productible, guarda similitudes con las teorías más cercanas en el tiempo que se niegan a considerar al sujeto como un dato natural y, por tanto, tratan de localizar los elementos que configuran su constitución. Con ello, además, no sólo se abren las puertas para una tarea deconstructiva del sujeto, sino, por esa misma condición maleable y productible de los sujetos, para encontrar las fórmulas que permitan articularlos en pro de la emancipación social, caso de Negri con su noción de *multitud* o de Laclau con su *pueblo* resultado de una operación hegemónica (Arcos, 2022: 249 y ss.). De lo que hablamos es de su condición producible, la cual opera tanto en proyectos de signo emancipador como de tipo contrario. Y es que aquí de lo que se está hablando es de los procesos de subjetivación de los individuos en la esfera política. En cualquier caso, seguir las líneas, continuidades y rupturas que, pese a los distintos paradigmas teóricos y la distancia histórica, se encuentran en esta perspectiva que considera al sujeto como un constructo político puede volverse una tarea compleja, pero interesante. Por lo menos, en esta breve descriptiva es lo que hemos tratado de hacer.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adorno, T. W. y Horkheimer, M. (2007). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Akal.
- Abellán, J. (2011). *Democracia. Conceptos políticos fundamentales*. Madrid: Alianza.
- Albiac, G. (2000). Spinoza/Marx: el sujeto constructo. En *Borradores y Adelantos. Fantasmas del xvii*. <http://cerezo.pntic.mec.es/~galbiac/F15SpzMx.html>.
- Albiac, G. (2011). *Sumisiones voluntarias. La invención del sujeto político: de Maquiavelo a Spinoza*. Madrid: Tecnos.
- Althusser, L. (2004). *Maquiavelo y nosotros*. Madrid: Akal.
- Althusser, L. (2007). *Política e Historia. De Maquiavelo a Marx*. Buenos Aires: Katz.
- Althusser, L. (2015). *Sobre la reproducción*. Madrid: Akal.
- Arcos, I. (2022). *Lo político en la posmodernidad: aproximaciones teóricas*. Madrid: CEPC.
- Aristóteles (1987). *Acerca de la generación y la corrupción. Tratados breves de historia natural*. Madrid: Gredos.
- Balibar, E. (1985) Jus, Pactum, Lex: Sur la constitution du sujet dans le Traité Théologico-Politique. *Studia Spinozana: An International and Interdisciplinary Series*, 1, pp. 105-142.
- Balibar, E. (2018). *Spinoza politique: Le transindividuel*. París: PUF.
- Benvenuto, R. M. (2022). Spinoza lector de Maquiavelo: inmanencia y política. *Sincronía. Revista de Filosofía, Letras y Humanidades*, 81. DOI: 10.32870/sincronia.axxvi.n81.1a22.
- Butler, J. (2001). *Mecanismos psíquicos del poder: teorías sobre la sujeción*, Madrid: Cátedra.
- Castignani, H. (2020). Del concepto de Barroco en filosofía. En Castignini, H. y González García, M. (coords.), *Filosofías del Barroco*. (19-72) Madrid: Tecnos.
- Cassirer, E. (1968). *El mito del Estado* (2.^a ed.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Cavanaugh, W. T. (2021). *Migraciones de lo sagrado*, Granada: Editorial Nuevo Inicio.
- Clastres, P. (2016). Pierre Clastres: Libertad, desventura, innombrable. En La Boétie, E., *Discurso sobre la servidumbre voluntaria* (pp. 103-130). Barcelona: Virus.

- Del Águila, R. (1990). Maquiavelo y la teoría política renacentista. En Vallespín, F. *Historia de la teoría política (vol. II). Estado y teoría política moderna*. Madrid: Alianza.
- Del Águila, R. (1999). Modelos y estrategias del poder en Maquiavelo. En Rodríguez, R. y Villacañas, J.L. (comps.). *La herencia de Maquiavelo. Modernidad y voluntad de poder*. Madrid: FCE.
- Deleuze, G. (2001). *Spinoza: filosofía práctica*. Barcelona: Tusquets.
- Descartes, R. (2011). Discurso del método. En recopilación *Biblioteca grandes pensadores*. Madrid: Gredos.
- Domínguez, A. (1990). Spinoza. En Vallespín, F. (ed.), *Historia de la teoría política (vol. II)*. Madrid: Alianza.
- Echandi, M. (2013). El concepto de ser humano en Maquiavelo. *Revista Estudios*, n.º 26, pp. 329-351.
- Elster, J. (1975). *Leibniz et la formation de l'esprit capitaliste*. Paris: Eds. Mouton.
- Gómez, C. (2011). Estudio preliminar. En Naudé, G. *Consideraciones políticas sobre los golpes de Estado*, Madrid: Tecnos.
- Habermas, J. (1994). *Teoría y praxis*. Madrid: Atalaya.
- Hardt, M. y Negri, A. (2003). *El trabajo de Dionisos*. Madrid: Akal.
- Hardt, M. y Negri, A. (2005). *Imperio*. Barcelona: Paidós.
- Hardt, M. y Negri, A. (2011). *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*. Madrid: Akal.
- Heller, H. (1942). *Teoría del Estado*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hobbes, T. (1989). *Leviatán*. Madrid: Alianza.
- Hobbes, T. (2016). *De Cive. Elementos filosóficos sobre el ciudadano*. Madrid: Alianza.
- Horkheimer, M. (2010). *Crítica de la razón instrumental (2.ª ed.)*. Madrid: Trotta.
- Ichida, Y. (2007). Althusser y la cuestión del sujeto. *Youkali. Revista crítica de las artes y el pensamiento*, n.º 4, pp. 73-78.

- Ingala, E. (2015). Antropología de lo impropio, filosofía política y ciencia de los límites. En Deleuze y Guattari. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, n.º 4, pp. 593-616.
- Jouvenel, B. (2000). *La soberanía*. Granada: Comares.
- Koselleck, R. (2007). *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*. Madrid: Trotta.
- La Boétie, E. (2012). *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*. Santiago de Chile: Hueders.
- Laclau, E. (2000). *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Laclau, E. y Mouffe, Ch. (2004). *Hegemonía y estrategia socialista* (2.ª ed.). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lefort, C. (2020). *Lecturas de Maquiavelo* (2.ª ed.). Madrid: Trotta.
- Lomba, P. (2014). *Márgenes de la Modernidad. Libertinismo y filosofía en el siglo xvii*. Madrid: Escolar y Mayo Editores.
- Lomba, P. (2019). Vulgo, plebe, populacho. Por una genealogía del concepto de multitud en la escritura libertina del siglo xvii. En M. Corella (ed.), *Metáforas de la multitud. En torno al pensamiento de Antonio Negri*. Madrid: Lengua de Trapo.
- López-espinosa, L. F. (2010). Il n'y a pas de grand Autre. El materialismo teológico de Pascal. *Δαίμων. Revista Internacional de Filosofía*, n.º 51, pp. 87-101.
- Macpherson, C. B. (2005). *La teoría política del individualismo posesivo*. Madrid: Trotta.
- Maquiavelo, N. (1987). *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Madrid: Alianza.
- Maquiavelo, N. (2019). *El príncipe*. España: Alma.
- Milbank, J. (2004). *Teología y teoría social. Más allá de la razón secular*. Barcelona: Herder.
- Montag, W. (2006). *Cuerpos, masas, poder. Spinoza y sus contemporáneos*. Madrid: Tierradenadie Ediciones.
- Morfino, V. (2014). *El tiempo de la multitud*, Madrid: Tierradenadie.
- Naudé, G. (2011). *Consideraciones políticas sobre los golpes de Estado* (2.ª ed.). Madrid: Tecnos.

- Negri, A. (1994). *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*. Madrid: Libertarias/Prodhufo.
- Negri, A. (2008). *Descartes político o de la razonable ideología*. Madrid: Akal.
- Negri, A. (2000). *Spinoza subversivo*. Madrid: Akal.
- Negri, A. (2015). *La anomalía salvaje. Poder y potencia en Baruch Spinoza*. Buenos Aires: Valdhuter.
- Negro, D. (2021). El azar como concepto metapolítico. En torno a la idea de destino, el artificialismo y las formas de la política. En D. Negro, *El fin de la normalidad y otros ensayos*. Madrid: Dykinson.
- Nigro, R. (2020). La esencia barroca de la razón de estado: excepción y regla en el golpe de Estado clásico y moderno. En Castignini, H. y González García, M. (coords.), *Filosofías del Barroco*. Madrid: Tecnos.
- Olivieri, U. M. (2012) *Il dono della servitù. Étienne de la Boétie tra Machiavelli e Montaigne*. Milano: Mimesis.
- Pocock, J. G. A. (2008). *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica* (2.ª ed.). Madrid: Tecnos.
- Portinaro, P. P. (2011) *La apropiación de Maquiavelo. Una crítica de la Italian Theory*. Madrid: Guillermo Escolar.
- Romé, N. (2011). Spinoza en Althusser. Una aproximación a la lectura althusseriana de Spinoza a propósito de la relación entre ciencia, ideología y política. En *VIII Jornadas de Investigación en Filosofía*. La Plata: Universidad Nacional de la Plata, Dpto. de Filosofía.
- Ryan, A. (2021). *De la política II. Desde Hobbes hasta hoy*, Valencia: Tirant Humanidades.
- Sáez Rueda, L. (2018). Del Cosmos al Caosmos en la reapropiación actual del Barroco. Una nueva normatividad para afrontar la crisis epocal. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 35, (1), pp. 51-75.
- Schmitt, C. (2013). *Ensayos sobre la dictadura, 1916-1932*. Madrid: Tecnos.
- Schneewind, J. B. (2009). *La invención de la autonomía. Una historia de la filosofía moral moderna*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Skinner, Q. (2008). *Maquiavelo*. Madrid: Alianza.

Spinoza, B. (1986). *Tratado Teológico-Político*. Madrid: Alianza.

Spinoza, B. (2001). *Ética. Demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Alianza.

Spinoza, B. (2013). *Tratado político* (3.^a ed.). Madrid: Alianza.

Strauss, L. (2014). *¿Qué es filosofía política? Y otros ensayos*. Madrid: Alianza.

Vissing, L. (1986). *Machiavel et la Politique de l'Apparence*. Paris: Presses Universitaires de France.

Von Gierke, O. (2021). *Johannes Althusius y el nacimiento del contractualismo*. Madrid: Tecnos.

Weber, M. (2012). *Sociología del poder* (2.^a ed.). Madrid: Alianza.

Wolin, Sh. (2012). *Política y perspectiva. Continuidad e innovación en el pensamiento político occidental*. México: Fondo de Cultura Económica.