

Contingencia y conflicto político en Maquiavelo
Vida y tiempo de la república

INDICE

Introducción. Maquiavelo y el retorno de lo político

PRIMERA PARTE

VIDA ACTIVA

- 1- Filosofía e historia intelectual: la polémica entre *vita activa* y *vita contemplativa*
Surgimiento y crisis del humanismo cívico florentino
- 2- Motivos del desencuentro: Maquiavelo frente al humanismo
Deseo, contingencia, conflicto
Ocio y vida activa
- 3- *Libertas et Securitas*: miedo y esperanza en la institución política.
- 4- *Vivere* político: potencia y duración

SEGUNDA PARTE

HISTORIA, MEMORIA, OCASIÓN

- 5- Política e historia
... y división
- 6- Tiempo, memoria e historia
El tiempo de los cuerpos: *El Príncipe*
Memoria y olvido en los *Discursos*
El «retorno a los principios»
- 7- Conflicto y amnistía en las *Historias Florentinas*
El imposible olvido
División e igualdad: el conflicto desencadenado
Enemistad y concordia
Ética y política
- 8- Notas finales sobre tragedia y comedia

Bibliografía

Agradecimientos

En todos estos años muchas personas formaron parte de las conversaciones que han encontrado un lugar en estas páginas. A mis colegas y amigos, todavía mis profesores, Carlos Longhini, Sergio Sánchez y Gustavo Cosacov. A los compañeros del grupo de trabajo en Filosofía política, Guillermo Vázquez, Erika Lipcen, Andrea Torrano, José Rovelli, Hernán García, Natalia Lorio, Hernán Bouvier, Emmanuel Biset, Cesar Marchesino, Natalia Lerussi, Carlos Balzi, Soledad Croce y los amigos transandinos Carlos Casanova y Marcela Rivera. Muy especialmente a Paula Hunziker y Fernando Svetko. A los queridos miembros de una nueva juntada, Paula Maccario, Laura Arese, Amadeo Laguens, Noel Carcedo, Lucía Gambeta, Cecilia Pacasocci y Carolina Rusca.

A los entrañables Mariana Gainza, Ezequiel Ipar y Cecilia Abdo Ferez, parte de la primera experiencia transmediterránea iniciada por el 2000, guiada por preocupaciones comunes y alimentada por alegrías compartidas.

Una de las extensas partes de la tesis que por motivos de composición decidimos suprimir en conjunto para esta edición está dedicada a la relación Maquiavelo-Spinoza. No podría esperar a que cobrara forma autónoma de libro para agradecer a los amigos que han estado particularmente involucrados en esas líneas nacidas del Coloquio Spinoza de Córdoba, que se cuelan permanentemente en este libro: a los muy queridos colegas brasileros de San Pablo Paulo Marilena, Homero, Ericka, Douglas, Marcos, Marinê, Luis Cesar, Daniel, Cátia, Silvana y de Rio de Janeiro, Maurício, Francisco, Alexandre y Athur.

El impulso final de la tesis se lo debo a Vittorio Morfino, encuentro demasiado tardío para lo que hubiera deseado (sobre todo para darle el justo lugar que hoy ocupa) pero oportuno para alcanzar un punto de lectura que me salvó de más de un extravío. Primero me encontré azarosamente con un libro, luego con él, amistad imaginaria sobre una afinidad literaria que la fortuna y su gran generosidad permitió hacer realidad.

Desde estudiante hasta hoy cada uno de los tantos encuentros con Eduardo Rinesi ha sido un momento fundamental en mi lectura de Maquiavelo. Responsable de tantos complots para juntarnos a leer, escribir, tramitar publicaciones, y como no podía ser de otra manera, es el responsable del empujón final para publicar este libro. Espero que el tiempo me permita corresponder esta amistad que excede con creces su contribución a este trabajo.

Diego Tatián fue mi director de la licenciatura, de doctorado, grupos de investigación, becas y demás cuestiones de la vida académica, en un ya largo trayecto que lejos de toda formalidad el tiempo, los libros y las cosas comunes han convertido en el don de la amistad filosófica. Generoso promotor de los encuentros con casi todos los que hasta aquí he nombrado, es difícil imaginar un momento donde su conversación no haya formado parte de todo lo que hasta hoy he podido hacer.

Agradezco a la SeCyT y a CONICET por haber apoyado en diferentes trayectos el trabajo de investigación y en especial a la Universidad Nacional de Córdoba, pública y gratuita, que me brindó los medios y los fines, el lugar de estudio, de trabajo y de amistad sin los cuales nada de esto hubiera sido posible. Agradezco también a la Universidad Nacional General Sarmiento, compañera en la recuperación de las ediciones universitarias, por realizar este impecable y laborioso trabajo de edición. Es para mí un infinito placer y un gran honor que sea éste el lugar donde se materialicen las páginas que intentamos esbozar. No está de más decir que los errores o imprecisiones que pueda contener este estudio corren por nuestra cuenta, las virtudes que puedan encontrarse se las debo a la generosidad de los amigos y a la paciencia de los lectores.

Finalmente a mis padres, María Eugenia y Daniel, de quienes aprendí que a pesar de todo es posible el amor al mundo.

La escritura involucra más cosas de las que muchas veces podemos imaginar. La compañía y el amor la hizo una experiencia compartida. Por esto y tantas cosas más, *dedico este libro a Gisel.*

Nota bibliográfica

Para el trabajo con la obra de Maquiavelo hemos cotejado todas las traducciones utilizadas con la edición de *Tutte le opere*, al cuidado de Mario Martelli, complementada con algunas actualizaciones realizadas en otras ediciones italianas. Para las citaciones hemos optado por utilizar la traducción de los *Discorsi sulla prima deca di Tito Livio* de Ana Martínez Arancón (Alianza) que conserva, aunque no de manera total, la literalidad de los términos originales, sin embargo contiene erratas editoriales no menores, como la omisión de frases completas (cfr., pp. 134, 360, etc.). Para *Il Principe* hemos adoptado la muy cuidada edición bilingüe de Elisur Arteg Nava y Laura Trigueros Gaisman (Trillas), aunque un poco tosca en la literalidad de la prosa. Las traducciones de Roberto Ranchella (Losada) nos ha sido de utilidad para la mejor comprensión de pasajes importantes, dada la compleja puntuación del texto original, pero sobre todo por su valor literario, que nos ha permitido disfrutar de la lectura de uno de los considerados padres de la lengua italiana. Particularmente atentos hemos sido con la traducción de las *Istorie Fiorentine*, indicando en cada caso las observaciones pertinentes, aunque decidimos mantener las referencias a la traducción de L. Navarro dado que es una de las más accesibles para quien desee cotejar en contexto las citas. Ha sido reeditada en editorial Técnos (2009) la hasta hace poco inhallable traducción de Félix Fernández Murga (aparecida originalmente en Alfabeta, Madrid, 1979), que no llegamos a utilizar pero recomendamos, aunque sigue siendo necesaria una edición crítica de esta fundamental obra.

Introducción

Desde su muerte hasta nuestros días Niccolò Machiavelli ha acompañado de manera interrumpida al pensamiento político occidental. El antimaquiavelismo jesuita y contra-reformista, las teorías de la Razón del Estado del siglo XVI, las lecturas republicanas y el antimaquiavelismo ilustrado de los siglos XVII y XVIII, la interpretación nacionalista del siglo XIX, la lectura científicista y técnica de la primera mitad del siglo XX, la recuperación republicana iniciada en la década del 30 y afianzada desde los años 70' en adelante, y las más recientes lecturas democrático-libertaria, cada una de ellas legadas al presente en una superposición de estratos de lectura que fragmentariamente parecen quedar acuñadas en sus obras, aunque varíen radicalmente las perspectivas de interpretación. No menos llamativo resulta que, al dirigirnos a sus textos –un *corpus* poco extenso y escrito en un período muy próximo entre obra y obra– nos encontramos con un lenguaje aparentemente directo, claro, esquivo a las abstracciones y la especulación, que parecería no admitir las tan variadas y antagónicas interpretaciones que se han dado sobre ellos. Dejando momentáneamente en suspenso las cuestiones relativas a la exégesis textual, nos vemos tentados a suponer que es el objeto mismo de sus reflexiones lo que explica su permanencia en la historia y esta multiplicidad superpuesta de lecturas: la política misma, la verdad efectiva de las cosas, la estrategia, la simulación, la violencia, el poder, también el deseo, la libertad. Este parece ser el suelo de un paradójico acuerdo entre sus detractores y defensores, entre quienes escuchamos la afirmación “Maquiavelo fue el primero que describió cómo es la política realmente”; luego, la diferente valoración de esta idea proviene de los juicios sobre cómo la política debería ser, sea para condenarlo o rescatarlo. Así, si por una parte nos enfrentamos con una multiplicidad de lecturas que se van alojando en su obra, por otra parte, como si se sustrajera del reino de la interpretación, discutir a Maquiavelo parece que es discutir sobre la política misma. En otras palabras, de ser un discurso sobre la política, Maquiavelo parece haberse convertido en un hecho político. Más allá de los necesarios recursos metodológicos que permiten una lectura delimitada por las condiciones histórico-intelectuales, es esta particular relación entre el autor y el objeto de su reflexión lo que ha constituido, para unos, un recaudo de no caer en la tentación y librarse del mal, y para otros, la fuerza gravitacional que nos conduce a su apasionante lectura.

Si la relación de Maquiavelo con el fenómeno político ha sido concebida a partir de una suerte de identificación, resulta lo contrario al considerar su relación con la filosofía política. Otro lugar común entre sus detractores como entre sus defensores es la consideración de que Maquiavelo no es un filósofo, sino un político que ha reflexionado sobre el mundo al que pertenece. Que esta reflexión sea reconocida inteligente, e incluso más aguda que la de los filósofos, y que su obra y los problemas planteados en ella hayan sido objeto permanente de atención para la filosofía, no quita que la negativa a denominarlo filósofo sea sustancialmente modificada. Dejando de lado la discusión sobre la constitución del *canon* filosófico, la cuestión de un Maquiavelo filósofo o político no es un motivo meramente nominal, toca a la relación misma entre filosofía y política. Estas cuestiones no serán objeto directo de nuestra investigación pero nos dan una indicación del efecto que produce su obra, signo de una de las más evidentes notas que constituyen la compleja relación entre filosofía y política. Aunque su nombre no siempre aparezca en el mapa de este desacuerdo fundacional siempre lo circunda, porque el *caso Maquiavelo* no ha sido menos significativo para la filosofía (y no sólo para la “filosofía política”)

como lo es el tropezón de Tales o la muerte de Sócrates. De alguna manera, podríamos imaginar a Maquiavelo como la contrafigura “filosófica” de Sócrates o, recurriendo a las analogías bíblicas que gustan a Leo Strauss, identificados con los hermanos separados por un crimen, Caín y Abel: uno, el fundador de la ciudad terrena, el otro, el primer ciudadano de la ciudad celeste.

La relación entre filosofía y política está ligada al denominado “retorno de lo político”, momento en donde la obra de Maquiavelo vuelve a despertar un singular interés, principalmente inscripta en un proyecto de mayor envergadura como lo es la reconstrucción histórica y la construcción conceptual de la tradición republicana llevada adelante principalmente por la denominada “Escuela de Cambridge” y representada por los trabajos de J.G.A. Pocock y Quentin Skinner¹. Aquí también, pero en sentido diverso, la relación entre filosofía y política se complejiza, porque el “retorno de lo político” refiere a dos perspectivas en cierta manera contrarias: por un lado, una renovada preocupación de la filosofía por la política, pero también una lectura filosófico-política de la tradición filosófica, haya o no tomado por objeto de pensamiento la política; por el otro, la expansión de la “historia intelectual”, cuyo objeto excede el campo filosófico (y en muchos casos lo evade), para devolver el lenguaje político a su contexto propio y, contra su uso especulativo, mostrar su carácter situado, en diálogo directo con otras posiciones políticas estrictamente contemporáneas, herramienta para intervenir sobre una realidad concreta². Entre estas dos tendencias podemos encontrar, por motivos claramente diversos, una suerte de coincidencia: el retorno de lo político acontecido en el espacio de la filosofía será absolutamente crítico de la idea de una “filosofía política” tal y como fue concebida por la tradición filosófica (tanto por sus supuestos metafísicos como por sus pretensiones normativas), denunciado incluso una contradicción en los términos; reacción que podemos reconocer de Hannah Arendt a Jacques Rancière, y que contribuye indirectamente a la revalorización del no-filósofo Maquiavelo. Sin embargo, este golpe a la filosofía lo asumiremos en términos problemático, tanto como su posición marcadamente antistraussiana. Ajeno a toda la “nueva filosofía política”, tomamos de Leo Strauss un último argumento; que el retorno de lo político es, quiéranlo o no, un retorno de la filosofía, dado que la tensión entre política y filosofía es constitutiva de la filosofía en cuanto tal. Con respecto a la historia intelectual, vamos a recuperar la expresión de Pocock, “*the machiavelian moment*”, para indicar, tomando cierta distancia de su propuesta hermenéutica, que dicho momento no designa solamente una línea historiográfica determinable a partir de la emergencia en distintos tiempos y lugares de la recepción de Maquiavelo y de los efectos de dicha recuperación, ni tampoco sólo el momento de crisis donde deviene históricamente posible (y necesaria) la revalorización de ciertas categorías políticas que hacer del “presente” el tiempo

¹ Para una lectura del “retorno de lo político”, y en particular sobre el significado de la recuperación de Maquiavelo en el republicanismo cívico, cfr., Mouffe, Ch., *El retorno de lo político*, Paidós, Barcelona 1999, pp. 59-63 y cap. 4. Además de los trabajos de J.G.A. Pocock y Quentin Skinner que oportunamente iremos referenciando, pueden verse Honohan, I., *Civic republicanism*, Routledge, New York, 2002; Hulliung, M., *Citizen Machiavelli*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1983 y el más conocido Pettit, Ph., *Republicanism*, Paidós, Barcelona, 1999. Sobre esta línea de investigación la bibliografía se ha multiplicado exponencialmente.

² Nos referimos exclusivamente a la “historia intelectual” por su pertinencia para el período trabajado, en la medida en que la “historia conceptual” concentra su atención en el paso del Antiguo Régimen a la Revolución, pero sus aportes para pensar la relación entre lenguaje y política son fundamentales; para las diferencias entre Pocock y Skinner, cfr., Bevir, M., “Mente y método en la Historia de las ideas”, en *Res publica*, n° 6, 2000, pp. 7-35. Para la polémica entre la “historia intelectual” y la “historia conceptual”, principalmente Richter, M., *The history of political and social concepts*, Oxford University Press, 1995; “Reconstructing the history of political language: Pocock, Skinner, and the *Geschichtliche Grundbegriffe*”, *History & Theory*, Feb90, Vol. 29.

secular de la razón práctica (como son la prudencia, la virtud, el bien común, entre otras), sino principalmente el *momento político* al interior mismo de la obra maquiaveliana, donde los conceptos tensados a partir de su siempre polémica adecuación frente los problemas que pretenden nombrar y dirigir muestran la dimensión *conflictiva* de la política. Una reflexión que podríamos seguir discutiendo si denominar o no “filosófica”, pero que tiene un efecto teórico fundamental para los actuales debates filosóficos y políticos.

Más allá de las tensiones entre los fundamentos teóricos y metodológicos de cada una de estas perspectivas, las relaciones posibles entre los términos “Maquiavelo”, “filosofía” y “política”, constituye un mismo campo problemático contenido tanto en las diferentes recepciones de su obra como en la trama misma de su escritura. Como sostiene Claude Lefort, con Maquiavelo puede verse que “la reflexión sobre lo político y la reflexión sobre la política son distintas y, a la vez, se entrecruzan. Todo parece sin embargo suceder como si para muchos *lo político* fuera noble y *la política* trivial”³. Este *entrecruzarse*, al punto de no poder reconocer con claridad su distinción, por lo menos en los términos clásicos, entendemos que es el espacio más productivo del pensamiento de Maquiavelo; motivo que, entre otros de no menor relevancia, llevó a Althusser a volver sobre su escritura para repensar la relación entre teoría y praxis⁴.

La lectura que vamos a proponer no pretende una reinterpretación general y sistemática del *corpus* maquiaveliano, tampoco se centra en un único motivo o concepto específico que domine su obra (como el Estado, la virtud, la milicia, etc.), ni propone una hipótesis tan ambiciosa como *probar* que Maquiavelo es un pensador republicano, monárquico o democrático; que es un filósofo, un agudo político o un revolucionario. Lo que presentamos aquí es la síntesis de un trayecto de lectura cuya dirección ha sido dada por una pregunta que ha acompañado cada una de las direcciones que ha adoptado este trabajo: *¿qué significa asumir que en el origen de la política está la contingencia y el conflicto? ¿de qué manera es posible asumir la radicalidad de estas ideas y extraer de ellas todas sus consecuencias?* Sabemos que *contingencia* y *conflicto* son términos que están a la base de gran parte de la filosofía política contemporánea, identificadas con el postfundacionalismo y el posestructuralismo, y que en cada caso adquieren un status ontológico, epistémico y político diferente. En una presentación de estas formulaciones Marchart reconoce en Maquiavelo (en el clásico “contra Hobbes”) a quien “fue históricamente el primero que pudo haber esbozado una versión coherente de la idea radical de contingencia en su concepción de la autonomía política; incluso cabe argumentar que la idea de contingencia en toda su radicalidad sólo es perceptible retrospectivamente desde nuestro propio punto de vista histórico”⁵. Se mencione o no a Maquiavelo en estas diversas formulaciones, sí podríamos reconocer que gran parte de las actuales experiencias filosóficas nos brindan nuevas perspectivas para abordar su obra (como por lo demás se hará evidente en nuestro trabajo), y que a diferencia de otros momentos no vivimos un clima intelectual antimachiaveliano, pero esto no nos ubica necesariamente en el lugar de lectores privilegiados ni resulta en un acceso más directo a su obra. La tensión entre apropiación, comprensión e interpretación está instalada en su obra, forma parte de la propia génesis del maquiavelismo, y muestra, además de su complejidad, lo que se pone en juego: la política, su inherentemente conflictividad. Por este motivo pensamos conjuntamente la contingencia y el conflicto, sin confundir un término con el otro, porque Maquiavelo no es un

³ Lefort C., “Maquiavelo y la *verità effettuale*”, en *El arte de escribir y lo político*, Herder, Barcelona, 2007, p. 275.

⁴ Cfr., Althusser, L., *Maquiavelo y nosotros*, Akal, Madrid, 2004.

⁵ Marchart, O., *El pensamiento político postfundacional*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2009, p. 52.

“contemporáneo”, no por su evidente distancia histórica y cultural, sino porque no hay contemporaneidad, simultaneidad, en la reflexión maquiaveliana, tiempo común donde es posible suponer una unidad subyacente del pensamiento y la acción. *Maquiavelo y el no-contemporáneo* podría ser otro título posible para el recorrido que proponemos⁶, idea que toca tanto a la escritura maquiaveliana, los motivos que toma y la manera en que lee, como a la relación con la recepción de su obra, en su propio tiempo y a lo largo de la historia, hasta nuestro propio ensayo de interpretación y comprensión.

El interrogante que nos guía, conviene aclararlo nuevamente, no hace de los conceptos de contingencia y conflicto el hilo conductor de una historia interna de estos términos y sus equivalentes a lo largo de todos sus escritos, más bien son el motivo a partir del cual, sin dejar de prestar atención a sus formulaciones concretas, se va desplegando la argumentación maquiaveliana, sus constantes y sus variaciones. En cuanto problema implica, más que alcanzar la conclusión de cuál es su definición de “contingencia” y “conflicto”, asumir e identificar los efectos que tienen estas ideas al momento de tener que buscar las *respuestas* acordes con los interrogantes políticos que se van planteando. En otros términos, lo que emprendemos es un intento por decodificar en la anatomía textual aquellos *momentos* donde la reflexión política dispara hacia el vacío (en sintonía con el efecto que produce su lectura Althusser) –no limitada por lo teóricamente posible (por las conclusiones a las que se puede arribar con cierta certeza) ni por lo prácticamente posible (por una pragmática de la acción que se resuelve en técnica política y era estrategia)– motivada por la preocupación constante de Maquiavelo en asir las entrañas mismas de su propio tiempo.

Al “momento maquiaveliano” podríamos nombrarlo también “*efecto maquiaveliano*”, momento siempre productivo, desestabilizador de los discursos y prácticas de la época, de las épocas y obras en donde es recuperado, de la “unidad” de la propia obra y de la necesaria búsqueda de respuestas para los conflictos que definen el tiempo y la vida de la república. Como dijimos al principio, resulta llamativo que en torno a su obra se hayan abierto tal número de interpretaciones siempre acompañadas por intensas polémicas, pero más aún, que Maquiavelo haya sido la oportunidad para plantear la cuestión misma de la interpretación. Por ejemplo, lo que Skinner denomina el mito de la coherencia, observación metodológica absolutamente justificada frente a aquellas lecturas que demandan a una obra su mismo carácter de “Obra” (unidad, sistematicidad, coherencia, etc.)⁷, entendemos que es imposible de sortear si solamente pensamos en acompasar el texto con el contexto, porque el resultante de ello es la transformación del mito de la obra en el mito del autor (de la identidad objetiva a la identidad subjetiva). También Lefort hizo de Maquiavelo la oportunidad para plantear una interesante lectura sobre “el trabajo de la obra”⁸, pero más allá de toda una serie de cuestiones ligadas a este motivo, que sería muy interesante poder sistematizar, lo que nos interesa señalar ahora es la manera en que la reflexión política se

⁶ Tomamos la expresión y seguimos parcialmente la idea de un libro de Vittorio Morfino, *Spinoza e il non contemporáneo*, Ombro corte, Verona, 2009, que a su vez la recupera de un texto de Etienne Balibar dedicado a Althusser “El no-contemporáneo” (1988), en *Escritos por Althusser*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2004.

⁷ Cfr., Skinner, Q., “Meaning and understanding in de history of ideas”, en *Visions of politics, Vol. I: Regarding Method*, Cambridge University Press, 2002, pp. 57-89

⁸ Cfr., Lefort, C., *Le travail de l'oeuvre Machiavel*, Gallimard, Paris, 1986 (cap. I, III.9 y VI). La edición en español *Maquiavelo. Lecturas de lo político*, Trotta, Madrid, 2010, contiene supresiones no menores justamente en relación a este punto.

vuelve contra la *obra*, indicando sus puntos de inflexión, de fractura y de fuga: verdadero momento maquiaveliano operando al interior de los textos y sobre la propia lectura.

Para guiarnos a partir del interrogante que motiva nuestro trabajo optamos por recuperar dos vías de acceso a los escritos de Maquiavelo, recorrido que ordenamos en dos partes: la primera titulada «Vida activa», la segunda «Historia, memoria, ocasión».

La relación entre vida activa y tiempo puede reconocerse claramente en la idea de *ocasión* y de *prudencia*, así como en un más amplio espectro conceptual que involucra la *finitud*, la *mutación*, el *cálculo*, entre otros términos. En las teorizaciones sobre la razón práctica el tiempo suele ser un factor considerado dentro de sus condiciones, pero difícilmente esencial a ella si su definición busca encontrar algún tipo de normatividad. Para nosotros, acción y tiempo representan dos constelaciones superpuestas que involucran una amplia serie de conceptos y problemas a partir de los cuales es posible recorrer la obra de Maquiavelo interrogándola sobre el lugar que ocupa la contingencia y el conflicto. La cuestión de un saber político no estará ausente, pero ampliará su horizonte al plantear no sólo la relación entre conocimiento y acción, sino también el lugar de saberes como la Historia en el espacio de la experiencia –donde la idea de vida cobra una dimensión social– y del conocimiento político. Las ideas de vida activa y tiempo representan el “campo de fuerza” a partir del cual es posible interrogarnos por la “ontología” política maquiaveliana.

De qué manera se ha articulado, y de qué manera se articula en Maquiavelo la definición de la vida activa como vida política será la cuestión que guiará esta primera parte del trabajo. Adoptamos esta perspectiva por múltiples motivos: en primer lugar, porque conjuntamente con la recuperación realizada por Hannah Arendt de la idea de vida activa puede inscribirse –más allá de las diferencias reconocibles– la recuperación contemporánea de la tradición republicana; en segundo lugar, porque el vocabulario filosófico y político de los siglos XV y XVI abreva directamente del “renacimiento” de los clásicos –griegos y latinos–, de modo que las torsiones producidas por este encuentro permiten ver en el uso de los mismos conceptos los nuevos problemas que se plantea el pensamiento político de la época; en tercer lugar, porque si bien los teóricos del republicanismo han intentado establecer una “tradición” de cuño aristotélico y romano (que reaparece por primera vez después de la desaparición de la *polis* griega con el humanismo cívico y que, en parte mediada por la recepción de Maquiavelo, encontrará diferentes momentos de auge de la modernidad hasta llegar a nuestros días)⁹, entendemos que es en la discusión de

⁹ “Mi punto de partida es que la reactivación del ideal republicano por los humanistas cívicos suscitó el problema de una sociedad para la que la naturaleza política del hombre tal y como lo había descrito Aristóteles, debía alcanzar su plenitud en el contexto de una concepción cristiana del tiempo que negaba cualquier posibilidad de realización mundana y secular”, Pocock, J.G.A. *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, Técnos, Madrid 2002, Introducción, p. 77. Pocock y Skinner se han preocupado por reconstruir una tradición que han denominado “republicanismo atlántico”, pero como bien lo indica Newton Bignoto, la interpretación republicana de Maquiavelo no es novedosa, está en Spinoza (Bignoto, N., *Maquiavel republicano*, Loyola, San Pablo 1991, p. 7.) y en Rousseau, y tiene una larga trayectoria continental. Es más que conocida la frase de Rousseau “Fingiéndose dar lecciones a los reyes, se las ha dado y muy grandes a los pueblos. *El príncipe* de Maquiavelo es el libro de los republicanos” (*El contrato social*, Altaya, Barcelona, 1997, III, 6, p. 71); un pasaje que además de la contundente posición sobre la ideología de Maquiavelo instala la interpretación de la escritura entre líneas de *El Príncipe*. La presencia de Maquiavelo en esta obra es notoria (II, 3, nota 3; II, 7, nota 8; el ya referido III, 6, con la nota 5; y las notas más extensas de los cap. 9, nota 9 y 10, nota 10), sobre todo por la agudeza de su lectura al distinguir entre el republicanismo clásico aristotélico y el moderno republicanismo de Maquiavelo, como puede verse

Maquiavelo con el humanismo republicano que es posible comprender los núcleos más polémicos y radicales de su obra.

El concepto de vida activa no se encuentra directamente en la obra de Maquiavelo, su escritura no da testimonio directo de las transformaciones conceptuales, como suele suceder en el tratado filosófico, sino que opera directamente con su torsión. En este caso, Maquiavelo no reflexiona sobre la vida activa a partir del clásico esquema de los “modos de vida”, y la utilización de las expresiones *vivere politico* o *vivere civile* no siempre es realizada en momentos donde busque su definición. Pero en su obra abre todo el espectro de cuestiones que estos conceptos contienen, siempre ya inscriptos en la dimensión conflictiva de la política, de la acción y de los efectos que produce. Vida activa es *vivere politico*, en el sentido republicano que adquiere esta expresión; es trabajo y saber¹⁰, producción social a partir de la cual pueden ser pensados los conflictos; es deseo, el amplio espacio afectivo que se abre en las relaciones que constituyen la ciudad, siempre productivo porque tanto el deseo de libertad como el miedo producen efectos; es fuerza, poder, potencia y *virtù*.

La idea de vida activa está de diferentes maneras asociada a muchas de las cuestiones propuestas por la filosofía política contemporánea. La relación entre vida y política está vinculada a dos conceptos que, en muchos casos contruidos sobre los mismos tramos de la historia de la filosofía, representan intensiones diametralmente opuestas: uno, el de *vida política o cívica*, el otro, el de *biopolítica*. Por caso, en el primero, asociado a la revitalización del republicanismo, se puede encontrar uno de los motivos que hacen al “retorno de lo político”; en el otro, aunque no necesariamente ajeno si inscribimos ahí la discusión sobre la *comunidad*, se encuentra representada “la retirada de lo político”¹¹. Lejos estamos de pretender hacer partícipe a Maquiavelo de esta discusión, pero nos sirve de marco para cerrar la primera parte de nuestro trayecto, donde nos interrogamos por el sentido que tiene la idea de *vida* a partir de un diálogo entre lecturas contemporáneas y renacentistas. Es a partir de este entramado textual que intentaremos indicar cuál es la fuerza o potencia que se encuentra detrás del deseo y la *virtù*, y que forman parte del entorno conceptual de problemas como el de la duración, la finitud y la muerte del cuerpo político.

en este pasaje donde, sin nombrarlo, claramente es tomado de los *Discursos* de Maquiavelo: “Es seguro además que la resolución de los asuntos se vuelve más lenta a medida que se encarga de ellos mayor número de personas; concediendo demasiado a la prudencia, no se concede bastante a la fortuna, y se deja escapar la ocasión, ya que, a fuerza de deliberar, se pierde con frecuencia el fruto de la deliberación”, *Ibid.*, III, 2, p. 63. Sobre la relación Maquiavelo-Montesquieu Torres, S., “La desmesura democrática. Montesquieu lector de Maquiavelo” en Rinesi, E., (edit.), *Tiempo y Política. El problema de la historia en Montesquieu*, Ed. Gorla, Buenos Aires, 2007; Carrese, P., “The Machiavellian Spirit of Montesquieu’s Liberal Republic”, en Rahe, P. A., (edit.), *Machiavelli’s Liberal Republican Legacy*, Cambridge University Press, 2005; Drei, H., “Le mot et le concept de vertu chez Machiavel et Montesquieu”, en *Revue Montesquieu*, n° 2, 1998 y los clásicos Sclopis, M.F., *Montesquieu et Maquiavel*, August Durand Libraire, Paris, 1856 y Levi-Malvano, E., *Montesquieu et Maquiavel*, Honoré Champion, Paris, 1912. Sobre la relación Maquiavelo-Spinoza daremos algunas referencias más adelante.

¹⁰ No abordaremos directamente la idea de vida activa como producción técnica o arte, a partir de la cual ha sido pensado *El Príncipe* desde el clásico trabajo de Jacob Burckhardt y su hipótesis del Estado como obra de arte (Burckhardt, J., *La cultura del renacimiento en Italia*, Iberia, Barcelona 1964, primera parte). La vida activa como “arte” supone ingresar al amplio problema de la relación entre arte y naturaleza en el Renacimiento, que nos desvía del objetivo propuesto, aunque retomaremos algunas cuestiones al final de la primera parte. Para el tema se puede ver Falvo, J. D., “Nature and Art in Machiavelli’s *Prince*”, *Italica*, Vol. 66, n° 3, 1989, pp. 323-332.

¹¹ Cfr., Nancy, J-L. y Lacoue-Labarthe, Ph., “La «retirada» de lo político”, en *Nombres*, año X, n° 15, 2002. Tomamos la expresión de Nancy, aunque es un crítico de las teorías biopolítica, porque igualmente representa una posición filosófica en la que es posible hacer confluir a pensadores como Giorgio Agamben y Roberto Esposito.

La segunda parte de nuestro trabajo titulada «Historia, memoria, ocasión», introducirá nuevos problemas y retomará motivos tratados en la primera parte desde otras perspectivas. El eje es la idea del “retorno a los principios” expuesta por Maquiavelo en los *Discorsi sulla prima decada di Tito Livio* III.1, donde confluyen el tiempo histórico y el tiempo de la acción, a la vez que se abre el problema de la permanencia de la conflictividad en la memoria colectiva como principio activador de la *renovatio* política. Desde la relación entre historia y política, principio a partir del cual la interpretación histórico-intelectual republicana va a hacer del tiempo secular, del tiempo presente, la preocupación del humanismo cívico desde donde surge el discurso de la virtud y la prioridad de la acción, mostraremos cómo en Maquiavelo el discurso histórico es la oportunidad para desbaratar el tiempo, exponiendo la temporalidad múltiple que se abre en la misma conflictividad y donde encuentra su mayor desafío la idea de *ocasión*.

El título del libro de J.G.A. Pocock que da origen a la revitalización de los estudios maquiavelianos, *The machiavelian moment*, se liga oportunamente al ya mencionado “retorno a lo político”; el *momento maquiaveliano* significa claramente en lo que esta obra tiene de polémico, el “momento de la política”¹²; un momento que retorna desde Aristóteles a la recuperación republicana contemporánea en distintos períodos de la historia. Sin embargo, el argumento de Pocock, sin duda central para gran parte de la filosofía política, no deja de ser limitado –por lo menos en lo que respecta a la interpretación de Maquiavelo– al no explorar la tensión entre “momento” (presente) y “retorno” (pasado) más que en el plano del lenguaje político, razón por la cual la singularidad del momento –del *acontecimiento*, si se quiere– se presentará siempre bajo la alternativa “virtud contra poder”. El abandono de la eternidad como dimensión temporal dominante, para asumir un tiempo secular, sin reconocer en éste la apertura a un campo de problemas propios, hace del presente también una “forma de la eternidad” al entenderlo a partir de la *contemporaneidad* absoluta entre acción y contexto: la linealidad única del tiempo, aunque éste no posea un *telos* trascendente no dejará de ser un supuesto a la base de la idea del bien común. Asumir la dimensión plural del tiempo, no sólo como coexistencia entre el pasado, presente y futuro, sino por la presencia de múltiples temporalidades que definen la complejidad misma de la acción permite comprender la dimensión más radical de la idea de ocasión y todo lo que está implicado en la creación de las instituciones políticas: complejidad del tiempo que no surge a partir de una especulación ontológica, sino en el interior mismo de la reflexión sobre el conflicto político.

Como hemos insistido en esta introducción, nuestra propuesta representa un trayecto de lecturas orientado por un problema, la contingencia y el conflicto político, que a lo largo del desarrollo va mostrando sus diferentes dimensiones. Las conclusiones, si pueden ser llamados así los lugares en donde cobran cuerpo las vías que vamos recorriendo, se encuentran en diversos momentos del texto y, en conjunto, no esperamos que representen algo así como la teoría política de Maquiavelo, sino un recorrido posible dentro al amplio espectro de lecturas que sigue produciendo el efecto maquiaveliano.

¹² La edición española *El momento maquiavélico*, trad. de E. García y M. Vásquez-Pimentel, desafortunadamente traduce el título utilizando el adjetivo “maquiavélico” cuando intencionalmente el autor distingue claramente entre el calificativo “maquiavélico”, ligado a un uso ya conocido y predominantemente peyorativo, por el término “maquiaveliano” que por supuesto amos a mantener. Cfr., Pocock, J.G.A., *The machiavellian moment, Florentine political thought and the atlantic republican tradition*, Princeton University Press, New Jersey 1975.

Este libro es una parte de la tesis de doctorado finalizada a inicios del año 2009 y defendida en la Universidad Nacional de Córdoba en el 2010. Hemos incorporado nueva bibliografía que seguramente será de utilidad a los lectores y cuando ha sido posible sustituimos las referencias originales por ediciones en español, posiblemente más accesibles. En muchos casos nos hubiera gustado darle el lugar que se merecen a muchas de las lecturas incorporadas, pero nos contentamos con indicarlas para quien desee retomarlas como vía de exploración. Suprimimos dos largas partes dedicadas a la relación de Maquiavelo con Spinoza y con Montesquieu, y reducimos los capítulos introductorios a las dos partes del libro dedicados a estudios más histórico-intelectuales, así como gran parte de citas, notas y aclaraciones, para contribuir a una lectura más fluida del texto. Esperamos que sean imperceptibles los posibles saltos en la escritura producto de estas supresiones.

Como comúnmente sucede, no hace falta que pase mucho tiempo para que nos enfrentemos a la necesidad de revisiones y ampliaciones sobre una serie de problemas que hemos seguido trabajando, pero decidimos no intervenir el texto para que conserve su unidad y sentido original. La lectura y la escritura están necesariamente ligadas a nuestras preocupaciones filosóficas y políticas más próximas y urgentes, las de esta investigación surgieron a fines de los años 90. Además del lento recorrido por la literatura clásica sobre Maquiavelo, no siempre accesible en el momento oportuno, el desierto político de aquellos años, el 2001, el horizonte que se abre en el 2004 y la posibilidad de su consolidación, son etapas que fueron afectando de diferente manera nuestra lectura, tanto por la permanente apertura a un campo político cada vez más rico e impredecible, como por las alteraciones que la lectura hace de la literatura filosófico-política que desde los 90 hasta hoy se mide con nuestro tiempo. El tránsito desde una “democracia contra el Estado”, como reza el título de un libro de Miguel Abensour, a pensar la producción institucional de una democracia popular, forma parte de la génesis misma de este ensayo y seguramente ha dejado más de una marca; las tensiones e incluso las posibles contradicciones que resultan de su efecto, las que nos han sido visibles y las que todavía vamos descubriendo, forman parte de nuestra reflexión sobre la relación entre tiempo y política, de lo que hace el tiempo con el pensamiento y la política con el tiempo.

Si tuviera que optar por ampliar uno de los problemas que aparecen en este libro, seguramente trataría con mayor detenimiento la cuestión del Estado y las tradiciones de interpretación que han hecho de Maquiavelo una clave para la comprensión de esta invención moderna, legado que no dejará de ejercer una influencia muchas veces subterránea en las actuales críticas a la estatalidad y a la idea de “gobierno popular”. Pero las bases de ese trabajo están presentes aquí, en la cuestión de la génesis de la producción institucional y su potencia política. Seguramente el lector podrá sin dificultad alguna encontrar los elementos que permitan pensar uno de los temas hoy fundamentales y más sensibles en la construcción del lenguaje político, la relación inmanente entre Estado y conflicto.

PRIMERA PARTE

VIDA ACTIVA

1- Filosofía e historia intelectual: la polémica entre *vita activa* y *vita contemplativa*.

Los males no habitan entre los dioses, pero están necesariamente ligados a la naturaleza mortal y a este mundo de aquí. Por esta razón es menester huir de él hacia allá con la mayor celeridad.

Platón, *Teetetos*, 176 a-b.

Las expresiones *vita activa*, *vita politica*, *vita civile*, han sido la puerta de acceso a un mapa más vasto del lenguaje político que desde el *bios politikós* aristotélico hasta el siglo XVII representa lo que hoy se denomina tradición republicana y que traduce este término en una idea central para esta perspectiva política: la participación cívica o ciudadana. Aunque no en todos los casos orientados a reconstruir la historia intelectual de esta tradición, como en muchas formulaciones del neo-aristotelismo alemán o en las conceptualizaciones con que inicia *La condición humana* de Hannah Arendt, lo cierto es que la idea de vida política ha abierto un amplio horizonte de reflexiones que se interrogan, en términos generales, por la esencia de la política. Pero también, en una dirección diametralmente opuesta al republicanismo, la idea de *bios politikós* se transforma también en el índice de una radical mutación, que encontrará en el concepto de *biopolítica* propuesto por Michel Foucault la herramienta para construir un diagnóstico sobre los mecanismos de control, dominación y exterminio propios de las sociedades modernas.

Maquiavelo bien podría ser ubicado como un punto de inflexión entre política y dominación. Dolf Sternberger señala sugerentemente que en *El Príncipe* no aparece en ningún momento la palabra “política”, por lo que Maquiavelo no habría pretendido escribir un tratado propiamente político, como en los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, donde efectivamente se trata de articular *virtud* y libertad, con plena presencia del vocabulario del *vivere civile*¹³. Pero la presencia o ausencia de un concepto no resuelve el conjunto de problemas a los que es posible acceder a partir de esta idea si consideramos que Maquiavelo es el lugar de una particular operación sobre el lenguaje político clásico e irreductible al lenguaje moderno dominado por el jusnaturalismo. Para iniciar este recorrido resultará necesario realizar una breve reseña de la significativa centralidad que ocupó la polémica entre *vita activa* y *vita contemplativa*, donde se trama la definición de este concepto y sus implicancias filosóficas y políticas.

Como es sabido, la primera formulación sistemática de la idea de vida activa es dada por Aristóteles a través del concepto *bios praktikós*, que comprende tanto la vida ética como política. Aunque, en términos generales, se supone que la filosofía clásica no escinde ética de política – escándalo de la razón que será atribuido posteriormente a Maquiavelo –, nosotros nos detendremos con especial atención en el *bios politikós*, forma de vida donde se produce propiamente la tensión con el *bios theoretikós*, la vida teórica, cuyo significado preciso es el de vida contemplativa. Esta constatación no se identifica plenamente con el pecado original maquiaveliano, pero nos da un primer indicio del efecto que tuvo la escisión entre ética y política atribuida a *El Príncipe*, para

¹³ Sternberger, D., *Dominación y acuerdo*, Gedisa, Barcelona 1992, pp. 79-80.

comprender el desacuerdo entre filosofía y política, donde la ética ofrecerá un permanente lugar de reconciliación.

Una tercera forma de vida, el *bios apolaustikós* o vida de los placeres se tensionará la vida práctica y teórica. No nos detendremos en esa modalidad, aunque convendrá retener el lugar absolutamente negativo y subsidiario que posee en el pensamiento clásico dominante para valorar dos cuestiones: una, sobre la que volveremos más adelante, el lugar que ocupará el deseo en Maquiavelo; la otra, en la apertura a un campo conceptual del que la polémica sobre las formas de vida se nutre, a partir de la distinción entre *bios* (vida particularmente humana, una vida en cuanto merece ser vivida, producto de la elección racional) y *zōē* (la vida biológica, aquella que está sujeta a los procesos naturales). Aunque *zōē* es la vida que comparten hombres, animales y dioses, Aristóteles la excluye completamente del ámbito de la *polis*¹⁴, quedando recluida al espacio de la reproducción, del *oikos*. En tal sentido, vida activa refiere a un tipo específico de actividad: difiere de la labor (actividad vinculada a los procesos biológicos, básicamente reproductivos) y de la producción o trabajo (*poiēsis*), para identificarse con la acción (*praxis*), motivo por el cual el concepto preciso que define la vida activa es el de *bios politikos*¹⁵.

Por otro lado, la distinción que se mantiene en el interior de la vida activa, como vida productiva y vida práctica, refiere también a la especificidad de la racionalidad que rige a cada una de ellas. En el libro VII de la *Ética Nicomaquea*, la actividad *poiética* estará regida por la *techné* (técnica), racionalidad propia del médico, el labrador o el artesano; mientras que la actividad práctica estará regida por la *phrónesis* (prudencia), propia del ciudadano y del legislador. Al mismo tiempo, tanto *techné* como *phrónesis* se diferenciarán de la racionalidad propia de la actividad filosófica, entendida como racionalidad teórica (*episteme*). Podríamos agregar a estas distinciones la forma en que se autocomprendió el discurso filosófico, distinguiendo la filosofía desarrollada por los llamados filósofos de la naturaleza (Tales, Anaximandro, Heráclito, Parménides, etc.) y aquella desarrollada por los llamados “sofistas” (Protágoras, Gorgias, etc.), donde Sócrates ocupará el lugar de reunión entre dos maneras de comprender la filosofía y su objeto. Como puede verse, la idea de vida activa reúne una constelación de cuestiones que tocan a la relación entre filosofía y política. En el mundo griego, de Platón a Dicaarco (discípulo de Aristóteles), y en la particular recepción de esta polémica en el mundo latino y su posterior descubrimiento en el renacimiento humanista, la relación entre vida contemplativa y vida práctica pondrá en juego las dimensiones más problemáticas de estas categorizaciones.

Para Platón, el ideal de la vida contemplativa no puede apartarse de una concepción que implique un vínculo indisoluble entre el conocimiento teórico y la conducta práctica. Es Platón el primero en darle un status filosófico al concepto de *phrónesis*, pero dentro de la filosofía platónica este término tendrá el significado de “sabiduría”; es Aristóteles quien establecerá el significado adoptado por la tradición, como “sabiduría práctica” o, en su traducción latina, *prudentia*. Sin embargo, cabe reconocer en Platón la primera transformación conceptual. Como

¹⁴ “Y el que no puede vivir en sociedad, o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino como una bestia o un dios.”, Aristóteles, *Política*, Alianza, Madrid 1994, 1253a, p. 44.

¹⁵ Para seguir estas conceptualizaciones, los análisis de Arendt, H., *La condición humana*, Editorial Paidós, 1998, pp. 21-22 y Agamben, G., *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Editorial Pre-Textos, Valencia 1998; Introducción. Cfr., Aristóteles, *Política*, 1252 a-b, pp. 41-42. La conocida definición de hombre que da Aristóteles, como *politikon zoon*, puede prestarse a confusión dado que utiliza *zoon* en lugar de *bios*. Al respecto la aclaración de Agamben es muy pertinente: “aquí (al margen de el hecho de que en la prosa ática el verbo *bionai* no se utiliza prácticamente en presente), político no es un atributo del viviente como tal, sino una diferencia específica que determina el género *zoon*”, Agamben, G., *Homo sacer*, op.cit., p. 11. Cfr., Aristóteles, *Política*, 1253a, p. 43.

afirma Werner Jaeger, es a partir de Platón que la *phrónesis* “se tornó la ciencia eleática del ser. Se tornó el *Nus* anaxagórico. En una palabra, se tornó razón teorética pura, lo contrario de lo que había sido en la esfera práctica de Sócrates”¹⁶. La operación de Aristóteles puede ser comprendida, en parte, como una restitución filosófica de la *phrónesis* al sentido que poseía en el lenguaje vulgar, previo a Platón¹⁷. Esta restitución implica despojara al concepto de aquello que Platón le había asignado, como expresión del saber vinculado a la *sophía* y al *Nus*¹⁸, para considerarla “una facultad práctica que se ocupa en dos cosas, la elección de lo éticamente deseable y el prudente descubrimiento de lo ventajoso para uno mismo”¹⁹. Tal es el significado que quedará establecido para la tradición filosófica posterior.

Aristóteles colocará la *phrónesis* en el centro de la reflexión ética, en cuanto disposición natural del espíritu a deliberar prácticamente sobre aquello que concierne al bien y al mal para el hombre: “la prudencia es un modo de ser racional verdadero y práctico, respecto de lo que es bueno y malo para el hombre”²⁰. Este giro no implica que para Platón la ética no fuera central, sino que la prudencia, en cuanto disposición natural, ya no es especulativa sino deliberativa; ya no hace referencia a lo universal, sino a lo particular, a lo que pertenece al mundo de lo variable e inconstante: la prudencia

“se refiere a cosas humanas y a lo que es objeto de deliberación. En efecto decimos que la función del prudente consiste, sobre todo, en deliberar rectamente, y nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera ni sobre lo que no tiene fin, y esto es un bien práctico [...] Tampoco la prudencia está limitada sólo a lo universal, sino que debe conocer también lo particular, porque es práctica y la acción tiene que ver con lo particular”²¹.

En el campo del conocimiento esta definición llevará, por consiguiente, a una distinción en relación a cómo designar a los hombres cuya obra se ha orientado a uno u otro objeto. Así, hombres como Tales o Parménides ya no se llamarán *phrónimoi*, sino *sophói*, dado que su vida está orientada a la búsqueda de la verdad en la eternidad del universo. Por su parte, la acción llevará a la reflexión a buscar en sus raíces psicológicas (para utilizar un término familiar) y a la acción moral –en cuanto reflexión valorativa–, en el carácter (*ethos*): “desde entonces el examen del *ἦθος* ocupó el primer término en lo que se vino a llamar pensamiento ético, y suprimió la *phrónesis* trascendental. El resultado fue la fecunda distinción entre razón teorética y razón práctica, que hasta entonces había estado confundida con la *phrónesis*”²².

En un interesante escrito de Jaeger, titulado “Sobre el origen y evolución del ideal filosófico de la vida”, señala que la preocupación por el tema de la vida filosófica surge, en parte, por la extrañeza del pueblo frente al surgimiento de un nuevo tipo de hombre, aquel dedicado a la

¹⁶ Jaeger, W., *Aristóteles*, Fondo de Cultura Económica, México 1995, p. 101.

¹⁷ Cfr., Aubenque, P., *La prudencia en Aristóteles*, Crítica, Barcelona 1999, cap. 1.

¹⁸ Cfr., Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, Gredos-Planeta-DeAgostini, Madrid 1995, 1140 a 25 - b 30 y ss.

¹⁹ Jaeger, W., op. cit.

²⁰ Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, 1140a-b.

²¹ *Ibid.*, 1141b. Con referencia a la excelencia, “De manera que la sabiduría será intelecto y ciencia, una especie de ciencia capital de los objetos más honorables. Sería absurdo considerar la política o la prudencia como lo más excelente, si el hombre no es lo mejor del cosmos.”, 1141a. También, “es evidente que la prudencia no es ciencia, pues se refiere a lo más particular, como se ha dicho, y lo práctico es de esta naturaleza”, 1142a.

²² Jaeger, W., op. cit. p. 103.

investigación, completamente alejado del mundo y despreocupado por la vida en él²³, como llegará a nosotros por la conocida anécdota de Tales de Mileto²⁴. Ciertamente es Platón quien primero formula el ideal del βίος dedicado al conocimiento, resultado de la contraposición entre varias formas de vida que tiene por fin determinar la elección de la vida mejor, tal como es presentado en el diálogo que mantienen Sócrates y Calicles en el *Gorgias*. Calicles no pretende suplantar el saber por la tranquila ignorancia de la vida cotidiana, sino que opone la *theoría* platónica al saber vinculado con la *praxis* política; un saber que los sofistas llamarán *retórica* (y Aristóteles reformula como *deliberación*), que tiene por objeto las pasiones, el placer y las costumbres (también *ethos*). Pero más aún, plantea la elección entre un tipo de vida que puede conducir a la ruina del hombre y de su ciudad, frente a otro que da al hombre reconocimiento entre los hombres, y a su ciudad reconocimiento entre las ciudades²⁵.

La lectura de Jaeger resulta ejemplar para una forma difundida de comprender la polémica entre platonismo y aristotelismo: sostiene que la vida política de la *polis* ateniense, a diferencia de la jonia de los primeros filósofos, no brindaba las condiciones para que a partir de las aspiraciones individuales se pudiera desarrollar un saber teórico²⁶. Jaeger concede que es justamente este conflicto el que permitió a Platón realizar el mayor intento de conciliación entre el *bios theoretikós* y el *bios politikós*, teniendo por resultado una ética (y dentro de ella, la política) que terminaría siendo una parte de la filosofía; la “Idea del Bien” poco tendrá que ver con una doctrina de los bienes humanos (ética), convirtiéndose en el principio metafísico del sistema platónico.

La filosofía de Aristóteles permitirá que se modifique la “historia” de la *paideia* griega, rescatando una doble tradición: Anaxágoras y Tales seguirán siendo llamados sabios, pero no prudentes, pues este calificativo sólo le corresponde a hombres como Solón y Pericles²⁷. Sin embargo, pasará un tiempo para que en el Peripatos surja un interés en plantear la polémica entre vida activa y vida contemplativa en términos de una reconstrucción crítica de la historia. El mismo Teofrasto, director de la Academia luego de la muerte de Aristóteles, aunque volcado hacia el desarrollo de las ciencias naturales y médicas, mantendría con el maestro la idea de la superioridad del *bios theoretikós*. Es un miembro de la Academia, Dicearco de Mesina, quien llevaría la primacía del *bios praktikós* a una confrontación directa con Teofrasto y con el mismo Aristóteles²⁸. Esta controversia, como señala Jaeger, llegaría hasta el mismo Cicerón, quien sería

²³ Cfr., Jaeger, W., “Sobre el origen y evolución del ideal filosófico de la vida”, en *Aristóteles*, op. cit., Apéndice I, pp. 467-468. Este trabajo no estaba incluido en la edición alemana publicada en Berlín en 1923, fue incluido como apéndice por el propio Jaeger en la edición inglesa del *Aristóteles* publicada en Inglaterra en 1934 (a partir de la cual es realizada la edición española que utilizamos).

²⁴ Cfr., Platón, *Teetetos o de la ciencia*, en *Diálogos*, vol. V, Gredos, Barcelona, 2000, 173 c - 176 b.

²⁵ No es Aristóteles quien le critica a Platón su fascinación por la vida teórica, son los sofistas. De esta manera lo expresa Calicles en el *Gorgias* de Platón, dialogando con Sócrates: “esta es la verdad y lo reconocerás si te diriges a cosas de mayor importancia, dejando ya la filosofía. Ciertamente, Sócrates, la filosofía tiene su encanto si se toma moderadamente en la juventud; pero si se insiste en ella más de lo conveniente es la perdición de los hombres. [...] se hace inexperta de todo lo que es preciso que conozca el que tiene el propósito de ser un hombre esclarecido y bien considerado. En efecto, llegan a desconocer las leyes que rigen la ciudad, las palabras que se deben usar para tratar con los hombres en las relaciones privadas y públicas y los placeres y pasiones humanos; en una palabra, ignoran totalmente las costumbres”, Platón, *Gorgias*, en *Dialogos*, vol. II, Gredos, Barcelona, 2000, 484 c-e, p. 82.

²⁶ Cfr., Jaeger, W., apéndice I, op. cit. p. 472. Un análisis similar es el que presenta Jacob Burckhart en su influyente trabajo *La cultura del renacimiento en Italia* (op. cit.) sobre el surgimiento del “individuo” y las artes en el Renacimiento.

²⁷ Cfr., Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, 1141b 5, p. 158.

²⁸ Entre sus obras, de las cuales sólo se poseen fragmentos, se encuentra *Vida práctica*, donde sostiene es esta forma de vida posee la mayor virtud; *Vida de los filósofos*, donde exalta el ideal de la vida activa, contraponiéndolo con el de

para el humanismo renacentista la fuente y nudo central de la misma controversia aunque, como veremos más adelante, con elementos nuevos y más radicales²⁹.

Es difícil de comprender, siguiendo los argumentos de Jaeger, por qué aparece esta radicalización de la primacía de la razón práctica en el contexto de la lenta disolución de la *polis* y la aparición de la forma Imperio. En este momento de crisis la historia establece una nueva relación con la filosofía: si el *bios praktikós* resulta superior, no había razón alguna para sostener que la superioridad del *bios theoretikós* había sido el momento de mayor esplendor de la cultura griega³⁰. El objetivo sería mostrar que todo aquello que había de glorioso en el pasado era producto de la actividad creadora de los hombres: “Dicearco era justamente aquel expositor de la historia de la filosofía que había puesto por todas partes en primer término el aspecto político”³¹. Esta inversión realizada por Dicearco sostiene que todas las instituciones virtuosas del pasado habían sido obra de los legisladores, y los filósofos se habrían servido de ellas para sus teorizaciones, pero en ningún caso habrían sido sus mentores, ideas se convertirían en la referencia clásica para la adopción del ideal del *bios politikós*, tal como lo registrará Cicerón en *Sobre la República*³², motivo que, como veremos, será recurrente en la tradición humanista, principalmente en la revalorización de la historia y el papel de los historiadores³³.

la vida contemplativa; y la *Constitución de Grecia* y la *Historia de Grecia*. Cfr., Campos Daroca, J., “Formas de vida, política y filosofía en Dicearco de Mesina”, en *Praesentia*, Universidad de los Andes, 2-3, 1998-99.

²⁹ “La controversia entre él [Teofrasto] y Dicearco debió de ser célebre, pues que todavía en tiempos de Cicerón se enlazaba a los nombres de ambos la pugna del *bios theoretikós* y del *bios praktikós* por la primacía entre ambos”, Jaeger, W., apéndice I, op. cit., pp. 500-501. Una controversia a la cual Cicerón recurre para optar por la vida contemplativa: “Puesto que hay desacuerdo entre tu querido Dicearco y mi amado Teofrasto, recomendando el uno la vida activa y el otro la especulativa, pretendo no desagradar a ninguno de los dos. Creo haber hecho bastante por Dicearco; tiempo es ya de que pase al campo en que otros filósofos me invitan al descanso y hasta me censuran que no haya permanecido siempre en él. Entreguemos, pues, al estudio, querido Tito, a esos nobles trabajos que nunca debimos abandonar”, Cicerón, *Cartas a Atico*, en *Obras Completas*, tomo IX, Librería y casa editorial Hernando, Madrid, 1927, lib. II, carta 16, p. 86.

³⁰ Cfr., Jaeger, W., apéndice I, op. cit., p. 501-502.

³¹ *Ibid.*, p. 511.

³² “No es suficiente poseer la virtud a la manera de un arte cualquiera, sino practicarla. El arte, aunque no lo ejercites, puede poseerse teóricamente como una ciencia; pero la virtud consiste precisamente en el uso que de ella se hace. Su mejor aplicación es la de saber gobernar un pueblo [...] No hay principio filosófico alguno que responda a la verdad y a la honestidad, que no deba su origen y no se vea convalidado por los ordenadores y legisladores de los Estados. [...] Por tanto, el ciudadano que con su autoridad y la sanción de las leyes consigue de un pueblo lo que a duras penas logran inculcar a unos pocos los filósofos con sus enseñanzas, debe ser preferido a estos mismos maestros que únicamente saben disputar sobre la bondad de las leyes [...] así también juzgo que son superiores por su sabiduría los que gobiernan estas ciudades con su consejo y autoridad, a los que teorizan viviendo apartados de la vida política”, Cicerón, *Sobre la República - Sobre las leyes*, Ténos, Madrid 1992, I, 2, 2-3, pp. 5-6 (también, I, 7, 12, p. 10 y *Sobre las leyes*, III, 14, 32, p. 234. Siempre conviene tener presente que el manuscrito más completo de *Sobre la República*, tal y como lo conocemos hoy, fue hallado por Angelo Mai, bibliotecario del Vaticano, en noviembre de 1819, y supero poco más de la mitad de la obra original. En el Renacimiento, lo que se poseía de la obra se reducía al conocido “sueño de Scipión” (que se corresponde con el libro VI) conservado por Macrobio, y algunos fragmentos de Agustín, Lactancio y el gramático Nonio, entre otros fragmentos menores.

³³ Dicearco, como muchos historiadores clásicos, prefirieron Esparta a Atenas, por la combinación de la música, la disciplina militar y el gobierno, y, al igual que otros, elogió a Atenas por sus virtudes culturales, como puede verse en la descripción que hace en la traducción de Garzón Días, J., “Tres fragmentos de la descripción de Grecia”, en *Memorias de la historia antigua*, nº 10, 1989, pp. 87-102. Otro elemento interesante es su proximidad con la tradición materialista; en las *Tusculanae Disputationes* Cicerón, refiriéndose a una obra de Dicearco –que posiblemente sea el *Anima*– dice que él convoca a un tal Pherecrates, que “Sostiene que el alma no existe y que es un nombre totalmente vacío, lo mismo que el de animal y animado, y que la fuerza, por medio de la cual nos movemos y sentimos, obra con igual energía en todos los cuerpos vivos, y no se separa del cuerpo, como que por si misma no es nada ni existe otra cosa que el cuerpo uno y simple, dispuesto de tal modo que vegeta y siente obedeciendo a la fuerza de la naturaleza”, Cicerón, *Cuestiones Tusculanas*, en Librería de los sucesores de Hernando, Madrid, 1924, tomo V, libro I (VIII, 21), p. 11.

Jaeger y Arendt comparten una lectura similar sobre el destino de esta tensión: el *bios theoretikós* sólo encontrará una renovación y una nueva vía de desarrollo en “la forma religiosa de la vida contemplativa, tal como desde la obra de Filón, que lleva este título, se convirtió en el ideal de la vida monástica”³⁴, mientras que será en la filosofía romana donde se mantiene la tensión entre *vita activa et contemplativa* (que fijará esta terminología latina) ya sea a través de Dicearco, ya a través de la separación misma entre la doctrina de Platón y la de Sócrates³⁵. Pero la evaluación de este diagnóstico es completamente opuesto, porque Jaeger entiende el trayecto que va de Sócrates a Dicearco como una pérdida donde “se extingue la fuerza del ideal teórico de la vida”, mientras que Arendt verá en Aristóteles el lugar a partir del cual es posible pensar aquello que Jaeger había condenado: la autonomía de la política.

La condición humana de Arendt constituye la primera relectura filosófica contemporánea del ideal de la vida activa³⁶. La tesis que guiará toda la reflexión de Arendt reconoce sólo en la *acción* el tipo de actividad propiamente política. Este concepto mantendrá su significado original, logrando demarcar precisamente los límites con las demás formas de actividad hasta san Agustín, quien traducirá el término aristotélico por *vita negotiosa* o *actuosa*, conservando el significado de vida dedicada a los asuntos público-políticos³⁷. Más allá de la cuestión terminológica, la diferencia existente entre la semántica aristotélica y la medieval radica en que para el griego, el *bios politikós* implica una forma de vida íntimamente ligada a la realidad de la *polis* en cuanto forma libremente elegida de vida política, mientras que en el medioevo esta acepción queda restringida a un tipo de acción *necesaria* para mantener unidos a los hombres dentro de un orden siempre contingente –porque la verdadera “ciudad” se encuentra en el reino de los cielos–, designando toda clase de vínculo activo con el mundo, significado preciso de *vita negotiosa* (más allá de que Arendt entienda que en Agustín este concepto todavía conserva el significado clásico vinculado a la actividad del ciudadano en cuanto tal). En el cristianismo, la vida activa ocupó un lugar importante por el deber de la *caritas*, sin embargo, esto no modificó su condición subordinada. La vida activa siempre mantuvo un sentido negativo, en cuanto *privación de*, como “in-quietud”, *ne-otium*, *a-skholia*: la *quietud* del alma es un requisito para la contemplación, y por extensión supone la supresión absoluta de las pasiones, nexo entre la corrupción del cuerpo y el alma (relación que será central para comprender la restitución del ideal de *vita activa* en el humanismo cívico).

Esta característica de la vida activa es una de las razones por las cuales el *zoon politikon* aristotélico se tradujo a latín como *animal socialis*: concepto que, según Arendt, Santo Tomás

³⁴ Jaeger, W., apéndice I, op. cit., p. 515; Arendt, H., *La condición humana*, op. cit., p. 30-31.

³⁵ “Escipión: [...] considero mucho más sabio a Sócrates, que renunció a toda investigación de éste género, por considerar que estos problemas naturales o son superiores a la investigación humana o no tienen trascendencia alguna en la vida de los hombres. Tiberón: No sé por qué se viene diciendo, oh Africano, que Sócrates rechazó el estudio de todas estas cuestiones y que únicamente se preocupó por la moral. ¿Qué testigo podemos presentar más autorizado que Platón? Y en muchos pasajes de sus libros presenta a Sócrates hablando no solamente de las costumbres, de las virtudes y de la República, sino también de la geometría y de la armonía, a la manera de Pitágoras. Escipión: Dices muy bien, Tiberón; pero creo que has oído que después de la muerte de Sócrates, Platón, por es ansia de aprender marchó [...] para conocer totalmente las teorías de Pitágoras [...] Y así, amando sobre todo a Sócrates, en cuyo honor quería hacerlo todo, armonizó maravillosamente la gracia y la sutileza de la dicción de Sócrates con la oscuridad y la gravedad de las enseñanzas de Pitágoras”, Cicerón, *Sobre la República*, op. cit. I, 10, 15-16, pp. 13-14.

³⁶ *La condición humana* es el resultado de una serie de conferencias que Hannah Arendt dictó en la Universidad de Chicago en 1956, bajo el título “Vita activa”. Sólo la edición alemana de esta obra conservó el título original.

³⁷ Cfr., Agustín, *La Ciudad de Dios*, Librería de Perlado, Páez y C., Madrid 1922, libro XIX, 19.

establecerá como modelo definitivo (*homo est naturaliter politicus, id est, socialis*)³⁸ pero que ya es formulando por San Agustín. Más allá de que acordemos o no con Arendt sobre la valoración de Agustín y Tomás, lo central es que tal modificación semántica supone ya la disolución de la ciudad-estado clásica tal como fue concebida por Aristóteles, introduciendo una forma de universalidad que termina en la indiferenciación del ámbito político del social. Para Arendt –y cabe insistir que esta es una formulación que tiene pretensiones normativas, además de históricas– son sólo dos las actividades que en la Grecia clásica se consideraban políticas y aptas para constituir el *bios politikós*: la acción (*praxis*) y el discurso (*lexis*). Asumiendo el discurso como elemento constitutivo del *bios politikós*, la mutación semántica entre *zoon politikon* y *animal socialis* se hace radical, pues permite dar cuenta de la otra definición de hombre que dio Aristóteles: *zoon logon ekhon* (“ser vivo capaz de discurso”), que no puede ser equiparada a su traducción latina de *animal rationale* pues, como hemos señalado, el discurso práctico se diferencia de aquél filosófico o teórico. El cuadro armado por Arendt espera dar cuenta de aquel elemento que entiende define la política: la libertad. Lo particular del análisis de Arendt no es sólo definir la libertad como estar libre de una necesidad trascendente (modalidad de lo inmutable y divino, que en términos negativos, no dista de la tesis de Jaeger) sino, y sobre todo, estar libre de la necesidad de la vida natural. Aquí radicaría para Arendt el sentido pleno de otro concepto nodal de la política: *isonomía*. Esta es, quizás, la tesis más polémica de Arendt (tanto en términos políticos como historiográficos); la igualdad es aquella forma de vida política que se da entre pares, por lo que supone el apartarse de aquel conjunto de desigualdades que naturalmente existen en la sociedad: “libertad y justicia no eran equiparables: ser libre era serlo de la desigualdad”, juicio que si bien no es erróneo en cuanto hablamos de una sociedad que conserva las jerarquías nobiliarias, no da cuenta de aquel acontecimiento histórico-político paradigmático, la *democracia* como gobierno del *demos*, del pueblo pobre³⁹, donde mujeres, esclavos y extranjeros componían las filas del partido demócrata que se enfrentó con la oligarquía ateniense, haciendo de la *stasis* –no de la unidad del bien común– el origen y fundamento de la ciudad (un acontecimiento que nos habla también del silencio de Arendt sobre la *democracia* como concepto y paradigma moderno de lo político). En Arendt, la polémica entre vida activa y contemplativa, entre Aristóteles y Platón, termina por orientarse hacia una polémica entre una filosofía de la vida activa y una filosofía social.

La esfera social vinculada a la realidad de la familia es un fenómeno que se desarrolla a lo largo de todo el Medioevo, y encontrará su forma política en el imperio y el reinado, pero es en el Renacimiento donde se vuelve a restituir la confrontación entre *vita activa* y *vita contemplativa*, a

³⁸ La palabra “social” es de origen romano y no tiene equivalente en griego. El uso latino de la palabra *societas* tubo un claro aunque limitado uso político; indicaba una alianza entre el pueblo para un propósito concreto, como el de organizarse para gobernar o cometer un delito. Sólo con el posterior concepto de una *societas generis humani* (“sociedad de género humano”), el término comienza a adquirir el significado general de condición humana fundamental. Cfr., Arendt, H., *La condición humana*, op. cit., p. 38. La distinción entre lo social y lo político es una de las claves de lectura de la rehabilitación de la filosofía práctica de corte neo-aristotélica presente en Hanna Arendt, Manfred Riedel, Jünger Habermas y, por otra vía, en J.G.A. Pocock; cfr., Volpi, F., “Rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo”, en *Anuario filosófico*, nº 32, 1999, pp. 315-316; “Che cosa significa neoaristotelismo? La riabilitazione della filosofia pratica e il suo senso nella crisi della modernità”, en Berti, E., (edit.), *Tradizione attualità de la filosofia pratica*, Marietti, Genova 1988, pp.111-35.

³⁹ Cfr., Rodríguez Adrados, F., *Historia de la democracia*, Temas de hoy, Madrid 1997. Es significativo que en la democracia de Efialtes, por primera vez en la historia, las mujeres y los esclavos tuvieron voz en el ágora. Cfr., Domènech, A., “El silencio de las mujeres. Cristianismo paulino y apología de la dominación.”, en Bertomeu, M.J., Gaeta, R. y Vidiella, G. (comp.), *Universalismo y Multiculturalismo*, Eudeba, Buenos Aires 2000.

partir de una doble valorización: la *vita activa* como *vivere politico* y como *vivere oiconomico*, posibilitado por la aparición del espacio social en superposición al espacio político, pero sobre todo por la aparición del intercambio comercial y con él, de la primera formación de una burguesía con poder político y cultural⁴⁰. La crítica de Maquiavelo a las consecuencias políticas de esta nueva forma de pensar se hace comprensible, teniendo presente este recorrido, también por su renuncia al retorno humanista a los clásicos.

La contraposición entre platonismo y aristotelismo en el Renacimiento tiene múltiples variantes y un sin número de complejidades. Para nuestros fines, esta polémica imaginaria entre Jaeger y Arendt resulta más ilustrativa que la filigrana de las discusiones histórico-intelectuales. Para Arendt, en Aristóteles encontramos las categorías que permiten reconocer la autonomía de lo político frente toda otra esfera de la vida humana, así como aquello que es propio de la vida humana en cuanto vida en común. Para Jaeger, en cierto sentido, la contraposición entre un Platón contemplativo y un Aristóteles práctico sería apresurada, pero es en el aristotelismo donde la desvinculación (siempre relativa) de la razón teórica del conocimiento práctico ético-político tendría como resultante la elaboración tanto de una pura *theoría* como de una pura *phrónesis*. Podríamos decir que en Aristóteles se encontraría el origen del maquiavelismo, figura del desencuentro que definirá la tragedia de occidente: la *praxis* vaciada de toda justificación racional y el escepticismo en relación al conocimiento teórico (contemplativo), cuyo efecto supone que el único conocimiento aceptable es el “empírico”, puesto al servicio de las necesidades materiales del hombre. Entre el arendtiano “olvido” de Aristóteles y el “olvido” de Platón frente al aristotelismo triunfante propuesto por Jaeger, Maquiavelo se ubicaría en un mismo lugar: la “autonomía” resultaría de una *techné* (arte) de la dominación que ha dejado de lado el problema de lo común, sea que lo entendamos en términos aristotélicos-arendtianos, sea que lo entendamos en términos platónicos-jaegerianos.

A diferencia de J.G.A. Pocock y Quentin Skinner, para quienes Maquiavelo será una figura central para comprender la deriva moderna del aristotelismo y el pensamiento político latino, Arendt mantendrá una relación tan tangencial como ambigua con el florentino. Sin pretender ser exhaustivos, basta confrontar dos referencias: en primer lugar, en dos pasajes de *La condición humana*, donde Maquiavelo es el único pensador pos-clásico que “en su extraordinario esfuerzo por restaurar la vieja dignidad de la política” captó la escisión entre el mundo privado y el público, y llamó al *condotiero* a saltar de la vida común a la gloria de las grandes acciones; “nadie a comprendido tan agudamente como Maquiavelo esta ruinosa cualidad de ser buenos”, en cuanto la bondad (religiosa) es imposible, e incluso destructiva para la esfera pública⁴¹; en segundo lugar, en las notas de sus “work in progress” dedicadas a Maquiavelo, resulta el primer pensador del Estado entendido como poder de dominio, regido por el orden de la necesidad y de la seguridad, incluso, atribuyéndole la máxima de que “el fin justifica los medios”⁴². Último pensador clásico del republicanismo o primer pensador moderno de la técnica política, en Arendt Maquiavelo se mantiene en esa tensión que caracterizará las interpretaciones del siglo XX.

⁴⁰ Cfr., Tenenti, A., *L'Italia del Quattrocento. Economia y Societa*, Laterza, Roma-Bari 1996, cap. II.

⁴¹ Cfr., Arendt, H., *La condición humana*, op. cit., pp. 47 y 82-83. Una referencia similar podemos encontrarla en *Entre el pasado y el futuro*, Península, Barcelona, 1996, pp. 147-153.

⁴² Cfr., Arendt, H., “Una bitácora para leer a Maquiavelo”, en *Metapolítica*, n° 23, mayo-junio de 2002. Traducción española de un texto publicado originalmente en francés en el *Magazine littéraire*, núm. 397, abril de 2001, tomado del manuscrito en inglés propiedad de Hannah Arendt Literary Trust. Este texto es un extracto del curso de historia de las teorías políticas impartido en la Universidad de Berkeley (1955), que permanece inédito.

La lectura política del Renacimiento ha sido absolutamente determinada por el trabajo de Jacob Burckhard: en *La cultura del renacimiento en Italia* (1860) propuso ubicar en este período el inicio de la conformación del individuo moderno y la creación del Estado como obra de arte, otorgándole un papel central en la historia de la cultura moderna. No nos detendremos en esta lectura⁴³, pero su incidencia sobre las interpretaciones de Maquiavelo como el filósofo político por excelencia del Renacimiento a partir de su teoría de la conservación del poder y de la *Staatsrason* será determinante. La teoría política renacentista prepara el terreno para la aparición de los grandes teóricos del Estado Moderno: no se necesitará mucho para dar el paso de Maquiavelo a Hobbes, de la política como arte a la política como ciencia, de un realismo intuitivo al pensamiento sistemático de las grandes construcciones de la filosofía.

Como embajador de la República de Florencia Maquiavelo conoció las nuevas monarquías absolutas y, en particular, la francesa. Es innegable que este conocimiento forma parte de una escritura donde se pone en evidencia la crisis italiana, pero no hará oídos sordos a la tradición política de la que forma parte. Sin embargo, la relación que tiene con el pasado ya no es aquella que tuvieron los primeros humanistas. Maquiavelo presencia la decadencia de Italia antes que su re-nacimiento, y aquellas licencias que se toma para reivindicar la grandeza de los clásicos (aunque haya mucha retórica en ello) no aparecen –o lo hacen, pero manteniendo siempre una prudente ambigüedad– cuando habla de sus compatriotas florentinos. Nunca abandonará los ideales de la primera república florentina: libertad, igualdad, autonomía, virtud, pero resuelton en una operación teórica guiada por el realismo político, expresado claramente cuando afirma reflexionar sobre la *verità effettuale* de las cosas y no de su representación imaginaria, es decir, sin el idealismo y optimismo de los primeros humanistas.

Surgimiento y crisis del «humanismo cívico florentino»

Ma laudare le disunione è come laudare in uno infermo la infermità, per la bontà del remedio che gli è stato applicato.

Guicciardini, *Considerazioni intorno ai Discorsi di Machiavelli sopra la prima deca di Tito Livio*

El *Humanismo cívico*, expresión acuñada por Hans Baron⁴⁴ define en términos generales el vínculo establecido entre la producción intelectual de los estudios humanistas y la participación política de un grupo específico de intelectuales florentinos. La relación entre humanismo y política no dejará de ser, sin embargo, un problema cuyos núcleos más sensibles serán puestos en cuestión

⁴³ Para un análisis de la lectura de Burckhardt puede consultarse Baron, H., “Los límites de la idea del ‘individualismo del Renacimiento’: Burckhardt un siglo después”, en *En busca del humanismo cívico florentino*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993, cap. XVII. Para una lectura de Baron ver Najemy, J. M., “Baron's Machiavelli and Renaissance Republicanism”, *The American Historical Review*, Vol. 101, No. 1, feb. 1996, pp. 119-129.

⁴⁴ Baron, H., *The Crisis of the Early Italian Renaissance: civic humanism and republican liberty in an age of classicism and tyranny*, Princeton University Press, 1955.

por la reflexión maquiaveliana. Es cierto que el surgimiento de las ciudades-estado autónomas antecede por mucho a esta tradición: la primera ciudad-estado que establece una constitución autónoma es Pisa, en 1085 (más allá de que las estructuras de organización comunal provengan de mucho tiempo atrás), y los primeros textos en donde aparece un discurso político diferente al mantenido durante la Edad Media, más allá de sus ineludibles matices, son el *De Monarchia* de Dante (1309-1313) y el *Defensor pacis* (1324) de Marsilio de Padua, éste último fuente reconocible en la justificación de esta experiencia de autonomía política.

Es indudable que las diferentes tensiones políticas producidas entre el siglo XII y el siglo XIV no pueden eludirse si se quiere comprender el surgimiento del humanismo cívico. La elaboración del código canónico en 1140, tanto como la Bula *Unam Sanctam* de Bonifacio VIII de 1302 (así como los demás textos producidos por esta tradición de papas juristas), son una respuesta a la crisis de soberanía entre el poder papal y el poder secular, que sin duda afectan a estas nuevas formas de autonomía⁴⁵, que de la oposición entre estos dos poderes emprenderán también una crítica a la soberanía de tipo monárquica, por más secular que resulte ésta. La necesidad de “racionalizar” la particularidad de este fenómeno político que ya ha generado una “cultura cívica” claramente también responden a las demandas políticas que surgen en el transcurso de su propia historia, principalmente los conflictos políticos internos que emergen por la creciente complejidad de las relaciones sociales y políticas aparecidas en ciudades cuya organización está atada al rápido desarrollo de una vida urbana y civil, fomentada por este tipo de autonomía económica y política. De tal manera, el humanismo cívico es más que un vínculo entre teoría y política (tal como puede presentarse en Platón o San Agustín): tomar al hombre y su vida en comunidad como el centro de las preocupaciones obliga a replantear el sentido y la modalidad misma de la producción de conocimiento. En una comunidad fundada en la participación política de los ciudadanos en el gobierno de la ciudad, la retórica no se restringe a un conjunto de reglas, tiene que ver con el uso del lenguaje y con sus efectos: el vínculo entre palabra y acción se hace esencial y, con ello, la directa relación entre lenguaje, ética y política⁴⁶.

Si suele ubicarse el origen del Humanismo en Petrarca (1304-1374), es porque en él encontramos el primado de la elocuencia por sobre la dialéctica⁴⁷. Pero es en su discípulo Coluccio Salutati (1331-1404) donde el conocimiento de los clásicos será la base para desarrollar sus escritos políticos y, sobre todo, la actitud del ciudadano comprometido con la libertad de su ciudad. Salutati es elegido, por *insaculación*, Canciller de la República de Florencia en 1375 y toda su obra la desarrollará mientras ejercía ese cargo, hasta el día de su muerte. La importancia de Salutati no sólo radica en su obra; fue el primero de una serie de cancilleres humanistas y durante casi treinta años de colaboración con la República afrontó los tres conflictos más significativos en el origen de la ciudad-estado: la guerra contra Geangaleazzo Visconti (que quiso extender su principado milanés por toda Italia), la guerra contra Gregorio XI y el Tumulto de los

⁴⁵ Cfr., Ullmann, W., *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Ariel, Barcelona 1999, cap. IV, y en especial “La Bula *Unam Sanctam*: visión retrospectiva y prospectiva”, en *Escritos sobre teoría política medieval*, Eudeba, Buenos Aires 2003, pp. 175-218.

⁴⁶ Cfr., Grassi, E., *La filosofía del humanismo. Preeminencia de la palabra*, Anthropos, Barcelona 1993; para la relación entre la historicidad del lenguaje y la praxis, principalmente *Humanismo y marxismo*, Gredos, Madrid, 1973.

⁴⁷ “Una cosa es saber y otra amar, una cosa entender y otra querer. Aristóteles nos enseña qué es la virtud, no lo niego; mas aquellos acicates, aquellas palabras inflamadas que apremian e incendian el espíritu, para amar la virtud y odiar el vicio, no los hay en sus textos, o hay escasísimos. Quien los busque los encontrará en los latinos, especialmente en Cicerón y en Séneca, e incluso, para sorpresa de algunos, en Horacio”, citado en García Estebanez, E., *El renacimiento: humanismo y sociedad*, Cincél, Bogotá, 1986, p. 35.

Ciampi, acontecimientos decisivos en la conformación del particular primado que ocupó Florencia en la defensa de la autonomía y la libertad comunal.

Es a partir de la figura literaria y política de Salutati, donde puede situarse el inicio de la tradición del humanismo cívico florentino, confluyendo una serie de elementos y acontecimientos que hacen a la polémica más propia sobre republicanismo renacentista⁴⁸. Continuando con el recorrido que hemos iniciado, podremos encontrar en la idea de *vita activa* y su antítesis con la *vita contemplativa* una manera de ingresar a este momento de una vasta producción intelectual. Aquí, la figura de Salutati marca una diferencia fundamental con la de su maestro Petrarca, quien en *De vita solitaria* había hecho un elogio de la *vita solitaria et contemplativa*: para llevar adelante una vida contemplativa hacen falta dos requisitos, la soledad (en el sentido de estar alejado de la vida pública) y el ocio (suspender el trato con los asuntos mundanos), requisitos que confluyen en la consecución de la *tranquillitas animi*, inmutabilidad del alma que nos ponen en contacto con la inmutabilidad del cosmos, donde se encuentra la verdad eterna. En una carta del 17 de noviembre de 1377 dirigida a su amigo Gaspare Squato de'Broaspini, quien se dedica en sosiego a los estudios, contrapone “*il perpetuum negocium di Atena armata al sacro ozio delle Muse*”⁴⁹ reivindicando la gloriosa tarea que le toca como Canciller de la República Florentina. Sin embargo, como señala Baron, en Salutati esta confrontación entre vida activa y vida contemplativa no será resuelta ni superada, ya que la defensa de la primera aparece sobre todo en sus cartas, mientras que el valor de la segunda se mantiene en sus libros. Esta ambivalencia se atestigua con la obra inconclusa *De vita sociabili et operativa* (1372) y la realización de *De saeculo et religione* (1381), aunque Baron no parece tener presente que su obra más elaborada, *Los trabajos de Hércules*, es un elogio a la virtud como potencia de la voluntad creadora, antes que pasiva⁵⁰. De todas maneras, la tesis de Baron no es equivocada si pensamos que el humanismo es un lugar de tensión entre la teoría –todavía vinculada a la metafísica clásica y la ética cristiana– y las exigencias de la acción política. La relación entre política y religión, dentro de la tradición humanista, será una constante a lo largo del Renacimiento, como puede verse en Contarini, quien fuera posteriormente a sus estudios humanistas Cardenal⁵¹, y en la paradigmática figura del republicano Savonarola, que reinterpreta de manera significativa la caracterización aristotélica del hombre como *zoon politikón*:

⁴⁸ Por ejemplo, para Quentin Skinner la influencia de la escolástica francesa de finales del siglo XIII mediante la relectura de Aristóteles ocupó un lugar importante en la actualización del problema de la libertad. Para Hans Baron será central la recuperación de San Agustín, por ejemplo, en la revalorización de las pasiones contra el racionalismo escolástico. Estas referencias, de alguna manera antitéticas, son importantes para comprender que no existe algo así como una tradición única y homogénea del humanismo cívico. Cfr., Skinner, Q., *Los fundamentos del pensamiento político moderno. Tomo I: El Renacimiento*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993, cap. III. Cfr., Baron, H., *En busca del humanismo cívico florentino*, op. cit.; una perspectiva más amplia puede verse en Magnavacca, S., “Los albores del humanismo, Petrarca y el regreso de San Agustín”, en Magnavacca, S. (edit.), *Cuatro aspectos de la crisis filosófica del siglo XIV*, Patristica et Medievalia, Buenos Aires, 1993, pp. 7-33.

⁴⁹ Salutati, Coluccio. *Epistolario*, al cuidado de Francesco Novati, I, Roma, 1891, p. 277 (cit. en Garin, E., *Scienza e vita civile nel rinascimento italiano*, Laterza, Bari, 1965, p. 1).

⁵⁰ Baron, H., “El resurgimiento florentino de la filosofía de la vida política activa”, en op. cit., pp. 119-120.

⁵¹ En una carta de 1511, Gaspar Contarini escribe a un amigo y compañero de estudios que ha decidido hacerse eremita en Camaldoli: “Porque [...] la vida solitaria no es natural en el hombre, al que la naturaleza ha hecho un animal social, pero es preciso que aquel [que] quiere emprender una vida así sea de una perfección que exceda a la condición humana”, pero más interesante aún es que Contarini dice defenderlo de los demás amigos, que lo acusan de haber “abandonado la «magna res», la actividad de gobierno de la cosa pública de tu ciudad, Venecia, por miedo y desesperación”, es decir, lo acusan de traidor. Cfr., Cantimori, D., “Ideas religiosas a comienzos del siglo XVI italiano”, en *Humanismo y religión en el Renacimiento*, Península, Barcelona, 1984, pp. 257-268.

“Por lo cual está bien dicho, que quien vive solitario, o bien es Dios, o bien es una bestia; esto es, o que es un hombre tan perfecto que es casi como un Dios en la tierra; porque como Dios no necesita de cosa alguna, así él no necesita de ayuda de hombre alguno, como fue Juan Bautista o san Pablo primer eremita y muchos otros”⁵²

Otra figura significativa será Leonardo Bruni, el segundo canciller humanista de la República luego de la muerte de Salutati, quien estableció un vínculo más claro entre conocimiento y acción al insistir en la equivocación de aquellos que creen “que nadie es estudioso sino el que se encierra en la soledad y el ocio”, concluyendo que “apartarse y ausentarse de la sociedad es peculiar de aquellos cuyos pobres espíritus les hacen inútiles para un conocimiento de cualquier índole”⁵³. De tal manera, no sólo presenta la idea de que el conocimiento tiene que estar dirigido hacia aquello que conviene a los hombres sino, más aun, que cualquier saber que pretenda considerarse conocimiento no puede generarse sino en contacto con los hombres, esto es, en diálogo con los conciudadanos, no en soledad. Esta idea se refleja en su importante tarea de historiador –con su *Historiarum florentini populi* que comenzó a escribir en 1415– respondiendo a las exigencias de una Florencia fundada con el fin de ser una ciudad libre. Así, la vida activa, como *vivere civile e politico*, involucrará tanto la idea de una ciudadanía participativa como el compromiso de que ésta genere los conocimientos necesarios para conservar el *vivere libero*⁵⁴. Salutati y Bruni son los dos representantes más importantes del humanismo cívico florentino y es todavía objeto de polémica cuál de los dos realizó los aportes más importantes para definir esta tradición. Mientras que para Baron las ambigüedades de Salutati se resuelven en Bruni, en la lectura de Bignotto Salutati fue el único que intentó dar una fundamentación filosófica a la idea de vida activa⁵⁵. Pero más allá de esta polémica, lo cierto es que gran parte de sus diferencias se basan en los diversos conflictos históricos en los que a cada uno le tocó intervenir.

No es sencillo establecer una relación directa y equivalente entre el devenir histórico-político de Florencia y el humanismo cívico. Hay un acuerdo generalizado en caracterizar los siglos XIV y XV como un periodo histórico donde se produce un movimiento constante y creciente que va de una organización republicana (en ocasiones popular) a un gobierno oligárquico y personal. En este contexto, las relaciones entre los humanistas y el poder político son complejas si atendemos a las ambigüedades de Salutati en relación a la defensa de la república como única forma de gobierno posible y a los argumentos de Bruni sobre la perfección de la república como la forma más elevada de vida política acorde con la naturaleza humana. Para Salutati la oposición entre vida activa y vida contemplativa no es radical, y tampoco lo es la oposición entre república y monarquía: como para todo el humanismo cívico, la república es la forma de gobierno más justa, pero no es la única posible. La república requiere estabilidad, por lo que en momentos donde las condiciones no son óptimas, la monarquía puede ser tanto legítima como conveniente⁵⁶. En un contexto de amenazas internas y externas permanentes Salutati pudo mantener las instituciones republicanas, pero el problema de la paz frente a la amenaza de los

⁵² Savonarola, J., *Tratado acerca del régimen y gobierno de la ciudad de Florencia*, Ediciones Winograd, Buenos Aires, 2008, p. 63.

⁵³ Leonardo Bruni, *Dialogus*, cit. en Skinner, Q., *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, op. cit., p. 132.

⁵⁴ Cfr., Baron, H., op. cit., caps. 3 y 4.

⁵⁵ Cfr., Bignotto, N., *Maquiavel republicano*, op. cit., pp. 20-27.

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 23, 25.

desórdenes será una de sus preocupaciones principales, por lo que la paz y el orden se identificarán con la libertad haciendo de la monarquía una opción poco deseable, aunque también necesaria.

En Bruni, la radicalidad de la opción por la vida activa se corresponde con una idéntica radicalidad al sostener el carácter natural del *vivere politico* republicano, planteo que paradójicamente realiza como canciller de una república que –durante su gestión– perderá lentamente su autonomía a partir de la llegada al poder de la familia Médici, definiéndose con claridad la vía oligárquica que dominará todo el siglo XV. Bruni, traductor de la *Política* y la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles, introduce un elemento casi inexistente en el republicanismo romano, la idea de igualdad proveniente de la democracia griega:

“el régimen popular, que los griegos llamaron democracia... encuentra su imagen en la relación fraterna. Los hermanos [*fratelli*] son entre ellos pares e iguales. El fundamento de nuestro gobierno es la paridad y la igualdad de los ciudadanos”⁵⁷.

Es paradójico que Bruni sostuviera esta tesis en un momento donde, frente a la estabilidad externa, reaparecían los conflictos internos entre el pueblo y la “nobleza”, y de cuya eficiente labor de mediación resulta el ascenso al poder de Cósimo de Médici, en 1434. La tendencia oligárquica y con ella los conflictos populares comienzan ya en los primeros años del siglo XV, pero la resistencia de Bruni al avance oligárquico es parcial y “teórica”, retirándose paulatinamente para dedicarse a su labor intelectual en los momentos más problemáticos de la confrontación, a diferencia de Salutati que, en el momento del gran Tumulto de los Ciompi, se fortalece; lo que indica –más allá de la personalidad de cada uno– que la situación política florentina ha cambiado.

Está en discusión la importancia de los conflictos populares en la historia política de Florencia y en la conformación del humanismo cívico; en particular, el *Tumulto de los Ciompi* de 1378. Una “revuelta” comandada por los gremios menores integrados por el *popolo minuto* –sobre todo del Arte de la Lana–, cuyo resultado fue el ascenso al poder y la organización, aunque breve, de un gobierno democrático en su acepción original, como gobierno del “pueblo bajo”. Para Baron, el desarrollo de la idea de libertad e igualdad republicanas y la oposición entre *vivere politico* y riqueza no tiene relación con los conflictos de clases, sino con el resurgimiento del ideal de pobreza franciscano y la incorporación de la dignidad de la vida económica dentro de la *vita activa*, incentivado en un momento determinado por los conflictos externos⁵⁸. Skinner, crítico de la tesis de Baron, sostiene que el ideal de libertad proviene del desarrollo de la retórica en el contexto de la confrontación con la tiranía de los Visconti, a partir de la elaboración de las diferentes defensas de la autonomía de las ciudades-estado⁵⁹. Aunque por fuentes intelectuales diferentes, ambos coinciden en la centralidad de los conflictos externos para definir el valor y la ideología republicana florentina. Ninguno se plantea el problema del papel que los conflictos internos jugaron en el desarrollo y la crisis del humanismo cívico y, con ello, la progresiva pérdida

⁵⁷ Bruni, *Epistola ad marnum principem imperatorem* (citado en Garín, E., *Scienza e vita civile*, op. cit., p. 12).

⁵⁸ Cfr., Baron, H., “Los antecedentes del renacimiento florentino temprano”, en op. cit., pp.15-18. También, “La pobreza franciscana y la riqueza civil en la conformación del pensamiento humanista del Trecento: el papel de Petrarca”, y “La pobreza franciscana y la riqueza cívica en la modelación del pensamiento humanista del Trecento: el papel que desempeñó Florencia”, op. cit., pp. 138-193.

⁵⁹ Cfr., Skinner, Q., *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, op. cit., pp. 47 y 63.

de la libertad republicana. Según Bignotto, Bruni nunca comprendió el carácter de los conflictos internos, por lo que su reivindicación de la igualdad era más discursiva que producto de una realista interpretación de las transformaciones que el Tumulto de los Ciompi había producido en la historia política florentina⁶⁰.

Una respuesta sencilla sería interpretar la distancia de Salutati y Bruni tanto de las reivindicaciones populares de los gremios menores como (supuestamente) de los “nobles” (la burguesía comerciante y banquera) a partir de su defensa del ascenso de una burguesía media, sin títulos nobiliarios pero con derechos de ciudadanía, de la que ellos formaban parte. Pero esto limita una comprensión cabal del humanismo cívico, puesto que ninguno de los dos ignoró la confrontación entre el *popolo minuto* y los *grandi*. Su intervención tiene que ver con el paso del centro de poder de la ciudad, del ‘Priorato delle Arti’ a la ‘Signoria’ que, si bien puede entenderse como el abandono de las estructuras tardo medievales hacia un orden constitucional republicano, también significa un cambio en la base social del poder, de los gremios productivos a la burguesía comercial y banquera. Fue Salutati quien enfrentó el Tumulto de los Ciompi jugando un papel central en la mediación entre los artesanos, *mercatores* y la oligarquía, al depositar el problema de la libertad frente a las amenazas externas, tanto del papado como de la tiranía de los Visconti. El *De tyranno* (1392-1400) cumplirá un rol central en el establecimiento de la amenaza en la centralización del poder político y no en los permanentes conflictos sociales que se mantuvieron durante todo el período del humanismo cívico. Así, en una carta del 3 de febrero de 1380 dirigida al pontífice “sostiene con fuerza la idea de que en una ciudad libre el soberano es el pueblo: en Florencia, ciudad de artesanos y mercadores, no de caballeros y soldados, ciudad pacífica y trabajadora, gobernaban las artes y la tiranía debía ser desterrada”⁶¹. En la defensa de una estructura social florentina que, a pesar de ser una unidad frente a las amenazas externas, representaba también un conflicto permanente para la estabilidad interna.

El papel de Bruni es más complejo puesto que en sus reflexiones se presenta el mismo movimiento que va de la defensa de la *Florentine libertas* a la concentración del poder oligárquico en la *Signoria* medicea. De esta manera, pasará de la reivindicación de la igualdad como condición de la libertad (condición interna, no externa como en Salutati) a la crítica de los tumultos populares y la aceptación de la mediación de Cósimo de Médici, quien en esta operación desterró a algunas familias de la oligarquía para calmar al pueblo y, al mismo tiempo, redefinir el mapa de la competencia económica a su favor y el de sus “amigos”. Las palabras de Bruni en su *Istorie* marcarán con claridad la posición del humanismo cívico frente a los conflictos sociales: “[la] desenfrenada voluntad de los pobres y malhechores, los cuales, teniendo las armas en sus manos, deseaban la *sostanze* de los ricos y de los hombres honorables, y no pensaban sino en despojar, asesinar y cazar a los ciudadanos”⁶².

⁶⁰ Cfr., Bignotto, N., op. cit., pp. 29-30.

⁶¹ Cit. en Garin, E., *Scienza e vita civile*, op. cit., p. 9.

⁶² Cit. en De Caro, G., “Infancia dei miti: l’umanesimo civile”, *Hortus musicus*, nº 8, octubre-diciembre 2001, not.66. De una manera demasiado radical De Caro verá al humanismo cívico la justificación teórica de un nuevo grupo en plena consolidación: “La autoconservación impone, pues, la unidad de las grandes familias, necesariamente fundada sobre toda renuncia a cada tentación de prevaricación ‘tiránica’: precisamente la *libertas* y la *iustitia* como regla suprema del ‘régimen’. La fidelidad a las ‘igualitarias’ instituciones republicanas y la orgullosa aversión al despotismo encuentran efectivos impulsos autosuficientes en el pacto oligárquico”, *Ibid.*, pp. 69-70.

Desde que los Médici ocuparon la *Signoria* cambió radicalmente el perfil de la cancillería. Ocuparán la cancillería importantes hombres de letras, profesores de universidades, pero ya no aquellos hombres políticos que en su propia obra encarnaron el ideal de la *vita activa*. La *Signoria* se transformó en una *corte*, donde los intelectuales y artistas disfrutaban de la protección (mecenazgo) de los Médici, dando origen a la reconocida *Accademia fiorentina*: el *ozio* intelectual será el restituido paradigma de la cultura humanista florentina.

Entre la decadencia del humanismo cívico y las teorías de la razón de Estado un amplio espectro de pensadores, cuya figura más concisa seguramente será Marcilio Ficino, pero donde se encuentran figuras tan fundamentales como León Batista Alberti⁶³ y el menos conocido Cristoforo Landino⁶⁴, representarán la forma particular que durante el período mediceo adquirió la reflexión humanista, que en el marco de un neo-platonismo (contra el aristotelismo de un Bruni), realizarán un elogio de la vida activa como vida productiva económica contra los males que provenían de la vida política, así como un elogio de la vida activa individual en composición con el elogio de la vida teórica (idea de *vita composita* presente en Landino), que estará a la base de las figuras de los nuevos príncipes y la necesidad de su educación para el buen gobierno, siguiendo la imagen del Platón educador de gobernantes. El diálogo de Landino, que tiene por personajes a Alberti, el primer gran crítico del humanismo cívico, y a Lorenzo, el futuro gobernante Médici, intenta articular las dos tendencias dominantes a fin del siglo XV: el neoplatonismo y el principado civil. En Alberti y Landino, puede verse que la crisis del discurso republicano presente en el humanismo cívico está consumada: la vía oligárquico-aristocrática y la instalación del paradigma del buen gobernante reflejarán la decadencia del impulso participativo que del Trecento a mediados del Cuattrocento definía la interpretación de la *res publica*.

Landino deben ser leídos en el mismo contexto intelectual en que se sitúa *El Príncipe* de Maquiavelo, opúsculo escrito en el fracaso de la recuperación republicana encabezada por Soderini, de quien Maquiavelo fue funcionario. Ambas obras, incluyendo los *Discursos*, se encuentran en el horizonte de la deriva humanista. Que el lenguaje y las formas discursivas de Alberti o Landino sean más “filosóficas” que las de Maquiavelo, más allá de que unos sean los nuevos *letterati* y el otro un *politico*, no los distancia a uno más que a otro de aquella tradición literaria que se toma a sí misma como referencia principal⁶⁵. Pero, incluso en la evidente

⁶³ El pensamiento de Alberti es una de las primeras defensas sistemáticas de la vida económica como contribución individual al bien común (también presente en Leonardo Bruni), pero en clara oposición con la *vita activa* entendida como *vivere politico*. Como puede verse en el libro tercero –“*Economicus*”– de *I libri della familia* (Einaudi, Turín, 1994, al cuidado de R. Romano, A. Tenenti, F. Burlan) donde elogia la vida económica y advierte sobre los peligros de la vida cívica. Mucho tiempo antes de Maquiavelo, ya sostenía que la autonomía debía desarrollarse en un espacio que el individuo tuviese bajo su poder, como la ética y la economía, no la política, pues la principal causa de la pérdida de la libertad era su intromisión en las disputas políticas: “De hecho, qué puede haber en la vida más áspero y fatigoso que ser llevado al punto de tener que descuidar los propios asuntos para interesarse por los ajenos [...] Todos los asuntos públicos son arduos e intrincados al máximo [...] En consecuencia, lo que se llama «el poder» es una suerte de pública e intolerable esclavitud de la que es mejor huir”, cit. en Magnavacca, S., “Individualismo y vida política en Leon Battista Alberti”, en *El discurso político en la Edad Media*, CNRS-CONICET, 1995, p.158; también Baron, H., “Leon Battista Alberti, heredero y crítico del humanismo cívico florentino”, en op. cit., pp. 220-246.). Por otro lado, en el *Momo* Alberti ridiculiza al príncipe, tratándolo como tirano, pero lejos de una perspectiva republicana; *Momo o del príncipe*, Edizioni Costa & Nolan, 1986, al cuidado de R. Consolo.

⁶⁴ En particular, para comprender la polémica entre vida activa y contemplativa durante este período es fundamental el libro *De vita contemplativa et activa*, de sus *Disputationes Camaldulenses* (Eudeba, Buenos Aires 2000, Edición bilingüe, traducción y estudio preliminar de Silvia Magnavacca, a quien de debemos habernos llamado la atención sobre esta obra).

⁶⁵ Cfr., Bec, Ch., *Firenze nell'età della rinascenza*, Salerno, Napoli 1981.

proximidad que encontramos entre la *techné* política atribuida a Maquiavelo y aquella presente en Landino, y la evidente distancia entre el platonismo de uno y el “realismo” del otro, la diferencia fundamental que los separa es –para lo que queremos indicar aquí– su relación con el humanismo cívico. Maquiavelo no responderá a los filósofos de la nueva academia medicea restituyendo a Salutati, Bruni o Palmieri. Por el contrario, los alineará en la misma dirección hacia donde dirige su crítica radical, porque el neo-platonismo es un efecto de los límites propios del humanismo cívico, mutación interna al humanismo cuyos motivos están contenidos en sus propios fundamentos. La centralización política medicea es el resultado nada paradójico de la confianza humanista en un ideal de virtud aristocrático-oligárquica, que nunca dejó de pensar la unidad orgánica de la comunidad desplazando fuera de la escena política la *división* que constituye la ciudad⁶⁶. Pero el radicalismo de Maquiavelo se abre hacia todos los frentes: por este motivo, el conflicto, la división, será criticado incluso por su amigo Guicciardini, identificado junto a él como uno de los representantes del realismo político del *Cinquecento* italiano⁶⁷.

La discusión filosófica imaginaria que propusimos entre Jaeger y Arendt, y las diferencias que en el marco de la historia intelectual definirán las posiciones de Baron y Skinner, iluminan una ausencia: de qué manera la cuestión social está contenida y a su vez silenciada en la polémica entre *vita activa* y *contemplativa*, emergiendo en una más evidente exclusión durante el desarrollo del período oligárquico mediceo. Es sobre este punto que Maquiavelo representará una verdadera anomalía. Su singular operación sobre el lenguaje y las formas intelectuales de la tradición pondrán en el centro de la vida activa la relación entre contingencia y conflicto, a partir de una manera no menos singular de comprender lo que podríamos denominar “la cuestión social”. Las investigaciones que piensan a Maquiavelo a partir de su relación con el humanismo cívico han identificado vínculos directos con las obras de Salutati, Bruni, Palmieri, entre otros, mostrando continuidades y rupturas, con el fin de establecer aquellos elementos que dan origen a la tradición republicana moderna. Por el contrario, la línea de investigación que piensa a Maquiavelo como un teórico del principado, lo pondrá en relación con la tradición tardomedieval de los “espejos de príncipe” para, posteriormente, establecer su obra como origen de las teorías de la razón de Estado que se desarrollarán a lo largo del siglo XVI⁶⁸. Para nosotros, otra serie de lecturas abrirá un nuevo camino en la interpretación de su pensamiento político: Antonio Gramsci, Merleau-Ponty, Claude Lefort, Louis Althusser, así como Roberto Esposito, entre otros desarrollos posteriores, como la iluminadora lectura de Eduardo Rinesi, serán una guía en muchos casos subterránea que acompañará el camino que vamos a emprender⁶⁹.

⁶⁶ Cfr., Tenenti, A. *Firenze, dal Comune a Lorenzo il Magnifico, 1350-1494*, U.Murzia &C., Milano 1970, pp. 89-114.

⁶⁷ Cfr., el capítulo final sobre la relación Maquiavelo-Guicciardini de Bignotto, N., *Republicanism and realism. Um perfil de Francesco Guicciardini*, UFMG, Belo Horizonte, 2006.

⁶⁸ Principalmente, cfr., Meinecke, F., *La idea de la Razón de Estado en la edad moderna*, Instituto de Estudios políticos, Madrid, 1959, pp. 27-50. Una lectura contraria en Viroli, M., *From politics to reason of state*, Cambridge University Press, 1992, pp. 126-177, que sitúa en Guicciardini parte de lo que Meinecke atribuye a Maquiavelo. En especial, el libro de Senellart, M., *As artes de gobernar*, Editora 34, Sao Paulo, 2006. Después de Maquiavelo, si seguimos la polémica entre vida activa y contemplativa, veremos que ya se ha alejado casi por completo del vínculo que había tenido con la discusión política, permaneciendo como un motivo de la filosofía académica. Esto puede verse, en particular, en las obras de Sperone Speroni y Alessandro Piccolomini, cfr., Poppi, A., *L'etica del Rinascimento tra Platone e Aristotele*, La Città del Sole, Napoli, 1997, cap. IV: “Il prevalere della ‘vita activa’ nella paideia del Cinquecento”.

⁶⁹ La relación entre Maquiavelo y el marxismo es todavía una tarea pendiente. En particular, resulta interesante pensar el papel de Maquiavelo en las lecturas de los años 60 y 70, en el marco de la polémica entre el humanismo marxista,

2- Motivos del desencuentro: Maquiavelo frente al humanismo.

Deseo, contingencia, conflicto.

Un Estado y un pueblo son gobernados en forma diferente
que un individuo

Maquiavelo, *Legazioni all'Imperatore*

La idea de vida activa es la puerta de acceso a nuestra lectura de Maquiavelo, que transitará por lugares comunes a los grandes núcleos de la larga historia de su recepción, como algunos menos visitados pero fundamentales para comprender los problemas que se irán planteando a lo largo de este trabajo. Comencemos entonces por aquella evidente tensión entre la imagen del hombre que la tradición “antimaquiaveliana” ha insistido en atribuir a Maquiavelo, una lectura pesimista que lo encuentra como fundador de la moderna antropología negativa (con marcados caracteres individualistas), y la imagen que el republicanismo recupera a partir del lugar que ocupa la virtud cívica y el bien común. Esta tensión, que suele identificarse con la diferencia presente entre *El Príncipe* y los *Discursos a la primera década de Tito Livio* y es el motivo que está en juego en las polémicas más eruditas en torno a la composición de su obra⁷⁰, trasciende

el estructuralismo, y las nuevas corrientes críticas. Un ejemplo paradigmático no sólo de la lectura de Maquiavelo, sino en general del humanismo cívico es la de Ernesto Grassi, cuya obra poco recordada ha intentado exponer las dimensiones de una filosofía de la *praxis* que traza una historia desde el Renacimiento a Marx (*Humanismo y marxismo*, op. cit.). Sin embargo, a la hora de pensar la política, mantiene el mismo tono de las interpretaciones más ortodoxas del antimaquiavelismo. Por ejemplo, refiriéndose justamente a la relación entre teoría y práctica, sostiene: “Este problema surge al inicio del humanismo con los *Dialoghi camaldolenci* de Cristoforo Landino (en los cuales permanece todavía sin solución), que antes alcanza su maduración filosófica en Leonardo Bruni y muere en el concepto de arte político de Machiavelli, que se resuelve en una «técnica» del conocimiento de lo «particular», y como tal se encuentra fuera de la viva tradición especulativa humanista”, Grassi, E., “La filosofia nella tradizione umanistica”, en *Actas del primer Congreso Nacional de Filosofía*, Mendoza, Argentina, marzo-abril de 1949, Tomo I, p. 219. En un sentido contrario, más complejo e interesante es la lectura que en el año 1949 propone Merleau-Ponty, verdadera inauguración de un maquiavelismo político y antecedente de su recuperación en Francia (“Notas sobre Maquiavelo”, en *Signos*, Seix Barral, Barcelona, 1964), que tiene por heredero directo la fundamental lectura de Claude Lefort y que sin embargo no carecerá de una fuerte impronta humanista. Sobre Maquiavelo en Francia, Audier, S., *Machiavel, conflit et liberté*, Librairie Philosophique J. Vrin et Editions de l'EHESS, Vrin, 2005, aunque llama la atención la ausencia de Althusser. En el marco de una lectura general, algunas referencias a motivos marxiano en Femia, J. V., *Machiavelli Revisited*, University of Wales Press, Cardiff, 2004.

⁷⁰ La principal discusión sobre la periodización y composición de la obra de Maquiavelo, vinculada directamente con la polémica en torno a la ideología monárquica o republicana de *Il Príncipe* y los *Discorsi* se da a partir de un pasaje que da inicio al capítulo II del opúsculo, donde afirma: “Dejaré de lado el razonar sobre las repúblicas, porque en otra ocasión razoné sobre ellas largamente” [*De Principatibus*, Trillas, México, 1999, II, p. 55], referencia sobre la que se presentan tres hipótesis: la mención a un tratado perdido sobre las repúblicas, el inicio de la redacción de los *Discursos* o un tratado (inconcluso) que será integrado posteriormente –parcial o totalmente– a los *Discursos*. Sería objeto de todo un estudio detenerse en los detalles de cada uno de los argumentos esbozados, que implican referencias cruzadas de cada una de las obras con la correspondencia, con hechos históricos contemporáneos mencionados en las obras que permiten establecer algunas dataciones, así como con las estructuras mismas de la composición de cada obra y las alteraciones en torno a afirmaciones también realizadas en las mismas. Como puede verse, los argumentos están compuestos por ciertos “datos” documentales y por “interpretaciones” sobre la composición, estructura y génesis conceptual. Cuánto se desprende de los datos históricos y qué le toca a la interpretación puede verse en el desenvolvimiento de esta polémica, una de las muchas maneras de intentar resolver el paradójico caso Maquiavelo.

propriadamente esta división y sobrarían pasajes donde podríamos encontrar afirmaciones que apoyaran una u otra tesis. Realismo político es la expresión que, con la amplitud y ambigüedad que contiene, podría dar cuenta de lo que en otro sentido no sería más que una tensión o incluso una contradicción ético-política. En esta dimensión del realismo, lo que los hombres *son* es pensado siempre a partir de lo que los hombres *hacen*. Es de la naturaleza de los actos humanos de donde partes los juicios que –siempre desde una perspectiva política– atribuyen “bondad” o “maldad” a los hombres, juicios que van dirigidos a las acciones antes que a su naturaleza. Pero estas valoraciones no son el punto de partida de la comprensión de la acción, sino el resultante

Hay un acuerdo generalizado de que *El Príncipe* se escribió entre julio y diciembre de 1513 (Maquiavelo sale de la cárcel en marzo del mismo año) [Chabod, F., “Sobre la composición de «El príncipe» de Nicolás Maquiavelo”, en *Escritos sobre Maquiavelo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1984; Villani, P., *Maquiavelo, su vida y su tiempo*, Biografías Gaudesca, México 1953, pp. 214-243] y que los *Discursos* se escribieron entre 1515 y 1517 (aunque la existencia de referencias históricas posteriores parecen mostrar que la obra habría sido concluida en 1519), durante sus encuentros con un grupo de aristócratas republicanos en los *Orti Oricellari* (entre cuyos asistentes se encuentran Zanabi Buondelmonti y Cosimo Rucellai, a quién Maquiavelo dedica los *Discursos*). El primer aporte relevante, y que instaaura propriadamente la polémica erudita es de Felix Gilbert. Los argumentos principales de Gilbert en relación a la autonomía original de los primeros 18 capítulos de los *Discursos*, cuya sistematicidad los muestra como parte del tratado sobre las repúblicas, son dos: en primer lugar, que frente a la sistematicidad teórica, al ser referidos a la *Historia* de Livio, no poseen un ordenamiento claro, tratando de libros muy diversos y sin un orden cronológico; en segundo lugar, que la vaguedad de las referencias a Livio mostraría que éste ha sido forzado a entrar en el esquema original de una redacción previa, sin una necesidad intrínseca que lo reclame. La tesis de Gilbert conduce a su interpretación final, basada en la lectura de un Maquiavelo científico de la política, donde el paso del método sistemático de *El Príncipe* y el tratado sobre las repúblicas al tratamiento de la “historia” en los *Discursos* obedece a una exigencia epistemológica, pues las “leyes de la historia” sólo pueden conocerse a partir de un estudio propriadamente histórico de la política, por una “vía inductiva” [“Composizione e struttura dei «Discorsi»”, en *Niccolò Machiavelli e la vital culturale del suo tempo*, Il Mulino, Bologna 1964, pp. 161-191]. Genaro Sasso va a adoptar la hipótesis estructural de Gilbert, aunque en función de una línea de interpretación contraria a su lectura republicana; según Sasso, Maquiavelo desarrollará la totalidad de su teoría política en el año 1513, con la redacción de *El Príncipe* y los primeros 18 capítulos de los *Discursos*. Este corpus sería la teoría sistemática de Maquiavelo, que comienza con una investigación sobre las repúblicas, pues esta es el *prius* para pensar el principado; a partir de allí comienza la dimensión histórica, guiada por la idea de corrupción de la república, en lo que sigue de los *Discursos* (y luego las *Historias Florentinas*) hasta llegar al libro III, donde, a partir del principio de “renovación”, va a retomar el papel del principado en la restauración del orden político [cfr., “Intorno a la composizione dei *Discorsi* di Niccolò Machiavelli”, en *Giornale Storico di Letteratura Italiana*, n° 134, 1957, pp. 482-534; idea que guía su *Niccolò Machiavelli. Storia del suo pensiero politico*, Instituto italiano per gli studi storici in Napole, Napole, 1958.]. Para Hans Baron no hay elementos suficientes que puedan probar la temprana redacción de los primeros 18 capítulos de los *Discursos*, por el contrario –y dado que no se posee el manuscrito original de *El Príncipe*, además de que la redacción final y el cambio de dedicatoria, sitúa la obra en 1515-1516, todo parecería indicar que ambas obras fueron definidas simultáneamente, aunque los *Discursos* hayan sido concluidos con posterioridad [“Maquiavelo, el ciudadano republicano y autor de *El Príncipe*”, en *En busca del humanismo cívico florentino*, op. cit., pp. 333-374.]. Una posición parcialmente diversa es la de Francesco Bausi, para quien las incongruencias están presentes a lo largo de todo los *Discursos*, lo que muestra un desplazamiento permanente de un republicanismo del gobierno popular al principado civil, figura que tampoco logra contrarrestar los efectos destructivos de la mutación, razón por la cual el final de los *Discursos* es la restitución de una figura mixta a partir de un platonismo del “retorno al origen” [*I ‘Discorsi’ di Niccolò Machiavelli. Genesi e strutture*, Sansoni Editore, Firenze 1985]. En cada caso, los “datos” aportados por cada trabajo son fundamentales para comprender la complejidad de la obra maquiaveliana, pero también nos muestran que la polémica en torno a la interpretación de su pensamiento (y la génesis del mismo) está motivada por una serie de elementos y perspectivas que exceden ampliamente el problema filológico y exegético. Por nuestra parte, será en el transcurso de nuestro trabajo que podrán reconocerse las distancias con estas interpretaciones y los lugares donde podemos reconocer desplazamientos significativos en su obra. También se puede ver, Sherberg, M., “The Problematics of Reading in Machiavelli’s «Discourses»”, en *Modern Philology*, Vol. 89, No. 2, Nov., 1991, pp. 175-195. Sobre el contexto inmediato de la producción de los *Discursos*, el fundamental Gilbert, F., “Bernardo Rucellai e gli Orti Oricellari. Studio sull’origine del pensiero politico moderna”, en *Niccolò Machiavelli e la vital culturale del suo tempo*, op. cit., pp. 7-58). Para una discusión más amplia sobre el tema de la interpretación de Maquiavelo y, en general, sobre el trabajo histórico, Sasso, G., *In margine al V Centenario di Machiavelli. Filologia, erudizione, filosofia*, Guida Editore, Napoli, 1972.

inevitable de sus efectos. El malestar producido por Maquiavelo, que ha dado por resultado tanto la fértil tradición antimaquiaveliana como la incomodidad de las lecturas humanistas republicanas, radica en dos movimientos entrelazados. En primer lugar, haber puesto en un plano anterior a los juicios valorativos el motor de la acción: todo acontece en el plano del deseo, el deseo de riquezas, el amor a la patria, el temor al castigo, el deseo de libertad, la ambición, el odio, entre otros afectos que se constituyen en el *factum* de la acción. En segundo lugar, al pensar las acciones a partir del deseo, haber disuelto la distinción entre deseo y razón (y con ella la división cuerpo-alma como arquitectura política de la vida civil): pasión y acción (pasividad y actividad) son modos del deseo.

Uno de los pasajes más citados de *El Príncipe* dicta que “de los hombres se puede decirse generalmente esto: que son ingratos, volubles, simuladores y disimuladores, rehuidores de peligro, ávidos de ganancias”⁷¹ y que “la naturaleza de los pueblos es variable”⁷². Afirmaciones como estas se encuentran a lo largo de toda la obra de Maquiavelo, y son la base a partir de la cual muchos comentaristas le atribuyen la idea de una naturaleza negativa o mala como fundamento de su antropología. Pero el concepto de *naturaleza* supone lo que la tradición ha entendido como *sustancia*: un sustrato invariable frente al cambio. Maquiavelo, por un lado nos habla con el lenguaje del deseo –de *los* deseos–, por otro lado, nos habla de “volubilidad” “variabilidad”: la pluralidad y la variabilidad del deseo (y la acción) no permite suponer que su idea de naturaleza pueda corresponderse con la unidad y permanencia de una esencia humana. En principio, podemos decir que lo propio del hombre, su condición, no puede ser expresando con el lenguaje de la esencia. En *El Príncipe*, el punto de partida es a la vez un problema: la imposibilidad del hombre de mantenerse en (y de atribuirle) un modo de conducta determinado⁷³. Esta idea permanecerá a lo largo de todos sus escritos: ni los individuos, ni los pueblos, ni los estados pueden sustraerse al cambio. Movimiento y reposos son productos, por definición, del deseo y de la acción. La primera gran ruptura de Maquiavelo, motivo de innumerables condenas, no radica en ser el primero en sustituir la clásica antropología positiva por una negativa (convirtiéndose en el antecedente directo de Hobbes), tampoco que –como afirma Strauss– diga en nombre propio lo que los filósofos han dicho poniéndolo en boca de otros⁷⁴: la “verdad efectiva de las cosas”, punto de partida de la reflexión política, y no las especulaciones sobre la naturaleza humana (sea ésta positiva o negativa) –de la cual se debería derivar una teoría de la sociedad o del buen gobierno–, no escinde *ser* de *deber ser*, sino que sustituye el “ser” en términos sustanciales por el devenir, la mutación, la variabilidad, poniendo al valor en el complejo terreno de los deseos.

⁷¹ *De Principatibus*, XVII, p. 239.

⁷² *Ibid.*, VI, p. 107.

⁷³ Cfr., Sánchez, S., “Los artificios del poder: el realismo político de Maquiavelo”, *Estudios*, Nº3, otoño 1994. También Bignotto, N., “A antropología negativa de Maquiavel”, en *Analytica*, vol. 12, nº 2, 2008. La intención de deslindar la reflexión política del discurso metafísico es expresada claramente en un capítulo de los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Alianza, Madrid 2000 (en adelante, referiremos a la obra como *Discursos*); en el que expone la relación entre los fenómenos sobrenaturales y los acontecimientos políticos, en el que, con cierta ironía, rechaza la posibilidad de vincularlos: “La causa de esto [de la posible relación] debería ser dilucidada e interpretada por un hombre que tenga noticias de los asuntos naturales y sobrenaturales, lo que no es mi caso”, I, 56, p.173.

⁷⁴ Cfr., Strauss, L., *Meditación sobre Maquiavelo*, Centro de Estudios políticos, Madrid, 1962, p. 280-281. Para la lectura de Strauss de Maquiavelo, principalmente nos hemos orientado con Hilb, C., *Leo Strauss, el arte de leer*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2005 (sobre este punto, cfr., p. 30); en general, Lastra, A., *La naturaleza de la filosofía política. Un ensayo sobre Leo Strauss*, Editorial Res Publica, Murcia, 2000; Raimondi, F., “En el umbral del bien y del mal. Observaciones sobre *Thoughts on Machiavelli* de Leo Strauss”, *Res publica*, nº 8, 2001, pp. 93-125.

El problema de la acción se instala fuera y en abierta confrontación con la polémica humanista entre aristotelismo y platonismo por el deber ser del ser, cuestión que toca el interrogante ético y político por el fin de vida del hombre. Por supuesto, Maquiavelo no teoriza de modo sistemático sobre este punto, aspecto que también perturbará de modo singular a la filosofía, porque al privar al hombre de una naturaleza esencialmente determinada (sea ésta positiva o negativa), abre al problema del mal de manera tal que incluso introduciéndolo en la reflexión política, no pueda deducirse de esta situación una forma natural de comunidad: sea una comunidad de bienes, sea una unión coercitiva.

Los duros juicios que alcanzan a la “generalidad” de los hombres de casi todas las épocas – aunque Maquiavelo está pensando principalmente en la situación italiana contemporánea, aquella que se ha retirado de los asuntos públicos preocupándose solamente por el bien particular o la salvación individual frente a la catástrofe de la amenaza extranjera–, están relacionados con el concepto de *variabilidad*, que pone en escena el problema central: la impotencia frente a las mutaciones que ponen en riesgo la vida común de los hombres.

Distante de la analítica de las pasiones que encontramos en la temprana modernidad, Maquiavelo va a pensar el deseo como un fenómeno colectivo, nunca a partir de la generalización de una psicología del individuo: las pasiones expresan “relaciones” entre los hombres, y los móviles del deseo siempre refieren a bienes o acontecimientos sociales. El conocimiento de los afectos sin embargo está lejos de adoptar la estrategia de la conversión de vicios en virtudes, dimensión estratégica del racionalismo moderno⁷⁵. A diferencia de la filosofía moral y política del siglo XVII, Maquiavelo no tiene interés por el análisis de *los vicios* o *las virtudes* desde el principio de utilidad. Al tratar de *actos* viciosos y virtuosos, se apropia del lenguaje clásico para evaluar el poder de la acción humana frente a determinadas situaciones, de manera tal que potencia e impotencia se convierten en el centro de su análisis político. Ya ha sido señalada por muchos comentaristas la transformación maquiaveliana del concepto clásico de virtud por el de *virtù* –recuperando la raíz latina *vir*, como fuerza o potencia⁷⁶–, pero pocas veces son exploradas todas las consecuencias filosóficas y políticas que se siguen de esa sustitución terminológica.

La escisión entre ética y política atribuida a Maquiavelo dicta que la distinción clásica entre vicios y virtudes no se corresponde con las necesidades del gobierno, dado que las estrategias de un príncipe para dominar pueden ser virtuosas y las “virtudes cardinales” de la religión e incluso de la sabiduría clásica pueden ser viciosas. Como veremos más adelante, el problema político es otro, porque en la medida en que los deseos designan una *relación* –no una propiedad de un individuo o del género humano⁷⁷–, la distinción entre potencia e impotencia no opera de manera equivalente a la lógica axiológica que distingue vicio de virtud: también hay impotencia en el principado (en cuanto se sostiene por la impotencia del pueblo) y hay potencia en la religión (en cuanto es un mecanismo ideológico que reduce a la obediencia de modo pacífico), de manera tal que en la reflexión maquiaveliana la política dejará de construirse como un cuadro de doble columna donde pueden ser ubicados los actos y las formas institucionales que definen la imagen de buena sociedad y sus desviaciones.

⁷⁵ Cfr., Hirschman, A., *Las pasiones y los intereses*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, pp.17-70.

⁷⁶ Cfr., Skinner, Q., *Maquiavelo*, Alianza, Madrid, 1995, pp. 38, 49-52.

⁷⁷ Sobre el concepto de *relación* frente al concepto de sustancia-accidente, cfr., Morfino, V., “Ontologia della relazione e materialismo della contingenza”, en *Oltrecorrente*, n° 6, 2002, pp. 140-141; también *Spinoza. Relación y contingencia*, Encuentro Grupo Editor, Córdoba, 2010.

Si tuviéramos que encontrar una definición de la manera en que Maquiavelo piensa la naturaleza de los hombres, y a riesgo de replicar los problemas que ha generado tomar de sus escritos sentencias fuera de los contextos en donde son enunciadas, podríamos resumirla en la siguiente línea: “Rarísimas veces son los hombres completamente buenos o completamente malos”⁷⁸. El tono de esta afirmación, que no tiene la gravedad de las descripciones pesimistas ni la fuerza retórica de las virtudes humanistas, no deja de expresar en su banalidad cierta provocación burlesca frente a las especulaciones metafísicas sobre la naturaleza humana, desplazando el problema político del eje en donde se encuentra el desacuerdo entre las dos tradiciones antropológicas que dominan el discurso de la época: el pesimismo político de la teología cristiana y la filosofía platónica, principalmente en su vertiente paulino-agustiniana, y el optimismo humanista.

En la lucha entre *virtù* y fortuna, la contante presencia de la idea realista de *necessità* no hace ingresar por la puerta trasera del pensamiento aquella “necesidad natural invariable” cuya ausencia preocupa la filosofía política, sino que inscribe ese núcleo conceptual en un estado de cosas actual (pero también pasado y futuro, en cuanto deseado), que expresa la dimensión temporal de la acción inscripta en la trama misma de las relaciones conflictivas entre los hombres. Por este motivo, también hay que estar atentos de no caer en la tentación de sustituir la ausencia del suelo firme de la metafísica política por la introducción de la variable sociológica, que permita reconocer constantes y desplazamientos generales que hagan posible un acceso privilegiado a los acontecimientos con cierto grado de predictibilidad: su realismo no lo hace un sociólogo político (como muchas veces se lo ha querido ver, iniciando una tradición cuyo segundo momento sería Montesquieu).

La relación entre conocimiento y acción, y la relación entre saber y poder, dos formas de plantear un interrogante que no se constituyen sobre presupuestos equivalentes, será un problema que ira emergiendo a lo largo de nuestro análisis. Continuemos ahora por la vía que va definiendo este particular modo de comprender el realismo político a partir del lugar que ocupa el deseo, lugar desde el cual se intenta comprender las relaciones políticas a partir de sus efectos, siempre colectivos, desde los cuales se traza el campo en donde tiene que intervenir la acción política, sabiéndose siempre parte constitutiva de esa trama de la que forma parte y que nunca domina completamente. Una ontología de la contingencia –si el término ontología lo diferenciamos de una teoría de la esencia– donde el mundo dado aparece como una *mutatio* permanente, devenir constante que más allá de la dinámica entre la *destructio* y la *renovatio* encuentra su expresión política fundamental en la idea de conflicto: el conflicto como el *factum* irreductible de la política.

No podemos dejar de mencionar que al discurso maquiaveliano sobre las pasiones y su vínculo con la acción política se lo ha denominado “realismo político” también de modo denostativo. En este uso de lo que no llegaría a ser un concepto, el realismo político aparecería como una falla del pensamiento, defecto atribuido a una visión que reduce su lente a la parte corruptible de la realidad humana, y que en esta limitación reduce el pensamiento al interés, incapacitándolo para ir más allá de los fenómenos. En el caso particular de Maquiavelo, el realismo político sería la conversión de esa debilidad del pensamiento en una teorización basada en el supuesto de que la única regla que puede gobernar la corrupta realidad es el poder coercitivo de un individuo virtuosos (en *nuovo principe*) o del “Estado” (según qué línea interpretativa se

⁷⁸ *Discursos*, I, 27, p.105. También “ningún hombre sabe ser honorablemente malo o perfectamente bueno”, *ibid.*, p. 106.

adopte). Límite que no sería más que una resignación, al punto de convertirse en la única forma concebible de intervención sobre lo real⁷⁹. ¿De qué modo será posible pensar el *vivere politico* republicano de manera “realista”? ¿Cómo es que la vía popular democrática y los conceptos de libertad e igualdad pueden determinar la escena política sin partir de la natural disposición del hombre hacia el bien común y sin hacer de éste el fin de la filosofía política? Estos interrogantes no obligan a optar por otra vía para explorar a un Maquiavelo republicano, sino mostrar aquello en lo que Claude Lefort ha insistido, que la realidad política, el conflicto, no se constata empíricamente ni presenta de manera evidente ante los ojos⁸⁰.

En el pensamiento del humanismo cívico, la contingencia de los asuntos humanos ingresa a partir de Aristóteles, pero también un suelo de contención dado dentro de los márgenes del *ethos* y el fin natural de la *polis*⁸¹. Maquiavelo se radicaliza de tal manera la contingencia que las cosas humanas se aparecen en un movimiento constante, no sujetas a ningún orden presupuesto⁸². Si lo consideramos en relación con Aristóteles, hay dos desplazamientos que marcan una diferencia ineludible: en primer lugar, la prioridad de las pasiones por sobre la razón, en tanto éstas se constituyen en el principio de inteligibilidad de las acciones humanas, pero su pluralidad, su variabilidad y las múltiples posibilidades que se siguen de sus relaciones hacen a la complejidad de este “principio causal” y a la contingencia de sus efectos; en segundo lugar, el lugar que adquiere la fortuna, es decir, la relación fortuita entre series causales independientes, frente a la virtud, que no la imposibilitan, pero reducen el campo de lo posible presente en la *phrónesis* aristotélica. Estos motivos son dos perspectivas para describir la misma situación, pues la valoración del papel que juega la *fortuna* en el análisis de las obras de Maquiavelo⁸³ cuando es

⁷⁹ Cfr., Portinaro, P., *El realismo político*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2007; un excelente trabajo, principalmente a partir de Tucídides y Maquiavelo, aunque la perspectiva adoptada sigue siendo parcial, como puede verse en la primera afirmación que hace sobre Maquiavelo: “El realismo tiene como objeto no las ideologías, sino los *hechos del poder*”, p. 21.

⁸⁰ Cfr., Lefort, C., “Maquiavelo: la dimensión económica de lo político”, en *Las formas de la historia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1988, p. 114-115. Este es un texto de 1974, presentado en un Coloquio en Toronto dos años después de publicado su monumental *Le travail de l'oeuvre Machiavel* (1972), y publicado por primera vez en *Les formes de l'histoire* (1978). Entendemos que esta es la clave central del trabajo de Lefort y su principal aporte a las lecturas maquiavelianas.

⁸¹ “Establecemos que son dos las partes racionales, una, con la que percibimos las clases de entes cuyos principios no pueden ser de otra manera, y otra, con la que percibimos los contingentes [...] A la primera vamos a llamarla científica y a la segunda, razonadora, ya que deliberar y razonar son lo mismo, y nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera”, *Ética Nicomáquea*, 1139a, p. 150. Pero a la oposición entre lo contingente y lo necesario hay que sumarle una delimitación más, pues “nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera, ni sobre lo que no es capaz de hacer” (1140a, p. 155). Lo *contingente* es el producto del encuentro de series causales independientes (un encuentro accidental), que hacen que el efecto pueda no haber acontecido o que éste no sea realizado; mientras que lo *posible* depende de la voluntad de un agente para que el encuentro, aunque no necesario, pueda realizarse. Por eso, la *phrónesis* no versa sobre lo necesario, pero en sentido estricto tampoco sobre lo contingente, sino sobre lo posible.

⁸² La observación de De Gracia (*Maquiavelo en el infierno*, Norma, Bogotá, 1994, p. 318) es relativamente acertada, si bien rechaza una serie de modos que adquiere el movimiento muchas veces atribuidas a Maquiavelo (especialmente la idea de que el movimiento es cíclico), su tesis de que el movimiento tiene una dirección, fundada en pasajes como el siguiente: “las cosas humanas están siempre en movimiento, o se remontan o descienden.” (*Discursos*, II, Proemio, p. 188; también, *Historia de Florencia*, en *Obras históricas de Nicolás Maquiavelo*, Poseidón, Buenos Aires 1943, Libro V, p. 236.), confunde formas o modos de movimiento con la valorización de los mismos. El movimiento no tiene un modo particular de darse, su interés por el movimiento no proviene de una problemática metafísica sino política y por eso valora las múltiples direcciones que toman los asuntos humanos, y es a esto a lo que se refiere cuando utiliza metáforas como la del ascenso y el descenso: las cosas humanas tiene una dirección aceptable o condenable. La discusión en torno al orden del movimiento se dará propiamente en relación al tiempo, es decir a la medida del movimiento, como veremos en la segunda parte del trabajo.

⁸³ Cfr., Skinner, Q., *Maquiavelo*, op. cit.; Cassirer, E., *El mito del Estado*, Fondo de Cultura Económica, México 1993; Del Lucchese, F., “la fortuna puede introducir lo inesperado y lo ingobernable, pero no lo contingente”,

identificada directamente con el azar cósmico, muchas veces no deja entrever que la contingencia está inscrita en los mismos elementos que componen la acción, y no es la irrupción de un factor externo, al modo de una contingencia trascendental.

La posición que adopta Maquiavelo frente a la injerencia de la fortuna en los asuntos humanos, siendo un elemento constante en gran parte de sus análisis, no es de por sí evidente. El pasaje de *El Príncipe* que ha sido adoptado como la definición más acabada de la valoración que da al papel de la fortuna es el siguiente: “puede ser verdad que la fortuna sea árbitro de la mitad de nuestras acciones, pero que también nos deja gobernar la otra mitad, o casi, a nosotros”⁸⁴. Pero el problema de la proporción del dominio no se resuelve en el juego retórico que presenta a partir de las menciones de Dios y la diosa fortuna en ese capítulo, que más allá de la mixtura entre cristianismo y paganismo llevarían a pensar en la trascendencia del azar. Pero si “todas las cosas del mundo tienen su correspondencia en sus tiempos pasados [porque son] obra de los hombres [*essendo quelle operate dagli uomini*]”⁸⁵, el problema de la fortuna no se encuentra fuera de la órbita de las acciones humanas (no hay lugar para pensar en acontecimientos productos de causas sobrenaturales). Son las *acciones* la causa o motor del cambio, el nombre del movimiento constante (sin fin predeterminado) de los asuntos humanos, porque son las acciones donde se despliegan los conflictos. Si en *El Príncipe* la figura de la fortuna posee cierta ambigüedad es porque Maquiavelo habla al mismo tiempo de la acción humana en términos genéricos y de la acción de un individuo particular, el príncipe. Así, la figura de la fortuna cobra cierta autonomía – y aparece como exterioridad– porque es aquello que escapa a la capacidad de la acción de uno, cuya obra debe reunir el amplio espectro de las potencias en litigio que conforman la ciudad-estado. Lo que pone en riesgo la acción del príncipe y el gobierno es la actividad de las diferentes fuerzas que componen la ciudad. Por esta razón, la *virtù* maquiaveliana no podrá identificarse con la sola voluntad del príncipe en los mismos términos en que lo permitiría la *phronesis* aristotélica, es decir, como acción sobre lo “probable” antes que sobre lo contingente, determinación de la voluntad que ordena la multiplicidad de efectos que se producen a partir de la potencia vital de la ciudad.

Sí alguna forma de exterioridad cobra la idea de fortuna en *El Príncipe*, es siempre en relación a una posición; en este caso, la posición del gobernante de la ciudad frente a la posibilidad del dominio en manos de las fuerzas “extranjeras”, tal y como se resume en la exhortación a liberar a Italia de los bárbaros del capítulo final⁸⁶. Más que indeterminación

“Strategie della virtù in Machiavelli”, en *Quaderni Materialisti*, vol. 1, 2002, p. 19. Una interpretación contrapuesta a la de Del Lucchese (y la nuestra) Hidalgo Roldan, C., “Maquiavelo: la legalización del azar al servicio de la república florentina”, *Daimon*, n° 20, 2000, pp. 35-51. También Forte, J.M., “Fortuna, fatalismo, libertad. El giro maquiaveliano”, en *Endoxa*, n° 16, 2002; Cioffari, V., “The Fiction of Fortune in Dante, Boccaccio and Machiavelli”, en *Italica*, vol. 24, n° 1, Mar., 1947.

⁸⁴ *De Principatibus*, XXV, p. 327.

⁸⁵ *Discursos*, III, 43, p. 435.

⁸⁶ Conviene tener en cuenta que la conocida relación entre virtud y fortuna presentada en el capítulo XXV de *El Príncipe*, es mediada por el concepto de *libre arbitrio*, que sólo aparece en esta obra, y dentro de ella en tres oportunidades que no parecen mantener un sentido unívoco: la primera vez en el cap. XXIII, para aconsejar que el príncipe debe dejar hablar a los hombres sabios con libertad (*Per tanto uno principe prudente debbe tenere uno terzo modo, eleggendo nel suo stato uomini savi, e solo a quelli debbe dare libero arbitrio a parlarli la verità, e di quelle cose sole che lui domanda, e non d'altro*); en el referido cap. XXV, donde es a partir de éste término que establece la “proporción” entre el dominio de la virtud y el de la fortuna (*Non di manco, perché el nostro libero arbitrio non sia spento, iudico potere essere vero che la fortuna sia arbitra della metà delle azioni nostre, ma che etiam lei ne lasci governare l'altra metà, o presso, a noi*); y en el cap. XXVI, muchas veces leído como el capítulo programático que da el contenido político al cap. XXV, sin embargo con un sentido incluso opuesto al capítulo anterior, pues en la

ontológica, la contingencia está ligada a una multiplicidad de determinaciones que, sin orden ni *telos* alguno, constituyen el complejo ámbito de la política. Poco podrá avanzar Maquiavelo en el análisis de las acciones humanas si no se introducen como factores ineludibles las determinaciones históricas, culturales y sociales. Sin embargo, estos factores no son estructuras estables que determinan subsistemas de comportamiento, por el contrario, estos definen dimensiones de la acción que confluyen en un mismo campo problemático: la conflictividad como sustrato y condición de la acción política.

Para Maquiavelo, la *vita activa* no designa un modo de vida propio del hombre, entre otros modos de vida posibles que se dan dentro y fuera de la comunidad. *Vita activa* es el vínculo activo posible entre la virtud y la vida, como actividad colectiva, relación productiva que establece todos los lazos que componen la ciudad, cede de los conflictos, encuentro de fuerzas que producen y descomponen las relaciones sociales y políticas. Las dimensiones histórica, cultural y social están mutuamente implicadas, vitalmente vinculadas, razón por la cual de su pretendida “autonomía” se sigue la pérdida de potencia de la ciudad-estado. La autonomía de la política frente a la ética, la teología y la metafísica son un signo de la revolución teórica maquiaveliana, pero no hay que confundir la autonomía teórica con la existencia de esferas separadas de la vida social que operan con lógicas ontológicamente diferentes. El *vivere politico* requiere la asunción de la conflictividad en sus múltiples relaciones constitutivas: la dimensión cultural es implicada en la política cuestionando la autonomía de la teoría –como vemos en la crítica la humanismo, incluso el cívico–; la autonomía de la historia, es cuestionada por no asumir que en ella se pone en juego una temporalidad no finalista de la acción –problema al que le dedicaremos la segunda parte de este trabajo–; la autonomía de lo social (cuya formulación teórica encuentra algunos esbozos en la valoración humanista por la vida privada y la producción económica), será cuestionada porque en su omisión se hace imposible comprender los humores que atraviesan la ciudad. La autonomía de la política, que en general ha sido identificada con la autonomía del *poder* y con la localización de la cede del poder en el gobierno de la ciudad, en el Estado –más allá de la apuesta singular que supone *El Príncipe*, diferente a la presente en los *Discursos*– no permite ver aquello que Maquiavelo describe: una descentralización del poder, es decir, un complejo entramado de relaciones que someten, limitan y direccionan de múltiples maneras la productividad social, y una disputa por los espacios en los cuales se definen y articulan los intereses de la comunidad. No es sólo, entonces, a partir del abandono de las formas clásicas, sino principalmente por la descentralización producto de este abandono que se hace imperioso formular la pregunta por el poder político.

Así como la fortuna debe ser comprendida a partir de la contingencia más que a partir del azar, el conflicto encuentra una determinación política que lo distancia de la idea de un caos natural: la división. *El Príncipe*, los *Discursos* y las *Historias Florentinas* –más allá de las continuidades temáticas y las divergencias político-institucionales– representan diferentes abordajes dirigidos hacia un mismo *hecho*, concebido como origen de la producción del poder: la *división de la ciudad*, designación política para la conflictividad constitutiva que impulsa la

“Exhortación” nos dice que la libertad de Italia depende de los hombres y no de Dios, pues Él no desea privarnos de nuestro “libre arbitrio”, intercambiando la figura del Dios cristiano –su buena y sabia voluntad– por la de la pagana Fortuna (*Dio non vuole fare ogni cosa, per non ci torre el libero arbitrio e parte di quella gloria che tocca a noi*). Lo que queda claro es que el concepto de libertad maquiaveliano, concepto claramente político, se encuentra nítidamente distante de concepto teológico-metafísico del *libero arbitrio*.

mutación constante de las cosas. En el capítulo IX de *El Príncipe*, dedicado al principado civil, Maquiavelo afirma:

“Porque en toda ciudad se encuentran estos dos humores [*umori*] diversos; y nace de esto: que el pueblo desea no ser mandado ni oprimido por los grandes, y los grandes desean mandar y oprimir al pueblo, y de estos dos apetitos nace en la ciudad uno de estos tres efectos: o principado, o libertad o licencia [...] no se puede con honestidad satisfacer a los grandes sin injuria de otros, pero sí al pueblo; porque el fin del pueblo es más honesto que el de los grandes, por querer éstos oprimir y aquél no ser oprimido”⁸⁷.

En *El Príncipe*, luego de haber analizado diversos tipos de principados, al tratar sobre el principado civil, que es la condición a partir de la cual construye la figura del *nuovo principe*, introduce la idea de división. En toda ciudad, y por tanto en todo principado como en toda república, pues ellos son sus efectos, está presente esta división, pero es en éste momento del desarrollo donde se hace relevante su exposición, indicando el *saber* fundamental que debe adquirir un nuevo gobernante.

En el prólogo de las *Historias Florentinas* comienza con una crítica a los historiadores de Florencia, Leonardo Bruni y Poggio Bracciolini, por haber considerado “insignificantes” o por “temor de ofender”, el no haber prestado atención a

“las discordias civiles [y] las enemistades intestinas [porque] lo que más agrada y enseña en la historia de la narración de los sucesos interiores, y ninguna lección es tan útil a los ciudadanos que gobiernan la república como la que pone de manifiesto la causa de los odios y de las divisiones de la ciudad”⁸⁸.

En el libro III Maquiavelo enuncia que tratará las “discordias intestinas en la república”; este libro es importante porque en él presenta la división principal, que será causa de los demás conflictos políticos. El libro comienza así: “Las graves y naturales enemistades que existen entre plebeyos y nobles, por querer éstos mandar y aquellos no obedecer, fueron causa de todos los males de la ciudad”⁸⁹; aunque el enfrentamiento es presentado a partir de una caracterización nobiliaria de los dos grupos que constituyen la ciudad, en el desarrollo de este período histórico de Florencia muestra que el conflicto central se dio por “el odio que el *pueblo ínfimo* tenía a los ciudadanos ricos y a los principales de las artes y oficios, por no recibir el salario que creían merece su trabajo”⁹⁰, de esta manera Maquiavelo reinterpreta el conflicto político clásico de las sociedades divididas en estamentos por los conflictos socio-económicos que permiten comprender la dominación política, a partir de la determinación de las pasiones colectivas. Es en la discusión

⁸⁷ *De Principatibus*, IX, pp. 161-163. Una presentación general en Kent, F. W., “«Be Rather Loved Than Feared» Class Relations in Quattrocento Florence”, en Connell, William J., *Society and Individual in Renaissance Florence*, University of California Press, 2002, pp.13-50.

⁸⁸ *Historia de Florencia*, prólogo, p. 33.

⁸⁹ *Ibid.*, III, 1, p. 144.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 162. (la cursiva es nuestra) El “pueblo ínfimo” es una denominación del sector popular más pobre, aunque las denominaciones de los diferentes sectores sociales, sobre todo en el caso del sector popular, son muy variadas, por ejemplo, “pueblo bajo”, “plebe más pobre”, etc. Volveremos sobre este punto.

con los historiadores florentinos, donde la génesis material de los conflictos alcanza su dimensión social y el complejo entramado de relaciones que supone.

Estas son distintas formulaciones del más conocido pasaje del libro I los *Discursos*, donde afirma: “Que la desunión entre la plebe y el senado romano hizo libre y poderosa a aquella república.”⁹¹. Nuevamente la presentación del tema es acompañada con una crítica a quienes, en éste caso, condenan los conflictos socio-políticos por considerarlos perniciosos para la conservación del orden político:

“los que condenan los tumultos entre los nobles y la plebe atacan lo que fue la causa principal de la libertad de Roma, se fijan más en el ruido y gritos que nacían de esos tumultos que en los buenos efectos que produjeron”, y continúa, “en toda república hay dos espíritus [*umori*] contrapuestos: el de los grandes y el del pueblo, y todas las leyes que se hacen en pro de la libertad nacen de la desunión entre ambos”⁹².

Tres diferentes abordajes que coinciden una manera de entender el conflicto, donde la división que se produce entre los *grandi* y el *populo* es causa de las *mutaciones* que se da en el interior de las comunidades políticas; coinciden también en describir esta división en los términos de una disputa por los bienes sociales, pero expresan la diversidad de efectos que se siguen del enfrentamiento entre estos dos *umori* a partir de la adopción del pueblo como clave de lectura de la totalidad de esta trama pasional. En *El Príncipe*, el honesto deseo del pueblo de no ser dominado, en tanto conserva esa negatividad del deseo, hace del príncipe la figura del poder que puede contener el deseo de los “grandes”; en los *Discursos*, el deseo de no ser dominados es origen de las instituciones libres, como los tribunos de la plebe, donde la positividad del deseo hace al pueblo partícipe del control de los nobles; en las *Historias Florentinas*, el deseo de no ser dominados lleva al enfrentamiento civil entre el pueblo y los *grandi* (Maquiavelo se refiere allí a la revuelta de los Ciompi) que desatan las múltiples consecuencias que hacen dificultosa su resolución política. Formas de gobierno (dejando por el momento en suspenso el interrogante de si estos tres efectos que Maquiavelo presentó en *El Príncipe* –el principado, la libertad y la licencia– son un equivalente directo de dos formas de gobierno –el principado y la república– y del desgobierno –licencia–), formas de división del trabajo y distribución de los bienes sociales, formas de interpretar las ideas de libertad, orden y servidumbre, todos efectos de las acciones colectivas que encuentran en la división la expresión de lo que los humanistas llamaron “vida activa”, ahora impulsada a un horizonte más vasto de las potencias que entran en conflicto produciendo la vida de la ciudad.

Claude Lefort inaugura la lectura de Maquiavelo que hace de la división el origen del poder político y piensa la división en términos de deseo⁹³. Como sugiere Lefort, a diferencia de la analítica de las pasiones moderna –como es el caso de Hobbes–, no son los deseos individuales los

⁹¹ *Discursos*, I, 4, p. 41.

⁹² *Ibid.*, p. 41-42. También: “Y como en todas las repúblicas hay magnates [*grandi*] y pueblo”, *Ibid.*, I, 5, p. 43-44. Dos lecturas republicanas sobre los conflictos civiles en Maquiavelo son Bock, G., “Civil discord in Machiavelli’s *Istorie Fiorentine*” in G. Bock, Q. Skinner y M. Viroli (edit.), *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge University Press, 1990, pp. 181-200; Brudney, K. M., “Machiavelli on Social Class and Class Conflict”, *Political Theory*, Vol. 12, n° 4, nov. 1984, pp. 507-519.

⁹³ También McCormick, J.P., “Tempering the *Grandi*’s Appetite to Oppress: The Dedication and Intention of Machiavelli’s *Discourses*”, en Kahn, V., et.al (edit.), *Politics and the Passions, 1500-1850*, Princeton University Press, 2006.

que producen los conflictos sociales, con Maquiavelo la división entre ricos y pobres, entre los grandes y el pueblo, entre los muchos y los pocos, es la división misma del deseo antagónico entre dominar y no ser dominados:

“Lo que interesa a nuestro autor no es pues la naturaleza humana, toda en sí, es la división de un deseo que no se forma sino en el estado social [...] Lo sustancial es la división, en la cual se constituyen dos clases antagonistas. Y lo esencial es que estas dos clases no ocupan una posición simétrica. El deseo de los grandes apunta hacia un objeto: el *otro*, y él se encarna en los signos que le aseguran su posición: riqueza, rango, prestigio. El deseo del pueblo, por el contrario, hablando rigurosamente, no tiene objeto. Es la operación de la negatividad [...] en tanto pueblo, no podría apoderarse de los emblemas del dominante, sin perder su posición. La imagen que dirige el deseo de los Grandes es la de *tener*; la imagen que dirige el deseo del pueblo es la de *ser*. La negación del dominio, de la opresión por este último, engendra en efecto la representación de una identidad sin referencia. Ahora bien, en semejante división, la determinación económica (entendida en sentido restringido) está dada con la determinación política⁹⁴.

Sobre las tesis más comprometidas de Lefort (en particular sobre la “operación de la negatividad” y la “identidad sin referencia”) volveremos más adelante, ahora nos interesa resaltar dos puntos fundamentales: por un lado, que el deseo no es sólo conflictivo, sino fundamentalmente antagónico, y por ello no antecede a la división social; por otro lado, que en la división social entre los Grandes y el pueblo la determinación económica y política sobrevienen juntas, siendo la lógica del deseo la que hace que la relación entre ambas pueda definirse como “política”.

Con el enfrentamiento entre “ricos y pobres”, motor de los conflictos políticos en Roma y en Florencia, Maquiavelo no dar a entender que el deseo de riquezas es la constante antropológica que permite identificar una regularidad en los procesos históricos, tampoco presenta una crítica moral que haga de la compasión para con los pobres la base de la concordia⁹⁵; lejos está Maquiavelo de ser el científico social que supone Cassirer y Habermas⁹⁶ o el oculto moralista que quiere ver De Gracia⁹⁷. El deseo es el *factum* de la política porque las pasiones solamente pueden ser comprendidas como fenómenos colectivos. Ya hemos visto que esta ontología política del

⁹⁴ Lefort, C., “Maquiavelo: la dimensión económica de lo político”, op. cit., p. 116. El pasaje citado continúa de esta manera: “Y es solamente al observarlo, al medir el desgarramiento del deseo, como podemos apreciar la posición del Poder: la de un tercero, separado de los antagonistas, en el cual van a conjuntarse fantásticamente la dominación-opresión y la identificación social, en la cual se van a condensar tener y ser”. Sobre este punto, *Le travail de l'oeuvre Machiavel*, op. cit., II, 2 y 3, pp. 467-531.

⁹⁵ Por ejemplo, parte de la función que cumplió la *caritas* franciscana en el humanismo cívico. Arendt afirma que la compasión es la pasión propia de la irrupción de lo social en el campo político moderno, cfr., Arendt, H., *Sobre la Revolución*, Alianza, Buenos Aires 1992, pp. 72, 81-82. Esta idea bien puede dar cuenta de algunas órdenes religiosas que desde el tardo-medioevo predicaron la pobreza como virtud principal del cristianismo y durante el renacimiento se encontraron parcialmente con algunos motivos de la recuperación de la tradición republicana, pero Maquiavelo está absolutamente alejado de esta perspectiva, que sin embargo no fue ajena a una serie de reacciones cristianas heterodoxas en Florencia, que formarán la historia de lo que desembocará en el fenómeno Savonarola. Cfr., los trabajos de Baron sobre la “pobreza franciscana” antes citados.

⁹⁶ Cfr., Habermas, J., “La doctrina clásica de la política en su relación con la filosofía social”, en *Teoría y Praxis*, Sur, Buenos Aires 1966.

⁹⁷ De Gracia, S., op. cit, cap. 15.

deseo no deja de generar ciertas ambigüedades, cuando Maquiavelo se refiere a las pasiones como constitutivas de la “naturaleza humana”. Pero si insistimos en este punto es porque las implicancias de la respuesta a este interrogante son fundamentales para comprender la idea de conflicto en los términos de una división social. La tesis moderna que sostiene que los hombres son por naturaleza seres pasionales, donde cada individuo de la especie posee los mismos deseos, identifica las pasiones que ejercen mayor fuerza sobre las conductas humanas para determinar los mecanismos político-institucionales por medio de los cuales es posible administrar (limitar, a la vez que capitalizar) estos impulsos naturales. Este modelo –que podríamos llamar hobbesiano– ha sido uno de los marcos de lectura para abordar la obra de Maquiavelo y situarla en los orígenes de la filosofía política moderna⁹⁸. Pero, como veremos, deseo, contingencia, conflicto son los elementos que permiten comprender la dimensión social colectiva de la división.

¿De dónde proviene, entonces, la idea de que puede encontrarse cierta unidad en el actuar humano en términos del deseo?: “Se ve fácilmente, si se consideran las cosas presentes y las antiguas, que todas las ciudades y todos los pueblos tienen los mismos deseos y los mismos humores, y así ha sido siempre”⁹⁹. O, en términos que podrían llevarnos a asumir la postulación de una legalidad natural:

“la naturaleza ha constituido al hombre de tal manera que puede desearlo todo, pero no puede conseguirlo todo, de modo que, siendo siempre mayor el deseo que la capacidad de conseguir, resulta el descontento de lo que se posee y la insatisfacción. De aquí se originan los cambios de la fortuna, porque deseando, por un lado, los hombres tener más, y temiendo, por otro, perder lo que tienen, se llega a la enemistad y a la guerra”¹⁰⁰.

Leamos el pasaje citado conjuntamente con el pasaje siguiente, donde la relación entre el deseo y el orden social que se sigue necesariamente de éste se invierte:

“Parece que no sólo las ciudades se diferencian entre sí por sus modos de actuar y sus instituciones [...] Es muy importante que un jovencito, desde sus primeros años, comience a oír hablar bien o mal de una cosa, pues inevitablemente recibirá de ello impresiones de las que luego extraerá las reglas que han de regir su comportamiento a lo largo de toda su vida. Si esto no hubiera sido así, resultaría imposible que todos los Apios hubiesen tenido los mismos deseos y hubieran estado sacudidos por las mismas pasiones”¹⁰¹.

⁹⁸ Para esta interpretación, principalmente Strauss, L., *¿Qué es la filosofía política?*, Guadarrama, Madrid 1970, pp. 53-73.

⁹⁹ *Discursos*, I, 39, p. 134.

¹⁰⁰ *Ibid.*, I, 37, p. 126-127. También, “Siendo, además, los apetitos humanos insaciables, porque por naturaleza pueden y quieren desear todas las cosas, y la fortuna les permite conseguir pocas, resulta continuamente un descontento en el espíritu humano”, *Ibid.*, II, Proemio, p. 190. La similitud con la tesis hobbesiana de la naturaleza pasional de los hombres, entre otros motivos, ha llevado erróneamente a poner a Maquiavelo como antecedente directo de Hobbes. Para una lectura tradicional del tema de las pasiones en Maquiavelo, ver Ansart, P., *Los clínicos de las pasiones políticas*, Nueva Visión, Buenos Aires 1997, cap. 4.

¹⁰¹ *Ibid.*, III, 46, p. 440. En este pasaje Maquiavelo realiza el mismo paso que en los pasajes antes expuestos: va del examen de los pueblos, al examen de los individuos.

¿Cómo conciliar estas dos formas de concebir la relación entre el deseo y las determinaciones sociales, culturales y políticas? ¿El deseo es causa o efecto de las relaciones sociales? Para responder estos interrogantes conviene detenernos en la génesis de esta relación; a partir de ella podemos situar el modo en que se configura el vínculo entre deseo y orden social, así como la relación entre la política y la “cuestión social”.

El pasaje donde Maquiavelo afirma que “la naturaleza ha constituido al hombre de tal manera que puede desearlo todo” está en el capítulo donde presenta “Qué escándalos causó en Roma la ley agraria”¹⁰²; en él expone los conflictos que se sucedieron a partir del reclamo del pueblo por la redistribución de las tierras; una ley que, junto a los tribunos de la plebe, Maquiavelo entiende son las dos instituciones que están en el origen de la república romana. En la descripción de este conflicto presenta los humores identificándolo con un grupo social determinado: “la plebe romana [...] comenzó a luchar movida por la ambición, y a querer compartir con los nobles los honores y las riquezas, que son las cosas más estimadas por los hombres”¹⁰³. Esta primera descripción recurre a un lugar común; la desmesura de la plebe, la “natural” constitución pasional del vulgo, origen de los conflictos que corrompen la ciudad. Sin embargo, el deseo del pueblo excede la común caracterización de su naturaleza dominada por el deseo de bienes materiales para poner en un mismo plano la disputa por las riquezas y los honores, bien social que define el status mismo de la nobleza. En este primer movimiento, el deseo del pueblo es equiparado con el deseo de los nobles, y la jerarquía (orden) social se desestructura a partir de la confrontación; la distinción social, por el deseo propio del pueblo, pasa a ser antagonismo, a la vez que pone a ambas partes en la disputa movida por un mismo deseo. Pero a esto le sigue un segundo movimiento, más radical aún, pues complejiza las identificaciones constituidas:

“esto nos enseña hasta qué punto los hombres estiman más las riquezas que los honores. Porque la nobleza romana siempre cedió sin demasiado escándalo a las demandas de la plebe en cuestiones de honores, pero cuando se trató de los bienes, fue tanta su obstinación al defenderlos [...]”¹⁰⁴.

En los nobles, que hacen de los honores una recompensa por la virtud y posicionan así su identidad y poder dentro de la comunidad, cuando el conflicto se desarrolla de tal manera que se ven empujados a reconocer la demanda del pueblo terminan por mostrar un mayor deseo por las riquezas que por los honores. En este segundo movimiento, el deseo de los nobles los expone como “vulgo” (dentro del clásico esquema donde a cada clase le corresponde por naturaleza un tipo particular de deseo) y la plebe termina por adquirir una cierta dignidad de la antropológicamente estaba privada. Si no atendemos a la complejidad de la argumentación maquiaveliana podríamos pensar que nos encontramos ante una anticipación de la operación hobbesiana donde todos los hombres están dominados por las mismas pasiones. Pero Maquiavelo

¹⁰² Según lo expone Maquiavelo la *ley agraria* tenía “dos puntos fundamentales. En uno de ellos se disponía que ningún ciudadano podía poseer más de un número determinado de yugada de tierra; en el otro, que los campos de los que se despojaba al enemigo debían ser divididos entre el pueblo romano.”, *Ibid.*, I, 37, p. 127-128 (la “yugada” es una unidad de medida para los espacios de tierra laborable determinada por la cantidad de tierra que se puede arar en un día).

¹⁰³ *Ibid.*, I, 37, p. 127.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 130.

no describe aquí el igualitarismo del estado de naturaleza moderno; por el contrario, el deseo y la desigualdad social se constituyen mutuamente y muestran que el antagonismo es político, pues la disputa entre nobles y plebeyos es un conflicto entre dominación y libertad. La división del deseo, la división entre ricos y pobres, la división entre nobles –que poseen el poder político– y plebeyos, presentes en toda ciudad, se configuran mutuamente, pero emergen en el conflicto político cuando dicha relación emerge en la superficie del espacio público.

Maquiavelo inicia el capítulo adoptando una sentencia común: “Dice una antigua sentencia que los hombres suelen lamentarse del mal y hastiarse del bien, y que ambas pasiones producen los mismos efectos”¹⁰⁵, reforzada con la común opinión sobre el carácter pasional del animal popular, para luego invertir el argumento mostrando el deseo que se encuentra detrás de la virtud aristocrática. La *vita activa* es expuesta en todas sus dimensiones, pero lejos de ser estructurada en diferentes tipos de actividades, ordenadas según el deseo que a cada una le corresponde, y jerarquizadas según el orden natural de la comunidad, ésta se convierte en la potencia misma que da *vida* a la ciudad. La *vita politica* no es la opción más elevada porque se autonomiza de las demás formas de vida, sino la clave que permite decodificar la conflictividad misma inscrita en la actividad, el movimiento y la producción social; conflictividad que en el antagonismo entre el deseo de dominar y el deseo de no ser dominados, se redefine como *vivere libero*. Cuando Maquiavelo afirma que fue la división entre la plebe y los nobles lo que hizo libre a Roma, disuelve la disputa por la jerarquía antropológica entre *bios politikos* y *bios theoretikós* (así como del *bios apolaustikós*) para hacer de la jerarquía misma el centro del conflicto político, y de la libertad como liberación del deseo (en un caso del cuerpo mismo, en el otro del deseo como interés particular), para hacer del deseo la ontología misma del *vivere politico e libero*.

Al desmontar el discurso aristocrático del honor y restituir en conflicto político-social Maquiavelo ataca directamente la deriva que durante el *Quattrocento* determinó el pensamiento del humanismo cívico, es decir, a la progresiva unificación de la nueva burguesía y la aristocracia florentina que tras el discurso del honor y la virtud volvió a estructurar una filosofía política de la dominación de clases. Pero esta lectura, que bien puede hacer de Maquiavelo un agudo observador de las mutaciones históricas en las relaciones sociales de producción, no se limita a la Florencia de su época, sino que abre a una lectura revolucionaria entorno a la Roma republicana como modelo del humanismo cívico. Sin embargo, la intención no es sustituir un modelo por otro, por el contrario, la preocupación central será comprender la génesis del conflicto político y sus diferentes efectos, porque de la emergencia de la conflictividad no se sigue necesariamente la libertad: la disputa por la reforma agraria, momento democrático de la república romana, fue también uno de los motivos que condujo hacia una tiranía que definirá un segundo momento de la historia romana, porque por “[el] odio entre la plebe y el senado [...] Resucitaron después estos humores [y] venció César, que fue el primer tirano de Roma, y ya nunca volvió a ser libre esta ciudad”¹⁰⁶. Sobre la permanencia de las enemistades y el sentido que tiene la idea de mantener la división como motor de la libertad volveremos en la segunda parte de este trabajo. Ahora queremos insistir en que, de este análisis, y del destino de Roma, Maquiavelo no concluye confirmando lo pernicioso de la ambición humana, así como tampoco la desmedida ambición de la plebe. Por el contrario, sostiene que la división del deseo es el fundamento de la vida política, y que a partir de ella tienen que

¹⁰⁵ Ibid., p. 126.

¹⁰⁶ Ibid., p. 129.

pensarse los “medios” necesarios para poner límite a la ambición de los nobles, a fin de conservar la libertad de la ciudad:

“porque es tanta la ambición de los grandes, que, si no es abatida por varias vías y procedimientos, pronto conduce a una ciudad a su ruina. Porque la contención de la ley agraria tardó trescientos años en hacer sierva a Roma, y sin duda ésta hubiera caído mucho antes en la servidumbre si la plebe, con esta ley y con otras demandas, no hubiera frenado siempre la ambición de los nobles”¹⁰⁷.

No es a partir de una antropología que se define el orden de la ciudad, es el conflicto lo que permite pensar simultáneamente la ciudad y los humores que la componen. Pero incluso de esta disposición entre el deseo de dominación y el deseo de no dominación, no se sigue una identidad unívoca de clases, ni la oposición entre monarquía, aristocracia y oligarquía, por un lado, y república, pueblo y democracia por el otro, pues del antagonismo se sigue un movimiento constante sin orden predeterminado. La afirmación que dicta que “las cosas humanas están siempre en movimiento”, es trasladada al campo de las acciones humanas en términos políticos: “*los hombres están inclinados naturalmente a tomar partido, allí donde ven una división, prefiriendo una de las partes*”¹⁰⁸, de manera tal que el problema de la intervención en la conflictividad asume otra dimensión de mayor complejidad –sobre la que volveremos en la segunda parte–, cuando Maquiavelo presenta el problema de los partidos y las facciones. Lo importante aquí es que las pasiones no representan el elemento irracional que pone permanentemente en riesgo el orden de la comunidad, por el contrario, es la “verdad efectiva de las cosas” inscrita en el entramado pasional lo que pone bajo el lente de la crítica la constitución imaginaria sobre la que se sostiene la justificación del orden de la dominación, porque motorizan las disputas reales que ponen en juego los medios materiales de dominación y la posibilidad de pensar en aquellas instituciones que den cuenta de esta realidad.

En *El Príncipe* Maquiavelo señala que una de las mayores virtudes que debe poseer el gobernante es poder lograr que “la condición de los tiempos [pueda conciliarse] con su proceder”¹⁰⁹, porque la acción está permanentemente exigida por una mutación constante de los humores, que producen una multiplicidad y multiplicación de efectos. Por eso expresa su desconfianza por el devenir de esa misma virtud, ya que “habiendo siempre uno prosperado caminando por una vía, no puede persuadirse de apartarse de ella”¹¹⁰. Frente al inevitable carácter rígido de las reglas de acción, que terminan por convertirse en hábitos, éstos en costumbres, luego en estructuras de pensamiento y modelos de educación, aparece lo *novedoso*: ruptura con lo

¹⁰⁷ Ibid., p. 130.

¹⁰⁸ Ibid., III, 27, p. 397 (la cursiva es nuestra). Conviene insistir, a riesgo de ser reiterativos, el sentido que adquiere aquí la “inclinación natural”: la inclinación surge en el seno mismo del conflicto, por lo que, sólo surge la pasión en tanto y en cuanto el o los individuos estén vinculados de alguna manera con lo que aparece como conflictivo, siendo el conflicto y, con ello, la escisión en “partes” que se sigue de él, lo que permite comprender la variedad de pasiones (odio, envidia, ambición, etc.). La interpretación “hobbesiana” de las pasiones es inversa: es la presencia de una pasión, constante en la naturaleza humana, la que provoca el conflicto al no poder verse satisfecha.

¹⁰⁹ *De Principatibus*, XXV, p. 329. También: “tener un ánimo dispuesto a cambiar según lo que los vientos de la fortuna y las variaciones de las cosas le manden”, Ibid., XVIII, p. 251.

¹¹⁰ Ibid., XXV, p. 331. También: “un hombre que está acostumbrado a obrar de una manera, no cambia nunca, como decía, y necesariamente fracasará cuando los tiempos no sean conforme con su modo de actuar.”, *Discursos*, III, 9, p. 349.

establecido, pero también extravió en la búsqueda de un horizonte institucional estable, puesto que “las novedades alteran las mentes de los hombres”¹¹¹. Otra manera de introducir el elemento de la fortuna, esta vez en la una dimensión pasional que en sí misma plantea un límite para la virtud: la *avidez por la novedad* es una pasión a la que Maquiavelo le otorga una valoración negativa, en dos sentidos diversos pero no opuestos. La valoración propiamente pesimista de esta conducta se plantea desde la perspectiva del gobernante, quien necesita de estabilidad en su relación con los súbditos. También desde la perspectiva cívica, porque los ciudadanos creen que la sola eliminación del gobernante conduce a un mayor bienestar¹¹².

Considerada desde una ontología del deseo, el deseo de novedad no es más que la expresión misma de la división del deseo vista desde el punto de vista de los *juicios* sobre lo bueno y lo malo, con independencia de las circunstancias que constituyen la trama concreta de una situación:

“los hombres desean novedades, y tan deseosos de cosas nuevas se muestran los que están bien como los que están mal, pues como he dicho otras veces, y es muy cierto, los hombres se cansan del bien y se lamentan del mal”¹¹³.

Recordemos que con la misma opinión Maquiavelo dio inicio al capítulo sobre la reforma agraria en Roma, lo que ahora hace es designarla bajo el nombre de esta pasión. De esta manera nos permite entender que tanto el deseo de novedad como la volubilidad se encuentran bajo el signo de la mutación propia del conflicto, y no designan al pueblo como una materia informe y pasiva, maleable en cuanto voluble, a la que la voluntad soberana del príncipe o la racionalidad de la ley pueden dar forma. Pero conviene insistir en que Maquiavelo no considera que de la lógica pasional se siga necesariamente uno u otro tipo de orden, transformando la determinación natural en una especie de determinismo histórico-político. Maquiavelo entiende que es un signo de la corrupción de su época, esto es, por la dimensión que han cobrado los conflictos y su dinámica, que el modo de proceder de los hombres está caracterizado por el hecho de “que son impacientes y no pueden diferir mucho sus pasiones”¹¹⁴. Así, las pasiones posibilitan la exaltación y permanencia del conflicto, pero también posibilitan decodificar de forma novedosa la apertura a un tiempo de oportunidad, que se cierra cada vez que frente a los conflictos se produce un repliegue hacia la percepción unívoca de un tiempo dominado por la sedimentación de práctica, valores e instituciones que ocultan la división de la ciudad.

No se trata sólo de abandonar una concepción idealista de la política para ingresar a esta compleja trama que se arma a partir de las ideas de deseo, contingencia y conflicto. Es esa misma trama el terreno en donde se producen la carnadura misma de las ilusiones, en la medida en que no hay una realidad última y un fin preestablecido que permita diferenciar claramente entre engaño e imaginación, entre idealización y representación, entre lo posible y lo deseable. El poder del príncipe se construye en una compleja línea de demarcación, donde tiene que poder manipular las representaciones del pueblo a partir de una operación sobre sus deseos, siendo que son esos deseos, por su propia potencia de irrupción, los que pueden engañar al príncipe sobre su real

¹¹¹ Ibid., I, 25, p.103.

¹¹² “Pero en el principado nuevo se encuentran dificultades. [...] sus variaciones nacen en principio de una dificultad natural, la cual existe en todos los principados nuevos: ésta es que los hombres mudan voluntariamente de señor creyendo mejorar; y esta creencia los hace tomar las armas contra él”, *De Principatibus*, III, p. 59.

¹¹³ *Discursos*, III, 21, p. 380.

¹¹⁴ Ibid., III, 8, p. 347.

poder, cuya ilusión es pretender que la virtud política permite impone un tiempo y un objetivo propio a las acciones del Estado. No menos ilusiones dominan la vía republicana del humanismo cívico, más difíciles de esclarecer por la multiplicidad de actores que participan en la república, sea ésta popular o aristocrática, cristiana como la de Savonarola o secular como la de Soderini. La complejidad de la lectura de los *Discursos a la primera década de Tito Livio* radica, en parte, en este hecho, que encuentra una expresión temprana en un informe de cancillería de 1503, siendo funcionario de la recuperada república florentina:

He oído decir que las historias son maestras de nuestras acciones y mucho más de las de los príncipes, y el mundo siempre ha estado habitado por hombres que siempre han manifestado las mismas pasiones, y siempre ha existido quien manda y quien obedece, y servidores que sirven a gusto y a disgusto, y gente que se subleva y es reprimida¹¹⁵.

El entramado entre los deseos y la división, que hacen al carácter irreductiblemente conflictivo de la política está presente desde sus primeros escritos, en el tono sentencioso de un saber político no hace más que advertir a Soderini sobre las ilusiones republicanas que asocian la paz y la quietud a la recuperada *libertas* florentina. La *vita activa* no es el ideal del hombre político, ciudadano de la sociedad a alcanzar, es la trama constante de los afectos y de sus múltiples efectos, que exponen a la comunidad a su “verdad efectiva”: el carácter originario e insuprimible de la división, que demanda pensar la relación entre deseo y *virtù*, y al pueblo como la potencia que da vida a la ciudad.

¹¹⁵ “De la manera de tratar a los pueblos sublevados del Valle del Chiana”, en *Escritos políticos breves*, Tecnos, Madrid 2001, pp. 21-22.

Ocio y vida activa:

El género humano, en la quietud y la tranquilidad de la paz, más libremente y más fácilmente podrá dedicarse a su obra propia.

Dante, *De Monarchia*, I, 5.

En el discurso humanista se produce una tensión entre la exaltación de las distintas formas que adquiere la idea de vida activa y el sostenimiento de una idea de ciudad que, en busca de un fundamento natural, no dejará de pensarse a partir del ideal del ideal del *otium* (como de la *pax* y la *tranquilitas*), modo de vida que encuentra su correspondencia con el orden inmutable del ser, frente a la *mutatio* permanente de todas las cosas. Por supuesto, el ocio no es inacción, es una manera de comprender aquellas actividades que pueden encontrar su vínculo necesario entre el orden del saber –mediante la contemplación–, y el orden social. Para Maquiavelo, el *ozio* es productor y resultado de la corrupción de la ciudad, en un sentido más radical que la crítica iniciada por el humanismo al ideal de *vita contemplativa*. La crítica de Maquiavelo al ocio permite ver de qué manera el tratamiento que da la idea de vida activa humanista desborda los moldes delimitados por el discurso filosófico para atravesar los distintos órdenes de la vida social. De esta manera, le permitirá definir un tipo de vida, un modo particular aunque muy difundido de vida, donde confluyen un conjunto de pasiones, ligadas a las formas de concebir el orden social y los conflictos políticos, que serán motivo de su análisis sobre la corrupción del *vivere civile*, al mismo tiempo que posibilita dar una explicación histórica al debilitamiento de la virtud cívica y del deseo de libertad¹¹⁶.

Es propio del humanismo cívico renacentista el cuestionamiento al valor de una vida orientada por la contemplación y el ocio¹¹⁷. Al ideal de la vida contemplativa propugnado por el platonismo y el aristotelismo metafísico¹¹⁸ se le debe incorporar el modelo monacal del teólogo medieval, conjunción que, propia de la escolástica, presentaba un tipo de vida ideal caracterizada por la dedicación a la contemplación de las jerarquías inmutables de ser, para lo cual es condición necesaria lograr sustraerse de los avatares de la vida mundana. La *soledad* es el tipo de estado que mejor permite alejarse de la corrupción del mundo y, sobre todo, de la corrupción del alma. La crítica a esta forma de vida no fue una posición común a todos los pensadores del Renacimiento y esta polémica bien puede considerarse en punto de ruptura entre el primer humanismo y el humanismo civil. Petrarca, quien admiraba a Cicerón por la vitalidad de su elocuencia, le cuestionaba que, en sus últimos años, se haya permitido “abandonar el *otium* apropiado a vuestra edad y profesión”¹¹⁹. Por su parte, el humanismo cívico opuso el *otium* al *negotium*, es decir, el ocio improductivo a la actividad útil¹²⁰. La polémica inicial se dio en el interior del campo del

¹¹⁶ Un análisis más general sobre la idea de corrupción en Ménessier, Th., “L’usage civique de la notion de corruption, selon le républicanisme anciens et modernes”, en *Anabases. Traditions et réception de l’Antiquité*, n°6, octubre 2007.

¹¹⁷ Cfr., Garin, E., *L’umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Laterza, Roma 1965, cap. I.

¹¹⁸ Cfr., Kristeller, P. O., *La tradizione classica nel pensiero del rinascimento*, La nuova Italia, Italia 1995, cap. II.

¹¹⁹ Petrarca, *De cuestiones familiares*, citado en Skinner, Q., *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, op.cit., p. 131.

¹²⁰ En sus orígenes, el concepto de *negotium* no significa específicamente “asuntos comerciales”, sino “estar ocupado” u “ocupación”; y su sentido es inicialmente negativo, definido por su opuesto positivo *otium*. Cfr., Bemveniste, E., *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Taurus, Madrid 1983, pp. 90-93. El paso de un sentido negativo a un sentido positivo del concepto “negocio”, y luego su identificación con la actividad exclusivamente comercial, son dos

saber y sus consecuencias se dirigían directamente a situar la relación entre el intelectual y la sociedad, lo que condujo a una recuperación del conjunto de las actividades humanas que dan vida a la comunidad. Leonardo Bruni sostenía –como ya lo hemos citado– que era errado creer “que nadie es estudioso sino el que se encierra en la soledad y el ocio”, concluyendo que “apartarse y ausentarse de la sociedad es peculiar de aquellos cuyos pobres espíritus les hacen inútiles para un conocimiento de cualquier índole”¹²¹.

Maquiavelo retoma la fundamental crítica del humanismo cívico a la *vita otioza*, pero su giro contra esta misma tradición nos muestra que la idea de *ozio* es adoptada como punto de apoyo para pensar la constitución misma del orden político. La tradición humanista, que había circunscrito la crítica a la definición del perfil del intelectual y su vínculo con su comunidad política (como, por ejemplo, aparece en Ladino) será para Maquiavelo el punto de inflexión donde saber y política requieren ser nuevamente puestos en cuestión de un modo más radical, siendo la política aquella perspectiva que determinará la manera en que el saber es pensado parte de la ciudad. Maquiavelo, que relata cómo, al final del día, se quita las ropas de trabajo y se sienta en su biblioteca a conversar con los grandes hombres de la historia, –y como, por otra parte lo recomienda en *El Príncipe*– hace del estudio una actividad necesaria para quien actúa en política, pero desde otra perspectiva que lo asume como un fenómeno social, también advierte que tal actividad es una de las formas de gestación de la corrupción en las ciudades: “[no hay otro] ocio honesto sino el de las letras, ni con mayor y más peligroso engaño entra el ocio en las ciudades mejor ordenadas”¹²².

La oposición entre *vita attiva* y *vita contemplativa* como forma de definir el *vivere civile* no es la manera que adoptará Maquiavelo para plantear el problema, sino la relación más amplia que

momentos importantes para comprender la deriva del ideal de *vita activa* y en especial la “querrela entre los antiguos y los modernos”.

¹²¹ Citado en Skinner, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, op. cit., p. 132. “A Bruni y a sus sucesores les había parecido obvio que la idea de *negotium* o participación completa en los asuntos cívicos había de representar la condición más elevada de la vida humana. Mas para Pico, Ficino y los otros destacados filósofos de finales del *quattrocento* no fue menos obvio que una vida de *otium* o retiro contemplativo había de buscarse por encima de todo”, *Ibid.*, p. 139.

¹²² *Historia de Florencia*, V, 1, p. 236. Al mismo tiempo que rescata el “ocio honesto de las letras”, considera que uno de los ocios perniciosos es el de los “jóvenes estudiantes”. Cfr. De Gracia, op. cit., p. 319. La referencia anterior corresponde a la conocida carta del 10 de diciembre de 1513 a su amigo Vettori, donde anuncia la composición del opúsculo *De principatibus*: “Llegada la noche, vuelvo a casa y entro en mi escritorio; en su puerta me despojo de la ropa cotidiana, llena de barro y mugre, y me visto con paños reales y curiales; así, decentemente vestido, entro en las viejas cortes de los hombres antiguos, donde acogido con gentileza, me sirvo de aquellos manjares que son sólo míos y para los cuales he nacido. Estando allí no me avergüenzo de hablar con tales hombres, interrogarles sobre las razones de sus hechos, y esos hombres por su humanidad me responden. Durante cuatro horas no siento fastidio alguno; me olvido de todos los contratiempos; no temo a la pobreza ni me asusta la muerte. De tal manera quedo identificado con ellos. Y como Dante dice que no hay ciencia si no se recuerda lo que se ha comprendido, he anotado cuanto he podido alcanzar de sus conversaciones y compuesto de esta manera un opúsculo, *De principatibus*”. Este pasaje es el final de un relato donde describe sus miserias fuera de la actividad política, pero que Maquiavelo emprende la escritura retirado de la actividad no significa que esta adopte la distinción entre vida activa y contemplativa, pues, como dice más adelante, buscando el agrado de la familia Médici a quién está dedicada el opúsculo (primero a Giuliano, pero tras su muerte en 1516, cambia el destinatario por Lorenzo de Piero), “la lectura de mi obra les mostraría que los quince años que he consagrado al estudio del arte del Estado, no los he dormido ni jugado”: el diálogo con los antiguos, más el estudio de la política durante sus años de secretario, forman la “experiencia” que trasladará a *El Príncipe*. Esto explica el por qué de la referencia a Dante, luego de decir que el opúsculo es resultado del diálogo con los clásicos, donde es la “memoria” la facultad que domina la escritura. Incluso, en un pasaje anterior a los citados, podemos ver algo de *El Príncipe* en el relato de su día cotidiano: “Me traslado a la posada que está sobre el camino, hablo con los viajeros que pasan, les pregunto noticias de sus lugares, me informo de varias cosas y me impongo de la variedad de gustos y de la diversidad imaginativa de los hombres”; en *Cartas privadas de Nicolas Maquiavelo*, Eudeba, Buenos Aires 1979, trad. L.A. Arocena, pp. 117-119.

encuentra en la tensión entre ocio y actividad una configuración del orden social que determina, en la dimensión del movimiento y el reposo, el modo de comprender los conflictos propios de la vida política y, en particular, la división entre el deseo de dominar y el deseo de no ser dominados. No sólo pueden ser ociosos los que dedican su vida al estudio, es decir, grupos de individuos particulares, también caen en el ocio los pueblos, los principados y las repúblicas¹²³.

En *El Príncipe*, el sentido general que adquiere el ocio es circunscripto a una advertencia: no conviene mantenerse inactivo en tiempos de paz¹²⁴. Es en los *Discursos* donde el concepto es recuperado para pensar el origen mismo de las comunidades humanas organizadas. Maquiavelo considera que el tipo de fundación que ha tenido una ciudad determina sus posibilidades de crecimiento, tanto territorial como político. La libertad política que pueda conseguir una ciudad no sólo depende de si ha sido fundada bajo el dominio territorial de un príncipe o un imperio, o por hombres libres, puesto que si bien, bajo el primer caso “estas ciudades [que] no son libres por su origen, raras veces hacen grandes progresos”, como es el caso de Florencia que “en sus principios, no podía hacer otros progresos que los que la cortesía del príncipe quería concederle”¹²⁵; bajo el segundo caso puede presentarse un origen libre, pero al poco tiempo caer en la corrupción y la servidumbre. La virtud de la fundación (motivo central para la teoría republicana del gobierno) depende de dos condiciones, la elección del lugar y la ordenación de las leyes. Maquiavelo se detiene en el análisis de la primera condición mencionada porque las características del lugar determina los modos de producción que adquiere la comunidad para sus subsistencia y, con ello, las relaciones políticas que de ella pueden seguirse¹²⁶; en este caso es “mejor elegir para la edificación de las ciudades lugares estériles para que así los hombres, obligados a ingeniárselas, con menos lugar para el *ocio*, viviesen más unidos, teniendo por la pobreza del lugar, menos motivos de discordia”¹²⁷.

Quienes han prestado más atención a este primer capítulo de los *Discursos* –en el que Maquiavelo inicia afirmando que los hombres, si son nativos del lugar, se reúnen por la necesidad

¹²³ “[los príncipes] por negligencia o por poca prudencia se quedan en su casa, ociosos”, *Discursos*, I, 30, p. 112. También, “algunos de esos príncipes ociosos o de esas repúblicas afeminadas”, *Ibid.*, III, 10, p. 351. Cuando Maquiavelo se refiere al ocio dentro de las formas de gobierno lo plantea en el contexto de una crítica por la incapacidad de enfrentarse a los conflictos con otros estados o ciudades, principalmente bélicos. Otro orden importante a considerar es el religioso. En este caso, a la crítica que realiza Maquiavelo a la religión cristiana, que se centra particularmente en el menosprecio de la *vida activa* y el *vivere civile*, sin dificultades alguna puede introducirse el concepto de ocio como un elemento más de un conjunto de conceptos familiares, a saber, el de contemplación, desprecio por las cosas humanas, paz, quietud, tranquilidad y afeminación. En este contexto podemos interpretar el siguiente pasaje: “Y aunque parece que se ha afeminado el mundo y desarmado el cielo, esto procede sin duda de la vileza de los hombres, que han interpretado nuestra religión según el ocio y no según la virtud”, *Ibid.*, II, 2, p. 199.

¹²⁴ Cfr., *De Principatibus*, caps. 4, 10, 14 y 21.

¹²⁵ *Discursos*, I, 1, p. 30.

¹²⁶ Hirschman considera que Maquiavelo, a diferencia de sus predecesores, mantiene la “creencia de que la economía y la política se desenvuelven en esferas separadas” (op. cit., p.48), aunque sí le atribuye la original conjunción entre “las pasiones compensadoras y la doctrina del interés” (op. cit., p. 47), línea de pensamiento que daría lugar a la economía como la nueva forma de relación social que tendría la propiedad de ser civilizadora, a diferencia de la antigua ética heroica basada básicamente en virtudes como el coraje y la templanza. Es por lo menos curiosos, sino extraño, que Hirschman justifique la desvinculación entre política y economía a partir de un pasaje como el siguiente: “la fortuna ha hecho que, no sabiendo discurrir sobre el arte de la seda, ni de la lana, ni de ganancias y pérdidas, lo que puedo hacer es razonar sobre el Estado” (Carta a Vettori del 9 de abril de 1513, en *Cartas privadas de Nicolas Maquiavelo*, op. cit., p. 72; Hirschman, op. cit., p.48), siendo que aquí lo que aparece es una nota biográfica antes que un análisis del problema. Pero, más allá del déficit documental, el error de Hirschman radica en suponer que el vínculo entre economía y política tiene que darse bajo la forma lockeana moderna.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 31. La cursiva es nuestra.

de encontrar seguridad y comodidad y, así, poder garantizar la propia subsistencia¹²⁸— bajo la influencia de la teoría moderna del *estado de naturaleza*, no han podido percibir que el discurso de Maquiavelo se aleja de los presupuestos fundamentales de esta tradición¹²⁹. La escasez no es causa de conflictos, ni fomenta la generación de pasiones egoístas, por el contrario, es la abundancia, léase, la relativa celeridad con que los hombres pueden adquirir los bienes necesarios para la subsistencia y, más aun, la facilidad con la que los hombres pueden llegar a adquirir más de lo necesario para la simple subsistencia, lo que provoca que las ciudades se funden sobre la falta de ejercicio de la acción (ocio), entendida aquí como el entrenamiento en el cultivo del esfuerzo y la fuerza (trabajo) para la obtención de lo deseado. Al mismo tiempo, la escasez produce *unión* dado que, frente a las inclemencias de un lugar, la cooperación, es decir, la organización cooperativa fomenta la idea de que el bien individual depende del bien común¹³⁰. De ésta manera aparece una primera redefinición del ocio como perjuicio de la *vida activa* y, con ello, del *vivir civil*. Sin embargo, los capítulos 1 (donde plantea el origen de la ciudad) y 2 (donde recupera la teoría polibina de los ciclos políticos) de los *Discursos*, poseen un formalismo que Maquiavelo no tardará en dejar de lado. Así, el criterio geo-político no deja de ser una especulación que no logra aproximarse —aunque se direcciona— a la relación entre el ocio y el orden social; el ideal no contiene una respuesta para el elemento constitutivo de la ciudad, la división. El pasaje antes citado continúa: “elección que sería sin duda la más sabia y útil si los hombres estuviesen satisfechos de vivir por sí mismos y no anduvieran buscando sojuzgar a otros”¹³¹. El problema del ocio es pensado por Maquiavelo en comunidades políticas más complejas que la esbozada al comienzo, en la mayoría de los casos resultado de mitologías que buscaban justificar los orígenes autónomos de las ciudades-estado y de las que Maquiavelo se va a vales en más de una oportunidad, porque el origen histórico-cronológico no coincide con el “origen” político. Más allá de la diferencia entre la moderna Florencia y las todavía tardo-medievales comunas de la Magna, la potencia vital de la ciudad exige reconocer que, en función de la consecución del bienestar difícilmente se opte por la escasez y no por la abundancia y, con ella, la seguridad, que rápidamente puede traer prosperidad a la ciudad y a quienes habitan en ella. El principio activo que caracteriza la generación humana es tanto causa de la virtud como del vicio (“En cuanto al ocio que pudiera traer con sigo la abundancia del lugar, [...] apto para producir hombres ociosos e inhábiles para todo virtuoso ejercicio”¹³²). Pero, ¿qué trae el ocio con sigo, como para representar el signo de la corrupción de una comunidad política? La crítica que ha emprendido Maquiavelo va más allá de las objeciones contra la religión y los intelectuales humanistas, buscando exponer en la relación que se establece entre fundación, prosperidad y ocio, de qué manera la quietud proviene de la misma dinámica del crecimiento. El ocio, lejos de ser un modo de vida ligado a un retorno al origen natural, es el resultante de la singular historia social de una ciudad.

¹²⁸ Cfr., *Ibid.*, p. 29-30.

¹²⁹ Por ejemplo, ver Vincieri, P., *Natura umana e dominio. Machiavelli, Hobbes, Spinoza.*, Longo Editore, Ravenna 1984.

¹³⁰ Por el contrario, Hobbes dirá que “Además, los hombres no experimentan placer ninguno (sino, por el contrario, un gran desagrado) reuniéndose, cuando no existe un poder capaz de imponerse a todos ellos.”, *Leviatán*, Fondo de Cultura económica, México, 1996, p. 102.

¹³¹ Maquiavelo sabe que el modelo de las pequeñas comunidades autónomas agrícolas, de pequeños artesanos y comerciantes, no forma parte un posible proyecto político de su época, de hecho tampoco lo considera deseable; fácilmente caería bajo el dominio de cualquiera de los principados que se disputan las distintas tierras de Italia, le faltaría la *grandeza* necesaria para defenderse de los enemigos externos.

¹³² *Discursos*, I, 1, p. 32.

La relación entre virtud y fortuna es aquí transformada –cambiando incluso la figura misma de la fortuna– en la relación entre virtud y corrupción: “La virtud produce la tranquilidad, ésta el ocio, el ocio el desorden y el desorden la ruina; y *de igual manera*, de la ruina nace el orden, del orden la virtud y de ésta la gloria y la buen afortuna”¹³³. Este pasaje, a la luz de la teoría polibiana, suele ser leído como expresión de la afirmación maquiaveliana de una dialéctica entre *mutatio* y *renovatio*. Sin embargo, no es el “ciclo” el centro del argumento, pues los dos procesos están vinculados con la expresión *e similmente*; el pasaje rompe con la ontología axiológica de la virtud y el vicio, así como con la teoría cíclica concebida como síntesis de esa dualidad. Lo que Maquiavelo sostiene es que la virtud contiene en su origen (fundamento) el vicio, de igual manera que el vicio la virtud o, en otros términos, que no hay un fundamento natural para la virtud. La potencia es *virtù* y no hay una teleología natural en ella, de igual manera que el desorden (dimensión riesgosa del conflicto) expresa una impotencia que contiene a su vez las fuerzas de donde surge la acción instituyente. En ambos casos, en el origen está el conflicto, la división, la mutación y la generación. El problema no está situado en la “buena fundación” –una fundación virtuosa que determina el sentido e identidad de una comunidad política–, de donde se sigue la prosperidad de la ciudad, sino en el vínculo entre prosperidad y ocio, producción política que traduce la prosperidad en tranquilidad o quietud. Si excluimos el ocio de las letras, que también surge de la tranquilidad de la prosperidad, el ocio que con mayor rapidez surge directamente de la productividad y la paz es el ocio de los grupos que, por medios pacíficos, han logrado acumular grandes cantidades de bienes materiales y de poder político. Maquiavelo comenzó con un análisis del *ozio* apartándose de la discusión sobre la identidad de un modo de vida particular (los intelectuales), para hacer de esta categoría un principio de interpretación socio-político (aplicando esta categoría a los pueblos y las ciudades), para retornar desde una nueva perspectiva a un grupo particular que forma parte de la constitución de pueblos y ciudades. La idea de *prosperidad* que Maquiavelo presenta posee un significado político justamente porque reúne la conflictividad inscripta en la relación entre lo político y lo social: del conflicto del que nace el paso de la servidumbre a la libertad, de la dependencia a la autonomía (como lo vivió la ciudad de Florencia, de fines del siglo XV a comienzos del XVI), nace también el conflicto que surge entre prosperidad y tranquilidad, entre los *grandi* y el pueblo, entre ricos y pobres. Para Maquiavelo, no hay una escisión sustantiva entre *vita activa* política y *vita activa* productiva –como lo muestra el aristotelismo (sobre todo en su versión arendtiana)–, pero tampoco una confusión entre ambas formas de actividad –como, a la luz de los análisis de Arendt, puede leerse el devenir del pensamiento “moderno”, contenido en germen en el humanismo renacentista–. Lo que se va a poner en cuestión es el vínculo no reconocido por la crítica humanista entre, por un lado, el ideal de *vita negotiosa* y el disfrute privado de los bienes de la abundancia, y por el otro, las relaciones de poder que se establecen entre la virtud activa y la dominación política. La relación entre saber y poder –uno de los motivos que han puesto a Maquiavelo en el origen de la fundación moderna del sujeto soberano¹³⁴–, en nuestra lectura es atravesada desde su origen por la cuestión social. En

¹³³ *Historia de Florencia*, V, 1, p. 236 (la cursiva es nuestra).

¹³⁴ Junto a Friedrich Meinecke, el trabajo más influyente de una importante tradición alemana que pensará la escisión entre ética y política a partir del problema del mal y el poder es Ritter, G., *Machstaat und Utopie: vom Streit um die Dämonie der Macht seit Machiavelli und Morus*, Berlin, 1940, generalmente citado en la más difundida edición ampliada *Die Dämonie der Macht*, Munich, 1948; contemporáneo a *El mito del estado* de Cassirer, referencia constante en los estudios de Roberto Esposito, sobre el que volveremos más adelante (trad. it. *Il volto demoniaco del potere*, Il Mulino, Bolonia, 1997). En esta línea, parte de los trabajos que componen Aramayo, R. y Villacañas, J.L.,

términos históricos, que a la complicidad entre las familias ricas políticamente activas y la ciudadanía prospera pero políticamente inactiva no se puede responder con una reforma moral a partir del discurso de las virtudes cívicas; no sólo porque no se puede considerar las cosas como “deberían ser”, sino porque las cosas como son realmente sitúa el conflicto en un escenario no moral: la división entre la oligarquía y el pueblo.

En Maquiavelo vamos a encontrar trazos del discurso republicano que identifica la corrupción del *vivere civile* con la degradación ética de aquellos que, no formando parte del vulgo, estiman más los bienes individuales que el bien común. Pero la despolitización de la ciudad-estado por la pérdida del interés cívico es uno de los efectos de la institución de una forma de dominación que, siendo una estrategia de la misma aristocracia, logra mantener aquietado el conflicto de la ciudad. Al primer modo de corrupción Maquiavelo lo describe de la siguiente manera:

“volvieron los ciudadanos a su vida acostumbrada, creyendo poder gozar, sin alarmas, del orden de cosas que habían establecido y afianzado. De ello nacieron en Florencia los males que muchas veces engendra la paz, porque los jóvenes, más independientes que de costumbre, hacían excesivos gastos en trajes, convites y orgías y, *viviendo ociosos*, consumían el tiempo y su fortuna en el juego y con las mujeres. Su único estudio consistía en la esplendidez del vestido y en la agudeza del lenguaje, y el que más diestramente satirizaba a los demás era más ingenioso y estimado”¹³⁵.

Al tránsito entre el modelo de vida impulsados por la tradición cristiana medieval al surgido de las nuevas formas económicas de las ciudades-estado italianas, identificado como una de las grandes transformaciones culturales de la historia occidental, Maquiavelo lo leerá en los términos de una mutación en la que, sin embargo, domina una continuidad. Es una transformación que no logra asumir la verdadera potencia del *vivere político* porque pasa de la salvación celeste por la pobreza y la humildad, a la seguridad terrena que la nueva burguesía encuentra en el goce de la libertad privada: una crítica que no está limitada al individualismo de la salvación, sea religiosa, sea secular. El *vivere libero* presente en la historia republicana de las ciudades-estado del norte de Italia¹³⁶, es puesto en cuestión no sólo por este cambio cultural, sino también por la forma en que se enlazan las antiguas y las nuevas formas de dominación. La antigua clase ociosa (aristocracia) y la nueva clase económica (oligarquía) se encuentran bajo la misma mira que, fuera de toda

(comps.) *La herencia de Maquiavelo. Modernidad y voluntad de poder*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1999. En otra vía, aunque recogiendo muchos motivos dominantes, cabe mencionar también la breve pero influyente lectura de Dilthey, W., *Hombre y mundo en los Siglos XVI y XVII*, Fondo de Cultura Económica, México 1947, pp. 34-46 (editada en 1913).

¹³⁵ *Ibid.*, VIII, 28, p.375. Maquiavelo cita un pasaje de Tito Livio en el que expresa la corrupción política de los jóvenes nobles provocada por los bienes materiales: “Quibus donis iuventus corrumpatur, et malebat licentiam suam quam omnium libertatem”, *Ibid.*, I, 40, p. 139 (“Estas dádivas corrompían a la juventud, que prefería su licencia a la libertad común”; nota del trad.). Curiosamente De Gracia afirma que “La rapsodia de Maquiavelo a la libertad en los *Discursos* no plantea el problema (no puede plantear todos los problemas a la vez) de impedir que el lujo corrompa al pueblo”, *op.cit.*, p. 250. Pero el problema no es de una moral cívica, como se encuentra en la discurso republicano, además aparece como cuestión en los *Discursos* y las *Historias Florentinas*, tanto en relación al motivo de las ciudades autónomas (*Discursos*, I, cap. 55, p. 170), como en relación al motivo de la *necessità*, donde polemiza con esta idea de austeridad a partir de la figura de una república compleja. En general, cfr., Sabia Jr., D. R., “Machiavelli’s Soderini and the problem of necessity”, en *Social Science Journal*, Vol. 38, 2001, pp. 53-68; Scichilone, G., “La Germania di Francesco Vettori e Niccolò Machiavelli”, en *Diritto&questione pubbliche*, n° 3, 2003, pp. 391-398.

¹³⁶ Cfr., Skinner, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, *op.cit.*, p. 137-153.

paradoja, Maquiavelo establece a partir de la crítica al ozio, ideología que resulta un límite para el *vivere libero*:

“aquellas repúblicas donde se ha mantenido el vivir político y sin corrupción no soportan que ninguno de sus ciudadanos se comporten ni vivan *al modo* de los hidalgos [*gentiluomini*], y así mantienen entre ellos una equitativa igualdad, y son mutuamente enemigos de los señores y gentilhombres que hay en aquella provincia, y si por casualidad alguno llega a sus manos, lo matan, como principio de la corrupción y causa de todo escándalo. Y para aclarar qué quiere decir eso de gentilhomme, diré que se llama así a los que están ociosos y viven de las rentas de sus posesiones regaladamente, sin tener ningún cuidado ni del cultivo de la tierra ni de otras fatigas necesarias para la vida. [...] pero más perniciosos son los que aún, además de todo eso, poseen castillos y tienen súbditos que les obedecen. De estas dos especies está lleno el reino de Nápoles, [etc.] Aquí tiene su origen el que en aquellas provincias no surja nunca ninguna república ni ningún modo de vida político, porque tal generación de hombres es absolutamente enemigo de toda vida civil”¹³⁷.

Maquiavelo expone con claridad el vínculo entre los tipos diversos de hombres, denominados de la misma manera por compartir las mismas características esenciales. En el segundo caso Maquiavelo presenta al señor feudal, el antiguo príncipe (el propiamente llamado “gentilhombre”), que “poseen castillos y tienen súbditos que les obedecen”; estos son, sin duda alguna, enemigos de todo orden político libre, a la vez que mantienen su poder económico del trabajo siervo de quienes viven bajo su dominio. Pero en el primer caso Maquiavelo se refiere a aquellos que se comportan y viven “al modo de los hidalgos [*gentiluomini*]”, es decir, a aquellos que si bien no son propiamente gentilhombres, es decir, antiguos nobles, se comportan y tienen el mismo poder que estos, aunque ya no tengan castillos ni súbditos, sino que viven en las ciudades y poseen “empleados”¹³⁸. El lugar de los gentilhombres lo ocupan las nuevas familias adineradas (como los Médici), cuyos títulos nobiliarios y fortuna no proviene de antigua data, sino que han surgido a la par de las primeras ciudades independientes del norte de Italia¹³⁹. En principio, lo que tiene en común estas dos clases de hombres es que son “ociosos”: “viven de las rentas de sus posesiones”, no tienen “ningún cuidado ni del cultivo de la tierra ni de otras fatigas necesarias para la vida”, pero –dejando de lado esta imagen del ciudadano-campesino que el mismo Maquiavelo reconoce idílica–, sobre todo son “absolutamente enemigo de toda vida civil”.

Puede resultar paradójica la calificación de ociosa hacia una clase que, por su ambición, no dejará de ser reconocida como el nuevo motor de las grandes transformaciones económicas, culturales y políticas de la primera modernidad, de donde provienen los nuevos *signori* que serían el modelo de *il nuovo principe* maquiaveliano. Y efectivamente sería difícil, por ejemplo, considerar a la familia Médici y su papel político en Florencia y la misma Italia bajo la categoría

¹³⁷ *Discursos*, I, 55, p. 170 (la cursiva es nuestra).

¹³⁸ Como puede verse en el pasaje siguiente, Maquiavelo reconoce perfectamente la diferencia entre las dos formas de dominación: “los siervos en contra de su señor, a los libertos contra su patrón”, *Discursos*, I, 10, p. 66. La distinción entre el siervo (o esclavo) y el *trabajador libre* es de suma importancia para comprender el desarrollo del fenómeno democrático en la antigüedad, como lo muestra Meiksins Wood, E., *Democracia contra capitalismo*, Siglo XXI, México 1995, pp. 211-248. Este análisis se completa más adelante, cuando tratemos el “caso veneciano”.

¹³⁹ Cfr., Tenenti, A. *Firenze, dal Comune a Lorenzo il Magnifico, 1350-1494*, op.cit., cap. I y II.

del ocio y no de la acción. Es por este motivo que la reflexión de Maquiavelo resulta interesante, en la medida en que transforma la crítica del humanismo cívico al ocio e incluso el elogio republicano a la pobreza, por un análisis de los efectos que producen el encuentro entre las nuevas formas de vida social y las formas de poder político. Aunque no podamos atribuir a Maquiavelo una tematización del vínculo entre modos de producción y dominación política¹⁴⁰, podemos asumir que la crítica excede el juicio sobre el simple ciudadano burgués desinteresado por la vida civil, para identificar el vínculo entre la constitución del poder económico y del dominio político: la nueva burguesía, aunque su poder y sus títulos tenga un origen diferente al del señor feudal, como éste, desea dominar, mandar y no obedecer¹⁴¹ y, por ello, neutralizar en lugar de maximizar la potencia e la que se funda el poder de la ciudad: el pueblo.

La configuración social del ocio, y la redefinición de la oposición clásica y humanista entre quietud y actividad, que encuentra su punto más radical en la crítica a los gentilhombres (los “grandes”, los “nobles”), se enlaza directamente con la dimensión crítica abierta por el *deseo*. Sólo en términos analíticos es posible distinguir –a riesgo de error– un análisis “antropológico” de un análisis “socio-político”, en cuanto la división es siempre y simultáneamente, de los humores y del orden político-social. Los gentilhombres son “causa de todo escándalo”, porque el conflicto desencadena –por la lógica misma de las pasiones que hemos expuesto– múltiples efectos pasionales. Maquiavelo reconoce dos pasiones que expresan las adhesiones confrontadas propias de la misma dinámica del enfrentamiento: la nueva aristocracia, antes que estar bajo pasiones como la gloria y la libertad, en el entramado del poder que los expone como oligarquía, están dominados por una pasión sectaria y perniciosa: la pasión de la ambición. Esta pasión, por la división de la ciudad, choca con otra, cuya figura no es antagónica (que le correspondería a la generosidad), sino contraria: el odio del pueblo (respectivamente, que carece de su contrario antagónico: el amor).

La *ambizione*, el deseo desmedido de obtener grandes bienes, principalmente el honor y el poder, aparece ya en las primeras páginas de los *Discursos*¹⁴². Como cualquier pasión, puede ser

¹⁴⁰ Sobre este punto resulta central la discusión que mantiene Lefort con el marxista Georges Mounin en *Le travail de l'ouvrier. Machiavel*, op. cit., pp. 133-148. Mounin, G., *Maquiavelo*, Cénit, Buenos Aires, 1962.

¹⁴¹ De las características que para Maquiavelo poseen los hombres “infames y detestables”, responsables de la corrupción de toda vida política, encontramos que son: “enemigos de la virtud, de las letras y de toda otra arte que acarree utilidad y honor para el género humano, como son los impíos, los violentos, los ignorantes, los ineptos, los ociosos y los viles”, *Discursos*, I, 10, p. 63 (la cursiva es nuestra). En el primer caso condenado por Maquiavelo se combina el ocio, la ignorancia o enemistad con las letras, y la inutilidad (“Su único estudio consistía en la esplendidez del vestido y en la agudeza del lenguaje”); en el segundo caso se combina el ocio y la vileza, puesto que estos grandes señores, a diferencia de los “jóvenes”, fueron los grandes mecenas del Renacimiento. Chabod critica a Maquiavelo por ser un pensador que intenta revitalizar formas políticas y militares clásicas, sin tener en cuenta las nuevas formas de organización y el nuevo contexto socio-político. Este análisis sería más atinado si se aplica al humanismo cívico que a Maquiavelo. Cfr., Chabod, F., “Acerca de *El Príncipe*, de Nicolás Maquiavelo”, en *Escritos sobre Maquiavelo*, op. cit.

¹⁴² La primera mención de esta pasión aparece en la dedicatoria de los *Discursos*, en la que Maquiavelo pretende tomar distancia de los escritores que dedican sus textos a los príncipes, a diferencia suya, que la dedica sus amigos, que son amantes de la libertad: “me aparto del uso común de los que escriben, los cuales suelen dedicar sus obras a algún príncipe y, llevados por la *ambición* y la avaricia, alaban en él todas las virtudes, cuando deberían vituperarlo por sus faltas”, *Discursos*, dedicatoria, p.26 (la cursiva es nuestra). Al respecto, no se debe obviar la confrontación de este pasaje con la dedicatoria de *El Príncipe* a Lorenzo de Médicis, duque de Urbino, sin embargo, una afirmación similar se encuentra en la dedicatoria de las *Historias Florentinas*, también dirigida a los Médici: “Que prescindo completamente de la adulación, se conoce en todas partes de mi historia, y especialmente en los discursos y razonamientos públicos y privados, directos o indirectos, en los cuales, tanto en las frases como en el sentido, sin

atribuida a cualquier hombre, porque todo hombre puede ser ambicioso, como amar, odiar, tener temor o esperanza. Pero, como ya lo hemos mostrado, Maquiavelo adopta una perspectiva política al pensar los deseos: la ambición, como fenómeno colectivo, forma parte de la relación entre los grandes y el pueblo. Maquiavelo evalúa de qué manera entra en escena la ambición en cada una de las partes en disputa. Desarrollando una genealogía de cómo los pueblos pierden la libertad, la ambición aparece en la descripción de la irrupción del poder *oligárquico*:

“Pasando luego la administración a sus hijos, éstos, que no conocían los cambios de la fortuna, que no habían probado la desgracia y no se sentían satisfechos con la igualdad cívica, se dieron a la avaricia, y a la *ambición*, considerando a todas las mujeres como suyas, y así que lo que había sido el gobierno de los mejores se convirtiese en el gobierno de unos pocos, que sin respeto alguno a la civilidad, se hicieron tan odiosos como el tirano”¹⁴³.

El carácter propio de la ambición oligárquica se muestra en una conjunción que, como toda pasión, tiene que ser leída en los términos de una génesis pasional; “la avaricia y la ambición” muestran el paso del afán por la adquisición y acumulación de riquezas al interés por la adquisición de poder. Que la primera definición de ambición aparezca en este contexto es un punto a considerar, porque que esta pasión significando también el deseo de honores, lo que muestra que la conjunción entre honor y poder forma un cuerpo completo que, aunque parecería corresponder en mayor medida a las pasiones de la aristocracia que a las de la mencionada oligarquía, terminan identificándose. Al introducir la avaricia como una determinación de la ambición ha logrado definir la oposición entre los “pocos” y los “muchos”, no en los términos de una relación entre los “mejores” y el “vulgo”, sino entre los ricos y los pobres. De esta manera, la ambición surgida de quienes “no conocían los cambios de la fortuna [y] no habían probado la desgracia”, es decir, de los ociosos cuyos bienes no provienen de la actividad del trabajo, ni de la acción política¹⁴⁴, no sólo desean más de lo que poseen, también desprecian la “igualdad cívica” y *desean dominar*; deseo que es la conjunción final entre el deseo de riquezas (avaricia) y el deseo de poder (ambición).

Como vimos anteriormente, los deseos no forman parte de una identidad natural y excluyente entre las clases o grupos sociales; las pasiones expresan el conflicto, y pueden expresar por ello la potencia e impotencia de unos y otros. En el capítulo 5, del libro I, Maquiavelo intenta

reserva alguna ponga de manifiesto el carácter de la persona que habla, prescindiendo siempre de calificativos odiosos, como innecesarios para la verdad y dignidad de la historia” (p. 30). Lo que está en cuestión aquí es la retórica del historiador en su relación con el poder político, antes que al sujeto al que se dedica la obra. Volveremos más adelante sobre el tema.

¹⁴³ Ibid., I, 2, p. 37 (la cursiva es nuestra). La pasión de la ambición aparece muchas veces junto a otro conjunto de pasiones que forman parte de las disposiciones que definen el modo específico en el que se da la primera, o que explican de qué disposiciones previas provino, así la ambición muchas veces aparecerá junto a la “avaricia” (como en el presente pasaje), otras junto a la “envidia”.

¹⁴⁴ Los “hijos” a los cuales hace referencia Maquiavelo son los nacidos en la estabilidad (“gobierno de las leyes”) lograda por quienes “se levantaron en armas” contra un gobierno tiránico. De las generaciones anteriores heredaron, además de la estabilidad, la paz y los bienes suficientes como para convertirse en ociosos, cfr., *ibid.*, p. 36. Este juicio sobre los jóvenes, como el antes expuesto, también encuentra un motivo opuesto no sólo en el cap. XXV de *El Príncipe*, donde dice que la fortuna gusta de los jóvenes audaces, sino sobre todo en la parte II de los *Discursos*. Lo que está en juego aquí no es tanto el criterio etario como el de las *generaciones*, un factor central para pensar la relación entre el tiempo, la historia y la política, como lo veremos en la segunda parte de este trabajo.

responder a la siguiente pregunta “¿Dónde se resguardará más seguramente la libertad, en el pueblo o entre los grandes [...]?”¹⁴⁵: parte de esta repuesta depende de la distinción entre la ambición de los grandes y la ambición del pueblo. Sin negar la caracterización pasional que ha hecho de los grandes, expone las posibles virtudes de su gobierno¹⁴⁶, frente a las cuales presenta las de sus contrarios: “observando los propósitos de los nobles y de los plebeyos, veremos en aquellos un gran deseo de dominar, y en éstos tan sólo el deseo de no ser dominados, y por consiguiente mayor voluntad de vivir libres”¹⁴⁷. Este pasaje, que, como hemos visto, encuentra su equivalente en *El Príncipe* –cuando reconoce que el deseo de los pueblos es más honesto que el de los grandes– ya contiene una modificación significativa: en *El Príncipe* el deseo de no ser dominados se mantiene como negatividad (punto bien señalado por Lefort), mientras que en los *Discursos* es enunciado como voluntad de vivir libres. Pero lo más significativo de este capítulo puede verse cuando el análisis de la ambición aparece luego de una modificación de la pregunta con la que se abre el capítulo y, con ella, una redefinición del problema: “Y volviendo a la cuestión de qué tipo de hombres son más perjudiciales para la república, si los que quieren adquirir o los que temen perder lo adquirido”¹⁴⁸. Maquiavelo parece considerar que la distinción republicana entre el deseo de dominio y el deseo de libertad requiere más que una postulación: si se asume que el problema del mantenimiento de la libertad es un conflicto y proviene del conflicto, debe reconocerse que en él está en juego una disputa por un bien determinado, conduciéndonos nuevamente a la génesis propia de las pasiones, cuya conclusión configuración puede, aunque no necesariamente, desembocar en el deseo de dominación o en el deseo de libertad. Valiéndose de la exposición de un enfrentamiento entre los nobles y la plebe en el año 314 a.C. relatada por Tito Livio, en la que los nobles conspiran rumoreando que no son ellos los que persiguen los honores por ambición sino los plebeyos, Maquiavelo interpreta agudamente esta disputa:

“sobre quién es más ambicioso, el que quiere mantener o el que quiere conquistar, pues fácilmente ambos apetitos pueden ser causa de grandísimos tumultos. Estos son causados la mayoría de las veces por los que poseen, pues el miedo de perder genera en ellos las mismas ansias que agitan a los que desean adquirir, porque a los hombres no les parece que poseen con seguridad lo que tienen si no adquieren algo más. A esto se añade que, teniendo mucho, tienen también mayor poder y operatividad para organizar alteraciones. Más aun: sus maneras descorteses y soberbias encienden en el pecho de los desposeídos la ambición de poseer, o para vengarse de ellos despojándolos, o para acceder a esas riquezas y honores que ven mal empleados en los otros”¹⁴⁹.

¹⁴⁵ Ibid., I, 5, p. 43.

¹⁴⁶ “los que ponen la vigilancia en manos de los poderosos hacen dos cosas buenas: la una satisfacer más la ambición de los nobles [...], la otra, que quitan un cargo de autoridad de los ánimos inquietos de la plebe”, Ibid., p. 44. Maquiavelo habla de los nobles y no de los ricos, pues parte de una caracterización propia de la Roma histórica, donde se disputan los lugares que tienen que ocupar en la república los nobles y la plebe, pero el análisis no se limita a esta oposición puesto que en la equiparación de los nobles con los grandes o los poderosos, el análisis permite la analogía con el caso antes expuesto, donde se presenta una división social.

¹⁴⁷ Ibid.

¹⁴⁸ Ibid., p. 45.

¹⁴⁹ *Discursos*, I, 5, p. 46.

Del reconocimiento de la presencia de la ambición en todos los hombres¹⁵⁰ no se sigue que ésta sea una pasión natural, pre-social. Y, por el mismo motivo, porque la ambición este en el centro de la disputa entre los grandes y el pueblo, no se sigue de ello que la división no pueda pensarse –contra toda la tradición absolutista moderna– como el fundamento de la libertad. En un sentido, todo deseo remite a una falta y porta una negatividad; en otro sentido, remite a un movimiento, una actividad que produce efectos, y porta una positividad. Pero en Maquiavelo, estas dos dimensiones deben pensarse como una “relación”; el deseo siempre remite a una relación (razón por la cual un deseo siempre está encadenado con otros y posibilita pensarlos en términos de una génesis), y es de acuerdo a ella que positividad y negatividad se transforman en conceptos políticos. En los grandes, la negatividad de la ambición radica en que las acciones (e instituciones) políticas desembocan en la dominación. La pasión del pueblo, porta una negatividad mimética al desear lo mismo que los grandes (hombres, riquezas y, por supuesto, a la adquisición del poder), pero inscrita en el antagonismo grandes-pueblo que abre al deseo la libertad, la ambición posibilita que el deseo de adquirir se oriente a un doble fin; por un lado el vivir libres e iguales, por otro, poner límites a quienes atentan contra la libertad. Queda claro que, a diferencia de la ambición de los poderosos motivada por el deseo de dominar, la ambición del pueblo no es necesariamente constitutiva del deseo de libertad, aunque sí del deseo de no ser dominados; pero el movimiento desde el deseo de no ser dominados al deseo de libertad puede acontecer –dado que nunca se da necesariamente– en la dinámica misma del conflicto. El deseo del pueblo contiene la mutación, y la mutación es “renovación” del orden político. El deseo de los poderosos no tiene límites, porque el miedo a perder lo que poseen mantiene el permanente deseo de adquirir más¹⁵¹; su deseo no permite una alteración de la disposición del conflicto, sino su radicalización. Sin embargo, conviene insistir en que no hay ninguna necesidad que gobierne las mutaciones del deseo. En las ciudades corrompidas, es decir, en las ciudades que no hay libertad porque hay hombres como Valori que “era prácticamente el príncipe de la ciudad, pues muchos pensaban que era un hombre ambicioso, que con su audacia y temeridad quería colocarse por encima de las leyes”¹⁵², surge esta lógica de las ambiciones enfrentadas, dado que, “no existiendo ningún gobierno ordenado, sino más bien un desorden [quedan] libres todas las ambiciones”¹⁵³.

La ambición es la pasión propia de los poderosos¹⁵⁴, siendo la ambición del pueblo una pasión en parte derivada de la primera. Pero en este enfrentamiento entre los grandes y el pueblo, éste último tiene una pasión propia: el odio¹⁵⁵. Por lo expuesto hasta aquí, podría parecer que no hacen falta demasiadas explicaciones para comprender por qué esta es una pasión propia del pueblo, sin embargo Maquiavelo vuelve a ser agudo al insistir sobre esta pasión y la forma en que

¹⁵⁰ “la naturaleza de los hombres es ambiciosa y suspicaz”, *Ibid.*, I, 29, p. 109.

¹⁵¹ “Porque los hombres, cuando no combaten por necesidad, lo hacen por ambición, la cual es tan poderosa en los corazones humanos, que nunca los abandona, por altos que hayan llegado”, *Ibid.*, I, 37, p. 126. El carácter ilimitado de los deseos humanos se corresponde directamente con el carácter ilimitado de la ambición de los poderosos, a diferencia de los deseos del pueblo.

¹⁵² *Ibid.*, I, 7, p. 54.

¹⁵³ *Ibid.*, I, 47, p. 152.

¹⁵⁴ Cfr., Skinner, Q., “Acerca de la Justicia, el Bien Común y la prioridad de la Libertad”, en *Agora*. Cuadernos de Estudios Políticos, año 2, nº4, verano de 1996, pp. 103-115; “La idea de libertad negativa: perspectivas filosóficas e históricas”, en R. Rorty, J.B. Schneewind y Q. Skinner (comp.), *La Filosofía en la Historia*, Paidós, Barcelona 1990, pp. 227-259.

¹⁵⁵ “de aquél que por su ambición había causado tales o cuales perjuicios. De esos nacían odios por todas partes, lo que daba lugar a la división”, *Discursos*, I, 47, p. 152.

se inscribe en esta compleja trama política. Para recuperar este análisis resulta esclarecedora la tipología de las pasiones que Aristóteles establece en la *Retórica*:

“la ira procede de cosas que le afectan a uno mismo, mientras que la enemistad [odio] (puede engendrarse) también *sin motivos personales*; porque con sólo suponer que uno es de *una determinada condición*, ya llegamos a odiarle. La ira se refiere siempre a algo tomado en sentido individual –como Calias o Sócrates–, pero *el odio se dirige también al género*, pues al ladrón y al delator los odia todo el mundo. La una [ira] puede curarse con el tiempo, el otro [odio] *no tiene cura* [...] el uno pretende, en efecto, que aquél contra el que está airado experimente a su vez algún dolor; el otro, *que no exista*”¹⁵⁶.

El pasaje de Aristóteles nos brinda los elementos para comprender por qué Maquiavelo identifica la pasión del odio, y no la noble ira¹⁵⁷, con el sentimiento de rechazo que tiene el pueblo para con los grandes; elementos que resaltan si son considerados en el marco en que hemos planteado la constitución colectiva del deseo. A diferencia de la ira, el odio está dirigido a un *género* (o clase), no a un individuo particular por un daño particular; y no se aplaca más que con la “desaparición” del objeto al que se dirige, razón por la cual el conflicto es constitutivo (irreductible) de la ciudad, porque la inexistencia de quienes deseen dominar es inimaginable, así como lo es que la inversión de la relación entre quienes antes eran dominados y pasan a ser dominadores suprimiría el antagonismo. Tal radicalidad da cuenta de por qué el enfrentamiento entre ricos y pobres, entre los grandes y el pueblo, es el conflicto político principal. Al no estar directamente relacionada con ofensas individuales o personales, es propiamente una pasión política (no privada), en el sentido de que da cuenta del enfrentamiento público entre distintos grupos que pueden efectivamente producir la división de las ciudades en dos partidos. Además, la pasión no desaparece hasta que no desaparece la polaridad que la causa, por lo que es una condición para su satisfacción la eliminación del grupo al cual se enfrenta, y en tal sentido está ligada al deseo de libertad, si por *vivere libero* se entiende que no existan quienes dominen o puedan dominar. La propia dinámica pasional, la posibilidad de reconocer su génesis cuando puede ser considerada políticamente, empuja a una mutación del deseo, cuya transformación obliga a intervenir sobre la manera en que se ha planteado la división¹⁵⁸. La acción política será, entonces, también legislación: renovación de las instituciones que expresen, intervengan y contengan la conflictividad, fuente de la libertad del pueblo y potencia de la ciudad.

Sobre las dificultades para pensar este movimiento y la radicalidad de las dimensiones que Maquiavelo da al conflicto, muchas veces soslayado por las lecturas que demasiado a prisa cierran el círculo virtuoso absolutizando el momento del poder constituyente o del poder constituido volveremos desde otra perspectiva en la segunda parte de este trabajo. Por el momento, nos

¹⁵⁶ Aristóteles, *Retórica*, Gredos, Madrid 2000, 1382a-15, pp. 199-200 (la cursiva es nuestra); también *Política*, VIII, 10, 1312b25ss, pp. 216-217.

¹⁵⁷ A diferencia del odio, la ira prácticamente no aparece mencionada en los textos de Maquiavelo, lo que es significativo si lo comparamos con el lugar que tiene la ira en el pensamiento clásico y renacentista, asociada con la virtud heroica. Cfr, Vegetti, M., “Pasiones antiguas: el yo colérico”, en Vegetti Finzi, S., (comp.), *Historia de las pasiones*, Lozada, Buenos Aires 1998. La valorización de la pasión de la ira en Bruni y Landino, Baron, H., “Las nuevas formas de pensamiento histórico y psicológico”, en op. cit, cap. II, pp. 32-33.

¹⁵⁸ “[El pueblo prefería] nombrar tribunos con potestad consular en vez de cónsules, [pues] hasta tal punto odiaban más el nombre de éstos que su autoridad”, *Discursos*, I, 39, p. 135-136.

interesa mostrar de qué manera la trama pasional permite comprender los términos en los que se define la conflictividad política. Al igual que en el caso de la ambición, junto al odio existen un conjunto de pasiones que lo acompañan y que contribuyen a su constitución: “los hombres odian las cosas por temor o por envidia”¹⁵⁹. Tal afirmación muestra una de las formas en las que se constituye el odio: en el caso de la envidia, podemos comprender su aparición a partir de lo expuesto sobre el carácter mimético de la pasión del pueblo frente a la ambición de los grandes, siendo la definición más correcta el deseo de lo que otros poseen. El vínculo que se establece entre el odio y el miedo posee una complejidad propia; en él está contenida con claridad la dimensión activa y pasiva del deseo. Dentro de ese complejo pasional compuesto por la ambición, el odio, la envidia y el miedo, esta última pasión es la que suele primar sobre las demás, porque de la división y la irresolución política del conflicto se sigue una fijación estructural de las posiciones de las partes, que conduce directamente a la servidumbre: el odio queda acorralado en un temor que conduce a la inactividad o bien es transformado en un deseo que desemboca en la institución del principado (por este motivo es que en *El Príncipe* se encuentra la posibilidad de realizar el pasaje hacia el principado popular). Si bien en este opúsculo, es por el temor a los grandes que el pueblo instituye un príncipe que lo proteja de los poderosos, la interpretación del príncipe popular y el carácter activo del pueblo encuentra sus límites, por ejemplo, cuando Maquiavelo nos muestra que el temor no es sólo una pasión del antagonismo, sino un principio general para la preservación del poder de dominio. Recordemos cómo concluye el conocido interrogante sobre si para el príncipe es más conveniente ser temido o amado¹⁶⁰:

“es mucho más seguro ser temido que amado, cuando haya de faltar uno de los dos. Porque de los hombres se puede decir generalmente esto: que son ingratos, volubles, simuladores y disimuladores, rehuidores de peligros, ávidos de ganancia [...] el amor es tenido como un vínculo que obliga [...] el temor es tenido como un miedo que al castigo que no se abandona jamás”¹⁶¹.

Ya nos hemos referido a esta caracterización pesimista de la generalidad de los hombres. Sí conviene señalar que la descripción del pueblo temeroso (“rehuidores de peligros”), se corresponde también con la protección individual de los bienes particulares (“ávidos de ganancias”), pasiones que impiden que el deseo de no dominación mute en deseo de ser libre, porque se mantiene en el plano mimético del antagonismo con los grandes. Pero cuando el deseo de libertad comienza a ocupar un espacio político, el pueblo odia por temor a perderla¹⁶², por “los daños que a una ciudad o a un pueblo causa la servidumbre”¹⁶³, y al mismo tiempo le pone “freno a la excesiva ambición y corruptela de los poderosos”¹⁶⁴.

¹⁵⁹ Ibid., II, Proemio, p. 188.

¹⁶⁰ Esta pregunta debe ser leída bajo la oposición que realiza Aristóteles en su tipología de las pasiones, en la que el amor se opone al odio, ya que para Maquiavelo el temor o miedo forma parte de la pasión del odio. Cfr., *Retórica*, II, 4, pp. 193-200.

¹⁶¹ *De Principatibus*, XVII, pp. 239-241. Es importante notar que el arte del príncipe radica en ser temido sin llegar a ser odiado puesto que, como afirma Maquiavelo en los *Discursos* “[el temor a la rebelión] basará ese temor en el odio que sus súbditos le profesan, y ese odio habrá sido provocado por su mal comportamiento, el cual nace, o de creer que se puede gobernar por la fuerza, o de la poca prudencia del que gobierna”, *Discursos*, II, 24, p. 273.

¹⁶² “la Toscana era libre, y se gozaba tanto en su libertad y odiaba tanto el título de príncipe”, Ibid., II, 2, p. 195.

¹⁶³ Ibid., II, 2, p. 195.

¹⁶⁴ Ibid., I, 55, p.171.

Como dijimos, las pasiones no son identificaciones excluyentes de una identidad social predeterminada: los poderosos también tiene miedo. Es el temor a perder sus posesiones y posiciones, pero de manera inversa al caso de la ambición, su miedo es derivado del miedo del pueblo: “los hombres [refiriéndose al pueblo], deseando no temer, comienzan a hacer temer a los otros”¹⁶⁵. Ambos temores, aunque con características diversas, confluyen en un espacio común, y el conflicto social deviene en conflicto político puesto que surgen del enfrentamiento de dos pasiones claramente opuestas: el deseo de dominar y el deseo de no ser dominados. Aristóteles nos brinda nuevamente una clave para pensar las dimensiones del conflicto que encontramos en Maquiavelo, dado que uno de los motivos del miedo es el mismo enfrentamiento radical, pues el miedo es parte “También [de] los antagonistas en cosas que no es posible que ambos consigan al mismo tiempo, porque con estos se está en lucha siempre”¹⁶⁶. Podemos imaginar que no todo deseo supone un antagonismo, es la dinámica que se da entre deseo y división donde emerge el antagonismo, que en este caso implica la apropiación de algo que no puede ser compartido. El comentario de Aristóteles es más preciso aún y parte del mismo lugar que Maquiavelo, cuya clave está en el libro IV de la *Política*: allí sostiene que “la explicación de que haya varios regímenes es que hay varias partes en toda ciudad” (1289b), pero la idea de *partes* introduce una perspectiva más compleja que la idea de que hay varios *bienes-fines*, a partir de la cual se ha explicado la diversidad de formas de gobierno. Con ella se produce una segunda división, ahora no de categoría, sino la división política misma, pues si bien las partes son muchas: “sobre todo parece que hay dos [...] democracia y oligarquía; pues la aristocracia se considera una especie de oligarquía, ya que es oligarquía en cierto modo, y la llamada república una especie de democracia”¹⁶⁷. Al darse la oposición entre regímenes considerados impuros (no ya entre puros e impuros, cuya distinción se fundamenta según se dirijan al bien común o al bien particular), también las categorías se trastocan al punto de componerse según criterios realistas antes que normativos: “una democracia existe cuando los libres ejercen la autoridad, y una oligarquía cuando los ricos, si además aquellos son muchos y estos pocos, ya que libres hay muchos pero ricos pocos”. La distinción entre libres-muchos y ricos-pocos, aunque sigue la idea común que se tenía de cada uno de los regímenes, no parece ser satisfactoria dado que no hay una necesaria antítesis entre libres y ricos (de hecho, los ricos también son libres), en la misma medida en que la oposición entre muchos y pocos es de número, pero no de categoría. ¿Sería posible que si los ricos fuesen muchos y los libres pocos, se denomine a los primeros democracia y a los segundos oligarquía? Aristóteles se verá obligado a redefinir la democracia: “tenemos democracia cuando los libres y pobres, siendo muchos, tengan el control del poder, y oligarquía cuando los ricos y más nobles, siendo pocos”¹⁶⁸. La variedad de propiedades atribuidas a cada *partido*, si bien ordena el argumento, conduce a una serie de problemas que no permiten mostrar la naturaleza de este antagonismo. Aristóteles vuelve a retomar, con un detalle admirable, las partes que componen la ciudad, para encontrar en ella el motivo de la rivalidad política: en la ciudad hay campesinos, obreros (tejedores, zapateros, albañiles: oficios), comerciantes, jornaleros, guerreros, quienes administran la justicia procesal y quienes están en órganos consultivos, los ricos, los artesanos y los magistrados; cada uno de ellos, según su virtud particular, considera que puede desempeñar

¹⁶⁵ Ibid., I, 46, p. 148.

¹⁶⁶ Aristóteles, *Retórica*, 1382b10, p. 202-203.

¹⁶⁷ Aristóteles, *Política*, 1290a, pp. 151-152.

¹⁶⁸ Ibid., 1290b, pp. 152-153.

mejor que los demás las magistraturas, y esto es fruto de disputas, sin embargo, éstas no son necesariamente antagónicas:

“en cuanto a las demás capacidades, muchos están de acuerdo en que puedan tenerla los mismos, como, por ejemplo, que los mismos sean los guerreros, campesinos y artesanos, y también los consejeros y los jueces [...] *pero es imposible que los mismos sean pobres y sean ricos*. Por lo tanto, estos parece que sean los partidos principales de la ciudad, los ricos y los pobres. Además, como por lo general, los unos son pocos y los otros muchos, estos aparecen como partidos contrarios entre los elementos de la ciudad; de tal forma que los regímenes se establecen de acuerdo con la supremacía de éstos, y dos sistemas parece que hay, la democracia y la oligarquía”¹⁶⁹.

La lógica aristotélica es contundente. Que las diferentes propiedades puedan predicarse conjuntamente de un mismo sujeto no sólo es posible, sino que incluso describen las distintas formas en las que se ha configurado históricamente la *polis* ateniense, pero no es posible ser rico y pobre al mismo tiempo. Y la cuestión del número, entre los muchos y los pocos, se resuelve por la continuidad entre la lógica de la razón y la lógica del orden social, aunque menos contundente, pues se da en la “generalidad” de los casos: en orden a las definiciones, no podría concebirse un gobierno de pocos que sea democrático y un gobierno de muchos oligárquico. Vemos aquí el sentido político de esos “antagonistas en cosas que no es posible que ambos consigan al mismo tiempo” mencionado en la *Retórica*, de la radicalidad del odio que hace de la *stasis*, la guerra civil, el drama principal de la polis griega¹⁷⁰. Y, por el mismo motivo, la presencia y el poder del miedo –principio reconocido por toda la tradición política moderna– es la pasión más trabajada por quienes desean dominar para sostener la servidumbre. Pero la pasividad del miedo, contenido dentro del magma político que permite hacer del conflicto el principio de la libertad, nunca se encuentra absolutamente separado de su pasión hermana, la esperanza. En palabras de Aristóteles –que en este caso bien podrían ser también las de Maquiavelo y Spinoza–: “[Para sentir miedo] es, más bien, preciso que aún se tenga alguna esperanza de salvación por la que luchar. Y un signo de ello es que el temor hace que deliberemos, mientras que nadie delibera sobre cosas desesperadas”¹⁷¹. Sin embargo, si en algún momento Aristóteles da un espacio a las pasiones como móviles de la reflexión, al mismo tiempo lo clausura, porque no es de la universalidad de las

¹⁶⁹ Ibid., 1291b, pp. 155-156. Este punto es claramente señalado por Rancière: “La Política presenta así dos orígenes de lo político: por una parte, el buen origen, expuesto al comienzo del Primer libro, la distinción entre la *phoné* animal y el *logos* humano, el poder propio al *logos* de proyectar en el seno de la comunidad el sentimiento de lo útil (*sumpheron*) y lo perjudicial (*blaberon*), y de abrir así al reconocimiento de lo justo y lo injusto. Por otra parte, ese mal origen expuesto en el Cuarto libro, que vincula la lógica del principio de contradicción con la facticidad de un estado de cosas. En toda ciudad hay ricos y pobres, los que constituyen por excelencia los elementos o las partes de la *polis*, en cuanto designan los únicos principios no acumulables: podemos siempre imaginar que los agricultores se conviertan en guerreros o que los artesanos participen en la *Boulé*; sin embargo, ningún régimen puede lograr que se sea rico y pobre a la vez. La cuestión política se inicia en toda ciudad con la existencia de la masa de los *aporoí*, aquellos que no poseen los medios y con el reducido número de los *euporoí*, que los poseen”, Rancière, J., *En los bordes de lo político*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1994, cap. 3, p. 6.

¹⁷⁰ Cfr., Loraux, N., *La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas*, Katz, Buenos Aires, 2008, pp. 61-90.

¹⁷¹ Ibid., *Retórica* 1383a5, p. 204. La deliberación se da sobre lo posible, por lo que, el temor nunca anula definitivamente la acción. Pero, contra Aristóteles, es Maquiavelo quien hará de la actividad no una ontología de la contingencia abierta a la posibilidad: una ontología de la potencia contra una ontología del acto.

pasiones que surge la reflexión, sino sólo en aquel sujeto que ya es considerado por naturaleza racional: “[los razonamientos sobre la virtud] son incapaces de excitar al vulgo a las acciones buenas y nobles, pues es natural, en éste, obedecer no por pudor, sino por miedo, y abstenerse de lo que es vil no por vergüenza, sino por temor al castigo”¹⁷². En el aristotelismo del humanismo cívico esta idea será dominante y, por este motivo, un escándalo la manera en que Maquiavelo piensa al pueblo dentro del modelo republicano del gobierno popular: una de las claves para comprender la diferencia fundamental entre el gobierno popular aristocrático y el gobierno popular democrático.

Retomando la crítica al *ozio* y al caso de los *gentilhombres*, podemos ver en qué medida Maquiavelo se encuentra en la posición de poder afirmar en términos de máxima las posibilidades de intervención en el conflicto constitutivo de la ciudad: “el que quiera fundar un reino o un principado donde exista bastante igualdad no podrá hacerlo si no extrae de entre los iguales muchos hombres de ánimo ambicioso o inquieto y los convierte en *gentilhombres* de hecho, sino de nombre, dándole castillos y posesiones”¹⁷³. De igual manera, en una ciudad donde exista la igualdad “un hombre prudente y que tenga conocimiento del antiguo vivir civil podrá introducir allí la civilidad”¹⁷⁴ y fomentar el deseo de libertad; pero si se parte del conflicto manifiesto “el que quiera hacer una república donde existan bastantes *gentilhombres*, no podrá hacer nada si no los despiden a todos”¹⁷⁵. Estas máximas presentadas con tal sencillez no nos deben hacer olvidar que resultan del intrincado trazo que Maquiavelo va marcando para encontrar la potencia contenida en la idea de *vita activa*, habiendo transformado completamente su horizonte humanista a partir del realismo con que muestra la compleja constitución de la trama pasional y la división social. Que la prosa de Maquiavelo en más de una ocasión cobre la forma de sentencias no nos debe hacer perder de vista su radical distancia con la tradición, que hizo de la idea de vida activa en un principio normativo y no una potencia, dinámica y plural, razón por la cual se vio imposibilitada de plantear con la radicalidad suficiente que sólo la *acción*, frente al devenir, puede imponer las condiciones ineludibles tanto de la intervención teórica como práctica.

Al valerse de la crítica al ocio realizada por el humanismo cívico, Maquiavelo conduce la polémica entre vida activa y vida contemplativa al corazón mismo de la vida política, para exponer los fundamentos especulativos que permanecen en la reflexión política (incluso más allá de su contenido ético: distinción entre ética y política que ya ha sido señalada por una larga tradición de comentarios sobre Maquiavelo, pero generalmente adoptada en términos técnico-pragmáticos, y no como el resultado de una más compleja elaboración, que excede por mucho este sólo elemento), y, al mismo tiempo, amplía la caracterización del ocio, para volverlo una categoría

¹⁷² Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, 1179b, p. 285. La pasión afecta a todos, la razón sólo a unos pocos, pero incluso “el que defiende el gobierno de la ley parece defender el gobierno exclusivo de la divinidad y la inteligencia, mientras que el que apoya el gobierno de un hombre, añade también el factor animal. Pues la pasión es eso y el impulso desvía a los gobernantes y aún a los hombres mejores. Por ello la ley es razón sin apetito”, *Política*, 1286b, p. 142. Lo que no implica que Aristóteles considere que “la ciudad mejor no hará ciudadano al obrero; y en el supuesto de que también éste sea ciudadano, la virtud que antes dijimos propia del ciudadano no se atribuirá a cualquiera, ni al libre solamente, sino a aquellos que estén exentos de los trabajos necesarios”, 1278a, p. 116. En otro plano diverso, en Aristóteles hay un intento por conciliar las pasiones con la razón, intento que se hace patente en expresiones tales como *orexis dianoetike* (deseo racional) y *nous orektikon* (pensamiento deseante), pero que no dejan de tener una ambigüedad irresuelta (cfr., Vegetti, M., op. cit.). Este es un motivo que también encontrará su lugar en el humanismo renacentista.

¹⁷³ *Discursos*, I, 55, p. 171.

¹⁷⁴ *Ibid.*

¹⁷⁵ *Ibid.*

socio-política que permite ampliar las fronteras de la acción y mostrar que el conflicto se da en el corazón mismo de la productividad vital de la ciudad; es este doble movimiento el que termina por mostrar la naturaleza de la división política, así como los límites que ha tenido el humanismo cívico para comprenderla. La oposición entre dominación y libertad se hace aún más compleja, porque si bien antagónica, sus posibilidades transitan por un mismo camino de conflictos y la tangente que conduce a una u otra posibilidad que abre en la situación misma, definida por la singularidad de cada coyuntura política.

La libertad política ya no podrá ser concebida como un modo de vida separado de las diferentes actividades que definen el permanente movimiento de la ciudad, y por esa razón, dominio político y libertad se entrelazarán permanentemente. De esta manera es posible comprender otra categoría fundamental –aunque poco tematizada en la polémica entre republicanismo y absolutismo maquiaveliano–, también surgida de la trama pasional que se desata en el espacio de la acción humana: la seguridad. Solamente siguiendo en detalle la zigzagueante trama argumentativa de la reflexión maquiaveliana es posible tomar distancia del pesimismo absolutista tanto como del optimismo republicano. En este sentido es que vale convocar aquí a Spinoza, quizás el lector más agudo que ha encontrado la obra de Maquiavelo: *Imo hominem in natura veluti imperium in imperio concipere videntur*¹⁷⁶: el hombre no es lo más excelente que hay en la naturaleza, ni es aquel que viola las leyes naturales. Los “filósofos” y los “políticos” son moralistas, porque juzgan a los hombres, y de esos juicios de valor deducen el orden político que mejor corresponda a su “naturaleza”: pero no se trata de alabar o vituperar la naturaleza humana, sino de comprender, y comprender no es contemplar, sino actuar. Entre vida activa y contemplativa, entre el político y el filósofo, Maquiavelo podría ser considerado la primera formulación de una filosofía política materialista.

¹⁷⁶ “La mayor parte de los que han escrito acerca de los afectos y la conducta humana, parecen tratar no de cosas naturales que siguen las leyes ordinarias de la naturaleza, sino de cosas que están fuera de ésta. Más aún: parece que *conciben al hombre, dentro de la naturaleza, como un imperio dentro de otro imperio*. Pues creen que el hombre perturba, más bien que sigue, el orden de la naturaleza que tiene una absoluta potencia sobre sus acciones y que sólo es determinado por sí mismo. Atribuyen además la causa de la impotencia e inconstancia humanas, no a la potencia común de la naturaleza, sino a no sé qué vicio de la naturaleza humana, a la que, por este motivo, deploran, ridiculizan, desprecian o, lo que es más frecuente, detestan; y se tiene por divino a quien sabe denigrar con mayor elocuencia o sutileza la impotencia del alma humana”, Spinoza, *Ética*, Alianza, Madrid 1996, III, Prefacio, p. 170.

3- *Libertas et Securitas*: miedo y esperanza en la institución política.

[Para] los ciudadanos, aunque sean desiguales, es su tarea la seguridad de la comunidad, y comunidad es el régimen político.

Aristóteles, *Política*, 1276b.

¿Basta llevar hasta su extremo el discurso republicano para encontrar la vía democrática en Maquiavelo? ¿Se sortean sus reflexiones sobre el principado y los dispositivos de dominación afirmando –como lo hicieron muchos de sus lectores modernos– que Maquiavelo quería mostrar al pueblo de qué manera era sojuzgado? ¿Acaso su realismo político es una composición entre los fines del ideario republicano y los mecanismos de las nuevas teorías absolutistas del gobierno? No es en los modelos normativos que las formas de cada poder político ofrecen por donde circula la reflexión maquiaveliana, ni su realismo se reduce a una manera de construir el gobierno mixto, combinando las nuevas virtudes de las viejas formas de gobierno. No se trata, por otra parte, de diluir las importantes diferencias que definen la contraposición entre república y principado, que en los *Discursos* Maquiavelo no dejará de mencionar sistemáticamente, sino de comprender de qué manera esas diferencias son establecidas a partir de la génesis material de la ciudad, historia singular que muestra la compleja composición, movimiento y crisis de un cuerpo político. Por esta vía, es posible interrogarse por la función que ocupan algunos conceptos estrechamente ligados a lo que posteriormente serán denominadas las teorías de la Razón de Estado (ligadas de diferentes maneras a la historia del maquiavelismo, y que pasarán a encontrar otras formas argumentales en las modernas teorías jusnaturalistas), como la idea de *seguridad*.

Sin desconocer la centralidad que adquiere la idea de seguridad en la modernidad, sobre todo a partir de Hobbes, para recuperar su importancia en el siglo XVI no puede obviarse que la primera valoración política de ella aparece en Roma, en un contexto más que relevante: signo distintivo del paso de la república al imperio es la modificación de la consigna que define el fin del gobierno y sus instituciones, de la *pax et libertas* a la *pax et securitas*. En los estudios sobre Maquiavelo este concepto, en absoluto menor, no ha suscitado una particular atención, incluso en las más recientes investigaciones sobre el lugar que ocupa su obra en la historia de la *gubernamentalidad*¹⁷⁷. Para nuestra lectura, resulta un concepto clave para comprender la manera en que se ligan en el interior de su obra los problemas asociados con la conservación de *lo stato* y su relación con el deseo, la división y las instituciones políticas.

La *securitas* es uno de los conceptos que, en la tradición de las ideas políticas de la Roma clásica, muchas veces acompaña y otras sustituye el concepto de *pax* (junto con *nemesis* [justicia], *concordia*, etc.). La familia de conceptos que incluye la paz y la seguridad está compuesta también por conceptos como *tranquillitas*, *otium*, *quies*, etc. Gran parte de los estudiosos acuerdan que el cambio central en el pensamiento político romano que involucra a este concepto es aquel que

¹⁷⁷ Cfr., Senellart, M., op. cit.

marca el paso, identificado claramente a partir de Tácito, de la consecución de la *pax* y la *securitas* abandonando la idea de *libertas*; cambio que puede ubicarse cronológicamente a partir de Cicerón. Pero este paso es posibilitado por una idea de paz anterior a Cicerón –*pax est tranquilla libertas*– que se transforma en la paz del príncipe (garante de *securitas*, y opuesta a *libertas*), aceptada por Tácito con la resignación propia de quien reconoce en el gobierno unipersonal un mal menor para terminar con las luchas intestinas del imperio¹⁷⁸. Por otro lado, la tensión también se encuentra en la relación entre paz y gloria, así la *pax* de Plinio vinculada a la *quietis gloria*, se diferencia de la gloria de Tácito, muchas veces lograda por la fuerza de las armas. La antinomia entre *pax* y *libertas* que reconoce Tácito parece tener su trasfondo en la añoranza por la antigua república¹⁷⁹. Esta contraposición tiene una doble vertiente: como paz exterior, justifica un régimen de relaciones internacionales en la que se establecen condiciones determinadas para el vencido consistentes en el intercambio de *libertas* por *securitas*; como paz interna, significa el reconocimiento y la necesidad de aceptar el nuevo régimen político del Principado, que no significaría necesariamente una pérdida política, ya que para Tácito la libertad no es siempre un bien insustituible. De todas maneras, lo central aquí es la aparición en escena – que se reconoce, en general, a partir de Augusto– de la idea de *securitas* como remplazo de la *libertas* en su conjunción con el concepto de *pax*, y que se identifica con el paso de la república al principado: movimiento que va a ser definitivo para comprender la temprana filosofía política moderna, dado que este fenómeno puede reconocerse también en el humanismo renacentista.

Un desplazamiento similar a aquel ocurrido en Roma acontece en las ciudades-estado autónomas de la Italia renacentista. Ya a finales del siglo XIII, producto de la multiplicación de las luchas civiles a lo largo de todo el *Regnum Italicum*, las ciudades entendieron que su supervivencia dependía de la aceptación de un gobierno fuerte y unificado por un *signore*. Es con el surgimiento de los *Signori* que el mapa de la reflexión política Italiana se trastoca. Unidad, orden, concordia, paz, tranquilidad comienzan a considerarse los principales deseos de los ciudadanos y como el fin último del Estado, desplazando a un segundo plano la idea de libertad. Muchos teóricos, como Bartolo, Remigio y Marsilio de Padua, a partir de influencias aristotélicas y tomistas, identificaron la debilidad de las ciudades-república por su tendencia a la división (facciones) y las discordias. *Pax et concordia*, conjunción del lenguaje político romano y griego, van a representar el supremo bien de la vida política.

Lo interesante de los teóricos de influencia escolástica, en particular Marsilio, siguiendo una idea presente en Aristóteles –que la paz aporta “los medios para sostener el bien y la seguridad del pueblo”¹⁸⁰–, al oponer la paz a las discordias de las que nacen las tiranías, sostuvieron contra los teóricos del despotismo que no hay una incompatibilidad entre república y orden, es decir, entre paz y libertad. El *Defensor pace* de Marsilio intenta argumentar que puede gozarse de las bendiciones de la paz sin necesidad de perder la libertad, en tal caso, el papel de “defensor de la paz” tiene que ser desempeñado por el pueblo –por lo menos en el primer discurso, dado que en el segundo discurso ocupará un papel central un soberano con poderes particulares–¹⁸¹.

¹⁷⁸ Para este análisis, González-Conde, M.P., “Un siglo de estudios sobre la paz en la antigua Roma (1901-2001)”, en *Soliferreum. Studia archaeologica et historica Emeterio Cuadrado Díaz ab amicis, collegis et discipulis dicata*. Anales de Prehistoria y Arqueología 17-18, 2001-2002, Murcia 2003, pp. 437-452.

¹⁷⁹ Cfr., Borsak, S., “Pax tacitea”, en *Acta Classica*, 2, 1966, pp. 47-61.

¹⁸⁰ Skinner, Q., *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, op. cit., p. 78.

¹⁸¹ Cfr., *ibid.*, p. 87.

Estos intentos de conciliación formarán parte de las ideas presentes en una tradición que, a finales del siglo XIV, será quien presente una clara resistencia al avance de la tiranía de los *signori* en el *Regnum Italicum*: el humanismo cívico florentino. Sin embargo, producto de las discordias civiles, la llegada al poder de la familia Médici en 1434 traerá consigo el desplazamiento de la relación entre paz y libertad por aquella de paz y seguridad. Lo interesante de este fenómeno es que los siglos XIV y XV serán en gran parte dominados por el discurso republicano y, en general, las instituciones que definen la organización de la ciudad-estado republicana no se abandonan completamente; sin embargo, en su seno nace una nueva forma de “principado civil” oligárquico, que en Florencia asume gracias al consenso generado por la capacidad de los Médici en resolver estratégicamente los conflictos internos, prometiendo seguridad a cambio de una mayor concentración de poder en el gobernante y, con ello, produciendo una creciente retirada del espacio público de los intelectuales, así como de los ciudadanos en general. Seguridad aquí, dada la complejidad del mapa político, significará: orden, estabilidad y promesa de protección de los bienes y posición de cada clase.

Este fenómeno no puede ser separado del crecimiento de la burguesía urbana, con lo que la paz y la seguridad encontrarán un desplazamiento fundamental para la modernidad política. En paz y seguridad no sólo tiene que vivir la comunidad sino, sobre todo y principalmente, los individuos que la integran. De mediados del siglo XV y durante el siglo XVI, bajo la figura del *Principado* (los nuevos *signori*) se recuperarán los argumentos contra la república esbozados por los anteriores teóricos de la tiranía, incorporando este nuevo cambio social. Esto puede verse claramente en la última sección del *Cortegiano* (1521) de Baltasar Castiglione: en un segmento del diálogo uno de los personajes critica a sus interlocutores por la importancia que dan a las virtudes de tranquilidad y obediencia, y estos le responden que esta forma de ver la política reclama “que se nos permita vivir como gustemos” en lugar de tener que vivir “de acuerdo con leyes buenas”. De esta manera, los personajes concluyen que el objetivo del buen gobernante debe ser “establecer a su pueblo en tales leyes y ordenanzas que pueda vivir en paz y tranquilidad”¹⁸². En el *vivere libero e político* el gobierno descansa en la vida activa de los ciudadanos, las exigencias públicas son muchas y las posibilidades de poner su patrimonio en juego cuando se desatan las discordias civiles son elevadas; los nuevos ciudadanos sólo reclaman poder dirigir sus asuntos con tranquilidad, por lo que un gobernante que concentre en sí todas las potestades para garantizar la paz será bien aceptado. El *nuovo principe* no se identifica con el tirano, porque bajo la tiranía no reina seguridad alguna, sin embargo, la libertad política será igualmente desplazada del centro de la vida pública.

Las escasas menciones a la idea de *securtà* en Maquiavelo aparecen en aquellos abordajes orientados casi exclusivamente a mostrarlo como un teórico del nuevo modelo de Estado principesco. Sin embargo, esta idea aparece en pasajes claves de su obra, reiteradas veces citados en diferentes contextos de interpretación. Vamos a centrarnos en el análisis de los pasajes donde la idea de seguridad cobra una relevancia política que trasciende su sentido convencional, este es, el que entiende seguridad como protección o cuidado sin más, o en el sentido de “estar cierto” de algo.

¹⁸² Castiglione, B., *Il Cortegiano*, Felice Le Monier, Firenze, 1854, IV, 21 y 27, pp. 258 y 263. Cfr., Skinner, *ibid.*, p. 147.

En *El Príncipe* la idea que prevalece es seguridad del príncipe, que incluye dos aspectos: asegurarse del poder y asegurar su propia vida. En este contexto, la seguridad de los ciudadanos o del pueblo –que no desea ser dominado por los grandes– se contempla en tanto y en cuanto redundan en seguridad y poder para el príncipe. El vínculo entre seguridad y poder es directo, así dirá que a las ciudades “no hay otro modo seguro de poseerlas que la ruina”¹⁸³. En acciones más moderadas, que tienen que ver con la administración de la violencia, las crueldades dirigidas y realizadas de una sola vez se justifican “por la necesidad de asegurarse [del poder]”¹⁸⁴. Pero para Maquiavelo la seguridad del príncipe (de su poder y su vida) no depende solamente, ni principalmente, de la administración de la fuerza. El conocimiento de las pasiones es una herramienta fundamental, por lo que recomendará que “es mucho más seguro ser temido que amado, cuando haya de faltar uno de los dos”¹⁸⁵. También, una correcta disposición de las instituciones permite garantizar la seguridad; tal es el caso de la monarquía de Francia, en la que de las buenas instituciones “depende la libertad y seguridad del rey”. Este ejemplo es muy importante, porque la virtud de la institución francesa radica en saber interpretar el odio que existe entre el pueblo y los nobles; se instituye un juez para intervenir en estas disputas y poder castigar a los nobles sin con esto involucrar al rey (“y queriendo asegurárselos, no quiso que esto quedase al cuidado particular del rey”¹⁸⁶).

Maquiavelo explora formas más complejas para garantizar la seguridad de un príncipe, que van más allá del uso discrecional del poder personal. Es en los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* donde la *securtà* adquiere una dimensión política que trasciende la evidente situación de un príncipe, que por ser una forma de dominación, siempre está sujeto a más peligros externos y, sobre todo, internos (esta tesis no excluye que la mayor cantidad de veces que este concepto aparece en los *Discursos* en relación al principado, repite los motivos ya presentes en *El Príncipe*).

Si retomamos nuevamente el capítulo 1 del Libro I de los *Discursos* veremos allí la primera mención de la seguridad. Como lo mostramos antes, las características de la fundación de una ciudad se tensionan entre las condiciones ideales y las condiciones reales, una vez que se pasa de la idea de autosuficiencia a la introducción del deseo de dominio. La dominación es más que una posibilidad, por lo que recomienda alejarse de esos lugares yermos que fomentan la virtud y buscar espacios fértiles que permitan crecer y expandirse, “ya que los hombres no pueden garantizar su seguridad más que con el poder”¹⁸⁷. La necesidad de seguridad se presenta, en el origen mismo de la ciudad, conjuntamente con la posibilidad de la dominación, y es el poder lo que permite *asegurarse* frente a la posibilidad de la dominación (dada la descripción de Maquiavelo, resulta claro que en este caso se refiere al riesgo de la dominación externa, en tanto el progreso [poder] se plantea a partir del desarrollo económico y la expansión territorial).

En el cap. 2, luego de exponer la figura de los ciclos políticos, para responder al interrogante por la buena fundación Maquiavelo distingue dos tipos de ciudades: aquellas que han recibido buenas leyes desde el inicio y de una sola vez, como Esparta, y aquellas que las obtuvieron por azar y en varias oportunidades, como Roma:

¹⁸³ *De Principatibus*, cap. V, p. 97.

¹⁸⁴ *Ibid.*, cap. VIII, p. 159.

¹⁸⁵ *Ibid.*, cap. XVII, p. 239.

¹⁸⁶ *Ibid.*, cap. XIX, p. 263.

¹⁸⁷ *Discursos*, I, 1, p. 31.

“Y desde luego podemos llamar feliz a aquella república en la que haya surgido un hombre tan prudente que le haya dado leyes ordenadas de tal manera que, sin necesidad de corregirlas, pueda vivir segura bajo ellas. Y así vemos que Esparta las observó durante más de ochocientos años sin corromperlas y sin ningún tumulto peligroso; y, por el contrario, alcanza el mayor grado de infelicidad aquella ciudad que, no habiéndose trazado según un ordenamiento jurídico prudente, se ve forzada a reorganizarse a sí misma”¹⁸⁸.

Mientras que Esparta partió de una constitución “mixta” –modelo ideal para Aristóteles como para Polibio, porque interrumpe el ciclo entre vicio y virtud¹⁸⁹–, Roma pudo llegar a ella a lo largo de muchas crisis. ¿Por qué, entonces, Maquiavelo elige a Roma en lugar de Esparta para preguntarse por la buena fundación? ¿Por qué, si recurre a Polibio buscando un “modelo” para pensar la fundación de las formas de gobierno, inmediatamente abandona esa necesidad optando por la “singularidad” de Roma? Es justamente el carácter modélico de Esparta lo que la convierte en una idealización estéril para los problemas de la fundación de una ciudad. Por el contrario, la singularidad de Roma, cuya trama histórica no puede ser un modelo en la medida en que una génesis particular es irreplicable, la convierte en el “caso” más útil para pensar las maneras en que una ciudad ha enfrentado la conflictividad política y a llegado a constituirse en una república libre y poderosa. Es en este momento donde Maquiavelo anuncia por vez primera la tesis expuesta en el cap. 4, a partir de la cual leerá la historia de Roma de Tito Livio, no sólo contra Polibio, sino contra el mismo Livio y la idealización humanista de la Roma republicana: allí, la autoridad de unos y otros, “permaneciendo mezcladas, compusieron una república perfecta, llegando a esa perfección gracias a la desunión entre la plebe y el senado, como se demostrará ampliamente en los dos capítulos siguientes”¹⁹⁰. Esparta se dio buenas leyes desde su origen, por eso pudo vivir con seguridad al evitar los tumultos que ponen en riesgo la ciudad. El caso de Roma es el opuesto, porque es a partir de los conflictos civiles entre el pueblo y la aristocracia que pudieron lograrse buenos ordenamientos. Roma difiere de Esparta, como difiere de cualquier otra ciudad –al igual que diferiría Esparta, si fuera objeto de un análisis genético y no modélico–, pero permite aproxima más a Florencia por dos motivos iniciales: porque en la historia de Roma no se han ocultado los tumultos internos que han sido el origen de las instituciones libres, y porque comprender la historia de Roma es, también, poder pensar Florencia a partir de su singularidad.

En Roma, la división entre la plebe y el senado permitió la creación de los Tribunos de la plebe, “para salvaguardia [*sicurtà*] de la plebe”¹⁹¹. De esta manera, la institución de los Tribunos posibilitó a la plebe adquirir un poder en principio suficiente para contrarrestar la dominación de los nobles. El caso de Roma permite a Maquiavelo plantear la relación entre ley (orden), seguridad y conflicto (tumultos, divisiones) en relación, no sólo al problema de la dominación externa (como en el cap. 1), sino, sobre todo, al problema de la dominación interna. En principio, podemos afirmar que la seguridad está ligada, desde la perspectiva de la fundación, a la posibilidad de la libertad política en su doble acepción: la autonomía de la ciudad y la libertad de los ciudadanos. Aquí puede verse la diferencia entre las dos ciudades: en Esparta el orden “mixto” hace referencia

¹⁸⁸ Ibid., I, 2, p. 34.

¹⁸⁹ Cfr., Candau Morón, J.M., “Categorías históricas y categorías políticas en Polibio”, *Estudios Clásicos*, nº 89, 1987, pp. 95-109.

¹⁹⁰ *Discursos*, I, 2, p. 39.

¹⁹¹ Ibid., I, 3, p. 41.

a la igualdad de los ciudadanos entre sí a partir de la concentración de poder en el gobernante, por esta razón la estabilidad-seguridad radica en la inexistencia de divisiones que hagan objeto de disputa el poder para gobernar; en Roma son las divisiones lo que permite que la igualdad pueda ser pensada como libertad política, es decir, participación efectiva en el gobierno.

Volvamos sobre el mismo camino que trazamos al tratar el tema del ocio (ahora sobre el cap. 5) y recordemos el interrogante que le da inicio: ¿quién puede resguardar la *libertad* con mayor *seguridad*, el pueblo o los poderosos?, así como su reformulación a mitad del capítulo: ¿quién tiene mayores motivos para provocar tumultos, los que quiere conquistar o los que quieren mantener? Entre las cosas más importantes en la constitución *prudente* de una república figura “la institución de una garantía de libertad, y según sea más o menos acertada, durará más o menos el vivir libre. Y como en todas las repúblicas hay magnates y pueblo, existen dudas acerca de en qué manos estaría mejor colocada esa vigilancia”¹⁹². Frente a Roma, Maquiavelo vuelve a tomar de ejemplo a Esparta (los Lacedemonios), ciudad-estado a la que se suma Venecia; en ellas el cuidado de la libertad fue confiado a los nobles, en Roma al pueblo. Maquiavelo plantea dos condiciones a partir de las cuales analizar la cuestión: según las “razones” y según los “resultados”. Según esta última, se debería elegir a los nobles, porque que estas dos ciudades-estado han mantenido la libertad por más largo tiempo. Sin embargo, paradójicamente Maquiavelo sostiene que el análisis no pasa por los resultados sino por las razones. Y, más interesante aún es notar que las razones no hacen referencia a un único “principio”, dado que según las razones debe decirse que todas las tuvieron. En otros términos, que cada una de ellas encontró motivos para decidir por qué medios es posible alcanzar la libertad. Despejando entonces la simplificación que atribuye a Maquiavelo la idea de que el fin justifica los medios, y reconociendo que la forma de gobierno de cada ciudad tiene sus motivos, considerará las razones de unos y otros.

¿De qué manera justificaron los romanos depositar la guardia de la libertad en el pueblo? La libertad tiene que estar en manos de quienes menos deseos tienen de abusar de las cosas. Como hemos visto, los nobles y “los que no lo son” tiene deseos diferentes; volvamos al pasaje completo que antes habíamos citado: “se verá en los primeros [nobles] un gran deseo de dominio, y en los otros solamente el deseo de no ser dominados y en consecuencia, una mayor voluntad de vivir libres, pudiendo abusar de dicha libertad menos que los poderosos”; a razón de que “no pudiéndola tomar [el pueblo], no permitirá que otro la tome”¹⁹³. ¿De qué manera justifica “quien defiende” el orden espartano y veneciano depositar la guardia de la libertad en los poderosos? Dicen que de ello se siguen dos cosas buenas: de esta manera se satisface la ambición de quienes tienen mayor participación en la república y se despoja de cualquier cargo de autoridad a los ánimos inquietos de la plebe. Vistas las razones de unos y otros se hace más clara la curiosa distinción entre ésta y los resultados: por “razones” se entienden los *deseos* de unos y otros. Y, por supuesto, los “resultados” son importantes, pero si en cada caso son la libertad, en principio parecía no haber diferencias allí. Una vez expuestas las razones, sin embargo la idea de resultados cambia y cobran relevancia los *efectos*: los efectos que se siguen de la división misma del deseo, de las diferentes formas en que se lee la división determinan lo que se entenderá son las razones para depositar en unos y no en otros la guardia de la libertad.

Este análisis es una oportunidad para ver de qué manera se complica la relación medios-fines a partir de una novedosa manera de considerar la relación causa-efecto: en Maquiavelo

¹⁹² Ibid., I, 5, pp. 43-44.

¹⁹³ Ibid., p. 44.

encontramos una filosofía de la *efectualidad*¹⁹⁴ directamente ligada a esta ontología de la contingencia. Así, la comúnmente atribuida idea de que “el fin justifica los medios” es imprecisa por dos motivos: en primer lugar, porque presupone una relación de causa-efecto lineal entre medios y fines; en segundo lugar, por el sólo hecho de que podemos no diferir en los fines (acaso quienes no aspirarían a la libertad, la paz, la seguridad, la prosperidad, el bien común), haciendo de los medios un espacio autónomo vacío, cuya salida sin embargo sólo puede ser valorada según un principio del bien que no dista de la manera en que son considerados los fines. Pero estos fines no son la causa final (*telos*) de la comunidad, son el efecto de las acciones que se despliegan en el marco de la conflictividad política, causas que son los deseos, que son a su vez efectos de la división. Al igual que la tradición, donde el conocimiento es conocimiento por causas, Maquiavelo llamará razones a las causas, pero no hay causas finales ni formales, sino una multiplicidad causal que siempre remite a una relación, deviene de una relación, y producen una multiplicidad de efectos. Es la afirmación de la contingencia, entonces, lo que hace que sean los efectos el modo en que pueden conocerse –siempre de manera parcial– las causas. En un sentido, podríamos decir que el conocimiento es siempre a posteriori, es conocimiento de lo acontecido, motivo por el cual la historia es un saber político. Pero no es en la certeza de lo acontecido, modalidad de aceptación de lo dado, donde se resuelve el problema, sino en la manera de comprender la acción: virtud como ocasión, acción oportuna, intervención en una situación singular, contingente pero no indeterminada, coyuntura en la cual es posible determinar los efectos de manera efectiva. Este es el trazado de lo acontecido, que no acontece necesariamente, y define la *necessità* de la acción, que hace imposible que se ajuste a la relación medios-fines.

Volviendo al tema, en un primer nivel de análisis, la oposición entre Roma y Esparta ha cumplido su función, sin embargo una ambigüedad se mantiene en este análisis que no permite resolver la relación entre seguridad y libertad. El interés que Maquiavelo tiene por Roma y los conflictos que la caracterizan lo lleva a resumir, en un segundo nivel de análisis, que los tumultos que se producen por el enfrentamiento entre el pueblo y los nobles hacen que la relación entre seguridad y libertad sea muy frágil. Por otro lado, el asunto se complica dado que, quienes sostienen que la libertad está mejor resguardada por los grandes también ponen de ejemplo a Roma y sus permanentes divisiones.

Como hemos visto, luego de otorgarles autoridad a los Tribunos y plantear la ley agraria, el pueblo romano no se conformó con eso y quisieron ocupar las demás instituciones (los dos consulados, el Censor, el Pretor, etc.). Con el tiempo y “siguiendo el mismo furor” también comenzaron a otorgar poder a aquellos hombres que veían capaces de oponerse a la nobleza, “de donde nació el poder de Mario y la ruina de Roma”. La objeción que expone Maquiavelo ya la conocemos: de la ambición del pueblo se sigue la tiranía y la ruina de la república. Manlio y Cesar son el ejemplo que mostrarían, asumiendo la dinámica del conflicto, que el pueblo no puede conservar ni garantizar la libertad. La pregunta vuelve a plantearse: cómo saber quién debe ser elegido como guardián de la libertad, “sin saber qué tipo de hombre [*quale umore di uomini*] es más perjudicial para la república, el que desea mantener el honor ya adquirido o el que quiere adquirir el que no tiene”¹⁹⁵. La primera respuesta de Maquiavelo, presentada desde la perspectiva de los intereses del Estado, no deja de ser retórica, pero le permite mantener la distinción entre Roma y Esparta (y Venecia): la república que quiera construir un Imperio debe seguir a Roma y la

¹⁹⁴ Cfr., Althusser, L., “La única tradición materialista”, en *Youkali*, n° 4, diciembre 2007.

¹⁹⁵ *Discursos*, I, p. 45.

república que quiera mantenerse en su Estado deberá imitar a Esparta y Venecia. Decimos que la respuesta es retórica porque no responde al problema que se está discutiendo, pues lo que está en juego no es la libertad y la seguridad frente a potencias externas (autonomía), sino con motivo de los conflictos internos. Por esta razón Maquiavelo vuelve sobre el interrogante: “Pero *para volver* a discurrir sobre cuáles son los hombres más nocivos...”, y desarrolla la respuesta que antes hemos tratado, resolviendo a partir del análisis de la “ambición” de unos y otros por qué razón la libertad está mejor resguardada con el pueblo.

Al recuperar el análisis sobre la lógica de las pasiones de los grandes y el pueblo – compartidas a la vez que enfrentadas–, puede verse también la diferencia entre el deseo de seguridad de unos y otros, con ella la diferencia en el sentido que cobra la libertad. Mientras que el deseo de seguridad de los grandes proviene de la lógica que se establece entre la ambición y el temor, la república que funda su libertad sobre esta relación se concibe como república aristocrático-oligárquica, manteniendo al pueblo fuera del gobierno. Con el pueblo, la relación entre seguridad y libertad es tan frágil como ajustada, dado que la seguridad hace referencia a procurarse las garantías para conservar su libertad frente a la ambición de los nobles, haciendo que libertad y seguridad se identifiquen, pero cuando la pasión del temor deviene dominante (momento que se corresponde con el desmedido dominio de los grandes), es también lo que permite el paso a la tiranía, restituyendo la contradicción entre seguridad y libertad. Pero lo más interesante de este análisis de Maquiavelo –que sigue la estructura que presentamos al tratar el tema de la ambición–, es que al ser pensado desde la perspectiva de la relación entre seguridad y libertad, la diferencia entre los diferentes deseos, aunque atribuibles a ambos grupos, se hace más radical y definitiva. En el caso de los grandes, la libertad se disuelve absolutamente en el deseo de seguridad (por el temor a perder sus bienes), traducándose en deseo de poder económico y político absoluto; es decir, en deseo de dominio. En el caso del pueblo, el deseo de no ser dominados adquiere positividad al identificar el deseo de seguridad con el deseo de libertad. De esta manera, si bien la seguridad es un deseo que –como la ambición o el temor– poseen todos los hombres, sólo el pueblo desea la libertad. Esta es la razón por la cual el pueblo puede guardar mejor la libertad, porque al eliminar las desigualdades nadie tiene más ventajas para abusar del poder que los demás, “pudiendo abusar de dicha libertad menos que los poderosos”. Sobre el tema de la igualdad volveremos más adelante, basta ahora ver que este menor poder de unos sobre otros está asociado a la libertad en la medida en que se traduce en el poder colectivo que hace más poderosa a la república. El deseo de no ser dominados no es una *idea* negativa de libertad, sino la reducción del poder de dominio de unos y un incremento del poder de los muchos: es poder para, poder que produce, potencia común, libertad afirmativa¹⁹⁶.

¹⁹⁶ Efectivamente podemos suprimir la noción de “libertad positiva” si con ello se trata de evitar los compromisos metafísicos que porta este concepto. Y como veremos a lo largo de este trabajo Maquiavelo no sólo evita sino que critica sistemáticamente toda idea sustantiva (sustancial) de libertad, bien común, comunidad, etc. sin por esto renunciar a un deseo de libertad que se expresa de una maneras más complejas que el *amore alla libertà* (*Discursos* II, 2). De allí, pasar a sostener una idea de “libertad negativa”, sea como *no dominación* (Skinner) o como *deseo sin objeto* (Lefort), asumiendo la radical diferencia que existe entre una y otra lectura, lograría hacer de Maquiavelo una alternativa política a la querella moderna entre los dos modelos de libertad, pero limita una cabal comprensión de su reflexión sobre el status de la contingencia y la dinámica del conflicto. Para Maquiavelo, la libertad, como la igualdad, el bien común, el deseo, es una *relación* y como tal es ontológicamente positiva: no sustantiva, porque contiene el conflicto, el antagonismo, la oposición, la resistencia. Y es de sus efectos que puede decirse que limitan el dominio, producen instituciones libres, deseos de composición colectiva, como también aquellas pasiones a partir de las cuales se constituyen los dispositivos de dominación. Sobre la cuestión de la negatividad, desde una perspectiva más amplia que toma a Lefort y Esposito hemos ensayado unas líneas en Torres, S., “Política y negatividad. Lefort y Esposito

Al plantear el significado de la *vita activa* a partir del deseo, adoptándolo como principio de inteligibilidad de la acción y asumiendo que a partir de su carácter relacional se siguen múltiples efectos, que constituyen la imagen del devenir constante y la mutación permanente de todas las cosas, podemos comenzar a plantear parte de lo que será el tema central de la segunda sección de nuestro trabajo: la dimensión temporal. Algo de esto hemos podido introducir al ver de qué manera Maquiavelo sustituye la teoría de los ciclos políticos y, con ello, de los ciclos históricos, por el análisis de la singularidad de Roma. Pero ahora conviene continuar con el problema que hemos intentado rastrear en la compleja trama expositiva de Maquiavelo.

Es estudio del caso Roma como una historia singular, a partir del cual Maquiavelo ha podido situar en el pueblo a la parte del conflicto político que puede garantizar la libertad con mayor seguridad, también o lleva a reconocer que la historia de cada pueblo es singular y, por eso, variable. Si bien el pueblo puede cuidar mejor de la libertad que los nobles, no todos los pueblos son iguales a lo largo del tiempo y en diferentes lugares. En el cap. 16 de los *Discursos* Maquiavelo va a reflexionar sobre la dificultad que tiene un pueblo para conservar su libertad luego de que ha vivido mucho tiempo bajo el poder de un príncipe y se ha acostumbrado a la dominación. Una idea que, de manera invertida, es sostenida en *El Príncipe*, cuando afirma que un pueblo acostumbrado a vivir en libertad difícilmente acepte vivir bajo un régimen principesco¹⁹⁷. Este problema muestra que la trama pasional, en cuanto es constitutivamente relacional y estas relaciones se dan en el tiempo, también conforma los hábitos, costumbres y estructuras sociales que determinan la imagen del horizonte de acción posible. Maquiavelo muestra aquí la doble dimensión de un concepto que resulta central en *El Príncipe* y que, bajo diferentes motivos, continuar a lo largo de toda su obra: la *duración*. Durar, conservar, mantener, implica dos cosas: signo de virtud, implica lograr que un orden determinado de las relaciones se mantenga en el tiempo; signo de corrupción, implica la fijación de relaciones que no permiten acomodarse a los tiempos cambiantes y enfrentar las mutaciones propias del orden político y social.

La república romana, es sus diferentes mutaciones, nuevamente es el ejemplo privilegiado para pensar este interrogante, dado que también vivió por largo tiempo bajo la tiranía de los Tarquinos. Este capítulo, al igual que los que hemos analizado antes, tiene una estructura compleja, no lineal, en el que las aparentes desviaciones de la temática anunciada en su título nos conducen sin embargo al nudo del problema. Luego de enumerar los problemas relativos a la conservación de la libertad, Maquiavelo continúa su reflexión adoptando la perspectiva del interés del príncipe (tal como aparece en *El Príncipe*), reconociendo que aunque “este discurso es diferente del anterior” conviene tratarlo ahora pues “para no volver sobre esta la materia, lo desarrollaré brevemente”¹⁹⁸. Desde la perspectiva del pueblo (república) se interroga sobre la dificultad de mantener la libertad luego de vivir bajo una tiranía, desde la perspectiva del príncipe se interrogará sobre cómo puede hacer éste para ganarse a un pueblo que ha perdido la libertad. El tema que anuncia el posterior desarrollo del capítulo es uno de los motivos centrales de *El Príncipe*, sin embargo Maquiavelo comienza marcando una distancia con la figura del *principe nouvo*:

lectores de Machiavelli”, en Torres, S y Smola, J. (edits), *Lecturas contemporáneas de la filosofía política clásica y moderna*, Universidad Nacional de General Sarmiento, Los Polvorines, 2012.

¹⁹⁷ Cfr., *De Principatibus*, cap. V.

¹⁹⁸ *Discursos*, I, 16, p. 83.

“y me refiero a los príncipes que se han vueltos *tiranos* de su patria, primero debe analizarse lo que el pueblo desea, y encontrará siempre que anhela dos cosas: una, vengarse de aquellos que tienen la culpa de su servidumbre, y la otra, recuperar su libertad”¹⁹⁹

Ganarse al pueblo supone, por principio, poder satisfacer sus deseos. Pero un príncipe puede satisfacer “totalmente” el primer deseo y, en principio, sólo “parcialmente” el segundo. Sobre la base del caso romano, un príncipe puede acabar con la nobleza (no es casual que, más allá del caso particular, Maquiavelo identifique a la nobleza, los *grandi*, con aquellos que hacen perder la libertad al pueblo) y así complacer el deseo de venganza del pueblo. Incluso siendo la satisfacción de este deseo causa de un conflicto que puede tener un desenlace terrible, este es el deseo más fácil de satisfacer, pues ¿cómo satisfacer el deseo de libertad desde el lugar del principado?

“Pero por lo que respecta al otro deseo popular de recuperar la libertad, no pudiendo el príncipe satisfacerlo, debe analizar por qué razones quieren ser libres, y encontrará que una pequeña parte quiere ser libre para mandar, pero todos los demás, que son infinitos, desean la libertad para vivir seguros”²⁰⁰.

El príncipe debe poder reconocer la diferencia entre el deseo de venganza por la pérdida de la libertad y el deseo mismo de libertad, pero también debe reconocer que el deseo de libertad del pueblo se compone de dos deseos diferentes. De esta distinción se sigue un saber muy importante, que avanza por sobre la división del deseo establecida en *El Príncipe*; así como el “pueblo”, en el sentido más universal, no es una unidad de fines dado que toda ciudad está dividida por el deseo de Grandes y *pueblo*, también esta individuación pasional del *pueblo* producto de la división tampoco identifica un sujeto indiviso, dado que, como hemos visto, todo deseo se define por un tipo singular de relación entre una pluralidad de deseos, de manera tal que el príncipe también debe actuar operando sobre la división del deseo en el interior del *pueblo*. Sin ser el resultado de una cualificación explícita, el concepto que asume esta constitución plural es el de *multitud*.

Satisfacer el deseo de la multitud es operar sobre esta doble dimensión del deseo de libertad (libertad-seguridad), que como hemos visto no se encuentra en una necesaria oposición, haciendo de ella parte de una división. ¿Cómo satisfacer estos dos deseos? El deseo de libertad para los pocos puede ser satisfecho porque en toda república, “los puestos de mando no llegan nunca a más de cuarenta o cincuenta”, por lo que el deseo está institucionalmente limitado; de manera tal que siendo pocos los que tienen este deseo puede eliminarlos, o bien comprarlos otorgándoles cargos y dándole honores, así ellos estarán contentos “según su condición”. Mientras que,

“los otros, a los que les basta con vivir seguros, se satisfacen con facilidad haciendo leyes y ordenamientos que, a la vez que se afirma el poder, se garantiza la seguridad de todos. Y si un príncipe hace esto y el pueblo ve que no rompe la ley por ninguna circunstancia, comenzará pronto a vivir seguro y contento”²⁰¹.

¹⁹⁹ Ibid., pp. 83-84 (la cursiva es nuestra).

²⁰⁰ Ibid., p. 84.

²⁰¹ Ibid., pp. 84-85.

Para mostrar que el deseo del pueblo puede ser satisfecho tanto en un principado como en una república, Maquiavelo va a recurrir al caso de la Monarquía francesa (donde el rey detenta absolutamente el poder económico y militar, pero políticamente depende de leyes que limita sus acciones), y, nuevamente a Roma. De la lectura del cap. 16 se siguen varios interrogantes²⁰². ¿Por qué, al comienzo del capítulo Maquiavelo afirma que el príncipe puede satisfacer el deseo de libertad sólo “en parte”, y luego concluye que puede ser satisfecho totalmente y, además, de manera sencilla? ¿Por qué, a partir del análisis sobre cómo el príncipe puede satisfacer el deseo de libertad del pueblo Maquiavelo equipara el caso de Francia (una monarquía) con el de Roma (una república), siendo que anteriormente había diferenciado con bastante sutileza la relación entre libertad y seguridad en una ciudad donde gobiernan los pocos (Esparta y la república aristocrática de Venecia) y una ciudad donde gobierna el pueblo (la república popular romana)?

La proximidad entre Francia y Roma es aparente, más bien representan dos extremos que pueden reunirse en torno al deseo de seguridad, pero sirve para marcar una diferencia que constituirá el centro de la argumentación. La introducción de Francia (frente a las interpretaciones que, a partir del llamado a la unidad de Italia del final de *El Príncipe*, sostienen que *lo Stato* de Maquiavelo está pensando a partir del modelo de las nacientes monarquías europeas) sirve para mostrar el caso de un pueblo corrupto que nunca ha sido libre y, como puede notarse, no se corresponde directamente con el tema propuesto en el capítulo. En dos escritos realizados cuando Maquiavelo era canciller de la república florentina, en ocasión de las delegaciones que cumplió en Francia, pinta el carácter de los franceses y analiza su estructura social, política, militar y económica. En *Del carácter de los franceses* muestra a los hombre preocupados por las ganancias, por encima de cualquier otro valor. Y en un análisis más completo presentado en *Retrato de los asuntos de Francia* Maquiavelo informa que

“los Señores más ricos y poderosos de Francia son de sangre y ascendencia reales, por lo que, si otros de los que les preceden faltaran, la corona podría recaer sobre ellos mismos. Por eso, todos permanecen unidos a la corona, esperando conseguir tal honor para ellos mismos o para sus hijos”²⁰³.

²⁰² Uno de ellos, que no tematizaremos aquí, surge de la afirmación de que en toda república los puestos de mando son pocos (treinta o cuarenta, nos dice). Como sabemos –y está de más decir que Maquiavelo también lo sabe– la forma de gobierno republicana posee una serie de instituciones políticas que no sólo superan ampliamente ese número, sino que, además, para evitar que los ciudadanos puedan abusar del poder que se les confiere, la duración de las designaciones nunca superaba la de unos cuantos meses. En los *Discursos*, así como en la literatura de la época, el término “república” tiene una polisemia que no siempre es fácil de detectar. Unas veces significa propiamente “República” (una de las diferentes formas de gobierno), otras es utilizado también para referirse a principados, adquiriendo el significado de “Estado” u “orden político”, así como el significado más amplio de “comunidad” política; cfr. Skinner, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, p. 18-19, y en especial *El nacimiento del Estado*, Gorla, Buenos Aire, 2003. En este caso, Maquiavelo hace referencia a la idea más general de orden político, puesto que aclara referirse a toda república, “organizada del modo que sea”, pero al considerar que son pocos los puestos y pueden ser otorgados discrecionalmente por el príncipe, está pensando claramente en el *principato civile*, donde se conservan reducidamente instituciones donde el príncipe delega cierto poder, pero en ningún caso la asamblea mayor propia del estado republicano.

²⁰³ Maquiavelo, “Retrato de los asuntos de Francia”, en *Escritos políticos breves*, op. cit, p. 41. Se supone que el manuscrito del *Retrato* fue escrito entre 1510 y 1512, mientras que el *De natura gallorum* es un texto escrito entre 1500 y 1503.

La estabilidad de la monarquía francesa se debe a que los nobles nunca entran en conflicto con la corona, y buscan congraciarse con el rey antes que disputar su poder, porque la estabilidad política depende de la transmisión del poder a partir del modelo hereditario, no por conquista. Este tipo de “principado” fue brevemente tratado en el capítulo 2 de *El Príncipe (De principatibus hereditariis)*: Maquiavelo le presta poca atención, por un lado, porque la estructura tradicional del gobierno brindaría la estabilidad que en otros casos debe alcanzarse con la acción del gobernante, por otro lado, porque este tipo de gobierno nunca ha existido en Florencia, como en gran parte de las ciudades-estado del norte de Italia. Lo que no menciona en aquél opúsculo y aparece en los escritos sobre Francia es la caracterización del pueblo: “en los pueblos son todos gente innoble y artesanos y viven tan sujetos a los nobles y se sienten tan oprimidos en todas sus acciones, que están envilecidos”²⁰⁴. De esta caracterización se sigue que para el pueblo francés el deseo de libertad se constituye en un conjunto mínimo de garantía de seguridad frente a la siempre posible arbitrariedad de los nobles y el rey. El deseo del pueblo de mantener con seguridad su vida y sus bienes no resulta incompatible con el deseo de dominio de la nobleza, así como el deseo de poder de la nobleza no es incompatible con el gobierno monárquico, razón por la cual la estabilidad y duración de este Estado depende de que cada estamento se mantenga dentro de los principios que lo definen. Este orden político, que depende de una singular consolidación histórica de las desigualdades, Maquiavelo lo presenta como corrupto (“envilecido”). Roma representa un caso diferente, dado que en este Estado encontramos la figura de un pueblo que, como “aún no estaba corrompido, cuando recuperó la libertad pudo mantenerla, muertos los hijos de Bruto y expulsados los Tarquinos, con todos los procedimientos y órdenes que ya hemos visto”²⁰⁵ (refiriéndose al cap. 5).

Por lo dicho hasta aquí, podemos ver que Francia representa la manera en que un príncipe puede satisfacer los deseos del pueblo sólo en apariencia, porque en tal Estado el deseo de libertad propiamente no existe, el conflicto producto de la división entre el deseo de dominar y el deseo de o ser dominados está neutralizado por un complejo y antiguo sistema de castas. Es en la inadecuación del caso al problema donde vemos por qué hay ordenamientos políticos que *parecen* satisfacer “completamente” el deseo del pueblo. Es Roma el ejemplo que muestra que los deseos de un pueblo, que conoció la tiranía y la libertad, pueden satisfacerse, pero sólo “parcialmente”. En Roma, que una parte del pueblo desee la libertad, configurándose como deseo de mandar, es decir, de participar en el gobierno y así tener seguridad de su propia libertad, muestra a un pueblo todavía no corrupto. Por otro lado, si el pueblo está, aunque sea en parte, corrompido, por más que antes haya sido libre no podrá representarse la libertad como libertad política. Lo que Maquiavelo expone aquí, recogiendo la dimensión histórico-temporal del deseo, es la dificultad que tuvo la institución de los tribunos de la plebe para expresar y expandir el deseo de libertad: pues así como los elegidos tribunos de la plebe terminaron por hacer leyes en beneficio de unos pocos, cuando el pueblo tenía que elegir sus representantes para ocupar los lugares del tribunado, terminaba por elegir a los ciudadanos más poderosos de las familias más importantes de la ciudad²⁰⁶. No basta

²⁰⁴ “Retrato de los asuntos de Francia”, p. 42. Otra cosa importante de señalar es que el pueblo francés es campesino y artesano, por lo que, fuera de la recaudación de impuestos de los Señores (que se paga generalmente en especias), no poseen nada de valor que pueda provocar la ambición de los nobles (cfr. p.44). Los nobles poseen sólo autoridad sobre los súbditos, y las contribuciones no pueden cobrarse *absque consensu regis*, cosa que el rey nunca autoriza (cfr., p. 49). Por ello, “los pueblos de Francia son humildes y muy obedientes y tienen una gran veneración a su rey”, p. 48.

²⁰⁵ *Discursos*, I, 16, p. 85.

²⁰⁶ Cfr., *Ibid.*, 18, p. 90.

desear la libertad para ser libres, no porque entre el deseo y la realidad exista una distancia de hecho, sino porque la realidad del deseo es más compleja de lo que imaginamos.

De los capítulos 1 a 18 del libro I de los *Discursos* –considerados la exposición más sistemática de su teoría sobre el Estado republicano, que se correspondería parcialmente con el tratado sobre las repúblicas que en *El Príncipe* dice haber escrito– Maquiavelo nos muestra la compleja relación entre libertad y seguridad. Ni la naturaleza humana ni los gobiernos son *formas* naturales: depende de la constitución histórico-temporal de la división del deseo. No existe una naturaleza humana negativa, que justifique ahistóricamente (o según una historia como caída o pérdida, según la versión adámica) la inevitable constitución monárquica del orden político, como no existe una natural libertad humana que haga de la república el orden perfecto orientado por el bien común. La república transita por la vía democrática cuando el *vivere libero* y *vivere politico* se reúnen por el deseo de libertad; y transita la vía aristocrático oligárquica (conteniendo siempre la posibilidad de resolver el conflicto por la vía tiránica) cuando libertad y seguridad establecen una relación de compensación no dominada por el pueblo. Para Maquiavelo, la estabilización de una u otra configuración social del poder político depende de la manera en que es tratada su constitución conflictiva, consolidándose temporalmente en hábitos, normas institucionales y culturales, que son efectos de la división. Avanzada la modernidad política, volverán a transformarse en modelos, en formas racionales, y el reconocimiento de su dimensión histórica se verá desprovisto de la contingencia que la caracteriza, para transformarse en una filosofía del progreso, como puede verse en la polémica entre la “libertad de los antiguos y libertad de los modernos” o bien, bajo la contraposición entre “libertad positiva y libertad negativa”²⁰⁷.

Cuando Maquiavelo plantea la real distinción que permite reconocer las diferencias entre los pueblos nos hablará de *corrupción*, término que puede llevar nuevamente a una confusión si lo leemos como la expresión de un juicio ético-político apoyado en un trasfondo metafísico-antropológico. Pero si retomamos la continuidad de los capítulos 5 y 6 veremos que corrupción expresa (con la misma complejidad que el concepto de *duración*) tanto el permanente movimiento del deseo, sus múltiples formas de composición, como la fijación de relaciones que impiden hacer de la mutación un principio de renovación política. El deseo de venganza –problema sobre el que volveremos para comprender su constitución temporal–, se compone de esa doble dimensión, dinámica y estructural, que muestra el impulso del deseo hacia la mutación, a la vez que restituye bajo nuevas formas el antiguo orden de dominación. Este movimiento Spinoza lo resumirá con una frase que bien podríamos atribuir a Maquiavelo: los hombres luchan por su esclavitud, como si se tratara de la misma salvación²⁰⁸. Una preocupación que nos muestra que, detrás de Roma y a partir de ella, Maquiavelo está tratando de comprender a Florencia, y los repetidos juicios sobre la corrupción reinante en su ciudad deben ser entendidos en su intento por pensar el estado presente de las relaciones políticas a partir de las diferentes transformaciones que a sufrido la ciudad, desde los primeros conflictos sociales, el auge del humanismo cívico, la institución de los Médici, hasta la breve renovación republicana con Soderini, su terrible fracaso y el retorno al poder de la familia más poderosa de la ciudad.

²⁰⁷ Nos referimos al célebre ensayo de Benjamin Constant, *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*, pronunciado en el Ateneo real de París en 1819 y al también conocido ensayo de Isaiah Berlin, *Two Concepts of Liberty* de 1958.

²⁰⁸ Cfr., Spinoza, B., *Tratado Teológico-político*, Alianza, Madrid, 1986, prefacio, p. 64.

Es tan ideológica la imagen de la *Roma aeterna*, encuentro de la teología-política cristiana y el derecho imperial romano, como cierto que la religión cristiana ha hecho a los hombres “presa de los malvados”. La transformación de la *pax et libertas* a la *pax et securitas*, por más que puede consolidarse e identificarse con un momento histórico determinado (sea con Augusto, sea con Hobbes), es una tensión permanente que está inscrita en la dinámica misma de la división que define a la república y acompaña el conflicto mismo que abre la vía democrática, aquella que tiene que asumir, más que ninguna otra “forma de gobierno” el problema del odio y la venganza nacidos de los enfrentamientos civiles. Maquiavelo tratará de pensar, invirtiendo la transformación romana, la *libertas et securitas*. En otros términos, la institucionalización política de la *vita activa* a partir de la potencia de la multitud, y sus dificultades para alcanzar el *vivere libero e politico*.

4- *Vivere* Político: potencia y duración.

“[Dicearco] sostiene que el alma no existe y que es un nombre totalmente vacío, lo mismo que el de animal y animado, y que la fuerza, por medio de la cual nos movemos y sentimos, obra con igual energía en todos los cuerpos vivos, y no se separa del cuerpo, como que por sí misma no es nada ni existe otra cosa que el cuerpo uno y simple, dispuesto de tal modo que vegeta y siente obedeciendo a la fuerza de la naturaleza”.

Cicerón, *Cuestiones Tusculanas*, I, VIII, 21.

La ontología política presente en la obra de Maquiavelo excede el tratamiento, siempre breve y poco sistemático, de figuras de reconocible procedencia clásica. El deseo ha sido el concepto a partir del cual hemos conversado fundamentalmente con la interpretación republicana, cuyo trabajo sostenido en la historia intelectual ha rescatado la dimensión de la contingencia y el conflicto, sin embargo reducidas a una forma de comprender la historicidad que depende del contextualismo histórico²⁰⁹. El trabajo filosófico sobre el deseo permite iluminar de qué manera esas categorías se precipitan para abrir a cuestiones no resueltas en esta importante tradición de lectura. Y de igual manera, avanzar sobre la reflexión filosófica propuesta por Lefort, donde la productividad de las categorías de deseo y negatividad pueden ser revisadas e interrogadas sobre la base de un trabajo que asume la génesis material de los afectos. Es de esta manera que la idea de *vita activa* puede ser tomada como un punto de inflexión entre la metafísica clásica y las contemporáneas lecturas republicanas, que esquivas a recuperar la dimensión ontológica de la reflexión política maquiaveliana, la reducen a las ideas de participación política o ciudadanía activa, por otra parte fundadas en intrincados modelos motivacionales.

La diferencia entre la perspectiva histórica intelectual y filosófica, por lo menos en el discurso contemporáneo, puede verse claramente en la diferente deriva que ha tenido el concepto de *bios politikós*: por un lado, traducido en participación pública, por el otro, puesto a la base de una transformación que ha tomado el nombre de *biopolítica*. Hasta qué punto resultaría productivo pensar a Maquiavelo desde esta última categoría, así como intervenir desde una lectura de Maquiavelo en los problemas que ésta contiene, no es algo que esperamos responder ahora. Pero en el desarrollo que venimos sosteniendo, así como resulta necesario establecer una discusión con la lectura humanista republicana, lo es también, en un sentido diverso, hacerlo con algunas interpretaciones filosóficas que hacen de la relación *bios-zoe* una clave para pensar la política. Y

²⁰⁹ Ya en 1969 Nicola Badaloni se pregunta si es posible volver a interrogar a Maquiavelo en el campo de la *teoría*, en cuanto “los estudios sobre Machiavelli han adoptado decididamente la vía de una historización integral”, refiriéndose a los trabajos de Genaro Sasso y Felix Gilbert, convertidos en el modelo metodológico dominante de los estudios maquiavelianos. Nuestra lectura suscribe a la temprana observación de Badaloni pero se distancia de su idea, que no deja de repetir un esquema ya conocido: Maquiavelo no es un “filósofo profesional”, en él no hay una dimensión especulativa sino la adopción de ciertos conceptos teóricos pasados por la experiencia política y con un fin político. Cfr., “Natura e società in Machiavelli”, en *Inquietudine e fermenti di libertà nel Rinascimento italiano*, Edizioni ETS, Pisa, 2004, p. 1 (publicado originalmente en *Studi Storici*, n° 10, 1969).

esto porque una y otra vía filosófica, a partir de procedimientos que sería extenso reconstruir aquí, han encontrado grandes dificultades para abordar dos cuestiones centrales para nuestro trabajo: la cuestión social y la democracia.

Al pensar la vida activa a partir del deseo sin subsumirlo a las jerarquías supuestas en la caracterización de las formas de vida, Maquiavelo se sitúa en un punto donde carecen de sentido los dualismos, y cobran sentido las tensiones. Para poder pensar la dimensión política que adquiere la idea de *vita*, es posible considerar la lucha entre virtud y fortuna a partir de la tensión entre exceso y prudencia. El deseo, vitalidad que está en la raíz de esta tensión, así como ha permitido reconstruir la relación entre la división y las contingentes configuraciones sociales y políticas, nos permitirá avanzar sobre otras dos relaciones: una, que ha recibido un amplio tratamiento en las interpretaciones de la obra maquiaveliana, es la relación entre violencia y política (sobre la que volveremos en la segunda parte); la otra, que proponemos ahora a partir de la intersección que se abre con una serie de problemas que rondan los debates en torno a la biopolítica, es la relación entre vida y democracia.

En las considerables diferencias que podemos encontrar entre las críticas de Platón y Aristóteles a la democracia, un aspecto particular los reúne: la imposibilidad última de conducir la vida democrática al límite de la animalidad. En ambos casos, el animal popular platónico y el gobierno de los pobres aristotélico se tensionan hasta la contradicción, entre la reducción de la vida al mundo natural de la necesidad, de la corporeidad y el deseo, y el artificio anárquico de la igualdad absoluta; entre una forma primaria de vida (aquella “ciudad de los cerdos”, que paradójicamente Sócrates se apresurará a verla como la ciudad perfecta²¹⁰) y una vida que carece de forma; entre el mundo de la *phoné* animal y la plebiscitaria asamblea popular donde hay un exceso de palabra²¹¹. La democracia, el gobierno que carece de *logos*, resulta el más imperfecto por una complicada ligazón entre el exceso y la falta. Del modo que sea, ambas figuras amenazan la constitución del *bios* clásico, sea el *bios theoretikós* platónico o el *bios politikós* aristotélico. Esta tensión nos deposita en las proximidades del pensamiento de Maquiavelo y su diferencia con el humanismo renacentista, porque el exceso democrático es imposible de reducir a las tipologías de la vida: la democracia, el gobierno popular, no puede ser animalizada porque la vida –el deseo–, bajo ninguna de sus modalidades es anárquica.

Entre la clásica definición de la vida humana separada de la vida y la reducción moderna de la vida humana a la vida biológica, que según Giorgio Agamben definen los dos movimientos del pensamiento y la política occidental, emerge como exceso lo impensado de la democracia. Entre Aristóteles y Hobbes –y sin obviar la genealogía que realiza Agamben a través del derecho romano, la teología política y la teología oiconómica en la serie *Homo Sacer*²¹²– no puede pasarse por alto que el carácter antidemocrático de sus filosofías: la democracia –esta anomalía “occidental”– no parece tener lugar en la génesis biopolítica, sino al final de su trayecto, con el dominio absoluto del estado de excepción²¹³. Entre Aristóteles y Hobbes, entonces, es posible ubicar a Maquiavelo, cuya forma de comprender la *vita activa* no se ajusta a la definición

²¹⁰ Cfr., Platón, *República*, Eudeba, Buenos Aires, 1995, 372a-d, pp. 162-165.

²¹¹ Cfr., Aristóteles, *Política*, 1253a, I, 2, pp. 43-44 y IV, 4, 1292a, p. 157.

²¹² Una genealogía que Agamben realiza en toda la serie *Homo Sacer: Estado de excepción (Homo Sacer II, 1)*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires 1994; *El Reino y la Gloria (Homo Sacer II, 2)*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires 2008.

²¹³ Cfr., la “Parte tercera” de Agamben, *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida*.

aristotélica del *bios politikós* ni se reduce a la necesidad hobbesiana de una *securitas* biológica de la vida. Más allá de la particular complicación de la cuestión democrática dentro de la genealogía biopolítica, la ausencia misma de Maquiavelo puede ser comprensible y no faltan motivos para hacer de Hobbes el interlocutor prácticamente dominante. Si bien Rousseau recibirá a Maquiavelo como el gran republicano y lo hará participar de la crítica (antihobbesiana) a la representación política, la cuestión del carácter irrepresentable de la naturaleza humana se presentará en un estrecho diálogo con Hobbes²¹⁴. De igual manera con Montesquieu, que estructurará de comienzo a final su primera obra política (las *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* de 1734), en una discusión con los *Discursos* de Maquiavelo, expresará con absoluta contundencia el problema de la vida humana en claro diálogo con Hobbes²¹⁵. A excepción de lo que podría resultar la figura de Spinoza (y con ella volver a su encuentro con Maquiavelo, para sustraerse de la caracterización biopolítica de la modernidad presentada por Agamben²¹⁶), siguiendo nuestro objetivo, basta con señalar que la ruta que tomaremos nos encuentra en un lugar diferente al definido por el tránsito entre la separación de la vida biológica para definir la vida humana y la reducción moderna de la vida humana a vida biológica: producción de la vida y potencia democrática estarán asociadas al nexo entre la comprensión maquiaveliana de la *vita activa* y el problema de la *duración*, diferente al paradigma de la producción como “conservación” de la vida.

Para introducirnos al problema vamos a recuperar dos versiones del aristotelismo próximas a Maquiavelo, a partir de las interpretaciones de dos de los representantes más importantes de la filosofía biopolítica: la figura del legislador en el *Defensor pacis* de Marsilio de Padua analizada por Roberto Esposito y la figura de la multitud en *De Monarchia* de Dante recuperada por Giorgio Agamben²¹⁷. Estas dos lecturas nos permiten a su vez retomar desde otra perspectiva la larga polémica en torno a la duplicidad manifiesta entre el Maquiavelo el autor de *El Príncipe* y el Maquiavelo autor de los *Discursos*, para hacerla signo de un período en donde, por ejemplo, Platina es autor de un *De principe* y de un *De optimo cive* y Patrizi de un *De regno* y de un *De republica*. La misma tensión aparece al interior de una misma obra, como en el *Momus* de Alberti y en el diálogo de Landino, y en la obra fundante del aristotelismo político tardo-medieval: entre el democratismo del primer discurso y el absolutismo del segundo discurso del *Defensor pacis* de

²¹⁴ Cfr., Esposito, Roberto, *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 2003, cap. 2.

²¹⁵ “El amor a nosotros mismos, el deseo de conservarnos se transforma de tantas maneras y obra por principios tan contrarios, que nos lleva al sacrificio de nuestro propio ser por amor a nuestro propio ser. Y tanto es el cuidado que ponemos en nosotros mismos, que consentimos en perder la vida por un instinto natural y oscuro que hace que nos queramos más que a nuestra vida misma”, Montesquieu, *Grandeza y decadencia de los romanos*, Espasa-Calpe, Buenos Aires 1947, p. 136.

²¹⁶ En sentidos muy diferentes, aunque con Deleuze como denominador común, cfr., Esposito, R., *Bíos. Biopolítica y filosofía*, Amorrortu, Buenos Aires 2006, pp. 297-300 y Negri, A., “El monstruo político. Vida desnuda y potencia”, en Giorgi, G y Rodríguez, F (comp.), *Ensayos sobre biopolítica*, Paidós, Buenos Aires 2007, pp. 93-139. En particular, Vinale, A., *Organismo democrático. Tre saggi spinoziani*, Ghibli, Milano, 2008.

²¹⁷ En este caso, dos pensadores de tradición aristotélica. Sin embargo, una lectura “biopolítica” del pensamiento renacentista no puede obviar el platonismo para conformar un mapa más amplio de su real dimensión. Hay motivos presentes en Alberti, incluso en el aristotélico Bruni cuando debe pensar la organización de las poblaciones en la ciudad. También, por ejemplo, en los modelos arquitectónicos de las ciudades que van abandonando su estructura medieval, como es el caso del diseño de Leonardo da Vinci conservado en el *Codice Atlantico*, donde propone dividir la ciudad en dos estratos, frontera para contener las enfermedades y los tumultos, ambas formas de corrupción que provienen de la vida de las clases populares, cfr., Garin, E., “La città ideale”, en *Scienza e vita civile nel rinascimento italiano*, op. cit.

Marsilio. Siguiendo a Esposito, esta tensión puede ser pensada a partir de uno de los tópicos más importantes del Renacimiento: el “saber sobre la vida”²¹⁸.

“Después de haber determinado el fin de la ciudad, que es el vivir y el vivir bien, debemos ahora hablar en primer lugar del vivir y de sus modos”²¹⁹ dice Marsilio, inaugurando con un lenguaje aristotélico un nuevo espacio de la reflexión política. A la dimensión ético-teleológica propia de la tradición clásica, a partir de la cual Aristóteles resolverá la polémica sobre las formas de vida y responderá al interrogante por la “obra del hombre” (su esencia), Marsilio le sobrepone una dimensión mecanicista-biológica: principio de una transformación en el concepto de naturaleza, cuyo motivo central será comprendido a partir del problema de la disolución y la muerte del organismo político. La “naturalización” de la vida hace del devenir y la muerte parte de su ser, y es el mismo movimiento –no la *forma* y el *fin*– lo que produce la diferenciación (modos, oficios), introduciendo elementos “artificiales” que estabilizan la estructura de la naturaleza. En la pertenencia entre vida y muerte, la diferenciación es lo que cualifica la naturaleza al mismo tiempo que es la naturaleza la que distribuye la diferencia. El punto de llegada es la articulación entre naturaleza y voluntad: “La causa eficiente de los oficios, en cuanto son parte de la ciudad, es frecuentemente y en la mayor parte de los casos el legislador humano”²²⁰. El legislador humano, el nuevo príncipe, no sólo es una figura que responde a la forma tradicional del domino, sino el lugar donde se opera el vínculo entre saber y poder. La distribución de las funciones (oficios) guiada por un saber técnico hace posible la estabilización de la naturaleza y su regeneración continua. El garantismo institucional del primer discurso de reconocido cuño republicano, fundado en la dimensión ético-teleológica de la ciudad, requiere del decisionismo técnico-ejecutivo del segundo discurso: porque la vida, una vez “secularizada”, contiene en el movimiento (mutación) –incluso teleológico– la propia muerte, así como contiene la generación de los mecanismos que intentan expulsarla, frenarla, regenerando técnicamente la vida. Es desde esta lógica que la *virtù* renacentista representa, ya antes de Landino y Maquiavelo, tanto una técnica del poder, como un principio vitalista.

Podríamos considerar al Renacimiento el momento inaugural de la producción artificial del orden, donde la política es considerada artificio. En un sentido diverso, aunque no ajeno al que adquirirá en la artificialidad jusnaturalista, la unión de vida y muerte hace que la muerte no represente lo contrario a la vida; es aquello que, necesariamente, permite su natural producción ordenada técnicamente. La continua tematización renacentista de los conflictos sociales a partir de la continua producción de la diferenciación, que dan vida a las nacientes ciudades renacentistas, no puede ser interpretado exclusivamente a partir de la renovación del espíritu republicano y la preocupación por la autonomía y el bien común; el conflicto es deseo y división, y también es a partir de él que se da un particular desarrollo de los saberes sobre la vida, guiados por el principio de su administración técnica. En este punto, más que el problema de la improductividad, que parte del debate entre *vita otioza* y *vita negotiosa*, es el problema del exceso de las potencias productivas lo que se asocia al problema de la muerte del organismo político. La doble teorización sobre el “principado” y la “república”, no su indistinción, muestra el vínculo entre finitud y exceso

²¹⁸ Esposito, R., “La figura del ‘doppio’ nell’immagine machiavelliana del Centauro”, en *Ordine e conflitto. Machiavelli e la letteratura politica del Rinascimento italiano*, Liguori Editore, Napoli, 1984, p. 13.

²¹⁹ Marsilio de Padua, *Defensor pacis*, I dic., IV, 2. Hemos traducido los pasajes directamente de las citas realizadas por Esposito, cotejado con la trad. de L. Martínez Gómez, *El defensor de la paz*, Tecnos, Madrid, 1989, pp. 14-15.

²²⁰ *Ibid.*, I disc., VII, 3 (p. 31).

de la vida, formas de intervención que contienen tanto el principio generativo como el principio represivo²²¹.

En “La obra del hombre” Agamben intenta ubicar en Dante una recepción de la posibilidad abierta por Aristóteles de pensar el ser del hombre como “pura potencia, que ninguna identidad y ninguna obra podría agotar”²²², in-operancia que, sin embargo, Aristóteles clausuraría identificando la obra del hombre con una forma definida a partir de la interrupción del *continuum* de la vida, del cual resulta el aislamiento del *logos* que, en cuanto obra (acto), no puede ser concebido como pura potencia sino según una facultad propia: la realización de la potencia vital racional según la virtud. Siguiendo a Esposito, el aristotelismo renacentista anticipado por Marsilio transforma la definición de la obra del hombre a partir de la exclusión de una parte de su actividad vital como no-política, para luego reincorporar la vida biológica del organismo político, primer desarrollo explícito de la técnica política. Agamben busca en Dante una alternativa, a partir de su lectura de aquel Aristóteles que, por un momento, entiende que lo específico del hombre es el momento de la pura potencia. Lo interesante de esta interpretación de Dante es que encuentra en la *multitud* “la forma genérica de existencia de la potencia”²²³. Señalemos algunos de los pasajes que anota Agamben del *De monarchia*:

“Hay pues una operación propia de todo el género humano en función de la cual se ordena así en una gran multitud, y tal operación no puede ser realizada completamente ni por el hombre individual, ni por la familia individual, ni por una aldea individual, ni por un reino particular”; “es necesario que haya una multitud en el género humano, a través de la cual se realice toda la potencia”²²⁴.

Agamben nos sugiere que Dante es una entrada para pensar la relación entre vida y política fuera del paradigma biopolítico, afirmando que la multitud es el verdadero sujeto de la política y haciendo de Dante un pensador de la comunidad in-operante²²⁵. Si bien es verdad que el sujeto dantesco no es el “pueblo”, ni una comunidad particular, Agamben deja en suspenso la cuestión crucial en esta lectura: la pregunta por qué otra forma política que el Imperio podría ayudarnos a imaginar esta pura potencia en su esencial in-operancia, “e intentar pensar la multitud como figura, si no de la inacción, al menos de un obrar que, en cada acto realice su propio *shabat* y en

²²¹ Una lectura comparada sobre problemas políticos como la posición frente al poder religioso, el orden político, etc., puede verse en Bayona Aznar, B., “Marsilio de Padua y Maquiavelo: una lectura comparada”, en *Foro Interno*, n° 7, 2007, pp. 11-34.

²²² Agamben, G., “La obra del hombre”, en *La potencia del pensamiento*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2007, p. 467.

²²³ Agamben, G., “La obra del hombre”, op. cit., p. 479.

²²⁴ Dante, *De monarchia*, I, 3, cit. en Agamben pp. 476-477. Mantenemos la versión española de los traductores de Agamben, porque mantiene diferencias considerables con la traducción de E. Palacios, *La Monarquía*, Losadas, Buenos Aires, 1941, pp. 38-39 (también en la numeración, aquí correspondiente a I, 4; aunque el texto latino corresponde con la numeración indicada por Agamben).

²²⁵ Cfr., Nancy, J-L., *La comunidad inoperante*, LOM-Universidad ARCIS, Santiago de Chile 2000. La lectura de Nancy, aunque próxima a Agamben reconoce la relación originaria entre técnica y naturaleza en el mundo clásico, más próximo a Esposito, cfr., *Las musas*, Amorrortu, Buenos Aires 2008. Aunque posterior al trabajo de Esposito que hemos mencionado, el debate sobre la *comunidad* se encuentra en estrecha relación con el problema biopolítico, tal y como es reconocido en la introducción a la antología de la Revista “il Centauro”, cuyo nombre se debe al texto de Esposito, cfr., la introducción a A.A. V.V., *La crisis del político. Antología de “il Centauro” (1981-1986)*, Guida Editore, Napoli, 2007.

cada obra sea capaz de exponer la propia inoperosidad y la propia potencia”²²⁶. Agamben no responde a la operación teórica de Dante, que priva al pueblo y a una comunidad particular de ser el sujeto en donde se realiza la potencia del hombre, para instituir la Monarquía o el Imperio Universal. El motivo por el cual define la *multitudo* como sujeto universal, pura potencia, es porque le permite hacer de una monarquía universal el principio de su actualización. La multitud deviene *en* potencia porque, en cuanto potencia genérica, se presenta como un puro exceso que la hace irrealizable para un hombre particular, un pueblo o una comunidad particular, pero no para el Imperio Universal.

Podría considerarse errado hacer este planteo a una lectura que, más allá de sus pretensiones exegéticas, busca una inscripción genealógica para pensar la idea de una “comunidad inoperante”. Pero incluso asumiendo este objetivo, el problema que se plantea no es menor para las pretensiones políticas de esta filosofía: Dante es el primer teórico secular de la idea de un gobierno de la “humanidad” (sustituyendo la ya en crisis fundamentación teológico-política cristiana de la identidad entre la *Roma aeterna* imperial y la Iglesia universal cristiana). No dejará de ser fundamental, sin embargo, el intento por leer el problema del *bios* aristotélico por fuera de la lógica “potencia-acto”, para pensar una manera de considerar la potencia que no esté metafísicamente destinada a constituirse en *forma*. En Maquiavelo, el deseo como potencia, que permite comprender las categorías de contingencia y conflicto, constituyen una ontología antimetafísica, si por metafísica entendemos una filosofía de la sustancia como forma y fin. Pero la potencia es contraria a toda idea de inoperancia. La crítica de Maquiavelo al cristianismo también ilumina aquello que está presente en la operación dantesca y define estas dos maneras de comprender la potencia: la religión cristiana, y su herencia filosófica, permite “convertir a los hombres en presa de los malvados”.

Muchas pueden ser las vías posibles para interrogarnos sobre la potencia democrática contenida en la obra maquiaveliana. Para mantenernos dentro de los términos del problema propuesto en este apartado, vamos a indicar de qué manera la vía democrática introduce otra perspectiva a la duplicidad de la “obra” renacentista, que bajo la casuísticas de las formas de gobierno expresa, en la composición entre principado y la república, la negatividad de la vida a la que tiene que dar forma tanto el poder absoluto como la positividad de la virtud, excluyendo la potencia de la vida. Este trayecto lo vamos a realizar recuperando dos motivos: la imagen del Centauro en *El Príncipe* y la figura de la multitud en los *Discursos*.

Dos son los problemas que, en principio, podrían ordenar una lectura de *El Príncipe*: cómo producir poder y cómo conservarlo; incrementar la vida y hacerla durar son las primeras respuestas al devenir de la ciudad. En estos dos movimientos, que en muchos casos parecen contrarios, Maquiavelo descarta la posibilidad del equilibrio y critica expresamente la idea de prudencia como justo medio (la *via del mezzo*)²²⁷; el exceso vital de la ciudad, la conflictividad interna, aquello que la lleva a estar siempre al borde de su disolución, debe ser incorporado, asimilado por el príncipe; en él la prudencia se constituye, en parte, como una particular técnica de gobierno, transformando la medianidad propia de lo lógico del equilibrio en una duplicidad de la forma, donde se hace visible la idea de una composición técnico-natural de la nueva subjetividad

²²⁶ Agamben, G., “La obra del hombre”, op. cit., p. 480.

²²⁷ Para otra lectura de la medianidad en Maquiavelo, opuesta a la idea de justo medio como equilibrio en Sfez, G., *Machiavel, la politique du moindre mal*, Press Universitaires de France, Paris, 1999.

política. En el cap. XVIII de *El Príncipe*, el Centauro Quirón, figura mitológica del maestro de los gobernantes, reinstala el doblez vida-muerte en la incorporación del saber político representado en la prudencia de la bestia-hombre:

“Débese, pues, saber que hay dos formas de combatir: una con las leyes, la otra con la fuerza; la primera es propia del hombre, la segunda lo es de las bestias; mas como la primera muchas veces no basta, conviene recurrir a la segunda. Por tanto, a un príncipe le es necesario saber usar bien la bestia y el hombre. Este punto fue enseñado veladamente a los príncipes por los antiguos escritores, los cuales escriben cómo Aquiles y muchos otros de aquellos príncipes antiguos fueron dados al centauro Quirón para que los educase y bajo su disciplina los custodiase. Tener por preceptor a alguien mitad bestia y mitad hombre no quiere decir otra cosa sino que necesita un príncipe saber usar una y otra naturaleza; y una sin la otra no es durable. Estando, pues, un príncipe necesitado de saber usar bien la bestia, debe elegir la zorra y el león; porque el león no se defiende de los lazos y la zorra no se defiende de los lobos. Precisa, pues, ser zorra para conocer las trampas, y ser león para espantar a los lobos”²²⁸.

En este conocido pasaje pueden distinguirse dos imágenes de la animalidad que conviene no confundir: por un lado, la zorra y el león, que recurre a animales reales, pero en un sentido no muy diferente a la manera en que aparecen en las fábulas, atribuyéndoles propiedades humanas; por otro lado, la figura mitológica del centauro Quirón, mitad hombre y mitad animal. La composición mitológica del hombre-animal permite la posterior analogía con las virtudes del león y la zorra, que en realidad deja de ser una analogía para presentarse en un segundo movimiento de composición donde tanto el saber como la fuerza provienen de la misma animalidad. La expresión “una y otra naturaleza” no hacen referencia a una doble naturaleza humana, sino a la necesaria composición de dos virtudes (reunidas en el concepto de *virtù*) presentes en la naturaleza misma del hombre, que la antropología clásica ha escindido. La línea que sigue al pasaje citado aporta un elemento más, sin el cual, el argumento maquiaveliano no se completa:

“Y si los hombres fuesen todos buenos, este precepto no sería bueno; pero, puesto que son perversos, y no la observan contigo, tu tampoco tienes que observarla con ellos. A un príncipe nunca faltaron razones legítimas para faltar a la inobservancia”²²⁹.

Ya hemos al principio sobre los juicios de Maquiavelo donde expresa una supuesta maldad natural de los hombres, lo que esta línea ilumina es la incorporación de ese otro animal, generalmente no mencionado en las interpretaciones de este pasaje: el lobo. Para este hombre-animal que es el príncipe, los demás también son hombres-animales, que pueden tenderle trampas o atacarlo como lobos, caracterización general que hace referencia a una natural enemistad con el príncipe. Por más que el príncipe popular surja de la división de los humores entre el pueblo y los grandes, no puede obviar que, movido por el deseo de dominar, al igual que los grandes, siempre está en situación de ser objeto de la enemistad de los hombres, principalmente del pueblo. Si nos

²²⁸ *De Principatibus*, XVIII, pp. 247-249.

²²⁹ *Ibid.*, p. 249.

arriesgamos a continuar está última analogía que Maquiavelo deja en suspenso –incluso considerando que la expresión *homo homini lupus* es anterior a Hobbes tanto como a Maquiavelo²³⁰–, podemos imaginar que la virtud contenida en la imagen del lobo, tan astuto como fuerte, proviene del número: la astucia y la fuerza se reúnen en la manada. De la lectura general de este pasaje se concluye en la operación simbólica a partir de la cual es diluida la imagen del Hombre, tanto clásica como cristiana; ese que podría “ser bueno”, pero no lo es. Lo no tematizado directamente en *El Príncipe* es el “animal popular”, que aparecerá en los *Discursos*. En esta operación general no sucede una reducción del hombre a la animalidad, sino al deseo, a la vida, siempre expuesta como *división*. Si, por una parte, las virtudes animales son antropomórficas, por otra parte no es el deseo en sí lo que hace animal al hombre: Maquiavelo podría aceptar caracterizar al hombre como un “animal social” o como *zoon politikón*, a condición de no imprimirle una forma natural, sino porque el deseo es siempre colectivo y la división es siempre división en y de un orden social y político determinado. El hombre no es un animal, porque lo propio de los hombres es una vida colectiva inteligible a partir de los deseos, la división y sus conflictos: es, en tal sentido, un animal político.

En *El Príncipe*, la única forma de gobernar el exceso vital que acelera el devenir (finitud) hacia la corrupción (muerte) no se logra manteniendo un equilibrio, sino con la incorporación del movimiento, la mutación, la metamorfosis en la sede del poder, a partir del cual prolongar la duración –siempre pronta a interrumpirse–. Todo orden es contingente. En la interpretación de Esposito, es a partir de la adopción de la duplicidad vida-técnica como poder-saber que puede lograrse una administración del exceso de la potencia : “Dividido, partido, entre hombre y bestia, ley y fuerza, orden y potencia, el sujeto, para poder ‘consistir’, para posponer, diferir, negar la necesidad de la propia perfección, tiene que “concluir” como entero, morir en cuanto sujeto-hombre, incorporar la propia diferencia, el propio otro, la propia in/humanidad”²³¹. La única forma de bloquear la continuidad de un tiempo que porta la muerte es “la unidad de lo diverso”. La prudencia no define la obra del hombre según el *logos* –escindiendo “vida” de forma de vida–, sino que, volcándose sobre la vida misma opera incorporándole su reverso. Sin embargo, Esposito sigue haciendo de *El Príncipe* una “antropología”: el *nuovo principe* es el nuevo hombre-animal sólo parcialmente, porque con la finitud, entendida como contingencia, incorpora su otro no reverso sino plural, el pueblo, figura que emergen del conflicto.

El carácter republicano de los *Discursos* frente a *El Príncipe* no implica –como es entendido por los representantes de la historia intelectual republicana– una restitución del humanismo de la virtud contra el nuevo humanismo de la técnica del poder, trasladando la *virtù* del príncipe a la virtud del pueblo y, con ello, restituyendo una ética-política. Como hemos intentado mostrar, los *Discursos* también se diferencian de *El Príncipe* a partir de una radicalización de algunas tesis.

Aunque los *Discursos* es propiamente una redacción posterior a *El Príncipe*, en las primeras páginas de éste afirma que tratará exclusivamente de los principados puesto que ya ha compuesto un tratado sobre las repúblicas. Prestemos atención al único capítulo que, asumiendo que no será

²³⁰ La primera vez que aparece es en la *Asinaria* de Plauto: “*Lupus est homo homini, non homo, quom qualis sit non novit.*”; “Lobos es el hombre para el hombre, y no hombre, cuando desconoce quién es el otro”, *Comedias*, tomo I, Gredos, Madrid, 1992, lin. 490.

²³¹ Esposito, “La figura del ‘doppio’ nell’immagine machiavelliana del Centauro”, en *Ordine e conflitto*, op. cit, p. 34.

el tema del libro, dedica completamente a la república; en él, resalta una afirmación que, en su ambigüedad, puede ser la cifra del problema:

“Más en las repúblicas hay mayor vida, mayor odio, más deseo de venganza; no las deja, no puede dejarlas descansar la memoria de la antigua libertad; de manera que la vía más segura es extinguirlas o habitarlas”²³².

Dos son las opciones para conquistar una ciudad que ha sido libre, extinguirla y desparramar a los ciudadanos o habitarla. La opción del príncipe renacentista pasará por “habitar” la ciudad; fuera de toda trascendencia del poder para quitar la vida, el príncipe debe vivir en la ciudad y apropiarse de su fuerza vital. El riesgo es grande pero inevitable, porque en las repúblicas hay un exceso de vida, una potencia, un “resto” democrático que a la vez que la hace difícil de administrar, la convierte, para el Maquiavelo de los *Discursos*, en la fuerza que impulsa el *vivere politico e libero* y en la ciudad más *durable*. Con el ingreso a la cuestión de la república aparece también esa otra figura que atraviesa completamente los *Discursos*, la *multitud*: portadora de la pura potencia, de una vida que se excede a sí misma, portadora también de la finitud, pero no sólo porque puede ser parte del conflicto que puede dar muerte a la ciudad, sino porque es multiplicación de la vida, mutación. Podríamos decir que la bestia de *El Príncipe* se ha transformado en el “monstruo” democrático. Si la bestia-hombre incorpora en su duplicidad la pasión deseo de vida/miedo a la muerte, el monstruo-multitud en su pluralidad también hace posible la identificación entre deseo de vida y deseo de libertad.

Siguiendo los estudios de Canguilhem, “el monstruo es el viviente de valor negativo”²³³: en un sentido, mientras que la muerte es la amenaza externa de la descomposición del organismo, la monstruosidad es el límite interior de la vida, la negación de lo viviente por lo no vital. Pero, como hemos visto, en un amplio espectro del pensamiento renacentista, la muerte es incorporada a la vida, lo que permitirá comprender de qué manera Maquiavelo redefine la imagen de lo monstruoso. En esta línea, es posible recuperar otros dos sentidos dados por Canguilhem a lo monstruoso (principalmente en el período renacentista); uno, cuando a partir de la disociación entre el concepto de reproducción y el de repetición, es posible pensar una vida más vital, capaz de mayor libertad; el otro, cuando la violación de la regla de la endogamia y de uniones que no observan la similitud permite pensar la metamorfosis, el parentesco infinito entre especies, formas, modos, y la posibilidad de la fecundación recíproca. El monstruo, que Canguilhem termina por identificar con una construcción del discurso biológico y jurídico, deviene en Maquiavelo figura política. La multitud, el monstruo acéfalo, interviene en la dialéctica vida-muerte no mediante la repetición, sino bajo la multiplicación, a partir de una metamorfosis constitutiva que partiendo de los antagonismos produce las múltiples conexiones entre lo diverso, y nunca culminan en la composición de una forma única ni necesaria. Sin *telos*, el deseo, que es siempre deseo de incrementar de su propia potencia, produce identidades, posiciones, pero nunca elimina su dimensión plural. La finitud nunca es expulsada por completo, pero no es lo mismo pensar la finitud como muerte constitutiva o como conflictividad constitutiva: la figura de la multitud hace posible desanudar la identificación entre conflicto y corrupción, entre conflicto y muerte. Los conflictos entre la plebe y los nobles dieron vida y libertad a Roma, nos dice Maquiavelo al inicio

²³² *De Principatibus*, V, p. 99.

²³³ Canguilhem, G., “La monstruosità e il portentoso”, en *La conoscenza della vita*, Il Mulino, Bologna, 1976, p. 240.

de los *Discursos*, desactivando la doble operación platónico-aristotélica, el organicismo tecnológico marsiliano y la multitud in-operante dantesca.

La multitud, el monstruo democrático maquiaveliano, no produce *una* obra, pero tampoco es in-operante: es *reproducción* de sí, bajo el impulso de una *renovatio* democrática que supera la *restauratio* (repetición) republicana (el retorno al origen técnico-natural del organismo político). Aquí la cuestión no es cómo multiplicar la potencia sin producir obra, sino cómo abandonar la idea de las formas para producir obra. La potencia de la multitud no es improductiva, produce múltiples modos (incluso en el sentido marsiliano) que, en su relación permanente, en su “mestizaje”, la cualifican sin necesidad de que estas relaciones se ajusten a la realización de una forma predeterminada (la ciudad ideal, la ciudad racional, la ciudad ordenada). Si Maquiavelo piensa la potencia con el lenguaje de los afectos, a partir del deseo, para hacer inteligible la cuestión de las formas políticas, no es porque los deseos sean una potencia orientada a su forma natural, donde encontrarán la actualización que alcanza la densidad ontológica de la que el deseo, como carencia, justamente carece. El deseo permite mostrar la potencia como una compleja y múltiple trama de relaciones, de composición y antagonismo, que produce formas siempre contingentes: relaciones estables, porque duran. La estabilidad no es eliminación del conflicto ni la duración un orden que se sustrae a la contingencia, pero tampoco mero resultante de una técnica artificial-natural de gobierno (duración y estabilidad no son relaciones que sigan la lógica de la *analogia*, la *similitudo*, la *convenientia*, coordenadas del universo de la identidad²³⁴). Para Maquiavelo la potencia es exceso, y por este motivo hace posible pensar la duración de la vida: la multitud “representa” esa posibilidad, que es irrepresentable sólo en relación a los esquemas de las *formas* de vida, pero no porque esté excluida del *vivere politico*.

Si retomamos la metáfora de lo monstruoso veremos qué sentido adquiere esta cualificación en términos de “resistencia” a la norma, de lo “inasible” para la razón²³⁵. Maquiavelo abandona gran parte del lenguaje de la virtud para referirse a la multitud porque éste ha sido formulado para acciones individuales, pero esto no representa un límite al momento de plantear la relación entre saber-poder: mientras que los príncipes juzgan mejor sobre lo general (correspondiente a la técnica prudencial del Centauro), la multitud piensa mejor lo particular²³⁶. Una afirmación cuyo efecto transforma la lógica clásica de la *prudencia*, que supone una relación directa entre el saber y el sujeto (el hombre virtuoso): el desplazamiento del sujeto del saber es una transformación de la relación saber-poder, un saber situado en el campo concreto de las acciones colectivas, *experiencia* que pueden asumir las múltiples relaciones que determinan la división y la siempre singular configuración del conflicto. No hay una figura privilegiada en la producción de la potencia: ni la acción, ni el derecho, ni el pensamiento, ni el deseo de libertad realiza por sí solos la obra de esta potencia, sólo la *ocasión* es la cifra de su efectividad en una situación determinada.

Lo que hemos llamado el exceso de la potencia democrática, no se define sólo por la resistencia (deseo de no ser dominados), ni espera transformarse en poder (deseo de dominar): no es éste el antagonismo constitutivo de la potencia, sino efectos particulares. La dialéctica

²³⁴ Cfr., Esposito, “La figura del ‘doppio’”, op. cit., p. 24.

²³⁵ Nuestra lectura pretende rescatar una relación entre lo monstruoso y la potencia similar a la presentada en Negri, A., “El monstruo político: vida desnuda y potencia”, pero diferimos fundamentalmente en la posición de Negri frente a la producción normativa e institucional, frente a la cual la potencia no es producción sino resistencia, el mismo planteo que, en otros términos, es presentado bajo la oposición entre poder constituido y poder constituyente.

²³⁶ *Discursos*, I, 47. Sobre este punto un breve pero interesante análisis (que además pone en relación a Maquiavelo con Spinoza) en Bodei, R., *Geometría de las pasiones*, Fondo de Cultura Económica, México 1995, pp. 311-319.

inconclusa entre poder instituido y poder instituyente, entre ley y acción, derecho y resistencia, orden y conflicto, está sujeta al realismo más que a una dialéctica trascendental. Un realismo que adquiere su dimensión materialista en la diferencia entre el saber sobre lo general y el saber sobre lo particular, más que en la constitución de identidades que distribuyen funciones dentro del juego dialéctico: el príncipe y el pueblo son posiciones, no sujetos. Es de esta manera que se comprende por qué la multitud rechaza la dialéctica vida-muerte del Centauro, produciendo simultáneamente composición de potencia y derecho, instituciones y libertad, que hacen posible el movimiento, la duración de la potencia.

La “ambivalencia de la multitud”²³⁷, fundamento del principado como de la república, de la vía democrática como de la posibilidad anárquica, de la violencia tumultuosa como de la libertad, no se explica porque es “una potencia separada del acto; lo que es imposible”, como bien deduce Dante, sino porque expresa la conflictividad misma, la complejidad de la división de la ciudad. Los capítulos 44 a 47, 53-54 y 57-58 del libro I de los *Discursos* nos muestran la potencia de la multitud en movimiento, mutación que expresa los modos posibles que se siguen del conflicto político, pero también que esta ambivalencia puede ser atribuida a los individuos –y de hecho lo es– con efectos más perjudiciales para la libertad.

El cap. 44, titulado “Una multitud sin cabeza es inútil, y cómo no se debe amenazar primero y luego demandar la autoridad”, Maquiavelo relata cuando la plebe romana, retirada en el monte Sacro, había negado la autoridad del senado, pero al no contar con un “jefe” no respondía a las demandas del senado ni plantaba sus propias demandas: “lo cual demuestra ni más ni menos la inutilidad de una multitud sin cabeza”²³⁸. Habiendo decidido, por intermedio de Virginio, que Valerio y Horacio fuesen los delegados, la plebe planteó sus demandas; la elección de los tribunos de la plebe, la ley de apelación ante el pueblo por la sentencia de un magistrado y la muerte de los Diez (los diez magistrados). Y Maquiavelo retoma las palabras de Valerio y Horacio a la plebe: las dos primeras demandas son elogiadas, pero la última es cruel e inútil, y no será aceptada por los nobles, porque es ingenuo, antes de poseer alguna autoridad, demandar la autoridad absoluta; por el contrario, primero tiene que lograr la autoridad (política) para luego juzgar a los nobles. Maquiavelo no juzga a la multitud ignorante, ni dicta que deba ordenarse bajo un jefe constituyéndose en un Estado dentro del Estado; por el contrario, lo que expone son las pasiones del conflicto, el deseo de libertad y el odio, cada una de las cuales es causa de las diferentes

²³⁷ Tomamos la expresión de Virno pero en un sentido diferente (no antropológico); cfr., Paolo Virno, *Ambivalencia de la multitud*, Tinta limón, Buenos Aires 2006, pp. 38-42. La distancia con Maquiavelo, reconociendo incluso que su horizonte está lejos del florentino (aunque próximo a Spinoza) puede verse en la distancia tanto como en la proximidad con el argumento de Dante: “es preciso reconocer que la multitud no se contrapone al Uno, sino que lo predetermina. Incluso los muchos necesitan una forma de unidad, un Uno: pero –aquí está el punto clave– esta unidad ya no es el Estado, sino el lenguaje, el intelecto, las facultades comunes del género humano [...] los muchos deben ser pensados como individuación de lo universal, de lo genérico, de lo común compartido”, *Gramática de la multitud*, Colihue, Buenos Aires 2003, pp. 16-17. Para Dante, la operación propia del género humano, que requiere a la multitud como mediación para que esa potencia sea actualizada es el intelecto: “es evidente que la perfección suprema de la humanidad es la fuerza o virtud intelectual [...] de otro modo [la multitud] sería una potencia separada del acto; lo que es imposible [...] La potencia intelectual, a que me refiero, no sólo tiende a las formas universales, o especies, sino también, en cierta extensión, a las particulares. De donde suele decirse que la extensión del intelecto especulativo da origen al intelecto práctico, cuyo fin es actuar y hacer. Me refiero con esto al orden de la acción, que se regula por la prudencia política, y al de la fabricación, que se regula por el arte” (*La Monarquía*, I, 4, p. 39), “Ahora el género humano es más uno cuando en un todo se congrega, lo que no puede ocurrir sino cuando está sujeto totalmente a un Príncipe, como es obvio” (I, 10, pp. 44-45).

²³⁸ *Discursos*, I, 44, p. 144.

demandas. Fácilmente persuadida de retirar la tercera demanda²³⁹, en el capítulo siguiente (cap. 45) Maquiavelo muestra la virtud de una de ellas en particular: la apelación del particular a los tribunales. Puede resultar paradójico que Maquiavelo se detenga en esta figura, antes que en la constitución misma del tribunalado, sin embargo, su efecto político es notable: en primer lugar, disputa la facultad de juzgar de los magistrados (dependientes absolutamente del senado e integrado por nobles); en segundo lugar, desmantela el *jus privado* como herramienta política de la nobleza, que al no poder enfrentarse a la multitud utiliza el derecho para atacar a los individuos particulares y, finalmente, controla el abuso del poder unitario, manteniéndolo siempre en manos del pueblo. Este último punto es central, y servirá para realizar una crítica directa a Savonarola. En la restauración republicana de 1494,

“los ciudadanos, entre otras constituciones, [hicieron] una *ley protectora de la seguridad*, por la que se podía apelar ante el pueblo aquellas sentencias que, en asuntos de estado, hubieran dictado los ocho y la Señoría, ley que apoyaron durante mucho tiempo y que obtuvieron con dificultad”²⁴⁰

Luego de los tumultos que finalizaron en la restauración republicana, la Señoría condenó a un grupo de hombres acusados de promover el retorno de los Médici, sin permitirles apelar ante el pueblo, “esto le arrebató más reputación a aquel fraile que ningún otro incidente”, pues “descubrió su ánimo partidista, le restó reputación, y suscitó muchas críticas”²⁴¹. La crítica general que presenta Maquiavelo, y que titula el capítulo, es que resulta un mal ejemplo no observar la ley sobre todo cuando ha sido uno el autor de la misma, pero en el desarrollo resaltan dos elementos más significativos aún: la relación entre el odio y la tiranía. “También resulta ofensivo en un estado renovar cada día en el ánimo de los ciudadanos nuevos humores, por las nuevas injurias que se hacen a éste o aquel”²⁴² nos dice Maquiavelo, una vez que se ha pasado del momento de la confrontación más violenta al momento de la institución de un nuevo gobierno. No se trata de actualizar el lenguaje de la reconciliación y la concordia civil, que Maquiavelo rechaza sistemáticamente, sino de no reavivar los odios y las enemistades porque estos mantienen latente la veta pasional que ata el deseo de libertad a los márgenes de la vía tiránica. Como hemos visto, hacen de la seguridad un equivalente de la libertad, dominada por el principio del temor que reclamará en su momento la potestad regia de uno. Maquiavelo critica al monje republicano Savonarola por su ambición, que contra la ley republicana del derecho a defensa, pretende saciar el deseo de venganza de la multitud contra los oligarcas mediceos.

El capítulo 57 tiene un título similar al cap. 44, “La plebe reunida es valiente, dispersa es débil”. Afirmación tomada como uno de los tantos pasajes donde Maquiavelo expone su opinión sobre el pueblo, en supuesta consonancia con la imagen del vulgo dominante en toda la tradición filosófica²⁴³, y resumida en la conocida línea de *El Príncipe, nel mondo non è se non vulgo*²⁴⁴. En

²³⁹ “Porque a un pueblo licencioso y tumultuario un hombre bueno puede hablarle y llevarlo al buen camino, pero a un mal príncipe nadie le puede hablar, y con él no hay más recurso que la espada. De lo que se puede conjeturar la importancia de la enfermedad de uno y de otro, pues para curar la enfermedad del pueblo bastan las palabras, y la del príncipe necesita del hierro”, *Discursos*, I, 58, p. 180.

²⁴⁰ *Discursos*, I, 45, p. 146 (la cursiva es nuestra).

²⁴¹ *Ibid.*, pp. 146-147.

²⁴² *Ibid.*

²⁴³ Cfr., Balzi, C., “La mirada sobre el vulgo, de Erasmo a Spinoza”, en Tatián, D. y Torres, S. (edit), *Las aventuras de la inmanencia. Ensayos sobre Spinoza*, Cuaderno de Nombres, nº1, Córdoba, 2002, pp. 41-50.

el cap. 57 Maquiavelo relata el momento en que el pueblo romano, después de ser arrasado por los galos, se reubica en Vayas; teniendo que reorganizarse, los nuevos edictos habían perdido la autoridad que antes poseía la ley. A partir de una sentencia de Livio, «Ex ferocibus universis singuli metus suo obedientes fuere»²⁴⁵, Maquiavelo, que en general difiere de Livio en las apreciaciones sobre el pueblo, afirma:

“Y verdaderamente no se puede mostrar la naturaleza de la multitud mejor de lo que se hace en este texto. Porque la multitud es audaz para hablar, en muchas ocasiones, contra las decisiones de su jefe, y luego, cuando ven el castigo de cerca, se apresuran a obedecer. Así, no debes tener muy en cuenta lo que se diga sobre la buena o mala disposición del pueblo”²⁴⁶

Más evidente aún que en el caso de un individuo particular, la multitud nunca es juzgada en los términos de maldad o bondad; son los afectos lo que domina el lenguaje sobre la multitud –en este caso, la audacia y el temor– siempre comprendidos en ocasión de un conflicto, que determina los desplazamientos y mutaciones del deseo. En este caso, Maquiavelo expresa esta ambivalencia de la multitud en un momento de impotencia, porque es el efecto de una invasión extranjera, cuyo poder ha sido evidentemente mayor que el del cuerpo político vencido. Por este motivo aclara, “esto se entiende para aquellos pueblos cuya mala disposición no proviene de haber perdido la libertad o de haber sido privados de un príncipe muy amado”; dos situaciones tan disímiles entre sí como con la situación antes descrita, tal y como ha sido tratado en *El Príncipe*, porque no es lo mismo para el conquistador fundar un principado donde antes había una república o donde había otro principado. En todos los casos la multitud es temible, porque su potencia, incluso disminuida, es causa del orden político y social, independientemente de la forma que éste adopte; lo que varía son las relaciones posibles del deseo, la composición o conflicto entre las pasiones que la mueven. En el caso aquí presentado, donde la ausencia de un orden político por una invasión extranjera a generado una multitud por causas externas,

“no hay nada que infunda más temor [*più formidabile*] que una multitud suelta [*sciolta*] y sin cabeza, pero por otra parte, no hay nada más débil [...] porque cuando los ánimos se han enfriado un poco, y cada uno de da cuenta de que tiene que volver a su casa, todos empiezan a dudar de sí mismos, y a pensar en su salvación [*salute*] mediante la huida o la conciliación”²⁴⁷

La multitud se encuentra *sciolta* porque ningún deseo en particular logra orientar su acción, ni el deseo de libertad, ni el odio o el temor hacia los grandes, ni el deseo de autonomía –posiblemente más abstracto aun que el deseo de libertad–; y al mismo tiempo se encuentra *sanza capo*, sin quien pueda orientar esa potencia hacia un fin determinado. *Sciolta* significa fragmentada en tantas partes como individuos la componen, y por tal razón es *più debole*, tan débil como la potencia singular de cada individuo *privado*, desconectado de la multitud de la que, sin

²⁴⁴ *De Principatibus*, XVIII.

²⁴⁵ “De feroces que eran cuando estaban juntos, se volvieron obedientes, por miedo, al quedarse solos”, *Discursos*, 57, p. 174 (nota 142 del traductor).

²⁴⁶ *Ibid.*

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 175.

embargo, forma parte y teje la trama misma de su propio deseo: de allí que *tornare a casa sua* sea el horizonte nunca abandonado, y la *dubita* concibe la acción como un acto individual que busca la propia *salute*, de la propia vida y bienes. El pueblo, salvado de la tiranía extranjera, no se encuentra sino en el camino a la oligarquía o a la tiranía interna, razón por la cual, Maquiavelo recomienda:

“Por eso, una multitud así reunida, si quiere evitar este peligro, debe sacar inmediatamente de sus filas, un jefe [*capo*] que la guíe, la mantenga unida y piense en su defensa, como hizo la plebe romana cuando, después de la muerte de Virginia, se fue de Roma y, para salvarse, escogió entre sus hombres veinte tribunos; y si no se produce así, ocurrirá siempre lo que dice Tito Livio en las palabras citas: que todos juntos son valientes, y cuando luego cada uno empieza a pensar en su propio peligro, se vuelven cobardes y débiles”²⁴⁸

La idea de Maquiavelo es clara, sin embargo, difiere de la descripción anterior: el capítulo comienza con el éxodo romano a Veyas y concluye con la multitud reunida en las afueras de Roma del cap. 44. En un caso, una multitud dispersa por motivo de una invasión, en el otro, una multitud reunida por el deseo de libertad (sobre la diferencia entre causas internas y externas volveremos al tratar el tema del “retorno a los principios”). Lo significativo de estos pasajes es la diferencia entre las dos ideas de *capo* que aparecen en el texto: en un caso, el animal acéfalo que “carece” de una cabeza-jefe, según la imagen del cuerpo en la metafísica política²⁴⁹; en el otro caso, una cabeza en el sentido de una dirección que expresa los deseos de la multitud, porque *il capo* son los tribunos de la plebe, que llevan las demandas de la multitud sólo y exclusivamente en la negociación con el senado. Maquiavelo no sólo rechaza la metáfora monárquica organicista de la cabeza (o mente) que dirige los miembros, sino también la metáfora republicana organicista que valora de manera diferencial las funciones que cumple cada una de las parte del cuerpo, siempre que conserven el lugar naturalmente asignado; aquella figura a la que recurre Menenio Agripa para convencer a la plebe de abandonar el monte Sacro y retornar a Roma:

“En un estilo primitivo y sin adornos se limitó a contar, según dicen, este apólogo: «En el tiempo en que, en el cuerpo humano no marchaban todas las partes formando una unidad armónica como ahora, sino que cada miembro tenía sus propias ideas y su propio lenguaje, todas las partes restantes se dignaron a tener que proveer de todo al estómago a costa de sus propios cuidados, su esfuerzo y su función, mientras que el estómago tan tranquilo allí en medio, no tenía otra cosa que hacer más que disfrutar

²⁴⁸ Ibid.

²⁴⁹ En particular San Pablo, “Porque quiero que sepáis que Cristo es la cabeza de todo varón, y el varón es la cabeza de la mujer, y Dios es la cabeza de Cristo”, I Corintios, 11.3; “unido a la cabeza, en virtud de quien todo el cuerpo, nutriéndose y uniéndose por las coyunturas y ligamentos, crece con el crecimiento que da Dios”, Colosenses, 2.19; pero sobre todo “De la manera que en un cuerpo tenemos muchos miembros, pero no todos los miembros tienen la misma función, así nosotros, siendo muchos, somos un cuerpo en Cristo”, Romanos, 12.4, *Biblia*, Antigua versión de Casiodoro de Reina revisada por Cipriano de Valera, Sociedades Bíblicas Unidas, Bogotá 1995. Una imagen similar podemos encontrar en Platón, e incluso, aunque en un sentido diferente, en Aristóteles “Pero las cosas no son, no quieren ser mal gobernadas: «No es bueno que gobiernen muchos. Que sea uno el que gobierne»”, *Metafísica*, 1276a, Planeta-Gredos, Barcelona 1999, p. 443. Una lectura diferente de estas fuentes, fundamental para Agamben es Peterson, E., *El monoteísmo como problema político*, Trotta, Madrid 1999, pp. 51-54.

de los placeres que se le proporcionaban; entonces se confabularon, de forma que la mano no llevaba los alimentos a la boca, la boca los rechazase y los dientes no lo masticasen. En su resentimiento, al pretender dominar al estómago por el hambre, los propios miembros del cuerpo y el cuerpo entero cayeron en un estado de extrema postración. Entonces comprendieron que tampoco la función del vientre era tan ociosa, que era alimentado tanto como él alimentaba, remitiendo a todas partes de cuerpo esa sangre que nos da la vida y la fuerza, departida por igual entre todas las venas después de elaborarla al digerir los alimentos». Estableciendo, entonces, un paralelismo, entre la rebelión interna del cuerpo y la reacción airada de la plebe en contra del senado, les hizo cambiar de actitud”²⁵⁰.

Aunque no mencione el discurso de Agripa, no es casual que Maquiavelo haya recurrido a la imagen del cuerpo sin cabeza para pensar la multitud romana justamente al relatar estos acontecimientos, ni hace falta detenerse demasiado en las metáforas del “estómago” ocioso que goza del trabajo de los demás miembros para ver que la analogía se refiere al carácter oligárquico del senado más que a al “función” senatorial en cuanto tal. La polémica entre líneas con Livio resulta central: Maquiavelo produce un trastocamiento absoluto al atribuir facultades magistrativas a los tribunos de la plebe, borrando el orden orgánico-institucional fundado en la división del trabajo político.

El cap. 58, titulado “La multitud es más sabia y más constante que un príncipe”, resulta de una operación similar a la realizada entre los caps. 44-45, donde la oposición con Livio será abierta y extendida a toda la tradición:

“Nada es más vano y más inconstante que la multitud, afirma nuestro Tito Livio, como todos los otros historiadores [...] Yo no sé si me estoy metiendo en un campo duro y tan lleno de dificultades que me obligará a abandonarlo con vergüenza o defenderlo con dificultad, al ponerme de parte de aquella a la que todos los escritores acusan. Pero sea como sea, yo no considero, ni consideraré nunca, que sea reprehensible defender alguna opinión con la razón, sin querer recurrir a la autoridad o a la fuerza. Por tanto, afirmo que se defecto que los escritores le echan en cara a la multitud es algo de lo que se puede acusar a todos los hombres en particular, y sobre todo a los príncipes”²⁵¹

Los caps. 44-45 y 57-58 del libro I de los *Discursos* nos muestran a una multitud sin cabeza, animal acéfalo cuya fluctuación la condena tanto como pone el riesgo el destino de la ciudad, pero cuando emerge el deseo de libertad su potencia no resulta *ordenadas* bajo el paradigma vitalista del cuerpo sujeto a las jerarquías y los fines, tampoco del vitalismo desbordante de una potencia indeterminada y por eso naturalmente creadora: el “exceso” no es en

²⁵⁰ Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación*, Gredos, Tomo I, Madrid, 2000, II, 32, pp. 162-163; fábula tomada, probablemente de Esopo (*Fabulas* 286 y 206). Esta metáfora es significativa porque es un modelo organicista que tiene proximidad con el modelo mecanicista moderno; para ver el uso político de la metáfora del cuerpo en la modernidad, cfr., Rigotti, F., *Metafore della politica*, il Mulino, Bologna, 1989, pp. 61-83; sobre la muchas veces ambigua distinción entre maquina y organismo en la historia de las ideas, cfr., Cangilhem, G., “Aspetti del vitalismo” y “Macchina e organismo”, en *La conoscenza della vita*, op. cit.

²⁵¹ *Discursos*, I, 58, p. 176.

sí mismo una virtud. Más adelante retomaremos este motivo explorando la idea de “cuerpo complejo”, basta ahora señalar que la duplicidad entre *El Príncipe* y los *Discursos* puede ser pensada a partir de la complejidad misma de la política, cuando el término vida en la expresión “forma de vida” adquiere la real dimensión que da la potencia colectiva a la idea de acción por sobre la metafísica de las formas y la tanatología del sujeto escindido por la tragedia de su pérdida. El exceso de vida de las repúblicas mencionado en *El Príncipe*, en sus avatares concretos, no expresa otra cosa que la sentencia con la que inician los *Discursos*: “los deseos de los pueblos libres raras veces son dañosos a la libertad”²⁵².

²⁵² Ibid., I, 4, p. 43.

SEGUNDA PARTE

HISTORIA, MEMORIA, OCASIÓN

5- Política e historia

Existe en la tierra una república que casi nadie conoce y que en secreto y silencio aumenta de poder día a día. Se puede dar por seguro que si alguna vez llega al punto de grandeza al que su sabiduría encamina, cambiará necesariamente sus leyes. Pero estas no serán ya la obra de un legislador, sino de la corrupción.

Montesquieu, *Grandeza y decadencia de los romanos*.

De las tres obras más importantes de Maquiavelo, una es una historia política de su ciudad – *Istorie Fiorentine*–, otra es un comentario a la historia de Roma más leída en su tiempo –*Discorsi sulla prima deca di Tito Livio*– y en *Il Principe*, que evidentemente debe ser inscripto en otro género, puede reconocerse la extensión que ocupan los ejemplos históricos en el desarrollo de todo el opúsculo. Sin embargo, en la filosofía política su pensamiento histórico ha sido tratado de manera subsidiaria a la teoría política y suele ser más atractiva para la filosofía la idea de naturaleza (concepto que aparece pocas veces en su obra) leída en términos de principios o leyes invariables a lo largo del tiempo. Hablamos de pensamiento histórico y no sencillamente de Historia porque intentaremos explorar la relación entre política e historia más allá de su primera y más evidente forma de aparición: la historia brinda hechos que “ejemplifican” o bien “prueban” las tesis teórico-políticas. Al respecto, veremos que esta idea, si bien no completamente inadecuada en algunos casos, no permite comprender el significado político de su pensamiento histórico, porque los “ejemplos” no se reducen a ilustraciones con fines pedagógicos para hacer más comprensible una idea que ya ha sido concebida teóricamente y, en el mismo sentido, los hechos históricos no son “pruebas”, si por ello entendemos que una colección de hechos, dispuestos de manera tal que denoten cierta regularidad, nos permite inferir leyes históricas que se convierten en reglas ciertas para la acción. La interpretación por mucho tiempo dominante de Maquiavelo como el fundador de la ciencia política supone la idea de un saber práctico que resulte útil según un principio muy preciso: la reflexión sobre los “hechos” político permite inferir leyes que posibilitan conocer la mecánica del poder a partir de la cual se conciben las estrategias gubernativas²⁵³. Esta forma de leer la declaración de atender a la “verdad efectiva de las cosas” descuida dos aspectos fundamentales: en primer lugar, atendiendo a una interpretación histórico-contextual, la importancia que adquiere la Historia para la tradición humanista desde el siglo XIV (la refundación de un saber que, en principio, poco tiene que ver con el desarrollo de las ciencias naturales); en segundo lugar, fundamental para nosotros, que es en la historia donde aparece el vínculo entre la conflictividad y una manera particular de tratar la relación entre temporalidad y política.

Los escritores clásicos fueron el modelo de la escritura histórica renacentista, en cada uno de ellos encontraron motivos y formas para redefinir el modelo de historia medieval. Sobre todo los historiadores de Roma, Polibio, Salustio, Tito Livio, Tácito, así como los testimonios de

²⁵³ Una lectura más compleja e interesante de la relación saber, poder e historia, que junto a *Ordine e conflitto* (op. cit.) es el antecedente de los posteriores planteos sobre la constitución de la subjetividad moderna a partir de la relación *episteme, techné y vita* en Esposito, R., *La politica e la storia. Machiavelli e Vico*, Liguori, Napole, 1980.

Cicerón, en este caso, más aún sus indicaciones sobre los modelos retóricos que convienen a cada objeto²⁵⁴. Al referirse a la tarea del historiador, Cicerón colocará la retórica en el centro de este conocimiento; como saber útil posee un fin práctico, su discurso debe ser eficaz a la vez que placentero porque la poética histórica persigue la verdad con una finalidad claramente moral. El carácter práctico del saber histórico quedará expuesto en las tres reglas medulares del quehacer histórico: no decir nada falso, animarse a decir todo lo verdadero y evitar toda sospecha de parcialidad. Como veremos, Maquiavelo parte en dos la estructura ciceroniana, porque la verdad efectiva de las cosas y lo agradable no van de la mano.

Los *Discorsi sulla prima deca di Tito Livio* hacen de este historiador romano la referencia principal de Maquiavelo, como lo fueron en general para todo el humanismo cívico. Livio se mantiene dentro del esquema ciceroniano, donde la historia tiene una función pedagógica; la *Historia* de Livio es de particular interés para el humanismo cívico pues es el gran historiador de la república romana, que trata de descifrar las causas de su decadencia moral, orientado a la recuperación de la *virtud* política a partir de la exaltación por medio de los “*exempla*”. Livio brinda uno de los motivos centrales para la tradición republicana: el problema de la fundación y refundación de la ciudad. Tito Livio es el historiador de los *Discursos*, pero sería posible reconocer otras presencias, a partir de la continuidad que encontramos entre esta obra y *El Príncipe*. En el modelo general de este opúsculo podría reconocerse la presencia de Salustio (conjuntamente con la *Ciropedia* de Jenofonte)²⁵⁵. Salustio, que continúa el modelo de Tucídides en la exaltación de las personas eminentes, como historiador del partido de Cesar verá en la persona del “dictador” virtuoso a quien puede recuperar a Roma de su crisis, a partir de la descripción de la decadencia moral y económica de la nobleza y el campesinado, una plebe anárquica y los ejércitos completamente desorganizados. A estos nombres hay que sumar dos historiadores cuya presencia es evidente: en los primeros capítulos de los *Discursos*, las *Historias* de Polibio, de quien el humanismo recuperará la clásica teoría de los ciclos políticos (*anaciclosis*), conjuntamente con la aplicación de la teoría natural de la generación y corrupción de los cuerpos (en este caso, de los cuerpos políticos, vistos en su nacimiento, desarrollo y muerte); y en general, los *Anales* de Tácito, con quien parece tener una afinidad especial al adoptar la denuncia de la hipocresía a partir del relato realista de los hechos²⁵⁶.

Pero no es en la imitación de los antiguos donde se encuentra la clave del pensamiento histórico de Maquiavelo, porque no sólo difiere de ellos en relación a las formas y los contenidos, también lo hace en la manera de considerar la relación entre saber e historia. Contra la teoría de los hombres eminentes de Salustio que justifica el modelo cesarista, opondrá el poder de la fortuna, y más aún, hará del pueblo el factor decisivo del poder político: la idea del nuevo príncipe de Maquiavelo se distancia de la figura de Cesar (a la que critica decididamente en los *Discursos*). Contra Tácito, de quien aprende que la *real politik* está ligada a las artes del engaño, verá en ello menos una estrategia de gobierno que la compleja trama que a partir del deseo se establece entre

²⁵⁴ Para la identificación de las fuentes y primeras lecturas en las escuelas humanistas, cfr., Black, R., *Humanism and Education in Medieval and Renaissance Italy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, pp. 293-296, más en general, Garin, E., *La educación en Europa, 1400-1600*, Crítica, Barcelona, 1987, cap. 3.

²⁵⁵ Para la relación con Tito Livio, ver Gilbert, F. “Composizione e struttura dei «Discorsi»”, en *Niccolò Machiavelli e la vital culturale del suo tempo*, op. cit.; quien ha insistido en la relación entre *El Príncipe* y la *Ciropedia* (o sobre la educación de Ciro) y el *Ieron* (o sobre la tiranía) de Jenofonte es Strauss, L., *Meditación sobre Machiavelli*, op. cit.; Strauss, L., *La tiranide. Saggio sul «Gerone» di Senofonte*, Guiffrè Editore, Milano, 1968.

²⁵⁶ Al respecto, la fundamental obra de Toffanin, G., *Machiavelli e il 'Tacitismo'*, Guida Editori, Napoli 1972.

realidad e ilusión, distanciándose de la crítica moral. La relación con Tito Livio es compleja, dado que se da a lo largo de todos los *Discorsi sulla prima deca di Tito Livio*, pero su desacuerdo central (y en ello se expresa uno de los aportes fundamentales de su obra, no sólo contra Livio sino también contra los historiadores humanistas) se dará en el cuestionamiento al clásico vínculo entre conflicto y corrupción. Para Maquiavelo, son los conflictos los que hicieron libre a Roma, no la causa de su ruina. Finalmente, al comienzo de los *Discursos* va a aparecer con claridad el uso de la teoría de la *anaciclosis* para explicar la sucesión de las formas de gobierno, pero como veremos será inmediatamente abandonada. La idea de corrupción en Maquiavelo va a estar ligada a la idea de contingencia política, no a una teoría causal cíclica de la generación y la corrupción: nada garantiza que de la muerte se siga el renacimiento. Esta breve reseña basta para ver que la relación de Maquiavelo con los historiadores clásicos no puede ser el punto de partida de esta investigación, sino el resultado de la comprensión más propia de la relación entre política e historia.

El humanismo cívico adoptó del pensamiento latino hasta transformar en máxima la idea de que el saber debe ser práctico y todo conocimiento de los asuntos humanos está ligado a la utilidad que puede brindar para los hombres de un tiempo y lugar determinado. La idea de imitación no sólo no hace justicia al trabajo intelectual del humanismo, sino que impide comprender la divergencia más concreta entre esta tradición y Maquiavelo. Sólo puede ser imitable aquello que se representa como útil, lo que condujo a la necesidad de seleccionar, redefinir y crear nuevas formas de pensar la realidad. El principio de utilidad humana y el redescubrimiento de la antigüedad son las condiciones intelectuales a partir de las cuales una nueva conciencia histórica buscará comprender la especificidad de su propio tiempo.

En 1440 Lorenzo Valla realiza en Nápoles un estudio en el que demuestra la falsedad del documento en el que el emperador Constantino dona a la Iglesia parte del territorio del Imperio romano, *carta magna* para la justificación de la constitución del Estado eclesiástico. La labor histórica, como labor crítica, encontrará en la erudición filológica de los humanistas una herramienta fundamental para enfrentar el monopolio escolástico de la interpretación de la tradición griega y latina, tanto cristiana como pagana. Valla, aunque abogado a la crítica del derecho canónico y de las Escrituras, es un claro antecedente para comprender la conciencia humanista de la dimensión política de la recuperación de las obras y los saberes clásicos: la relación entre saber y poder estará en el centro de los presupuestos del humanismo, que desde sus comienzos pondrá en discusión el vínculo dominante entre saber y autoridad. “Me propongo ahora escribir contra los vivos y ya no contra los muertos, contra una autoridad pública y no contra una autoridad privada [...] detrás del escudo de ningún príncipe”²⁵⁷; palabras de Valla dirigidas contra el papado que bien podrían representar el espíritu con que Maquiavelo enfrentará al conjunto de los saberes históricos de su época.

Para los humanistas, la conciencia de su situación histórica los llevará a valorar –como pocas veces a sucedido en la historia de la cultura intelectual y erudita–, la actividad humana. En

²⁵⁷ “Ora che io non scrivo solo contro i morti, ma anche contro i vivi; e non contro uno o due ma contro moltissimi; non contro privati ma anche contro magistrati. E quali magistrati! Proprio quel sommo pontefice, che non solo a mo’ di re o signore è armato di spada temporale, ma anche di quella ecclesiastica; da lui non puoi difenderti riparando sotto lo scudo (per così dire) di sovrano alcuno, perché ti raggiunge o la scomunica o l’anatema o l’infamia”, Valla, L., *La falsa Donazione di Costantino, Discorso di Lorenzo Valla sulla Donazione di Costantino da falsari spacciata per vera e con menzogna sostenuta per vera*, al cuidado de Gabriele Pepe, Ponte alle Grazie, Firenze, 1992, p. 12.

particular, la obra que expresa el mayor logro del trabajo humano es la organización política que los hombres *se han dado a sí mismos*; pero este es un movimiento que también incluye el desarrollo de diversas artes, desde la medicina a la guerra, así como la recuperación de la poesía (y la religión), modo que expresan de la condición humana. En el marco de la reinstalación de la polémica entre *vita contemplativa* y *vital activa* (entre *vita solitaria* y *vita civil*), la historia será uno de los saberes –quizás el más importante–, que los humanistas opondrán a la filosofía (siendo que por filosofía se entendía, principalmente, la escolástica). En su *Historiarum Ferdinandi Regis Aragoniae libri tres*, Lorenzo Valla sostendrá que “en la medida en que puedo juzgarlo, muestran mayor gravedad, mayor prudencia, mayor sapiencia civil los historiadores en sus discursos, que como lo hacen los filósofos en sus máximas”²⁵⁸. Valla no sólo reconocerá una diferencia entre dos modos de concebir el saber, adoptando una perspectiva histórica elaborada a partir de los estudios antiguos, reconocerá también que esos modos corresponden a dos culturas intelectuales diferentes: “en la misma medida en que los griegos son excelentes en las máximas, los romanos lo son en aquello que aún tiene más valor: los ejemplos”²⁵⁹. El valor del conocimiento abrirá el camino para que el principio de utilidad funcione no sólo como criterio pragmático general del saber, sino también para redefinir un conjunto de nociones centrales de la tradición filosófica occidental.

En el *Praefatio in Svetonium* de Poliziano, por ejemplo, el mencionado papel pedagógico y moralizante de la historia será un elemento central para discutir la concepción clásica de la ética de la virtud. Entre saber y ética, entre verdad y felicidad, a partir de la conciencia histórica la virtud abandona esa propiedad característica del conocimiento contemplativo –de un valor en sí, independiente de la felicidad propiamente humana. Por este motivo, el pedagogismo de los humanistas posee una naturaleza fundamentalmente ético-política, que se replantea la relación entre conocimiento y comunidad humana²⁶⁰. Más claro es el *Proemium in vitas Pontificum ad Sixtum III* de Platina, donde, sin negar el conocimiento filosófico, resalta la dimensión social y política del conocimiento histórico. Mientras que los filósofos, mediante la *vita contemplativa* viven en el mundo una vida celeste, alejando el alma de las pasiones y las preocupaciones terrestres, la historia es un saber para la generalidad de los hombres, permitiéndoles participar de la dignidad de las obras humanas al ponerlos en contacto con la grandeza alcanzada en el mundo clásico (y oculta para estos tiempos). Pero, además, porque la historia procede de manera retórica antes que analítica; las lecturas no sólo nos ponen en conocimiento de lo que pueden los hombres, sino que los hace directamente partícipes produciendo en ellos el deseo de repetirlo. Es en este sentido que se puede comprender el modelo de la *historia magistra vitae*, comúnmente asociada a la imitación de los ejemplos del pasado, aquí ligada a la conciencia del propio tiempo como producto del obrar²⁶¹. Pero, como ya hemos visto, la comparación entre *vita activa* y *vita*

²⁵⁸ Valla, Lorenzo, *Historiarum Ferdinandi Regis Aragoniae libri tres*, en la muy útil selección de textos de Garin, E, *El renacimiento italiano*, Ariel, Barcelona, 1986, p. 134.

²⁵⁹ *Ibid.*

²⁶⁰ “Algunos filósofos, cierto es, niegan que se deba buscar la gloria y sostienen que la virtud actúa mejor desentendiéndose de ella, como si no fuese necesaria [...] La historia nos hace partícipes de la felicidad y, sin daño alguno, es útil para el hombre y sobre todo persigue la verdad, por decirlo así, con las naves y con los caballos. Por todo esto, en una palabra, no hay ninguna facultad o disciplina que proporcione tanta utilidad como la historia”, Poliziano, *Praefatio in Svetonium*, en *Ibid.*, p.134-135.

²⁶¹ “Tampoco puede negarse que de tal género de filosofía haya provenido una tan grande utilidad para los hombres que hacen uso de su ingenio, cuando, movidos por la belleza de la divinidad, desprecian las cosas terrenales e intentan vivir en la tierra una vida celestial. Pero, como dice el poeta, no a todos se les concede todo. Hacía falta, pues, hallar un camino que abriese a todos el acceso a la felicidad, para que no pareciese que sólo se había provisto a los filósofos. Y esa es ciertamente la conciencia de las empresas pasadas que provee la historia a fin de que, reuniendo los hechos

contemplativa también adquirirá tonos más polémicos. Así lo plantea Gianmichele Bruto en el *De historiae laudibus*, donde va a exaltar de manera más polémica que Poliziano el valor de la vida activa al proponer al hombre como principio y fin de todo lo valioso. Los ejemplos poseen un especial valor porque son el producto de la acción humana; contra los discursos o máximas provenientes de la especulación, son un conocimiento ya comprobado que implica la realización de un principio de acción. El siempre complejo paso de la teoría a la praxis se resuelve aquí ubicando el saber en el espacio de la acción misma, siendo ella la medida de su verdad y su utilidad. Por otro lado, los fines que persigue la acción no son menos elevados que aquellos de la contemplación: más aún, la inmortalidad no se alcanza a partir del abandono del mundo, sino por la eterna permanencia en la *memoria* de los hombres. Una de las consecuencias más interesantes que se siguen de esta recuperación del saber histórico es el lugar que ocupa el historiador, que en su artesanal tarea de recolector de las *res singulares* que pueblan el tiempo de los hombres, logra superponerse –más que el filósofo– con el lugar mismo de la divinidad: si la inmortalidad por la gloria es la “salvación” propia del hombre, es el historiador y no Dios quien tiene bajo su mirada la totalidad del mundo, en todos sus tiempos y lugares, erigiéndose en el juez supremo de sus acciones²⁶².

El espíritu republicano de las ciudades-estado del norte de Italia hizo de la gloria un deseo y una virtud que debía pertenecer más a la ciudad que de los hombres individualmente, porque el valor de sus acciones será medido en lo que han contribuido al bien común. La inmortalidad, un deseo que sigue vinculado con la vida más allá de la vida, se convierte en un principio político concreto cuando es pensado desde la perspectiva de la ciudad: inmortalidad significa aquí duración real en el tiempo, *conservación*. Es por esta razón que en los historiadores de sus ciudades natales, y en particular en los historiadores florentinos, encontramos las perspectivas más radicales en relación a la importancia de la historia. En la dedicatoria de su *Storia fiorentina* a Cosme de Médici, Varchi resaltará la oposición entre filosofía e historia, en un pasaje que parafrasea uno de los fragmentos más comentados de Maquiavelo:

“Que los filósofos -por no decir nada de los demás escritores, a los que hay que colocar junto o por debajo de éstos- con su prudencia y su sabiduría, muestran muy bien, y enseñan sutilmente y con verdad, además de un número infinito de otras cosas, cómo deben ser los principios óptimos, cómo deben ser las repúblicas bien ordenadas, cómo deben ser los buenos ciudadanos y, en suma, qué es lo que se debe seguir y hay que huir durante toda la vida, cosas todas ellas provechosas, gozosas, honestas y, finalmente, todas laudables y honorables por sí mismas, eso nadie lo niega. Pero los

eminentes no de una sola, sino de todas las épocas, y teniendo como maestra de vida a la misma antigüedad, incluso como ciudadanos privados, nos hagamos dignos de cierto imperio. Además de ese conocimiento, los ánimos de los hombres son hasta tal punto azuzados por la historia hacia la prudencia, la fortaleza y la modestia, hacia todas las virtudes, que no consideran nada más bello que la gloria ni más detestable que la infamia”, Platina, *Proemium in vitas Pontificum ad Sixtum III*, en *Ibid.*, p. 135-136.

²⁶² “no nos educa el filósofo que languidece inactivo, sino Escisión armado; y no en las escuelas de Atenas sino en los campamentos de España; y nos educa, por encima de todo, no con discursos, sino enseñándonos con la acción y el ejemplo de lo que un hombre grande debe hacer desde la cumbre del poder. Vale considerar lo que nos enseña. Te parecerá extraña no de la boca de escisión, hombre de armas, sino del pecho de un filósofo, la afirmación de que la causa primera y fundamental del bien actuar debe provenir de nosotros mismos. [...] Gozan los hombres, más que de cualquier otra cosa, de la esperanza de la inmortalidad [...] ¡Cuán grande es quien escribe la historia, erigido en juez de casi todo el mundo! Pues, como único juez, piadoso e incorruptible, distribuye los premios y los castigos por las acciones de los hombres”, Bruto, Gianmichele, *De historiae laudibus*, en *Ibid.*, p. 138-139.

filósofos pueden ser así en público por accidente, al mismo tiempo que en privado son hombres de males grandísimos y causa de daños infinitos. *De modo que siempre, en todos los tiempos y todos los países, ha habido una grandísima diferencia entre aquello que los hombres hacen y aquello que deberían hacer; y, así, sólo los escritores de historias demuestran de manera abierta y con utilidad inefable no tanto cómo deberíamos vivir todos en general, sino cómo vive en especial cada uno.* Ni qué decir tiene que, tanto en las cosas buenas y laudables como en las perjudiciales y malas, más puede impulsar al bien o al mal los ejemplos particulares que las palabras o las enseñanzas universales”²⁶³.

Este pasaje, de impecable retórica humanista que roza lo burlesco, le reconoce a la filosofía su dedicación a cuestiones tan eminentes como ilusorias, que nada tienen que ver con la realidad. Los asuntos humanos, que en su diversidad y variabilidad muestran no responder a leyes universales, deben ser considerados en su realidad particular; el conocimiento de las cosas particulares frente al conocimiento de las cosas universales es lo que diferencia el conocimiento filosófico del conocimiento histórico. Cuando el filósofo trata sobre los asuntos humanos, antes que dar cuenta de cómo son las cosas, antepone su idea de lo que deberían ser, resultando inútil como un saber práctico que políticamente se traduce en perjuicio.

La misma línea de argumentación es presenta Maquiavelo en el conocido capítulo XV de *El Príncipe*. Maquiavelo comienza el capítulo dedicado a las cosas por las que los príncipes son alabados o censurados aclarando que:

“Y como sé que muchos han escrito sobre esto, temo, al escribir ahora yo, ser tenido por presuntuoso, máxime porque me aparto, al tratar de esta materia, de los métodos de otros. Mas por ser mi intención escribir cosas útiles para quien las entiende, me ha parecido más conveniente ir directamente a la verdad efectiva de las cosas que a la representación imaginaria de ella [*verità effettuale della cosa, che alla immaginazione di essa*]. Y muchos se han imaginado repúblicas y principados que jamás se han visto ni conocido en la realidad; porque es tanta la distancia de cómo se vive a cómo se debería vivir, que aquel que deja lo que se hace por lo que se debería hacer, conoce más pronto su ruina que su preservación”²⁶⁴.

Varchi introduce a Maquiavelo en el esquema del debate humanista, pero para Maquiavelo una nueva perspectiva para comprender la política excede la distinción disciplinar entre historia y filosofía, para instalarse en una crítica del modo en que la generalidad de los hombres tratan con la realidad. No sólo los filósofos y teólogos pretender formas políticas imaginarias, también lo hacen los historiadores, al igual que los príncipes y ciudadanos, imponiendo a la política una normatividad ética, evaluando las acciones según el deber ser y no según cómo realmente son. Unas líneas más adelante del pasaje citado, Maquiavelo continúa el análisis del objeto que se ha

²⁶³ Varchi, *Storia fiorentina*, en *Ibid.*, p. 137 (la cursiva es nuestra). Benedetto Varchi frecuentó de joven los *Orti Oricellari*, donde Maquiavelo había sido una figura influyente. Junto a los jóvenes oligarcas republicanos participó de la recuperación republicana de Florencia contra los Médici en 1527, año de la muerte de Maquiavelo. Con el retorno de los Médici en 1530 se va exiliado. Al igual que hizo Julio de Médici con Maquiavelo, Cósme I de Médici perdona a Varchi y le encarga en 1543 una historia de Florencia.

²⁶⁴ *De Principatibus*, XV, p. 227.

propuesto en este capítulo afirmando: “Dejaré de lado entonces las cosas imaginarias a cerca de un príncipe, y discurriré de las que son verdaderas”. La distinción entre *realidad* e *imaginación*, tan propia del saber filosófico, adquirirá aquí otro sentido: hay que dejar de lado las cosas imaginadas que son tomada por verdadera para tratar de la naturaleza misma de la política, de su carácter pasional y conflictivo, por ello, imaginativo. Es en el campo político donde el deseo y la imaginación definen el terreno de la acción, por ello el príncipe debe ser “prudente”, esto es, ser capaz de conocer las representaciones que nacen de los humores que dominan los conflictos de la ciudad, para poder intervenir en ellos de manera tal que sus potencias no se vuelvan contra él, sino, por el contrario, que se integren a la potencia misma del principado.

Dos son los saber que conforman los elementos básicos de la prudencia del *principe nuovo*, el arte de la guerra y *el cocimiento de las cosas pasadas*²⁶⁵. ¿Qué brinda la historia?

“Pero en cuanto al ejercicio de la mente, debe el príncipe leer las historias, y en ellas considerar las acciones de los hombres eminentes, ver cómo se han gobernado en las guerras; examinar las razones de sus victorias y derrotas para poder huir de éstas e imitar aquellas; y sobre todo hacer *como hizo en otro tiempo cualquier hombre eminente*, quien tomó como ejemplo a alguno que con anterioridad fue alabado y celebrado”²⁶⁶.

Vemos aquí que Maquiavelo repite el modelo humanista de la utilidad de la historia: dirigirse a los hombres eminentes, para tomarlos como “modelos” e “imitar” sus virtudes. Sin embargo, en la imitación ya se requiere prudencia, pues, en realidad, el pasado no es propiamente un “modelo”, es decir, algo que pueda adoptarse en conjunto. Por el contrario, el saber histórico supone un cocimiento del presente para reconocer aquello que resulta útil y aquello que resultaría perjudicial:

“Por tanto, un príncipe nuevo, en un principado nuevo, no puede imitar las acciones de Marco, y tampoco le es necesario seguir las de Severo; más debe tomar de Severo aquellas partes que, Para fundar su Estado, son necesarias, y de Marco aquellas que son convenientes y gloriosas para conservar un Estado que ya esté establecido y firme”²⁶⁷.

Por esta razón, la forma de comprender el saber histórico útil para el príncipe se convierte también en una crítica a la forma humanista de comprender la historia, que todavía conserva estructuras moralizantes, así, al igual que la generalidad de los hombres, “los escritores, en esto poco reflexivos, por una parte admiran esta acción suya [de los gobernantes] y, por la otra condenan la principal razón”²⁶⁸. En *El Príncipe*, la historia como forma de conocimiento es puesta, junto al problema del *tiempo*, factor determinante de las acciones humanas: los males nacen de no descubrirlos a tiempo, pues no hay que “gozar del beneficio del tiempo del

²⁶⁵ “*una continua lezione delle antiche*”, dedicatoria a Lorenzo de Médici, *Ibid.*, p. 47.

²⁶⁶ *Ibid.*, XIV, pp. 223-225 (la cursiva es nuestra).

²⁶⁷ *Ibid.*, XIX, p. 279.

²⁶⁸ *Ibid.*, XVII, p. 243.

tiempo”²⁶⁹, sino confiar en la propia virtud y en la propia prudencia. La *fortuna*, concepto central en este opúsculo, es el elemento que muestra la relación entre contingencia e historia, por lo que, dado que la regularidad –la repetitividad de los hechos–, es imposible, de la historia se aprende la forma de enfrentar la contingencia de los tiempos antes que modelos ciertos de acción.

La *Historiarum florentini populi, libri XII*, escrita entre 1415 y 1444 (conjuntamente con la *Laudatio fiorentinae urbis* de 1403-1404) por Leonardo Bruni –el segundo canciller humanista de la república florentina luego de la muerte de Coluccio Salutati– es la historia de Florencia más influyente y revolucionaria del humanismo cívico. La *Historiarum* representa un cambio de perspectiva frente a la que era hasta ese momento la más importante historia de Florencia, realizada por Giovanni Villani bajo el modelo de la crónica (origen de una familia de historiadores, al que le sucederán su hijo Matteo y su nieto Filippo): Bruni trazará una historia de su ciudad natal a partir del papel preponderante de la relación entre poder y libertad política. Su historia de Florencia plantea una confrontación entre la república y la monarquía, haciendo coincidir el eje de interpretación histórico con los conflictos modernos de la ciudad. La *Historiarum* será, entonces, una historia de la lucha entre libertad y dominación, de cómo las ciudades que se encontraron bajo el poder de Roma durante el imperio sufrieron la servidumbre hasta el momento de la decadencia, en el que estas ciudades lograron finalmente el autogobierno y la prosperidad. Bruni no sólo revoluciona la lectura humanista del elogio a Roma como el modelo de grandeza italiana, sino que también, frente a las pretensiones expansionistas de los principados italianos y extranjeros que alegan ser los herederos del Imperio Romano, cuestionará la idea de *Sacrum Imperium*, la *Roma aeterna* de la teología de la historia cristiana.

En su *Historiarum* Bruni no se limitará a describir cómo a la grandeza de los imperios les corresponde la pérdida de libertad de todas las comunidades políticas que caen bajo su territorio. Si logra desplazar el papel que la *Roma aeterna* en la reflexión de los humanistas es mostrando que la corrupción política de una ciudad depende menos de la fuera de sus oponentes o del designio divino, que de la pérdida de las virtudes cívicas, lugar donde radica el fundamento último de toda libertad:

“uno de los dones que otorga la naturaleza a los mortales es que, cuando se abre un sendero que conduzca a la grandeza y el honor, los hombres se alzan a sí mismos más fácilmente a un plano más elevado; cuando se les priva de esta esperanza se hacen más perezosos y se estancan. Así, cuando el dominio [en Italia] pasó a los romanos y el pueblo [de fuera de Roma] no pudo ya alcanzar los honores públicos o bien ocuparse de asuntos de mayor importancia, la *virtus* de los etruscos languideció, vencida más por los placeres y la inactividad que por la espada del enemigo”²⁷⁰.

La historia humanista de Bruni reúne dos de las características centrales de este nuevo saber: el abandono de la explicación mítica por una explicación causal y el elemento pedagógico de una historia que debe producir efectos morales en los lectores. Pero en Bruni ambos modelos dejan de efectuarse en paralelo para reunirse en un mismo principio de interpretación: la

²⁶⁹ Ibid., III, p. 71.

²⁷⁰ Citado en Baron, H., “La perspectiva cambiante del pasado en la «Historiae florentini populi» de Bruni”, en op. cit., p. 52.

objetividad como historia de las relaciones de poder y una ética cívica como fundamentación del poder político de una ciudad libre. Así, la historia de una ciudad no sólo depende de su espacio geográfico y sus relaciones diplomáticas, sino también de la manera en que sus ciudadanos enfrentan las permanentes amenazas, internas y externas, de su libertad. Como lo indica Baron, ya el mismo título señala la novedosa perspectiva de Bruni, denominar su obra *Historia del pueblo florentino* y no sencillamente “Historia de Florencia”, siendo la virtud del pueblo y el devenir de sus fortalezas y debilidades lo que hace a la historia de una ciudad, recuperando así de la *politeia* aristotélica la definición de la *polis* como la comunidad de ciudadanos reunida bajo una idea de bien común: la *koinonía politike*, la *societas civilis*²⁷¹. A distancia de Aristóteles²⁷², Bruni adoptará el elemento humanista de la centralidad de las pasiones para la constitución de la libertad; no basta que los hombres sean libres por naturaleza, también deben desear la libertad, pues sin deseo no hay lugar para la virtud:

“que tan poderoso llega ahora a ser el pueblo porque, para decir la verdad, los mismos individuos que anteriormente sirvieron a los príncipes y a sus ayudantes se revelaron con toda su fuerza tan pronto experimentaron la dulzura de la libertad, y el pueblo se convirtió en dueño y guardián de su propio honor. De este modo se hizo cada vez más posible ejercer el buen juicio y la laboriosidad en casa y el valor y la eficacia militar en los asuntos exteriores”²⁷³.

Un elemento también central de la *Historiarum* de Bruni es la interdependencia de la política interna y la política externa: la fortaleza de una ciudad se construye desde dentro hacia fuera, no sólo a partir de la defensa frente a las agresiones externas. Al respecto, el tratamiento de la constitución del *populus* frente al poder de la nobleza será otro de los elementos eminentemente republicanos de su historia. La seguridad de la ciudad se correspondía con la seguridad de sus ciudadanos, lo que implicó para el pueblo florentino valorar su libertad política frente a la clásica sobrevaloración de la libertad frente a las potencias externas: “sólo cuando era dueño del estado, de tal modo que la nobleza no podría sobrepasar su autoridad despótica [...] para perseguir sus propios fines, podía el *populus* sentirse seguro”, “el *populus* empezó a sustentar una idea más alta de sí mismo y a volver su atención de las guerras contra los enemigos del exterior hacia su libertad interna”²⁷⁴.

Para Hans Baron, “no resulta exagerado decir que, en el campo de la historia del pensamiento histórico, se logró algo semejante a una revolución copernicana a través de la obra de Bruni”²⁷⁵; reconociendo también que “es un antecedente de los *Discorsi* de Maquiavelo, escrito un siglo después, en los cuales la suprahistórica *Roma aeterna* quedó finalmente transformada en un modelo histórico del cual los estados modernos podían aprender las causas inmutables y las leyes

²⁷¹ Para la complejidad de la traducción de Bruni de la *Política* de Aristóteles en el mundo latino-humanista, particularmente sobre el concepto *koinonía politike*, cfr. Riedel, M., *Metafísica y metapolítica*, Alfa, Buenos Aires, 1976, pp. 126-136.

²⁷² En realidad, la distancia con Aristóteles se da principalmente con la lectura de la *Política* a partir de la *Ética Nicomaquea* realizada por la escolástica; sin embargo, es central el papel que jugó para el humanismo en general y para el “cívico” en particular la recuperación de la *Retórica*, sobre todo considerando el lugar que ocupa en ella la teoría de las pasiones.

²⁷³ Citado en Baron, H., “La «Historiae» de Bruni vista como expresión del pensamiento moderno”, en op. cit., p. 70.

²⁷⁴ Citado en Ibid., p. 71

²⁷⁵ Baron, H., “La perspectiva...”, en op. cit., p. 51.

de la historia”²⁷⁶. Ya hemos cuestionado esta interpretación, lo central es que Bruni ilumina la obra de Maquiavelo en la medida en que podamos explorar el motivo de su desacuerdo: la crítica que le dirige al inicio de sus *Historias Florentinas*, por no prestar atención a los conflictos internos de la ciudad; una crítica que parece injustificada, si ponemos en valor las reflexiones de Bruni en el contexto general del humanismo, pero es desde esa cuestión por donde debe avanzar una visión republicana.

... y división

El movimiento, el cambio, la variabilidad, la corrupción, expresan una preocupación común a toda la obra maquiaveliana, inscriptos en las condiciones de toda reflexión política que tenga por objeto la acción de los hombres. Ya hemos señalado el valor que le reconoce a la historia en *El Príncipe*, idea que va a repetir en el proemio al primer capítulo de los *Discursos*, donde afirma que gran parte de los males que padece su tiempo proceden “de no tener verdadero conocimiento de la historia, y de no extraer, al leerla, su sentido, ni de gozar el sabor que encierra.”²⁷⁷. Para Maquiavelo la historia no se comprende a partir de los grandes hombres, en todo caso sus acciones permiten comprender la singularidad de los tiempos. La historia no es biográfica (tal y como la entendió gran parte del humanismo cívico a partir de las biografías de Dante y Cicerón, ni está centrada en las acciones de las personas eminentes²⁷⁸) y, por extensión, la historia de una ciudad-estado tampoco puede construirse biográficamente, como si la ciudad fuese un individuo indiviso. Dentro de los diversos elementos que juzga determinantes para comprender los procesos políticos de Roma y Florencia, Maquiavelo se esmera por resaltar el valor de los conflictos sociales, que son el hecho político determinante para la consecución y el mantenimiento de la libertad en una comunidad política. La división es la clave para comprender la historia de un cuerpo político, ausente en los historiadores griegos y latinos: ausente en Livio y, principalmente, en Bruni. La reconocida separación entre ética y política presente en *El príncipe* tendrá su más clara y completa expresión en la crítica al saber histórico: pretendiendo hacer la historia de una república o de un pueblo, han fundado sus razonamientos en el espacio ético-antropológico de la virtud y los vicios.

No se trata de que la división entre el pueblo y los nobles, como en Bruni, sea el principio de una historia de la libertad. En Maquiavelo la división es historizada, lo que nos permite avanzar sobre aquella forma más estructural que aparece en *El Príncipe*, análisis que permitirá complejizar la noción misma de *pueblo*. La historia de *un* pueblo no es la historia de un sujeto colectivo preconstituido contra todo aquello que le es externo (sean los nobles, sea el monarca, sea una potencia extranjera), sino la historia de los conflictos y divisiones de un conjunto de partes (*partidos*) que, en la trama de relaciones que establecen, se denominan “pueblo” (lo mismo podría

²⁷⁶ Baron, H., “La «Historiae»...”, en op. cit., p. 85.

²⁷⁷ *Discursos*, I, proemio, p. 28.

²⁷⁸ La muchas veces comentada *Vita di Castruccio Castracani*, breve biografía de un príncipe virtuoso, no corresponde en muchos sentidos con la perspectiva histórico-política de Maquiavelo, e incluso presenta diferencias importantes con la perspectiva del *príncipe nuovo* presente en *El Príncipe*. Maquiavelo escribe esta biografía como modelo estilístico para su *Historia florentina*, presentándolo sólo para ser comentado como tal a sus amigos de los *Orti Oricellari*. Así, una carta de Buondelmonti, de septiembre de 1520, se refiere a la *Vita* como “un modelo para vuestra historia”, cfr., Skinner, Q., *Maquiavelo*, op. cit., p. 101.

decirse de la idea de “ciudad”). Cuando Maquiavelo afirma que la historia de una ciudad es siempre una historia interna, como en los *Discursos* y en las *Istorie Florentina*, hace más que repetir la clásica distinción entre política interna y externa. En cada caso, lo que será puesto en cuestión es una descripción de los conflictos que buscan establecer una distinción entre lo que es propio y lo que es ajeno a la comunidad, donde la conflictividad deviene sinónimo de corrupción, creando una división imaginaria que opera como frontera entre el *pueblo* y lo que es extranjero al pueblo, un modo –como el de Bruni– de incorporar la conflictividad para luego expulsarla inmediatamente fuera de los límites de la ciudad. Historia interna significa asumir que la división, y por ello el conflicto, está en el origen de toda comunidad.

Si Maquiavelo insiste en que el “pueblo” –una de las partes de la ciudad– es el sujeto político que puede intervenir en la división entre quienes dominan y quienes son dominados, es porque en su constitución se encuentran las claves para comprender los efectos de esa relación. La noción de pueblo, que venimos utilizando sin mayores aclaraciones, cobra un sentido particular. Por esta razón, conviene remarcar la distancia entre la acepción ciceroniana de pueblo: “pueblo no es toda reunión de hombres congregados de cualquier manera, sino una consociación de hombres que aceptan las mismas leyes y tienen intereses comunes”²⁷⁹, y la idea maquiaveliana, donde pueblo y multitud, más que distinguirse normativamente, comenzarán a denominar simultáneamente la doble faz de toda división, porque es justamente *lo común* lo que aparece en disputa. La crítica a la noción de pueblo ciceroniana, fundada en una visión antropológico-jurídico-política, muestra que su debate con el republicanismo cívico (de tradición aristotélico-romana, que dará cuenta también de su crítica al modelo veneciano) no se centra en la cuestión de las *formas* de gobierno, sino en la configuración político-social de la conflictividad.

Para Maquiavelo, el pueblo es aquella parte de la ciudad que expone a la comunidad a la imposible universalidad del bien común. En términos de gobierno, que la república contiene siempre una génesis, donde la aristocrática es oligárquica y, por extensión, se expone siempre a la adopción de formas de dominio monárquicas. Pueblo no es sinónimo de república, ni de democracia, es el espacio de las relaciones que hacen posible todas las formas de gobierno: de su multiformidad se traza el complejo mapa que definen a un cuerpo político, y es por esta razón que la plebe, el pueblo bajo, los pobres, el *universale*, serán las partes de la ciudad que permiten exponer las relaciones múltiples relaciones de poder. Si puede adoptarse la designación del pueblo como el sujeto político maquiaveliano es a condición de reconocer que no designa una identidad, sino la parte que lleva la división social a la superficie de la comunidad. *Governo popolare*, república popular o república democrática, como optamos por mencionarla en muchos casos, designa algo más complejo que la identificación de un sujeto que por sus propiedades inherentes hace más libre e igualitaria la vida política.

En las *Historias Florentinas* Maquiavelo expone la diferencia entre los conflictos internos en Roma y los que se sucedieron en Florencia. En el libro III sostiene que las enemistades entre plebeyos y nobles fueron la causa de la división en Roma y en Florencia, “sin embargo, produjeron distintos efectos”²⁸⁰: en Roma, las enemistades terminaron en disputas, las que, a su vez, concluyeron en leyes que regularon los intereses de ambos bandos; en Florencia, terminaron en combates, los que causaron muchas muertes y destierros. El cuadro total de la comparación

²⁷⁹ Cicerón, *Sobre la República*, op. cit., nota 46.

²⁸⁰ *Historia de Florencia*, III, 1, p. 144.

entre la virtud de los antiguos y la virtud de los modernos concluye, al igual que generalmente sucede en los *Discursos*, en un elogio de la virtud romana²⁸¹. Pero Maquiavelo, al desarrollar esta comparación, plantea un punto de diferenciación que rompe con el tono pesimista de dicha descripción: “[en Roma] de la igualdad entre los ciudadanos, condujeron a una desigualdad grandísima; las de Florencia, de la desigualdad a la completa igualdad”. Al mismo tiempo, Maquiavelo da un indicio de cómo comprender el significado de estos dos conceptos –igualdad y desigualdad– a partir de los diversos fines que guiaron a los distintos pueblos: “el de Roma deseaba obtener, como los nobles, las primeras dignidades, y el de Florencia combatía para ejercer solo y sin participación de los nobles la gobernación del Estado”²⁸². El pueblo romano deseaba iguales derechos políticos que los nobles, para poder ocupar cargos públicos en la gobernación de la república y, con ello, tener sus propios representantes; igualdad ante la ley, según la definición ciceroniana, que Maquiavelo no desestimaré en ningún momento²⁸³. Pero esa igualdad no logra suprimir completamente la desigualdad. La “completa igualdad” a la que Maquiavelo hace referencia es la igualdad social o material; la división entre ricos y pobres, al constituirse como conflicto central, no permite que la igualdad política, entendida ésta como igual participación, suprima la dominación (dominación no sólo económica, sino sobre todo política).

La completa igualdad es, al mismo tiempo, el conflicto de la igualdad. Los límites de la libertad florentina muestran la complejidad del concepto de libertad política, que excede por mucho la distinción entre la libertad positiva y la libertad como no dominación²⁸⁴. En el prólogo a

²⁸¹ “la aspiración del pueblo romano era más razonable [...] el deseo del pueblo florentino injurioso e injusto”, *Ibid.*, p. 144-145.

²⁸² *Ibid.*, p. 144. También, “la ruina de la influencia de los nobles había creado la igualdad de todos los ciudadanos”, p. 146.

²⁸³ A lo largo de todo los *Discursos* Maquiavelo elogia la creación de los tribunos de la plebe, institución que da al conflicto político una salida ordenada impidiendo las consecuencias que tal conflicto desencadenó en Florencia. Esta es, precisamente, la ley a que Maquiavelo hace referencia en la comparación entre Roma y Florencia que hemos realizado.

²⁸⁴ En especial, cfr., Skinner, Q., *Liberty before liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998; Pettit, Ph., *Republicanism*, Paidós, Barcelona, 1999 (en especial, cap. I). En un interesante artículo Philip Pettit expone claramente la idea de libertad como no dominación que entendemos no se ajusta al problema planteado por Maquiavelo: “Bajo esta concepción una persona es libre sólo en la medida en que nadie ocupe una posición de *dominus* en su vida: ni ningún déspota privado ni ninguna autoridad pública. Nadie es capaz de interferir en lo que hace en la medida en que no se vean obligados a hacerlo para respetar el interés percibido de la persona en cuestión”, “El Estado y la ley son inevitablemente coercitivos [...] Pueden verse limitados por las acciones del Estado, igual que se ven restringidos por limitaciones naturales. Pero esas acciones, como las limitaciones naturales, no representan una forma de dominación en sus vidas [...] hay unos intereses comunes percibidos por todos los ciudadanos [...] de manera que el Estado que sea obligado a seguir esos intereses no será arbitrario y dominante”, Pettit, Ph., “La libertad republicana y su trascendencia constitucional”, en Bertomeu, M.J., Doménech, A., De Francisco, A. comp., *Republicanism y democracia*, Miño y Dávila, Buenos Aires, 2005, p.43 y 45. En cada uno de los pasos argumentales encontramos un campo de problemas indicados por Maquiavelo: es claro que se es libre (aunque no sólo por ello) en cuanto no se encuentra bajo dominación, pero el salto hacia ese “en la medida en que no se vea obligado a hacerlo” supone una instancia de *representación* del interés que es problemática, y bien puede caberle a la figura de *El Príncipe* (puede negarse esto en cuanto el príncipe establece una relación de *dominus*, pero ésta se da con el individuo, pues bien deja claro Maquiavelo que el príncipe no tiene más poder que el pueblo, de manera tal que el sujeto maquiaveliano nunca es el individuo particular, sino el grupo social); es claro que toda norma es coercitiva, sin embargo Maquiavelo nunca asume ninguna institución como una entidad “natural”, ni (como Hobbes y más allá de la compleja relación entre naturaleza y artificio) entiende el poder coercitivo como unidad natural, por ello toda institución representa y expone una *relación* que es definida como conflicto, en otros términos, no hay trascendencia natural o formal de la ley; las normas e instituciones no representan directamente el bien común, representan el estado de la disputa en torno a lo común, pues no hay un “interés común” (como tampoco sólo interés “individual”), así aquello que *obliga* a la institución no son más que las relaciones entre las potencias es pugna, razón por la cual la lógica institucional no se sustrae a la *virtù* como ocasión. La *necessità* natural, aquella que imponen las acciones de

las *Historias Florentinas* –que comienza con el modelo retórico de la comparación histórica–, plantea un problema que marca los alcances de la productividad política del conflicto como fuente de la libertad: “si las divisiones en las otras repúblicas han sido notables, en la de Florencia han sido notabilísimas [...] Florencia, no contentándose con una ha engendrado muchas”²⁸⁵. Maquiavelo no hace referencia aquí a un criterio cuantitativo de los conflictos, no han sido la cantidad de conflictos lo que ha impedido a Florencia mantenerse libre, sino su naturaleza. Mientras que en Roma y en Atenas la discordia entre “la plebe y el senado” duró hasta el fin de la república, en Florencia “hubo primero discordia entre los nobles, después entre los nobles y el pueblo, y últimamente entre el pueblo y la plebe; ocurriendo muchas veces que, triunfante uno de estos partidos, se dividía en dos”²⁸⁶. La conflictividad, sin freno alguno, por un impulso aritmético divide hacia el infinito. La división, en sí misma, constantemente desdibuja el mapa de los grupos en pugna imposibilitando la creación de instituciones duraderas. El carácter *diabólico* de la política, que en *El Príncipe* se establece entre el bien y el mal, el hombre y el animal, la ley y la fuerza, adquiere una connotación aún más radical: es la división en “dos” de cada deseo, interés y poder social, lo que dificulta la acción política.

En este nivel de conflicto, el análisis de la lógica del enfrentamiento no permite recurrir, sin aclaración alguna, a la categoría de pueblo. Esta comienza a no poder definir los diversos grupos en pugna que participan en la disputa por el poder. El *pueblo* muta permanentemente según la lógica más riesgosa de la división: “la parte del pueblo menos rica”, “la clase popular rica”, “los ciudadanos”, “la multitud”, “la clase media”, “las distinguidas familias populares”, los “gremios de artes y oficios”, “los artesanos de las últimas clases”, el “pueblo bajo”, “la plebe más pobre”, “los plebeyos”, “los siervos fieles”, “el populacho”, “los artesanos y obreros”, los “ciudadanos de la burguesía”, la “burguesía rica”, “la alta burguesía”, y toda una amplia serie de divisiones que van definiendo simultáneamente los acontecimientos de la historia florentina²⁸⁷. Este es el horizonte que se abre en las *Historias Florentinas* y que permiten comprender mejor aquello que está en juego también en los *Discursos*, más allá del carácter modélico que ocupa allí la Roma republicana: una historia de los conflictos de la ciudad es una historia de las relaciones de poder, de su puesta en escena y de los problemas inscriptos en la idea misma de gobierno popular. Saber leer la historia, entonces, es saber identificar no sólo la invención de instituciones libres, sino también la reactivación permanente de la conflictividad cuando entra en escena la relación entre igualdad y libertad.

En Florencia, las rebeliones populares encabezadas por los integrantes de los gremios de artes y oficios no sólo plantearon demandas económicas, también constituían reclamos políticos básicamente orientados a la democratización de los mismos gremios y a la integración de estos y sus miembros en el gobierno de la ciudad²⁸⁸. Tales rebeliones populares ocurridas en Florencia durante toda la segunda mitad del s.XIV tuvieron la oportunidad de consolidar un gobierno popular desde 1378 hasta 1381, según lo hace constar Maquiavelo en su *Historias*. En la atención que dedica a este breve período y los acontecimientos ligados a su institución puede verse el

otros, así como la que proviene de la ley no son en absoluto equiparables. Una breve historia del concepto en Silvestrini, G., “Il concetto di «governo della legge» nella tradizione repubblicana”, *Working Papers*, Department of Public Policy and Public Choice “Polis”, University of Eastern Piedmont “Amedeo Avogadro”, n° 12, 2000.

²⁸⁵ *Historia de Florencia*, Prólogo, p. 34.

²⁸⁶ *Ibid.*

²⁸⁷ Todas expresiones presentes en el libro III de las *Historias Florentinas*.

²⁸⁸ Cfr., *ibid.*, pp. 167-168.

interés de Maquiavelo por exponer la complejidad misma de una “historia del pueblo florentino”. La particularidad de este acontecimiento, más allá de su éxito o fracaso, radica justamente en la emergencia del conjunto de las potencias de la ciudad en una misma conflictividad política que difícilmente puede ser leída en clave de una “historia de la lucha de clases”:

“La diversidad de intereses y pasiones inspiraba a cada partido propósitos diferentes y, antes que dejar las armas, todos deseaban conseguirlos. Los antiguos nobles, llamados grandes [*grandi*], no podían sufrir verse privados de los cargos públicos, y procuraban por todos los medios recuperar este honor, deseando para ello que se devolviera la autoridad a los capitanes de barrio. Desagradaba a la burguesía rica y a las artes y oficios mayores que concurrieran a gobernar con ellos las artes y oficios menores y el pueblo bajo. Por su parte, las artes menores más querían aumentar que disminuir su influencia, y la plebe temía perder la independencia de sus corporaciones de artes y oficios.

Esta disparidad de intereses produjo en Florencia durante un año muchos tumultos. Unas veces tomaban las armas los grandes, otras la clase media, otras las artes menores y el pueblo bajo con ellas. [...] De esta suerte el partido de la alta burguesía y de los güelfos recuperó la gobernación del Estado, perdiéndola la plebe”²⁸⁹.

Este breve episodio, donde la república florentina se constituyó como una república democrática popular goza, en términos particulares, de poca gloria en la reconstrucción que realiza Maquiavelo. Pero no menor es la crítica al período que le siguió, donde se consolida propiamente la gran experiencia popular-burguesa: “desde 1434 a 1494 [...] se abre de nuevo el camino a los bárbaros y cae Italia bajo su dominación”²⁹⁰.

Sobre la introducción de la igualdad en el conflicto político volveremos más adelante. Lo que nos interesa señalar aquí es el efecto que tiene este factor en el modo de plantear una historia política de su ciudad, haciendo de la política no sólo el objeto de la labor histórica (como muchos humanistas) sino, politizando el saber histórico humanista, todavía sustentado sobre principios naturales y éticos. La “inversión de los valores” puesta en marcha en *El Príncipe* adquiere su dimensión histórica concreta en el discurso de un Ciompi que llama a la unificación y a enfrentarse a sus superiores:

“No os asuste la antigüedad de origen de que hacen alarde, porque todos los hombres, teniendo el mismo principio, son igualmente antiguos, y de igual modo los hizo a todos la Naturaleza. Desnudadles, y veréis que somos semejantes; vistámonos con sus trajes, y poned a ellos los nuestros, y pareceremos nosotros nobles y ellos plebeyos; porque sólo la pobreza y la riqueza nos diferencian [...] De la conciencia no debemos hacer caso, porque cuando amenaza, como a nosotros, el temor del hambre y de la cárcel, nada importa el del infierno. Si observáis el modo de proceder de los hombres, veréis que cuantos llegaron a tener grandes riquezas o gran poder, valiéronse para ello

²⁸⁹ Ibid., pp. 177-178.

²⁹⁰ Ibid., V, 1, p. 237; período que coincide, aunque Maquiavelo no lo menciona, con el gobierno de los Médici, como en *Discursos* III, 1, en el que nuevamente sin nombrarlos afirma “decían los que gobernaron el estado de Florencia desde 1434 hasta 1494, que era necesario renovar el gobierno [...] y llamaban renovar el gobierno a llenar de terror y miedo a los hombres”, p. 308.

del fraude o de la violencia, y lo que por la fuerza y el engaño usurparon, para disfrazar la brutalidad de la conquista, con falsos títulos lo conservan. Los que por falta de prudencia o sobra de necedad no emplean estos medio, se hunden para siempre en la servidumbre y la pobreza, porque los siervos fieles siempre son siervos, y los hombres buenos siempre son pobres”²⁹¹.

Este largo pasaje, fragmento de un discurso más largo sobre el que volveremos al final, sintetiza algunas de las diversas perspectivas desde las cuales Maquiavelo ha planteado la crítica política, donde la historia adquiere un sentido “genealógico”²⁹²: la crítica a una noción metafísica de naturaleza que supone jerarquías inmutables de ser, correlato del orden de la ciudad; la identificación del elemento socio-económico, forma de la dominación; la usurpación, origen de todo título social; la crítica a la moral cristiana, por limitar las posibilidades de intervenir sobre el mundo. Así como en *El Príncipe* su reconocida heterodoxia crítica aparece a la luz de un problema concreto, a saber, cómo adquirir y conservar el poder político, también en las *Historias Florentinas* esta crítica radical a los historiadores de su tiempo excede la polémica en torno a la forma literaria del saber histórico para politizar la historia, es decir, exponer la relación entre verdad histórica y poder, en un intento por asir las fuerzas materiales que actúan en los conflictos a la luz de un problema concreto: de qué manera los conflictos hacen libres o siervas a las ciudades.

Si seguimos las indicaciones de Bobbio, que sintetizan una muy difundida manera de comprender la relación entre libertad e igualdad, a diferencia de la idea de libertad, que permite pensar las condiciones a partir de las cuales es posible hacer de la política un asunto común, la idea de igualdad nos lleva necesariamente a comprometernos con una idea determinada de justicia, pues la igualdad en sí misma no posee un sentido político²⁹³. Entonces, una historia de la igualdad carecería de sentido si no está subordinada a un ideal de justicia y, podríamos agregar, si no se hace filosofía de la historia. Maquiavelo es absolutamente consciente del valor político que porta la idea de justicia en el discurso político de su tiempo, una de las virtudes cardinales del cristianismo reinscrita en la recuperación de la filosofía política clásica, como puede verse en un pasaje de su *Allocuzione ad un magistrado*, de 1519-1520:

“Es ella [la justicia] la que genera la unión en los Estados y reinos, su unión, conservación y potencia defiende a los pobres e impotentes, contiene a los ricos y poderosos, humilla a los soberbios y audaces, frena a los codiciosos y avaros, castiga a los insolentes y dispersa a los violentos, y genera en lo Estados esa igualdad, deseable en un Estado, si uno quiere conservarlo”²⁹⁴.

²⁹¹ *Historia de Florencia*, pp. 163-164.

²⁹² Cfr., Esposito, R., *El origen de la política*, Paidós, Barcelona, 1999, cap. 4: *beginn, anfang, ursprung*. Por supuesto, no en el sentido arendtiano que Esposito le otorga finalmente en el texto, sino, más próximo a la lectura de Nietzsche que Foucault presenta en *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Pre-textos, Valencia, 1988.

²⁹³ Cfr., Bobbio, N., *Igualdad y libertad*, Paidós, Barcelona 1993, pp. 56-67. El análisis de Bobbio es una clara crítica a la corriente platónico-marxista, cuyos límites estarían en pretender fundar una política sobre la relación igualdad-justicia en desmedro de la relación libertad-justicia.

²⁹⁴ Maquiavelo, “Alocución dirigida a una magistratura”, en *Escritos políticos breves*, op. cit., p.128.

En este breve pasaje, de evidente fuerza retórica, Maquiavelo compone ese ideal de justicia ligado a la igualdad con la preocupación por la conservación del Estado, transformando su “valor en sí” en un recurso político ligado con la potencia de las instituciones para dar unidad y durabilidad al cuerpo político. Pero, más allá de esta operación retórica, es evidente que la idea de justicia no ocupa un lugar en la reflexión maquiaveliana –anticipando su desaparición de la teoría política en los primeros siglos de la modernidad– y bien podríamos reconocer en él al primer crítico radical de la *sophrosyne* platónica; de ese orden y disposición jerárquico natural de las partes del alma-ciudad²⁹⁵. Por el contrario, la igualdad aparece en los *Discursos*, y con mayor claridad en las *Historias florentinas* florentina para desterrar la idea de un orden natural de las partes, introduciendo en la caracterización del conflicto el problema de la relación entre “igualdad ante la ley” e “igualdad de hecho”²⁹⁶, distinción que tiene un efecto directo sobre la idea de libertad o, en otros términos, que interfiere directamente en la historia de la libertad y la dominación del pueblo florentino. La igualdad social y el igual acceso a los cargos públicos, en un orden político donde las artes y oficios mayores y menores ocupan de manera fluctuante espacios institucionales de poder, es decir, donde la distinción entre política y economía no es directamente equiparable a la distinción entre lo público y lo privado –aunque es claramente reconocible–, representan dos espacios que componen, en su natural vínculo, la conflictividad política. Por otro lado, en Maquiavelo no se encuentran rastros de las ideas de igualdad social que durante el Renacimiento fue produciendo distintos movimientos del cristianismo heterodoxo que, vinculado a las revuelta campesina, ligaba utopismo y milenarismo, pobreza y justicia, orígenes de una “filosofía de la historia” de la redención. La igualdad no es un principio de justicia ni está asociada a una cualidad específica, surge como cuestión en el análisis de los conflictos, en particular en aquellos que Maquiavelo dice hacen libres a los pueblos. Índice del conjunto de las relaciones de poder que trazan las divisiones reales de la ciudad, permite pensar la génesis de las instituciones, dando lugar, más allá de los límites impuestos por la dicotomía monarquía-república, a las figuras del principado civil de *El Príncipe* (una monarquía popular) y de la república popular en los *Discursos*²⁹⁷.

Si Leonado Bruni pudo pensar a comienzos del siglo XV la república como aquella institución política que le pone freno al poder político-económico de los *Grandi*, poco pudo decir frente a la nueva configuración de la alta burguesía representada por el ascenso de la familia Médici, es decir, del partido de los *popolari* que se habían enfrentado a la antigua nobleza. Ya entrado el siglo XVI, en los últimos años de su vida, Maquiavelo escribirá la historia de su ciudad natal, en abierta confrontación con la historiografía del humanismo cívico, que en sus orígenes

²⁹⁵ “Cada cual no debe tener sino una sola ocupación en la ciudad, ocupación para la cual su naturaleza lo haya dotado más convenientemente [...] la justicia consiste en hacer cada uno lo suyo y no ocuparse en varias actividades”, Platón, *República*, 433a-b, p. 258. Al respecto, “La garantía de que ocupará efectivamente su puesto en la ciudad, que le pertenece no por un principio convencional, sino funcional-ontológico: ‘lo mío’ es ‘lo que soy’ y ‘para lo que sirvo’, y esto ‘me es debido’. La justicia no es una cuestión de intercambio de bienes o condiciones, sino de posesión originaria e intransferible de lo que ya soy y la función que cumplo [...] El casi inadvertido, pequeño y aceptable principio de la división del trabajo ha sido el módulo operante en esta construcción de la ciudad y su justicia”, Poratti, A. R., “Teoría política y práctica política en Platón”, en Boron, A. (comp.), *La filosofía política clásica*, CLACSO-Eudeba, Buenos Aires, 1999, p. 63.

²⁹⁶ Cfr., Bobbio, N., *Igualdad y libertad*, op. cit., pp. 70-74 y pp. 79-82.

²⁹⁷ No deja de ser notable la radical ruptura de Maquiavelo con la filosofía política clásica en este punto, dado que tanto el principado popular como la república democrática tienen sus equivalentes en la casuística de las formas de gobierno de Platón y Aristóteles, donde la proximidad entre tiranía y la democracia se da principalmente por su fundamento “popular”.

adoptó modelos idealizados de las repúblicas antiguas y ahora se dirige hacia la ciudad-estado de Venecia como modelo moderno de la república perfecta. Maquiavelo, no sin una notable indignación que atraviesa toda las *Historias Florentinas*, insistirá en la necesidad de comprender la singular composición de potencias de cada cuerpo político, por la cual Florencia tiene que ser pensada en sus propios términos: esto significa, no sólo pensar el pueblo y sus divisiones, determinantes de los acontecimientos históricos, sino –como veremos más adelante– abandonar la historia modélica y la idea misma de temporalidad que es supuesta en ella para trazar la compleja trama que se abre al pensar historia y ocasión, dos modos aparentemente contrapuestos de la temporalidad. Si, en un momento, la historia apareció como aquel saber que podía desplazar la especulación metafísica para convertirse en el modelo de saber de la *vita activa*, con Maquiavelo será la dimensión temporal de las acciones la que desplazará el contenido idealista de la historia humanista. No se tratará sólo de secularizar el tiempo, el “momento maquiaveliano” debe asumir todas las consecuencias de una “ontología de la contingencia”²⁹⁸.

²⁹⁸ La lectura de Antonio Gramsci en el cuaderno *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno* (Lautaro, Buenos Aires, 1962), que excede por mucho la cuestión tratada aquí, toca sin embargo un núcleo de la argumentación en la medida en que atañe a la constitución política del pueblo: operación que se da entre dos procedimientos, el mitológico del príncipe popular y el racional de la necesidad histórica. Más allá de las críticas a este doblez del proyecto, es en la historia donde esa doble vía se encuentra o, mejor, se desencuentra, iluminando parte de la tensión entre Maquiavelo y el humanismo. Esta doble operación imaginaria, en un caso porque mítica y en el otro porque idealista, en Hobbes se transformará en ciencia: el Leviatán es la creación total del cuerpo político y, con ello, suprimirá totalmente el problema de la historia (al respecto, el interesante trabajo de Esposito, R., “Ordine e conflitto in Machiavelli e Hobbes”, en *Ordine e conflitto*, op. cit., pp. 179-220). Si en *El Príncipe* hay un momento hobbesiano (sea decisionista o dialéctico), intentamos mostrar que en los *Discursos* y particularmente en las *Historias Florentinas* en mapa se complejiza cuando la dimensión del tiempo como ocasión se traslada a la historia y al “pueblo”. Aquí es Althusser quien nos acompaña, a partir de las ideas de aleatoriedad, encuentro y coyuntura. Es notable, sin embargo, cómo en Althusser –y a su manera en Gramsci– pervive la interpretación hegeliana de Maquiavelo, que en la *Constitución de Alemania* lo convirtió en el teórico de la unidad italiana, iluminado visionario de la necesidad histórica de la creación del Estado moderno (cfr., *La constitución de Alemania*, Técnos, Madrid, 2010, pp. 194-201; donde es notable que citando un pasaje de *El Príncipe* donde está presente la fortuna, en su lectura Hegel la sustituya por el destino). Este motivo, la unidad del Estado y la consecuente unidad del pueblo en nación, es, junto a la idea del “maestro del mal”, la interpretación más difundida de Maquiavelo (incluso Arendt, desde un paradigma tan distante como la idea de *fundación* romana, sostiene que para Maquiavelo “debía ser posible repetir la experiencia romana a través de la fundación de una Italia unificada, que debía convertirse en la misma sacra piedra angular para una entidad política «eterna», para la nación italiana, como la fundación de la Ciudad Eterna lo había sido para el pueblo italiano”, *Entre el pasado y el futuro*, op.cit., p. 150). Pero Althusser logra sustraerse de ese teleologismo materialista a partir del “concepto de caso singular aleatorio”, que nos guía en la lectura que estamos proponiendo. Un materialismo aleatorio, que inscribe a Maquiavelo en la tradición lucreciana de una ontología de la vida y un “materialismo de los encuentros”. Althusser, L., “Teoría y práctica política”, en *Maquiavelo y nosotros*, op. cit. p. 56. Como consta en las notas del editor, los conceptos de “aleatorio” y “caso” son añadidos manuscritos posteriores a la redacción original, lo que nos indica la preocupación de Althusser por este problema. Este tema irá cobrando mayor importancia al momento de que Maquiavelo se reúna con su interés por Spinoza, como puede verse en el texto de 1985, “La única tradición materialista” (op. cit.) y en “La corriente subterránea del materialismo del encuentro”, en *Para un materialismo aleatorio*, Arena, Madrid, 2002. Dos son los motivos, entonces, que –más allá de la potencialidad contenida en estas interpretaciones– nos distancian de estas lecturas: la idea de que Maquiavelo es un teórico del Estado moderno, bajo el principio de la unidad italiana y la idea de que es el primer ideólogo del carácter revolucionario de la naciente burguesía comerciante; ambas lecturas conectadas por el determinismo histórico hegelomarxista.

6- Tiempo, memoria e historia

El tiempo de los cuerpos: *El Príncipe*.

Podría decirse que la ordenación del tiempo es el más eminente atributo de toda dominación.

Elias Canetti, *Masa y poder*.

El *kairós*, el “tiempo oportuno”, es una idea que acompaña toda la tradición filosófica, manteniendo un vínculo próximo, aunque no siempre directo, con la política. Una de las cualidades que ha hecho de *El Príncipe* una ruptura o novedad frente a la manera en que la tradición filosófica y teológica teorizó la política podría ubicarse en el ámbito de una kairología política. Maquiavelo habla de oportunidad, de ocasión (*occasio*); no vamos a detenernos en explorar las diferencias entre el significado griego y latino²⁹⁹, ambas son un motivo para comprender una forma de razón práctica, que con Maquiavelo aparece en el contexto de una problematización donde se establece una más amplia y compleja relación entre tiempo y política. Es desde esta perspectiva que aparece uno de los problemas fundamentales que definen la singularidad de su obra: la conservación (del poder, el Estado, es decir, de una determinada relación), contexto en el que cobra su significado más eminente la relación entre *virtù* y *fortuna*.

La ocasión deviene el tiempo propio de la acción, pero no es la única noción de tiempo ligada a la política, porque cuando resulta necesario pensar los procesos políticos o la historia también aparece *chronos*, el tiempo cronológico, el tiempo mensurable. De la presencia de estas dos formas de la temporalidad y el modo en que se ha comprendido su relación, se han seguido dos lecturas diferentes de la política maquiaveliana: en la primera, priorizando la kairología por sobre la regularidad, la virtud del príncipe es leída desde un principio decisionista; en la segunda, que da prioridad al tiempo cronológico a partir del conocimiento de las regularidades presentes en los “casos” particulares (aquí el *caso* no sería *excepcional*), hace a Maquiavelo el fundador de la ciencia política (esta segunda posibilidad también contiene otra versión del tiempo cronológico, aunque opuesta; aquella que restituye a los *Discursos* al pensamiento clásico, identificando en las regularidades cíclicas el modelo del tiempo político a partir de la presencia de la teoría polibiana de los ciclos). Estas dos dimensiones de la temporalidad, presente en toda la tradición filosófica³⁰⁰, en Maquiavelo establecen una relación particular que puede reconocerse justamente en la

²⁹⁹ La traducción latina del término *kairós* por *occasio*, identificada con el *tempus*, produce la idea propiamente renacentista de la Fortuna (Cfr. Panofky, E., *Estudios sobre iconología*, Alianza, Madrid, 1971, pp.93-117) que hace del “momento oportuno” un instante del presente, un “momento instantáneo”, idea que no está necesariamente contenida en el *kairós* griego. Por su parte, según la propuesta de Marramao, hay una traición y una pérdida en la traducción latina, porque el término griego presenta “una imagen muy compleja de la temporalidad que nos remite a la *calidad del acuerdo* y de la *mezcla oportuna* de elementos distintos, exactamente igual que el tiempo atmosférico”, Marramao, G., *Kairos. Apología del tiempo oportuno*, Gedisa, Barcelona, 2008, pp. 129-130. La aclaración es sumamente interesante, pero por lo menos en el caso de Maquiavelo la distinción filológica de Marramao puede ser cuestionada ya que la *ocasión* maquiaveliana opera en una concepción plural del tiempo y no se reduce a la intervención (decisionista) sobre el momento, sino también a la *composición* de una pluralidad conflictiva.

³⁰⁰ Al respecto, la distancia (“traición” según Marramao) entre Maquiavelo y Aristóteles se da en relación a la negación de la idea de “justa medida”. Por otra parte, como se verá más adelante, también hay que señalar la distancia del significado de *kairós* como “acontecimiento”, ligado a la providencia; idea presente en Tucídides, Herodoto, pero sobre todo la tradición cristiana, donde adquiere un significado próximo al de *éschaton*.

conjunción paradójica de estos dos términos: ocasión y duración. Como dijimos, no es difícil ver en *El Príncipe* el tratado que hace del tiempo uno de los problemas cardinales de la política. Intentaremos mostrar que esta apertura a la temporalidad de la acción termina de definirse teóricamente en los *Discursos* y encuentra su concreción más acabada en las *Historias Florentinas*; obras donde la Historia exige ser leída desde esta secularización radical del tiempo político, que excede la distinción entre tiempo divino y tiempo humano a partir de la cual el humanismo pensó la relación entre historia y libertad³⁰¹.

En *El Príncipe*, la primera y más clara presentación del tiempo como *ocasión* aparece en el cap. III, donde es propuesta una de las definiciones de la prudencia, considerada un remedio frente a la adversidad:

“porque previniéndolos a distancia, fácilmente [los escándalos] se pueden remediar, pero esperando a que se te acerquen, la medicina no está a tiempo, porque la enfermedad se ha vuelto incurable. Y pasa como dicen los médicos del tísico: que, al principio de su mal, es fácil de curar y difícil de conocer, pero con el paso del tiempo, al no haber sido conocido ni curado, se vuelve fácil de conocer y difícil de curar. Así pasa con las cosas del Estado”³⁰².

La prudencia es conocimiento del “caso” particular, cuya contingencia depende de una forma de conocimiento que responde a un imperativo muy preciso: conocer es poder actuar en el momento oportuno. La relación entre *caso* y *ocasión* se enraíza en la contingencia del presente (*occasio* mantiene una afinidad con *caducitas*): lo acaecido, aunque sea contingente, aunque podría haber ocurrido o no –y si ocurrió, podría haber ocurrido de una forma u otra–, puede conocerse una vez ya acontecido, puesto que lo acontecido, en principio, no puede cambiar. La analogía entre ocasión y medicina no es novedosa, y resulta un recurso significativo frente a otras posibilidades de comparación –en general metafóricas, como la navegación o la agricultura–, porque su objeto son los cuerpos vivos. Unas líneas más adelante, Maquiavelo vuelve a especificar en qué medida la prudencia depende de una comprensión particular del tiempo oportuno. Afirma que a los hombres prudentes:

“No les agradó nunca eso, que está siempre en boca de los sabios de nuestro tiempo, de gozar del beneficio del tiempo, sino más bien del de su virtud y prudencia; porque el tiempo trae consigo todo, y puede conducir tanto al bien como al mal y al mal como al bien”³⁰³.

Quienes esperan todo del tiempo entienden de manera similar su relación con la política. Aunque desde presupuestos diferentes, comparten una forma de concebir sus efectos: tanto aquellos que entienden la política bajo la figura del tiempo cíclico, del tiempo cronológico, como aquellos que mantienen una idea teológica del *Kairós*, como destino, providencia o intervención

³⁰¹ El esquema tiempo divino-tiempo secular es el que propone Pocock en la primera parte de *The machiavellian moment* (III,C). Una lectura crítica de la idea de *secularización* en Maquiavelo, aunque a partir de *El Príncipe*, puede verse en Hariman, R., “Composing Modernity in Machiavelli’s *Prince*”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. L, nº 1, jan.-Mar. 1989, pp. 3-29.

³⁰² *De Principatibus*, III, p. 71.

³⁰³ *De Principatibus*, III, pp. 71-73.

divina (mesiánica) en el tiempo cronológico³⁰⁴, así como aquellos que esperan todo de la Fortuna, poniendo en sus manos la propia suerte, no hacen más que esperar todo del tiempo. En este pasaje Maquiavelo se distancia de la común posición –tanto griega, como judeo-cristiana– entre tiempo y política que trasciende la mera confianza en los buenos tiempos; porque el tiempo que se espera, el tiempo por venir, es la *Justicia*: por esta razón, quienes esperan, no saben que lo que trae el tiempo consigo es tanto el bien como el mal. En otros términos, no hay relación entre la física del tiempo (el devenir) y la geometría (o aritmética) de la justicia, que llega para ordenar y distribuir premios y castigos³⁰⁵.

¿Cómo pensar, entonces, la acción política? ¿Qué tipo de elementos componen este saber práctico, prudencial, que Maquiavelo le exige al *principe nuovo*? ¿Cómo es posible un conocimiento de lo singular que haga posible aprovechar la ocasión? Podemos encontrar en *El Príncipe* el intento por establecer –de manera diversa al modelo cronológico clásico– una línea de regularidad a partir de la cual poder, si no agotar, por lo menos reducir el número de causas que intervienen en la producción del caso particular. Una de ellas será la historia, un saber que recomienda al príncipe se cultive en tiempos de paz (para que éste no se convierta en ocio):

“en cuanto al ejercicio de la mente, debe el príncipe leer las historias, y en ellas considerar las acciones de los hombres eminentes, ver cómo se han gobernado en las guerras, examinar las razones de sus victorias y derrotas para poder huir de éstas e imitar aquéllas; y sobre todo hacer como hizo en otro tiempo cualquier hombre eminente, quien tomó como ejemplo a alguno que con anterioridad fue alabado y celebrado”³⁰⁶.

¿Qué sucede entonces con la ocasión? Se ha leído en este pasaje la recuperación del motivo humanista que ve en la historia la posibilidad de su repetición, a partir de la *imitatio* y los *exempla*. Maquiavelo no responde al uso de estos términos en un sentido modélico, por eso repite en varios pasajes (sobre todo en los *Discursos*) que hay que saber leer la historia. Así, “ir directamente a la realidad efectiva de la cosa que a la representación imaginaria de ella”³⁰⁷, para el conocimiento histórico implica no hacer del pasado un mito o parte de una historia cosmológica, sino entender que “la prudencia consiste en saber conocer la naturaleza de los inconvenientes y tomar el menos malo [*tristo*] por bueno”³⁰⁸. Lo que indica Maquiavelo, entonces, es que el conocimiento de la historia, que en el caso de *El Príncipe* se centrará en las acciones de los hombres virtuosos, es el conocimiento de un conocimiento o, en otros términos, es un conocimiento de la prudencia que exige prudencia: cómo estos hombres son eminentes justamente porque han conocido la naturaleza

³⁰⁴ Sobre este punto conviene tener presente la importancia que adquirió durante el período mediceo la filosofía de Marsilio Ficino. Al respecto, Ludueña Romandini, F.J., *Homo oeconomicus. Marcillo Ficino, la teología y los misterios paganos*, Miño y Dávila, Buenos Aires, 2006, principalmente cap. I.

³⁰⁵ La relación entre tiempo y justicia puede verse claramente en el fr.1 de Anaximandro: “Ahora bien, a partir de donde hay generación para las cosas, hacia allí también se produce la destrucción, según la necesidad; en efecto, pagan la culpa la una a las otras y la reparación de la injusticia, de acuerdo con el ordenamiento del tiempo”, en *Los filósofos presocráticos*, vol. I, Planeta De-Agistini-Gredos, Barcelona, 1998, p. 108. La misma idea está presente en el republicano Solón: “Con el tiempo, a todas partes llegará la reparación” (fr. 3), *Ibid.*

³⁰⁶ *De Principatibus*, XIV, pp. 223-225.

³⁰⁷ *Ibid.*, XV, p. 227.

³⁰⁸ *Ibid.*, XXI, p. 331.

de los conflictos en los que han intervenido exitosamente. Ni los hechos ni las acciones son repetibles: como dirá en el conocido cap. XXV, puede verse que los hombres han alcanzado un mismo fin con diversos medios (incluso opuestos) o bien diversos fines con los mismos medios, “lo cual no nace de otra cosa sino de la condición de los tiempos, que se conforman o no con su proceder”³⁰⁹. Si es necesario un conocimiento de la ocasión, es porque todo se encuentra en movimiento constante: los tiempos varían tanto como las acciones humanas. Lo que nos enseña la historia es en encuentro entre la contingencia e la inconstancia humana, por eso resulta fundamental conocer el carácter pasional de los hombres para establecer los términos de la relación *virtù-fortuna*.

Para un príncipe, gobernar consistirá en poder alcanzar una lógica de mutua adecuación, simple inacabada, entre él y el pueblo (el *universale*), porque es el pueblo la causa principal de la estabilidad e inestabilidad del Estado³¹⁰. La kairología política se relaciona con la vida, porque la temporalidad que se pone en juego aquí está ligada a los cuerpos, a sus múltiples deseos en sus múltiples relaciones. En el cap. III, donde aparece el pasaje sobre el tiempo oportuno antes citado, Maquiavelo dice:

“Pero en el principado nuevo se encuentran dificultades. Primeramente si no es todo nuevo, sino como miembro (que puede llamarse en conjunto casi mixto), sus variaciones nacen en principio de una dificultad natural, la cual existe en todos los principados nuevos: esta es que los hombres mudan voluntariamente de señor creyendo mejorar; y esta creencia los hace tomar las armas contra él; en lo que se engañan, porque ven después, por experiencia, haber empeorado”³¹¹.

Veamos algunos de los elementos contenidos en este pasaje: en primer lugar, la variabilidad proviene del deseo, así, la dificultad resulta “natural” porque los pueblos por naturaleza desean mejorar, de manera tal que el problema no está en el deseo en cuanto tal, sino en sus efectos políticos; en segundo lugar, el deseo también es el lugar de la imaginación, por eso los pueblos se engañan al mudar de un señor a otro, porque creen que “las desgracias” radican en tal o cual príncipe y no en la figura misma del principado, y si bien la “experiencia” les indica que se han equivocado, en cuanto la experiencia se circunscribe a una relación con lo acontecido, queda excluido un saber de la “ocasión propicia”, por lo que la experiencia queda atrapada en una concepción imaginaria del tiempo; en tercer lugar, la ubicación del problema en los principados que no *son totalmente nuevos*, caso que representa situación real del problema de la fundación – excluyendo al principado hereditario como a la fundación inicial de una ciudad (*origen* que Maquiavelo significativamente suprime de su reflexión política)–, en tanto da cuenta de la naturaleza “mixta” del cuerpo político (concepto sobre el que volveremos más adelante).

Para el *principe nuovo*, el conocimiento de esta física de los cuerpos políticos implica un conocimiento-dominio de las pasiones, idea que puede verse con claridad en un conocido pasaje de *El Príncipe*: frente a la pregunta de si conviene ser temido o amado, contra la visión moralista de la política clásica, Maquiavelo responde que es mejor ser temido que amado, puesto que el

³⁰⁹ Ibid., XXV, p. 329.

³¹⁰ Cfr., Ibid., caps. IX y XIX.

³¹¹ Ibid., III, p. 59.

amor es una pasión cuya causa se encuentra en el pueblo (que es “voluble”), mientras que el temor es una pasión cuya causa es el príncipe³¹².

El problema de la *conservación* del Estado supone desde el principio que no existen formas eternas³¹³; inscriptos en la lógica de la *duración*, única categoría aplicable a la naturaleza de todos los cuerpos, su límite es la finitud de la vida. La finitud por el cambio no responde a una lógica cíclica, que introduce la eternidad en la duración, sino a la multiplicidad de sus posibilidades. Por este motivo, la temporalidad de los cuerpos es una temporalidad compleja, plural, ligada al vínculo deseo-conflicto en la multiplicidad de factores que intervienen y en la multiplicidad de efectos que se siguen, principal principio del movimiento. En *El Príncipe*, no abandonará la búsqueda de un punto firme a partir del cual fundar la acción a partir de la *virtù* del gobernante, pero al introducir la idea de una pluralidad de tiempos, dejará entrever otra forma de temporalidad, inmanente al cuerpo político, a partir de la cual se establece la compleja lógica que articula los *Discursos* y las *Historias Florentinas*.

Nuevamente, en el capítulo donde aborda el tema que dejará de lado en *El Príncipe*, las repúblicas, es donde encontramos una breve pero importantísima reflexión sobre la relación entre tiempo y libertad. En el cap. V, dedicado a cómo gobernar las ciudades que se regían por leyes propias, emerge otra dimensión del tiempo vinculada a la *memoria*: la memoria de la libertad frente al hábito de la esclavitud:

“quien quiera llegar a ser señor de una ciudad acostumbrada a vivir libre, y no la deshace, espere ser deshecho por ella; porque siempre tiene como refugio, en la rebelión, el nombre de la libertad y sus antiguas instituciones; las cuales, ni por el largo paso del tiempo ni por los beneficios se olvidan jamás [...]; y de pronto, por cualquier accidente, recurren a ellos; como hizo Pisa después de cien años de haber estado sometida a los florentinos. Más cuando las ciudades o las provincias están acostumbradas a vivir bajo un príncipe cuya sangre se ha extinguido, al estar, por un lado, acostumbradas a obedecer, y, por el otro, al no tener el antiguo príncipe, no llegan a un acuerdo para crear uno entre ellos y no saben vivir libres; de modo que son más lentos para tomar las armas, y con más facilidad puede un príncipe ganárselos y asegurarse de ellos”³¹⁴.

Maquiavelo reconoce una doble dimensión de la memoria, que excede la mera diferencia por el tipo de objeto al que remite el recuerdo del pasado: el tiempo de la dominación es tiempo de la *repetición*, donde la memoria se constituye como hábito. Como vimos antes, incluso en el caso de que tenga lugar ese natural deseo de todos los pueblos de mejorar, el vínculo imaginario que los pueblos establecen con el pasado no hace más que repetir aquello que se ha configurado como hábito. Por otra parte, la memoria de la antigua libertad no remite directamente a la constante

³¹² Cfr., *Ibid.*, cap. XVII. Aquí también critica a los historiadores, que elogian los logros de los príncipes pero critican sus causas.

³¹³ Basta ver la irónica reflexión sobre los principados eclesiásticos, cuyo principio es eterno y por ello se encuentran fuera del tiempo: “mantienen a sus príncipes en el Estado, cualquiera que sea su modo de proceder o vivir. Éstos son los únicos que tienen Estados y no los defienden, súbditos y no los gobiernan [...] Sólo estos principados son, pues, seguros y felices. Mas por estar regidos por razones superiores, a las cuales la mente humana no alcanza, dejaré de hablar de ellos”, *Ibid.*, XI, p. 177.

³¹⁴ *Ibid.*, V, pp. 97-99.

presencia de una voluntad de libertad, que estaría limitada por la dominación fáctica, sino a una dimensión involuntaria, aleatoria de la memoria, y por ello vinculada –aunque no identificada– al concepto de “ocasión”: inscripta en el cuerpo político retorna “por cualquier accidente”. Como vemos, aquí la *ocasión* ya no está ligada a un saber pragmático sobre los hechos, a la virtud del gobernante (que al final de *El Príncipe* manifiesta su real limitación³¹⁵). En este pasaje, la idea de ocasión se compone también a partir de una definición materialista de la memoria³¹⁶ y, con ella, expone su complejidad y sus límites. Ligada a la imaginación, la memoria tiende a cristalizarse bajo la ficción del recuerdo de un tiempo “original” o “natural” que hay que reinstaurar mediante una repetición. Por este motivo, en cuanto el hábito de la servidumbre como la “memoria de la libertad” están ligados a la temporalidad de los cuerpos, lo que implica que la memoria se conforma a partir de múltiples deseos, es posible comprender de qué manera el deseo de libertad puede trocarse también en una vía de servidumbre: esto es –como nos muestra Maquiavelo en este caso–, cuando el deseo de venganza contra quien los ha esclavizado colma el contenido del deseo mismo de libertad, como sucede cuando “los hombres mudan voluntariamente de señor creyendo mejorar”. La memoria de la libertad, que encuentra en el momento oportuno la posibilidad de interferir en el orden de la dominación, rápidamente transforma la coyuntura en la restitución de un orden, repetición de un continuo temporal que –aunque imaginado otro– termina por mostrar su adecuación al tiempo de la dominación.

La memoria para la multitud, como la Historia para el príncipe, no puede estar desligada de la experiencia, y es en las diferentes dimensiones de la experiencia donde radica el vínculo que cada uno de ellos establece con el presente: existe una diferencia cualitativa entre el saber histórico y la memoria, donde la reflexividad va más allá de la distinción entre una relación activa y pasiva con el pasado. Mientras que el conocimiento histórico del príncipe remite al saber de un individuo particular sobre un objeto singular y es un conocimiento a posteriori a partir del cual es posible extraer un aprendizaje; la memoria remite a un saber colectivo inscripto en el cuerpo complejo (cuerpo mixto, dirá Maquiavelo) y es –o está– siempre presente; se da en el tiempo presente, como *presencia afectiva del pasado y deseo de futuro*. Aunque en *El Príncipe* el concepto de ocasión está principalmente enfocado hacia la posibilidad de la acción de quien tienen por objeto el gobierno del conflicto, podemos ver que su límite interno se encuentra en la composición de ese campo de fuerzas donde la ocasión, en tanto supone una copresencia de múltiples temporalidades propias de los cuerpos mixtos, plurales, también se abre hacia el deseo

³¹⁵ “No se encuentra hombre tan prudente que sepa acomodarse a esto; o bien porque no puede desviarse de aquello que la naturaleza lo inclina, o bien porque, habiendo uno siempre prosperado caminando por una vía, no puede persuadirse de apartarse de ella.”, *Ibid.*, XXV, p. 331.

³¹⁶ Hablamos de una concepción materialista de la memoria para diferenciarla radicalmente de la reflexión sobre el tiempo realizada, por ejemplo, por Agustín, donde las relaciones temporales derivan de la constitución de la conciencia (cfr., Agustín, *Confesiones*, Porrúa, México, 1995, libro II, caps. 11 a 29), antecedente principal de la subjetividad del tiempo en sus diferentes variantes, sea el sujeto empírico de Locke o el sujeto trascendental de Kant. En tales términos, lo que pretendemos diferenciar es una idea de memoria ligada a una subjetividad comprendida en términos de “conciencia” o “mente”, de una subjetividad constituida por los vínculos pasionales, es decir, en términos relacionales. De esta manera, una idea materialista de la memoria no es equivalente a una idea objetivista del tiempo, sentido a partir del cual suele oponerse a Agustín –en general, de manera apresurada– la idea de tiempo de Aristóteles. Pero la distancia de Maquiavelo con ellos es mayor que la existente entre ellos, pues Aristóteles mantiene una ambigüedad en la *Física* que lo emparenta más a Agustín que a Maquiavelo: por más que en *Física IV*, Aristóteles adopte el movimiento de los cuerpos celestes como medida absoluta del tiempo, dirá que es el alma quien puede numerar, sin la cual el movimiento sería un flujo perpetuo incomprensible (*Física*, Planeta-De Agostini-Gredos, Madrid, 1996, 219b 4-9).

de libertad. Es desde ese mismo entramado pasional-temporal que Maquiavelo podrá decir, en los *Discursos*, que fueron los conflictos los que hicieron libre a Roma.

Un pasaje del cap. VI resume las bases de lo que será la reflexión más radical de un materialismo de la contingencia y de una temporalidad plural:

“Y al examinar sus acciones y su vida [de los grandes hombres], no se ve que ellos hayan tenido otra cosa de la fortuna que la ocasión; la cual les dio materia para poder introducir aquella forma que les pareció mejor; y sin aquella ocasión la virtud de su ánimo se habría perdido, y sin aquella virtud la ocasión habría venido en vano”³¹⁷.

Es el encuentro entre *virtù* y *occasio* lo que define la potencia y efectividad de la acción; ni la sola voluntad, ni el sólo deseo de libertad pueden alcanzar sus fines, cuando no es tenida en cuenta la temporalidad plural que la idea de ocasión introduce. Sin embargo, tal y como es formulada en *El Príncipe*, esta relación todavía contiene una proporción de negatividad que – como veremos más adelante – será invertida en los *Discursos*. Aquí, por motivos políticos, todavía subsiste un componente dualista en esta ontología de la contingencia: cierta pasividad de la materia, cuya forma será introducida por la virtud-voluntad del príncipe. El esquema forma-materia, está ligado a una ontología del tiempo y no a una ontología de la esencia: se trata de la distinción entre constancia e inconstancia, diferencia que, en realidad, define uno de los mapas posibles de la acción, donde la constancia del príncipe debe poder determinar, en una coyuntura dada (materia), los efectos de los diferentes humores del pueblo y los nobles.

En *El Príncipe* aparecen los principios que contienen las condiciones de la acción así como sus límites. Uno de ellos es el anticipado fracaso del concepto de virtud-voluntad, cuando se autonomiza de la idea de ocasión, comprendida bajo el modelo kairológico de una intervención desde fuera del tiempo. Esto puede verse, además de la aclaración sobre los límites del príncipe al final del cap. XXV, en la negativa a hacer el principio de voluntad el modelo de la conquista, ilusión de la posibilidad de una determinación absoluta y trascendente de la realidad: por ejemplo, cuando Maquiavelo pone en duda finalmente la opción de la dispersión del pueblo para gobernar una ciudad cuya potencia radica en la libertad, descomponiendo el cuerpo mixto, cosa que en definitiva es la negación de la contingencia, intento fallido de establecer un tiempo uno en la temporalidad plural propia de toda ciudad. La voluntad deviene una ficción, por un mecanismo diverso a la ficción de la natural libertad del pueblo, porque la *virtù* es potencia, composición entre la acción individual y la acción colectiva, no un decisionismo demiúrgico, alma que otorga forma al cuerpo político actualizando lo informe. Por este motivo, luego de recomendar la desintegración del pueblo, método que va en la dirección contraria a todo el desarrollo posterior de *El Príncipe*, Maquiavelo concluye el pasaje antes mencionado con una referencia que ya hemos citado y que adquiere aquí otra dimensión: “Más en las repúblicas hay mayor vida, mayor odio, más deseo de venganza; no los deja, no puede dejarlos descansar la *memoria* de la antigua libertad; de manera que la vía más segura es extinguirlas o habitarlas”³¹⁸.

Efectivamente en *El Príncipe* Maquiavelo no se referirá a las repúblicas, por lo menos no hablará de la “república” como forma de gobierno; en el breve capítulo donde indirectamente trata

³¹⁷ *De Principatibus*, VI, pp. 103-109.

³¹⁸ *Ibid.*, V, p. 99. La cursiva es nuestra.

con ella, porque el tema es sobre la conquista de las ciudades libres, lo que aparece es la imagen de un cuerpo compuesto, un cuerpo plural. Y si bien todas las ciudades lo son, en las repúblicas es más evidente, sobre todo cuando se trata de ponerlas bajo el dominio de uno. Será en los *Discursos* donde Maquiavelo trate la cuestión de las instituciones, aquí lo que aparece es la imagen de un cuerpo sin centro, o bien, cuyo centro es el deseo de libertad, movimiento de composición y descomposición de la potencia contenida en las múltiples relaciones, que se dan en una pluralidad de tiempos, de deseos, de cuya contingencia se desprende justamente una relación que –como hemos visto– define parte de la ontología política maquiaveliana: la relación entre vida y libertad. Y si bien la cuestión de la república aparece de manera indirecta, lo que es presentado directamente es el problema de la duración, y con éste el vínculo entre vida y tiempo, un tiempo que no se reduce al concepto de finitud.

Como dijimos, Maquiavelo no se detiene en la alternativa de des-habitar la ciudad. Su príncipe intentará una segunda opción que se muestra la única posible: *habitarla*³¹⁹, convertirse en su centro, ordenarla según su tiempo. Pero ya ha instalado una descripción de la ciudad que, en tanto cuerpo mixto, se define por el conflicto, por la desunión. Esta idea, a la que ya hemos hecho referencia, puede ser recuperada ahora en relación al encuentro entre virtud y ocasión:

“(… no es necesario para llegar a él [al principado civil], o total virtud o total fortuna, sino más bien una astucia afortunada), digo que asciende a este principado o con el favor del pueblo o con el de los grandes. Porque en toda ciudad se encuentran estos dos humores diversos; y nacen de esto: que el pueblo no desea ser mandado ni oprimido por los grandes, y los grandes desean mandar y oprimir al pueblo, y de estos dos apetitos diversos nacen en las ciudades uno de estos tres efectos: o principado, o libertad o licencia”³²⁰.

Transformarse en el centro de este cuerpo complejo significará convertirse en su cabeza. Pero el cuerpo no se encuentra desmembrado, sino en conflicto: en primer lugar, porque el cuerpo no es uno, indiviso, sino complejo, mixto; en segundo lugar, porque el conflicto es una división que “antecede” a la unidad, es su causa, motivo por el cual la clásica imagen del cuerpo sin cabeza no es el principio de la corrupción de la ciudad, sino una figura que debe construirse. Es así, que la operación del príncipe supone también una transformación del cuerpo en su conjunto, transformación que opera sobre los deseos: el *principe nuovo* debe trabajar el deseo de no ser oprimidos evitando que éste transite hacia el deseo de libertad, para lo cual debe encontrar una

³¹⁹ Es interesante notar que el *hábitat* es una categoría aristotélica que hace referencia a lo que es bueno según el lugar, mientras que la *ocasión* es lo bueno según el tiempo: “la palabra «bien» se emplea en tantos sentidos como la palabra «ser» (pues se dice en la categoría de [...] cualidad, las virtudes; en la de cantidad, la justa medida; en la de relación, lo útil; en la de tiempo, la oportunidad; en la de lugar, el hábitat, y así sucesivamente)”, *Ética Nicomaquea*, 1096a. ¿Qué relación hay entre utilidad, oportunidad y hábitat? Dejando de lado el sentido nostálgico que posee la idea de habitar que Marramao no desea abandonar, es interesante que la estrecha relación entre *tempus* y *spatium* bajo la guía de la ocasión como corte o interrupción pueda considerarse como él lo propone: “el *spatium*, en cuanto «corte», pasa a designar la precariedad e inestabilidad constitutivas de toda *morada*”, op. cit., p. 132.

³²⁰ *De Principatibus*, IX, pp. 161-163. En el mismo capítulo Maquiavelo vuelve a plantear la diversidad de tiempos que coexisten en las ciudades: “y habrá siempre, en los momentos de peligro [*tempi dubbii*], penuria de gente en quien pueda confiar. Porque semejante príncipe no puede fundarse sobre aquello que ve en tiempos pacíficos, cuando los ciudadanos tienen necesidad del Estado [...]; más en los tiempos adversos, cuando el Estado tiene necesidad de los ciudadanos, entonces encuentra pocos”, *Ibid.*, p. 169.

forma positiva a ese *deseo de no*: el miedo a la opresión de los grandes, es decir, el deseo de seguridad.

A lo largo de esta segunda parte iremos viendo la manera en que el principado debe lograr instituir un nuevo ordenamiento del tiempo, por ahora nos interesa señalar el problema al que el *principe nuovo* se enfrenta cuando tiene que definir de qué manera la ocasión para la acción debe contemplar la pluralidad de temporalidades que participan en la constitución del cuerpo mixto. Este problema volverá a aparecer en los *Discursos* –y nos permitirá pensar las *Historias Florentinas*–, donde la relación entre ocasión, memoria e historia se presentará desde otra perspectiva. Como veremos, la idea del “retorno a los principios” con que inicia el libro III de los *Discursos*, contiene el resultado de esta tensión presente en *El Príncipe*, haciendo de la reflexión sobre la inclusión de la ocasión, de una temporalidad plural, el principio vital de la duración democrática: duración que no será conservación, sino expansión de las múltiples relaciones de composición que incrementan la potencia de los cuerpos. El *retorno a los principios* no es una vuelta al pasado originario, ni la recuperación de un principio trascendente, sino la capacidad de encontrar en la ocasión la temporalidad inmanente del crecimiento de los cuerpos compuestos, su potencia de composición: idea de la que se desprende el carácter natural (deseante), pero no menos contingente, de la libertad.

Memoria y olvido en los *Discursos*

El tema del tiempo aparece ampliamente desarrollado en los *Discursos* a partir de una serie de conceptos: la historia antigua comparada con la moderna (conocida como la “querrela entre los antiguos y los modernos”), la imitación de los antiguos, el tiempo cíclico (imagen polibiana), el tema del origen-fundación (y con él, el motivo de la re-fundación), la idea de tiempo como “ocasión” (en el marco de la relación virtud-fortuna), así como la relación memoria-olvido.

En cuanto a la relación memoria-olvido, Maquiavelo le dedica un capítulo completo de los *Discursos* (II.5), como lo hace con pocos temas que de manera más dispersa trata en su obra. Antes de ingresar en él, vamos a situar el uso, más fragmentario, de estos conceptos en esta obra. Veremos en los *Discursos* una continuación de la perspectiva abierta en *El Príncipe*: en este opúsculo la “memoria de la libertad”, sujeta a mecanismos de mitificación como al “deseo” de libertad, en el plano afectivo se compone también con el odio al gobierno tiránico o despótico. Por la dinámica propia de los conflictos, de la memoria de la libertad y del deseo de libertad no se sigue necesariamente la libertad política. Es a partir de este problema que en los *Discursos*, diferenciando la memoria de la antigüedad en su sentido más convencional³²¹, hablará de la *memoria fresca*. En obvia diferencia con *El Príncipe*, en los casos donde aparece este uso de la memoria es para recordar los males padecidos en los gobiernos despóticos, así como de los elementos que ayudan a orientarse y fortalecer la libertad:

- en I, 32 nos dice que porque “estaba fresca [...] la memoria de los reyes” el pueblo podía discernir con criterio la diferencia entre la libertad del gobierno monárquico, utilizada para manipular al pueblo, y la libertad del gobierno republicano, porque éste además había hecho leyes en beneficio del pueblo³²²;

³²¹ *Discursos*, I, 10, p. 64; I, 16, p. 82; I, 27, p. 106.

³²² *Ibid.*, I, 32, p. 117.

- en I, 2, cuando expone la génesis de las formas de gobierno, afirma que al derrocar la oligarquía “como aún estaba fresca la memoria del príncipe [...] la gente se inclinó a la democracia”, sin embargo, “después de que se extinguió la generación que lo había organizado [...] rápidamente se extendió el desenfreno”³²³.

Estos dos casos, de naturaleza diferente, muestran que para Maquiavelo la memoria es principalmente un fenómeno colectivo que permite explicar las acciones y los acontecimientos. En efecto, la “frescura” de la memoria está relacionada con la mayor o menor proximidad a los hechos, pero su *vivacidad* no sólo depende de la distancia temporal (del tiempo cronológico, en tanto medida del tiempo), también de las pasiones contemporáneas a esos hechos recordados y a la *ocasión* en la que la memoria irrumpe. En el conflicto oligárquico, la complejidad de la crisis y los sujetos que participan hace emerger la memoria del principado, la más distante “temporalmente” (distante dado el contexto, donde se expone la idea polibiana de los ciclos políticos), pero afectivamente connatural al odio nacido por la dominación. La lógica de la teoría de los ciclos políticos no permitirá a Maquiavelo dar cuenta de la complejidad del problema de la temporalidad política; texto escrito contemporáneamente a *El Príncipe*, se encuentra todavía enmarcado en la lógica de las primeras formulaciones y podemos suponer que, aunque contiene algunos elementos que resultarán sugerentes en los desarrollos posteriores –principalmente la relación entre generaciones y olvido– la preeminencia de la lógica cíclica limita toda comprensión del problema.

En la primera parte del libro I de los *Discursos*, Maquiavelo recoge los lugares comunes mediante los cuales el pensamiento humanista busca comprender su propio tiempo: los ciclos políticos, la imitación de la antigüedad clásica, la recuperación de Roma como ejemplo y herencia, entre otros. Todos estos temas son atravesados por la teoría del conflicto, que pone en cuestión las certezas teóricas e históricas contenidas en estos motivos. En el comienzo del libro II donde Maquiavelo va a retomar y replantear de manera sistemática el problema del tiempo político a partir de la relación memoria-olvido. Veremos aquí dos registros diferentes en la relación entre memoria y extensión temporal, pero puestos sobre el mismo plano de análisis: la “memoria fresca”, vinculada a las generaciones humanas y la memoria de la antigüedad, plasmada en los fragmentos de la cultura.

El Proemio al libro II, a diferencia del libro I donde trabaja con categorías de la tradición filosófica, comienza con la necesidad de despejar el terreno en el que se formula el discurso histórico, planteando el problema del engaño o mitificación del tiempo:

“Los hombres alaban siempre, aunque no siempre con razón, los tiempos antiguos, y critican los presentes; y son partidarios de las cosas pasadas hasta el punto que no sólo celebran aquellas épocas que son conocidas por nosotros gracias a los recuerdos que nos han dejado los escritores, sino incluso aquellas que, siendo viejos, recuerdan haber visto en su juventud. Y cuando estas opiniones resultan falsas, como lo son la mayoría de las veces, creo que han sido llevadas al engaño por varios motivos”³²⁴.

Sabemos que Maquiavelo ha decidido emprender una crítica al tiempo histórico al ubicar en un mismo plano de la crítica el tiempo vivido y el tiempo legado, considerando la temporalidad como relación y, con ello, la dimensión temporal del conflicto. La tendencia de los hombres a

³²³ Ibid., I, 2, p. 37.

³²⁴ Ibid., II, proem., p. 187.

alabar el pasado y despreciar el presente, existan o no razones para ello, se debe a que el legado cultural opera bajo una lectura moralizante, de glorificación y no realista (es decir, temporalizando los acontecimientos bajo la lógica del conflicto y partiendo la unidad del tiempo), llegando incluso a mitificar el propio tiempo vivido. Maquiavelo toma distancia del problema del conocimiento directo e indirecto de los acontecimientos históricos para intentar desmontar una estructura inscrita en la misma constitución social de la experiencia del tiempo. Los humanistas ya habían insistido en que la relación con el pasado determina la relación con el presente, y la forma de comprender la política. Pero pretendieron luchar contra la ideología dominante buscando una verdad en la Historia. Maquiavelo invierte el procedimiento, porque es el trato con el presente lo que determina la relación con el pasado, que refuerza una imagen del presente; trato con el tiempo que subyace al problema de la objetividad del conocimiento histórico y a su valoración. Las causas de este engaño –engaño que no es tanto en relación a los “hechos”, porque estos siempre pueden ser elogiados o vituperados, sino a la experiencia del tiempo-memoria– son causas materiales, según cada una de las dificultades en el trato con el pasado que enumera:

“El primero creo que es que no se conoce toda la verdad de las cosas antiguas, porque la mayor parte de las veces se ocultan las infamias y se magnifican y amplifican las glorias. Porque la mayoría de los escritores son tan obedientes a la fortuna de los vencedores que, para hacer más gloriosas sus victorias, no solamente acrecientas sus valerosas acciones, sino que ilustran de tal modo los actos del enemigo que los nacidos luego en cualquier de los dos países, el vencedor o el vencido, tienen motivos para maravillarse de aquellos hombres y aquellos tiempos, y están obligados en grado sumo a alabarlos y amarlos. Además de esto, como los hombres odian las cosas por temor o por envidia, en las cosas pasadas han desaparecido las dos causas más poderosas del odio, pues ya no te pueden dañar ni hay razón para envidiarlas. Lo contrario sucede con las cosas que se administran y se ven, pues éstas se conocen enteramente y no ocultan nada, de modo que, viendo en ellas, junto con el bien, muchas cosas que te desagradan, te sientes obligado a juzgarlas inferiores a las antiguas, aunque en honor a la verdad las cosas presentes merezcan mucha más gloria y fama”³²⁵.

No vamos a avanzar sobre el procedimiento historiográfico de Maquiavelo, pero sin duda es central reconocer en este pasaje la claridad con que establece el vínculo entre saber y poder. Los escritores ocultan las cosas infames y magnifican las gloriosas, ordenando la narración desde el lugar de los vencedores, una idea para nosotros ya conocida, pero en este contexto no menos escandalosa que los juicios de *El Príncipe*. Sin embargo, es otra la tesis que entendemos resulta más radical en este pasaje, porque por este motivo los textos no se vuelven mudos ni se reducen a juicios de valor contaminados por el interés. De lo que se trata, en todos los casos, es de saber decodificar la escritura, idea que nos da la verdadera dimensión del recurrente imperativo “saber leer las historias”: la escritura, como veremos en II.5, está atravesada por los conflictos, es parte de ellos y también en ella se materializa su complejidad en las estrategias para exponerlos. Así, en I.10, señalará cómo el temor a los tiranos (caso donde trata sobre las alabanzas a Cesar) impide que se escriba libremente sobre ellos, pero también cómo los “escritores libres” encuentran sus

³²⁵ Ibid., pp. 187-188.

estrategias: “no pudiendo criticar a aquel por su poder, celebran a su enemigo”³²⁶. Este análisis, además de esbozar una manera de lectura, resulta indicativo para leer el propio Maquiavelo, que escribió su obra bajo el imperio de los Médici.

Continuando con el problema que habíamos planteado al inicio de este apartado, lo que nos interesa destacar es la interpretación que presenta del tiempo vivido, donde se hace patente el vínculo entre temporalidad y deseo. Dicho vínculo no se establece porque la vivacidad dependa de la proximidad temporal entre los acontecimientos y los afectos, como podría suponerse si aplicamos mecánicamente una lógica de la proporción entre la vivacidad de un afecto y el momento de ocurrida la afección. Al contrario, es porque las cosas pasadas ya no pueden causarnos temor (lo acaecido resulta inevitable) que desaparecen los odios, colaborando en la producción de una visión idílica, no realista, de los acontecimientos. En otros términos, la disolución de las pasiones en un momento determinado enfrentadas dificulta la memoria de los conflictos que dominaron los tiempos pasados. Este agudo análisis muestra que no es el deseo de libertad en cuanto tal (volviendo a *El Príncipe*) lo que determina el carácter mitificador que tiende a adquirir la memoria de la libertad; esto es, no son los deseos en sí la raíz del engaño –como ha querido la tradición filosófica–, sino toda una compleja trama afectiva que incluye el trato con el deseo. Toda relación pasional es causa y efecto de un conflicto particular, singular. En este caso, aunque desaparecido el odio y el temor, no desaparecen sus efectos, que hacen posible la imaginación de un pasado idílico; cuando la pasión dominante por sobre el deseo de libertad es el odio o el temor, aunque sin anular a aquella absolutamente, se tiende a construir imágenes ideales que, como hemos visto, permiten que se cambie a un tirano por otro.

El Proemio al libro II comienza con esta reflexión sobre el engaño al que se es proclive en la relación con el pasado, para continuar con una reflexión sobre el tiempo presente y las pasiones: pero sobre esta segunda parte volveremos más adelante. Ahora nos vamos a detener en el cap. 5 de este libro, donde Maquiavelo expone las causas del olvido de los acontecimientos pasados, profundizando algunos tópicos presentes en el Proemio. El comienzo del cap. 5 es significativo: Maquiavelo, que pocas veces da crédito a las especulaciones cosmológicas para pensar la política, comienza una exposición sobre la memoria de la humanidad interviniendo en una polémica filosófica y teológica (central para el siglo XVI) entre la teoría de la creación judeo-cristiana y la teoría aristotélico-averroísta de la eternidad del mundo.

“A los filósofos que piensan que el mundo es eterno, creo que se les podría contestar que si tanta antigüedad fuese cierta sería razonable que existieran recuerdos de más de cincuenta mil años, y que no viéramos cómo por diversas causas se extingue la memoria de las cosas, y estas causas en parte provienen de los hombres, y en parte del cielo. Las que tiene su origen en los hombres son los cambios de creencias y de lengua. Porque cuando surge una nueva creencia, o sea, una nueva religión, su primera preocupación es extinguir la antigua, para así ganar reputación; y cuando además los organizadores de la religión hablan diferente idioma, la aniquilan fácilmente”³²⁷.

³²⁶ Ibid., I, 10, p. 64.

³²⁷ Ibid., II, 5, p. 208.

Maquiavelo va a posicionarse a favor de la tesis averroísta, como lo harán muchos de sus contemporáneos, pero más que un hereje averroísta, lo que veremos es el uso que hace de esta polémica para otros fines, produciendo un doble efecto crítico. Muchos comentaristas han señalado el carácter particularmente confuso del primer párrafo del cap. 5; parte de esta complejidad entendemos que se resuelve en una estrategia retórica que permitirá comprender la dimensión política de esta discusión. Maquiavelo comienza con una aparente crítica a la tesis de la eternidad del mundo (idea que debe identificarse, en general, con la posición de los “filósofos”), pero sin pasar nunca a sostener la tesis creacionista (tesis que cabe atribuir, en general, a los “teólogos”), incluyéndola dentro de una dinámica natural. Partiendo de la duda sobre la tesis de la eternidad del mundo, la adopta para poner en el centro del análisis la relación memoria-olvido con un doble objetivo: incluir al creacionismo como estrategia de una *secta* –la judeo-cristiana– con el fin de imponerse por sobre otras; pero también, para tomar distancia de las especulaciones cosmológico-metafísicas que a partir de la tesis de la eternidad creen poder alcanzar un conocimiento pleno de los hombres y el mundo³²⁸.

Inmediatamente después del pasaje del Proemio al libro II antes citado, Maquiavelo se refiere al problema del saber práctico político:

“en honor a la verdad las cosas presenten mezclan mucha más gloria y fama: y no hablo aquí de lo concerniente a las artes, pues estas en sí llevan tal claridad que el tiempo puede otorgarles o quitarles poca gloria fuera de la que merezcan en sí mismas, sino de lo que concierne a la vida y a las costumbres de los hombres, de las que no se ven testimonios tan claros”³²⁹.

Si leemos este pasaje conjuntamente con aquél donde Maquiavelo pone en cuestión el conocimiento de la eternidad relativo a los asuntos humanos, sujetos a los conflictos políticos que determinan la relación memoria-olvido, vemos que no adoptará ningún modelo de arte clásico para dilucidar los problemas relativos a estos asuntos: ni la agricultura, ni la navegación, ni la medicina, ni la física o la metafísica, ni el derecho, representan modelos de saber que puedan dar cuenta de los cambios políticos³³⁰. Que esto sea así, no significa que abandone toda perspectiva

³²⁸ Strauss va a insistir en que Maquiavelo se mantiene dentro de la disputa teológica, adoptado plenamente la tesis averroísta, que afirma que Dios no es la causa eficiente del mundo, sino sólo la causa final, de manera tal que al negar la idea del tiempo cíclico polibiano Maquiavelo se mantendría dentro de la idea del tiempo lineal de la teología cristiana. Es justamente esa la tesis que será cuestionada aquí; cfr., Satruss, L., *Meditación sobre Maquiavelo*, op. cit., p. 244.

³²⁹ *Discursos*, II, Proem., p. 188.

³³⁰ En su protesta contra el humanismo renacentista por la pérdida de la virtud antigua, a pesar de la recuperación de los diversos desarrollos culturales de la tradición clásica, Maquiavelo señala: “Y con mayor motivo [“no puedo por menos que maravillarme y dolerme juntamente”] cuando veo que en las disputas civiles entre ciudadanos, o en las enfermedades, se recurre siempre a los remedios que los antiguos juzgaron convenientes y ordenaron; porque las leyes civiles no son otra cosa que sentencias dadas por los antiguos jurisconsultos, las cuales, recogidas en códigos, enseñan juzgar a nuestros jurisconsultos actuales. Ni tampoco es la medicina otra cosa que la experiencia hecha por los antiguos médicos, sobre las que fundan los actuales sus juicios. Sin embargo, cuando se trata de gobernar la república [...] no se encuentra príncipe ni república que recurra a los ejemplos de los antiguos”, *Discursos*, proemio, p. 28. De este pasaje nos interesa señalar dos cosas: en primer lugar, que Maquiavelo reconocerá el valor de la medicina, como de otras artes, pero no será ésta el modelo para pensar la política, aunque adopte figuras de la misma para la reflexión (sin embargo, una interesante lectura contraria a nuestra hipótesis en Gaille-Nikodimov, M., *Conflit civil et liberté. La politique machiavélienne entre histoire et médecine*, Honoré Champion, Paris, 2004, pp. 61-102); en segundo lugar, que el derecho romano posee un valor práctico, pero no político. La crítica realizada a los humanistas respecto al derecho romano es más que significativa. La *scientia iuris*, transmitida a partir de los textos de Justiniano, estuvo dedicada casi exclusivamente al Derecho privado y marca una impronta claramente individualista del derecho mediante un conjunto

“natural”; lo que muestra es que los asuntos humanos poseen una complejidad de naturaleza diferente. La estrategia argumentativa de Maquiavelo es muy interesante: que el mundo sea eterno no significa que pueda haber conocimiento de la eternidad. Ni la teoría de la rememoración platónica, ni la teoría de las esferas aristotélica, puede dar cuenta de los asuntos humanos; las cosas humanas mutan permanentemente según un movimiento que, acorde con una singular forma de entender la eternidad, no tiene principio ni fin (ni *arché* ni *telos*), ni es cíclico, como lo elaboran Platón, Aristóteles y Polibio³³¹. Según esta posición, entonces, la teoría creacionista no es más que el modo que adoptó una secta, entre otras, para imponerse sobre las demás, logrando con éxito ligar la historia del mundo a la historia de un pueblo, primero, y a la historia de la humanidad en su conjunto, después. Maquiavelo rechazaría conjuntamente toda proto-filosofía de la historia ligada a un eterno movimiento de repetición o a una finalidad siempre ya contenida en la idea de un Dios-destino.

En esta argumentación, es el olvido antes que la memoria la clave para abordar el problema, motivo central de este capítulo. Para Maquiavelo, dos son los tipos de causas que producen el olvido de las cosas pasadas: causas humanas y causas naturales. Las causas del olvido que tienen origen en los hombres son los cambios de creencias y de lengua. Para mostrar el argumento se centrará exclusivamente en el “comportamiento de la religión cristiana con respecto a la gentil”: la secta cristiana anuló todos los ordenamientos (instituciones) y ceremonias de la antigua teología “con una particular obstinación”³³², sin embargo no lo pudo hacer del todo pues “por fuerza” tuvo que adoptar la lengua latina, porque si hubiera impuesto una lengua propia no quedarían noticias del pasado. Nos dice también que “es creíble que lo que quiso hacer la secta cristiana contra la gentil, lo hubiera hecho la secta gentil con las que le precedieron”³³³, aunque aclara que resulta una suposición, ya que no tenemos noticias ciertas de lo que aconteció hace tanto tiempo.

No es casual que Maquiavelo adopte el caso de la religión cristiana como ejemplo de los mecanismos políticos que intervienen en el olvido de los tiempos pasados ya que en ella la configuración teológico-política concentra la serie de mecanismos que intervienen en toda construcción histórico-política de una comunidad. De este análisis se sigue que el cristianismo es una secta entre otras, que las sectas son instituciones que disputan por la hegemonía según una

de restricciones que protegen los intereses del ciudadano romano, básicamente representado por el *paterfamilia*. El derecho público, cuyo desarrollo más significativo corresponde al período republicano, es de carácter puramente político y sujeto a las múltiples alteraciones que marcaron los diferentes conflictos, hasta llegar a la *pax et securitas* cesarista. Los republicanos que encuentran en el derecho romano la primer figura de la *libertad como no dominación* (Cfr., Santos, F.J.A., “Derecho romano y axiología republicana”, en Bertomeu, M.J, Doménech, A., De Francisco, A. comp., *Republicanismo y democracia*, Miño y Dávila, Buenos Aires, 2005, pp. 215-217) no indican con suficiente claridad que es el carácter canónico del derecho civil y su fuerte raigambre en la idea de propiedad lo que brinda al contingente derecho público el elemento de no-dominación (negativo) como freno a los poderes instituidos. Maquiavelo presta poca intención a la “libertad negativa” de los ciudadanos particulares; su distancia con los jurisconsultos humanistas es por su preocupación por las leyes y no por los ordenamientos, cuya renovación constituye el principio vital positivo de la república.

³³¹ Cfr., Sasso, G., “De Aeternitate mundi”, en *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, Milano-Napoli 1987, Tomo II, pp. 181-189. Aunque en un sentido opuesto a nuestra lectura, una buena exposición de la polémica en torno a este capítulo de los *Discursos* en Barbuto, M.A., “*Questa oblivion delle cose*. Reflexiones sobre la cosmología de Maquiavelo”, en *Daimon. Revista de Filosofía*, nº 34, 2005.

³³² “Y cualquiera que lea los métodos empleados por San Gregorio y otros jefes de la religión cristiana, verán con cuánta obstinación perseguían todos los recuerdos antiguos, quemando las obras de los poetas y de los historiadores, derribando las imágenes y estropeando cualquier otra cosa que conservase algún signo de la antigüedad. De modo que si a esta persecución se hubiera añadido una lengua nueva, se habría visto cómo se olvidaba todo en un tiempo brevísimo”, *Discursos*, II, 5, p. 209.

³³³ *Ibid.*

lógica política y que no existe una secta que sea tan antigua como el mundo, nacen y “duran” a partir de estrategias de poderes siempre frente a otras sectas así como a partir de divisiones internas. Una secta entre otras, que sin embargo posee una particularidad a la que Maquiavelo le dedicará más de un pasaje en los *Discursos*: en este caso, su efecto despolitizador aparece en la teología política del monoteísmo, que difiere de las sectas paganas (en particular de la romana), en tanto que plantea la disputa política en términos de guerra, y requiere la persecución y eliminación absoluta de las demás sectas.

Por su parte, las causas que provienen del cielo, causas que podrían llamarse propiamente naturales, no son determinaciones astrológicas, como lo entienden sus contemporáneos³³⁴. Maquiavelo las considera hechos naturales que “extinguen la generación humana y reducen la población”: las pestes, el hambre y las inundaciones. Y le interesan sus efectos, golpes de la naturaleza que producen dos cosas sobre la memoria del pasado: en primer lugar, pueden llegar a extinguir una civilización; en segundo lugar, si alguien logra reconstruirla, para forjarse un nombre, esconde o tergiversa el pasado para su beneficio “de modo que a sus sucesores sólo les queda lo que él ha querido escribir, y nada más”. Como puede verse, al tratar de las causas naturales Maquiavelo no abandona el análisis del problema de la memoria del tiempo, haciéndolas depender de las acciones humanas, en cuanto que estos acontecimientos naturales redefinen el campo de acción de los hombres, brindando nuevos elementos orientados a mantener e incrementar el poder de quienes desean dominar.

Si recogemos los pasajes finales de II.5, veremos que la argumentación se hace más compleja: por un lado, parece restituir un tipo de análisis metafísico que hasta aquí parecía cancelado, por otra parte, insistirá en la conclusión que había alcanzado al tratar las dos causas del olvido, donde éstas terminaron por unificarse, convergiendo en la acción humana.

“la naturaleza, como los cuerpos simples, cuando ha acumulado mucha materia superflua, se mueve por sí misma muchas veces y se purga de ella, lo que le devuelve la salud; lo mismo sucede en este cuerpo mixto de la generación humana, que cuando todas las provincias están repletas de habitantes, de modo que ni pueden vivir ni pueden buscar otro acomodo porque todos los lugares están ocupados y llenos, y cuando la astucia y la malignidad humana han llegado a su límite, es conveniente y necesario que el mundo se purgue por uno de los tres medios citados, para que los hombres, siendo pocos y golpeados por la calamidad, vivan más cómodamente y se vuelven mejores”³³⁵.

La complejidad de este pasaje –más allá de la conceptualización en un lenguaje en principio extraño a la reflexión maquiaveliana– radica en el sentido otorgado a lo que hemos identificado como el primer efecto de las causas naturales. Si atendemos a esa única perspectiva, habría en Maquiavelo una cosmología que adopta una lógica organicista, donde los cuerpos mixtos, como los cuerpos simples, se “sanar” y “purifican” en un movimiento de nacimiento-crecimiento-

³³⁴ Para la relación entre determinismo astrológico y libertad, cfr., los textos de Cassirer, E., “Libertà dell’uomo, necesita astrologica e poteri magici” (en especial, pp. 125-126) y Garin, E., “Per una nuova valutazione storica della magia rinascimentale”, en Vasoli, C. (edit), *Magia y scienza nella civiltà umanistica*, Il Mulino, Bolonia, 1976.

³³⁵ *Discursos*, II, 5, p. 210.

decadencia, al modo en que Polibio concebía la teoría de los ciclos³³⁶. Sin embargo, en esta pequeña física, Maquiavelo va a mantener su atención dentro de los límites de las causas humanas a partir de la incorporación del concepto de *corpi misti* (cuerpos mixtos). La complejidad de este concepto, que convendría pensarlo en términos “materialistas”, no “fiscalistas” (ya que la conceptualización radica en la materialidad de las relaciones antes que en la naturaleza física intrínseca de los componentes que entran en relación, al igual que trata el deseo), incorpora otro nivel de análisis que sigue siendo el dominante en todo el capítulo: el lugar que ocupa la naturaleza física para comprender la naturaleza de las relaciones humanas no pasará de una analogía simple a la vez que fundamental: es posible pensar la naturaleza como a los cuerpos simples, al igual que como a los cuerpos mixtos. Y si los cuerpos mixtos son una composición de cuerpos simples, la pluralidad dada en la composición no permite comprender los cuerpos mixtos como una mera suma de cuerpos simples (que mantendrían, en una totalidad mayor, la misma estructura natural)³³⁷. Dejemos en suspenso el hecho de que en esta analogía la dirección se invierte, haciendo de los cuerpos “simples” también cuerpos complejos, por ello su pluralidad. Lo fundamental aquí es que en la definición de los cuerpos mixtos no se afirma que son un organismo idéntico aunque mayor a los cuerpos simples, sino cuerpos cuyos componentes se relacionan de manera *aleatoria*, pero no por ello sustraídos del ámbito de la necesidad natural: es decir, de la necesidad de vivir, de durar, de permanecer, transformándose y expandiéndose. Una necesidad immanente, donde la materia “se mueve por sí misma”, no por causas trascendentes.

No es sencillo entender por qué Maquiavelo esboza esta pequeña física para tratar el tema en cuestión. Pero de ella se siguen dos conclusiones: la primera, más subterránea, que no hay un hiato metafísico entre las causas naturales y las humanas (no hay un dualismo entre necesidad y libertad), así como no hay una determinación cosmológica trascendente de los asuntos humanos; la segunda, directamente planteada en la conclusión que cierra el capítulo, inferencia directa del pasaje antes citado, donde vuelve al análisis en el lenguaje político:

“Como comentaba antes, la Toscana fue en su día poderosa, llena de religión y de virtud; tenía sus costumbres y su lengua patria, y todo fue completa y rápidamente

³³⁶ Dos leyes naturales conforman los principios de la historia polibiana y dan cuenta de la *anaciclosis*: la idea de sucesión cíclica de las formas de gobierno y el organicismo del movimiento natural. “La segunda ley señalada por él es la asimilación de las constituciones a los organismos vivos que pasan necesariamente por tres estados: el crecimiento, la madurez y la declinación”, Dosse, F., *La historia. Conceptos y estructuras*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2000, p. 41. Como es sabido, para Polibio la “constitución mixta” es la forma en que es posible sustraerse de la declinación natural de las formas de gobierno, identificando en el régimen espartano de Licurgo, el estado cartaginés y la constitución romana las formas que lograron cierta estabilidad, al mezclar lo mejor de cada una de las formas de gobierno. La distancia que Maquiavelo toma de Polibio en la primera parte de los *Discursos* aquí se hace completa: la idea de “mixtura” no es aquello que equilibra un justo medio entre perfección y corrupción de las formas, sino lo que designa la naturaleza misma de los cuerpos complejos, interrumpiendo cualquier movimiento cíclico y teleológico no desde la *quiete* del equilibrio, sino cuestionando la misma lógica polibiana a partir de una dinámica de la composición en el conflicto. También, Garín, E., *Machiavelli fra política e storia*, Einaudi, Torino, 1993.

³³⁷ Mansfield entiende que los cuerpos “simples” son cuerpos compuestos de cuerpo y alma, mientras que los cuerpos “mixtos” son compuestos de otra manera (?); son colecciones de cuerpos simples. Pero, más allá de señalar esta diferencia, mantiene el dualismo para explicar la revitalización de los cuerpos mixtos, como “materia dotada del espíritu de autodefensa, es decir, republicanizada”, *Maquiavelo y los principios de la política moderna*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983, p. 237. La lectura straussiana de Mansfield no se aparta de la vía polibiana al concebir la *virtù* como una fuerza espiritual que ordena la materia informa, un dualismo que Maquiavelo abandona justamente con el concepto de cuerpo mixto.

aniquilado por el poderío romano. De modo que, como dije, de ella tan sólo queda el recuerdo de su nombre”³³⁸.

El anterior comentario aquí referido es el cap. 4 del mismo libro, donde expone la desaparición de la Toscana por la expansión del imperio romano. En este cierre, el problema de la memoria-olvido del pasado se liga a la lógica del conflicto, de la expansión y disolución de los cuerpos mixtos. Las sectas, así como las repúblicas (Estados), son cuerpos mixtos inscriptos en la lógica *natural* de la “duración” (tema de *El Príncipe* como de *Discursos* III.1). Por este motivo, la razón de que quede poca memoria de Toscana no radica ni en la lógica de la “purificación”, ni en la ambición de la secta cristiana, sino en otra causa humana: la natural posibilidad de expansión del poder de Roma. Que de la antigua Toscana sólo quede el recuerdo de su nombre significa que, como todo cuerpo, no puede sustraerse a la finitud; pero también significa que el sólo recuerdo de su nombre permite imaginar un “tiempo” donde la composición de las relaciones produjo un cuerpo potente y libre cuyo final dependió de causas externas. Toda esta tematización, que atraviesa la médula de los *Discursos*, será retomada en III.1 bajo el principio del “retorno a los principios”, ya absolutamente alejado del lenguaje de la “purificación” de los cuerpos. Pero lo importante de este capítulo de los *Discursos* es la definitiva distancia –y con ello la reformulación radical– del republicanismo de corte aristotélico y romano en relación al vínculo entre historia y virtud: desmitificar la memoria significa desmitificar la historia como el escenario donde se despliega la natural virtud de hombres y pueblos, la historia como cantera de acontecimientos de libertad cuya herencia implica el establecimiento de continuidades naturales-culturales entre épocas, pueblos y hombres al modo de una dinastía de la virtud. A partir de esta intervención sobre la relación entre tiempo, memoria e historia, Maquiavelo pone fin a todo el esencialismo oculto tras la aristocracia de la virtud y, con ella, al proyecto filosófico del humanismo cívico.

El «retorno a los principios»

“nada perjudica tanto al tiempo como el tiempo mismo”
Istorie Fiorentine, III.9.

Como habíamos mencionado, en la segunda parte del Proemio al libro II Maquiavelo presta una especial atención al tiempo presente, temporalidad que define el modo de relación con el pasado. Si bien el pasado guarda experiencias políticas que inevitablemente determinan el presente, como resulta del valor de la Roma clásica para el humanismo renacentista, es sólo la contemporaneidad del presente lo que determina materialmente la potencialidad política de la historia. El pasado guarda vestigios de una gran virtud, pero Maquiavelo, como muchos humanistas, consideraba que “en honor a la verdad las cosas presentes merezcan mucha más gloria y fama”³³⁹. La “costumbre de alabar y criticar”, esto es, de juzgar, no conduce necesariamente al error, a condición de que se juzgue “la verdad en cada caso particular, ya que, como las cosas

³³⁸ *Discursos*, II, 5, p. 210.

³³⁹ *Discursos*, II, Proemio, p. 188.

humanas están siempre en movimiento, o se remontan o descienden”³⁴⁰. La inevitable comparación entre el presente y el pasado no sólo resulta engañosa si atribuimos virtud al pasado y vituperamos el presente, cuando vivimos en un tiempo donde la ciudad está bien ordenada, comparación que sería sencillamente errónea; sobre todo nos engañamos cuando la dimensión temporal es establecida a partir de la temporalidad de un sujeto único, la humanidad-mundo, siendo que la naturaleza es una pluralidad de potencias en composición y descomposición, de cuerpos que intentan perseverar en su existencia. Igual que sucede con las sectas acontece con todo grupo humano; el nacimiento y crecimiento de uno puede ser coextensivo al decrecimiento y desaparición de otros, y estas variaciones no encierran ninguna ley histórica, sino temporalidades singulares definidas por el incremento de poder de unos por sobre otros, el encuentro entre temporalidades múltiples.

“Pensando cómo suceden estas cosas, he llegado a la conclusión de que se producen siempre del mismo modo, y que siempre hay la misma cantidad de bondad y maldad, pero que este bien y este mal cambian de provincia en provincia, como podemos ver de lo que se conoce de los imperios antiguos, que cambian de un lugar a otro por la variación de las costumbres, pero el mundo permanece igual”³⁴¹.

No hay épocas en sí mismas más virtuosas que otras, sino distintas formas en las que se han desarrollado las potencias. El mundo, como totalidad, permanece igual (es eterno, podríamos decir, siguiendo la adhesión maquiaveliana al *eternismo*) en el sentido de que la decadencia de unos (impotencia) supone el incremento del poder de otros (potencia), dado que potencia e impotencia son definidos en términos relacionales. El mundo se presenta aquí como la totalidad de las relaciones entre una pluralidad de potencias singulares que van mutando permanentemente según la lógica del incremento y el decrecimiento. Los cambios en las costumbres (la llamada *segunda naturaleza*) son tanto causa como efecto de dicho movimiento: la lengua, el culto, las instituciones están inscriptos en esta lógica.

Sin embargo, si hay una diferencia con los tiempos antiguos –por lo cual, desde la perspectiva de la política externa, esto es, de la coexistencia y relación entre distintos grupos humanos, Maquiavelo juzga superiores los tiempos modernos– es porque, después del tiempo de los imperios, el último de los cuales fue Roma, “no ha surgido ningún otro imperio duradero, ni un lugar donde el mundo reúna toda su virtud, vemos sin embargo que esta está diseminada en muchas naciones”³⁴². Por supuesto, quien comprenda esta pluralidad temporal –aquella que juzga

³⁴⁰ Ibid.

³⁴¹ Ibid.

³⁴² Ibid., p. 189. El capítulo 4 del libro II, que antecede el análisis sobre las causas del olvido, es muy interesante (y paradójicamente poco aludido), porque en él Maquiavelo expone la lógica de las composiciones entre diferentes Estados. Maquiavelo nos habla de tres modelos: “El primero es el que siguieron los antiguos toscanos, formando una liga de muchas repúblicas, donde ninguna superase a las otras en rango ni en autoridad” (p. 203), “El segundo procedimiento es también formar una alianza, pero conservando la categoría de jefe, la sede del imperio y la iniciativa de las empresas y fue el procedimiento que emplearon los romanos. El tercer procedimiento es anexionarse súbditos, y no aliados, como hicieron los espartanos y los atenienses” (p. 204). De estos tres procedimientos, Maquiavelo va a considerar que el tercero es absolutamente pernicioso porque, como ya lo ha mostrado muchas veces, mantener una conquista por la fuerza, y sobre todo si la ciudad “está acostumbrada a vivir libre, es muy difícil”. La crítica a la polis griega en relación a la política externa es clave; todo cuerpo político está obligado a mantener una relación con otros cuerpos, pero cuando éste se concibe como una comunidad natural, cuyos límites políticos también son naturales (Aristóteles), lo que queda fuera de su frontera no puede más que concebirse a partir de una relación de

sobre el propio tiempo y aquella de la naturaleza de la distribución de las potencias— no dejará de tener razones para juzgar bueno el pasado y malo el presente si, como Maquiavelo, vive en la Italia de principios del *Cinquecento*. Pero, por la condición de los tiempos presentes, dicho juicio no debe tener otro fin que estar atento a la oportunidad de incrementar la propia potencia. El libro II, dedicado justamente a las causas de la expansión de Roma, esto es, a la relación de una potencia singular con otras potencias, permite a Maquiavelo desmitologizar las representaciones del tiempo (un tiempo único en una pluralidad o extensión espacial) introduciendo la dimensión plural en la temporalidad misma.

La comprensión de esta ontología relacional de la potencia, que no puede ser reducida a la lógica del poder principesco (tal y como sucede cuando se lee *El Príncipe* bajo la rúbrica del origen de la “Razón de Estado”), se desplaza desde el conocimiento de las pasiones —primera expresión del movimiento de la potencia— al conocimiento del mundo, principalmente del mundo próximo, como el conjunto de las relaciones entre las potencias. El final del Prólogo al libro II sella la *relación* entre temporalidad, movimiento de la potencia (expansión-retracción) y mutación de las pasiones. Así como el incremento del poder implica composición de potencias singulares, tanto en la política interna como en la externa, también el crecimiento del campo de acción lleva a que la relación entre las potencias adquiera una complejidad cada vez mayor y, con ello, se vuelva cada vez más contingente. Por más que la memoria de los tiempos propios de una “comunidad” guarde rastros de virtud, las pasiones que esta memoria convoca se ven disminuidas por aquellas que experimentan el decrecimiento de la propia potencia frente al crecimiento de las potencias externas. Conocer esta lógica implica conocer la naturaleza del deseo, tal y como Maquiavelo lo propone al cerrar este Prólogo mediante una de las exposiciones más sistemáticas sobre las pasiones, sobre la politicidad inscrita en su dimensión temporal, pero sobre todo en el carácter siempre actual de la potencia.

“Pero volviendo a nuestro razonamiento, diré que si el juicio de los hombres está obnubilado para juzgar cuál sea mejor, si el tiempo pasado o el presente, en aquellos casos en que, por la antigüedad, no se puede tener un conocimiento perfecto como es el de su propia época, en cambio no deberían segarse los ojos al comparar las épocas

dominio (no política). Esta idea de república no puede lidiar con la libertad, ni de los cuerpos externos, ni de las partes de la misma ciudad que también quedan fuera de la comunidad natural (la división social). La alternativa se presente entre el modelo romano y el toscano. Maquiavelo va a elogiar la liga etrusca, pero va a considerar superior el modelo del imperio romano, sin embargo, “aunque la imitación de los romanos parece difícil, no debería serlo tanto la de los antiguos toscanos, sobre todo para los toscanos actuales”. Imitar a los romanos es difícil por dos motivos: en primer lugar, porque las causas que llevan a un estado a convertirse en cabeza de imperio son múltiples y, aunque en el cap. 1 sostiene que su grandeza provino de la virtud más que de la fortuna, como hemos visto, la virtud misma depende de una ocasión que Maquiavelo reconoce no está dada; en segundo lugar, porque el imperio romano no deja de estar mediado por la forma que adquirió con el cristianismo, de manera tal que la “universalidad” del imperio también se impone como comunidad natural, que no permite una relación de composición con los demás Estados, es decir, que el imperio no es sino otra forma de gobierno absoluto, tal y como puede verse en las pretensiones del papado y los conflictos que esto genera (dos argumento contundente para quienes leen en Maquiavelo al teórico de la unidad italiana en términos de un Estado imperial). Es la confederación de repúblicas, el modelo de los antiguos toscanos, la forma que Maquiavelo visualiza como viable, pues depende del reconocimiento de las demás potencias, de las complejas relaciones que se establecen entre los cuerpos políticos, y de la posibilidad de incrementar la propia potencia a partir de la composición política con las demás. Los límites entre un cuerpo y otro no son naturales, ni en el particularismo clásico ni en el universalismo teológico-político, lo natural es la relación. En general, cfr., Hornqvist, M., *Machiavelli and Empire*, Cambridge University Press, 2004.

de su juventud y su vejez, pues ambas las han visto y conocido igualmente. Esto sería cierto si los hombres, durante todo el tiempo de su vida, conservaran el mismo juicio y tuvieran los mismos deseos, pero como ellos cambian, aunque los tiempos no cambien a los hombres no les pueden parecer los mismos, teniendo otros deseos, otros placeres, otras consideraciones en la vejez que en la juventud. Porque encontrándose los hombres faltos de fuerzas al envejecer, y creciendo en juicio y en prudencia, es preciso que las cosas que en la juventud les parecían soportables y buenas les resulten al envejecer insoportables y malas, y como no pueden acusar a su juicio, acusan a los tiempos. Siendo, además, los apetitos humanos insaciables, porque por naturaleza pueden y quieren desear todas las cosas, y la fortuna les permite conseguir pocas, resulta continuamente un descontento en el espíritu humano, y un fastidio de las cosas que se poseen, que hacen vituperar los tiempos presentes, alabar los pasados y desear los futuros, aunque no les mueva a ello ninguna causa razonable.”³⁴³

Es por la naturaleza de las pasiones, por su insatisfacción (es decir, por el conflicto que ella expresan), que puede explicarse la alabanza del pasado y el vituperio del presente, sobre todo cuando el juicio es determinado por la vejez, que si bien supone un incremento del juicio, representa también la disminución de la potencia deseante³⁴⁴. Pero como él, quienes critican el presente lo hacen determinados también por esa lógica del deseo que implica la necesidad permanente de incrementar la potencia. Si por su naturaleza el deseo se manifiesta como insatisfacción que dirige su mirada hacia el pasado haciendo de la Historia una construcción ideológica, su natural necesidad de incrementar la potencia abre también necesariamente a la dimensión temporal del futuro: el *deseo de futuro*³⁴⁵. Sólo adoptando una única dimensión temporal el deseo puede ser considerado pura negatividad y opuesto al incremento de la sabiduría, pero visto desde la temporalidad múltiple que lo constituye, el deseo no es sino deseo de incrementar la potencia, lo que supone también otra forma de concebir el juicio y, sobre todo, la prudencia; justamente como conocimiento de la *ocasión*.

Maquiavelo, que no pretende reflexionar aislando el saber del deseo (“No sé, por consiguiente, si mereceré contarme en el número de los que se engañan”³⁴⁶), no sólo busca comprender la naturaleza de las pasiones políticas, busca también intervenir en esa coyuntura pasional-temporal introduciendo su discurso en el mismo campo de fuerza que intenta pensar. Por este motivo, el Prólogo al libro II finalmente es dirigido a los jóvenes, que no poseen una

³⁴³ *Discursos*, II, proem., pp. 189-190.

³⁴⁴ La figura de la “vejez” puede leerse también como crítica a un modelo histórico humanista conocido como *ricordi*. El *priorista* como los *ricordi* se ajusta al modelo de las “memorias de familia” a partir de las cuales se traza la historia de la ciudad y su significado político como enseñanza para el presente. Una historiografía de corte claramente aristocrático que puede reconocerse en la *Storia fiorentina* de Piero Parenti y en las *Storie fiorentine* y los *Ricordi* de Francesco Guicciardini, que suelen combinar una interpretación idílica del pasado y una crítica del presente a través del engrandecimiento de personajes de la propia familia. Cfr., Gilbert, F., *Machiavelli e Guicciardini. Pensiero politico e storiografia a Firenze nel Cinquecento*, Einaudi, Torino, 1970, pp. 194-196.

³⁴⁵ Conviene señalar que esta idea de futuro es radicalmente antiutopista, porque el futuro carece de un contenido concreto más allá del que puede leerse a partir del concepto de potencia. En otros términos, que la positividad del futuro, así como su contingencia, está ligado al deseo. Las lecturas que señalan que, incluso desde una matriz realista, el elemento utopista de Maquiavelo se encuentra en la figura monárquica de un *principe nuovo* que unificará Italia, o en la restitución republicana del poderío imperial romano, identifican futuro con un ideal y desvinculan la ligadura que existe entre la temporalidad del concepto de futuro y de ocasión.

³⁴⁶ *Discursos*, II, proem., p. 190.

propiedad intrínseca, como hemos visto en las críticas que realiza, pero sirven para representar ese deseo de futuro que haga posible abrirse a otra concepción del juicio, del conocimiento del presente: “los espíritus de los jóvenes que lean estos escritos míos huyan de éstos y se dispongan a imitar aquellos, tan pronto como la fortuna les dé la ocasión para hacerlo”³⁴⁷. El pasaje no carece, sin embargo, de las ambigüedades del caso. ¿Cómo entender este pasaje donde llama a imitar el tiempo pasado luego de que ha elogiado los tiempos presentes por sobre los tiempos antiguos? Huir de los tiempos presentes para poder “imitar” los tiempos antiguos significa huir del juicio de los “viejos” sobre los tiempos presentes, pero también del conformismo del presente, de su naturalización, para poder reconocer aquella virtud antigua e imitarla, esto es, desearla para ellos: abrirse al deseo de futuro, dirigiendo su acción al presente. La línea final muestra, por otra parte, que la representación de la juventud no es homologada a la idea de pura voluntad: se trata de poder abrirse a la oportunidad, encontrar la *ocasión*. El juicio sobre el presente se sustrae a la comparación y por ello también al sentido más literal de la *imitatio*, para pensar la naturaleza propia de la acción, aquella que irrumpe en la temporalidad continuista que se genera por la dinámica misma de las pasiones, para –sin salirse de ella absolutamente, cosa que es imposible– abrirse a la temporalidad de la acción, a la contingencia, a la singularidad de toda situación. Es de este modo que confluyen las temporalidades múltiples y conforman la ocasión como la temporalidad propia de la virtud³⁴⁸.

Detenernos en los diferentes movimientos contenidos en el Prólogo al libro II nos permite recoger aquellos elementos que participarán directamente en la construcción del capítulo 1 del libro III de los *Discursos*, uno de los más complejos y ambiguos de esta obra, pero también uno de los más ricos y radicales en la progresiva exploración que Maquiavelo emprende para aproximarse a un conocimiento de la potencia política. Que este capítulo está inscripto en la ruta que intentamos indicar lo muestra la expresión que resume su núcleo teórico y que, no sin ambigüedad, establece el vínculo más sólido entre tiempo y acción: el *retorno a los principios*.

³⁴⁷ Ibid.

³⁴⁸ Claude Lefort va a poner en relación la dimensión generacional y la cognoscitiva para mostrar el impulso maquiaveliano a la creación imaginaria de *ordini nuovi* contra el saber conservador de los humanistas: “El conservadurismo de la edad revela una positividad del deseo y que la deficiencia de las fuerzas que subyacen detrás del él, provoca una alteración del juicio”, Lefort, C., “Maquiavelo y los jóvenes” en *Las formas de la historia*, op. cit., p. 136. Por otro lado, esta reflexión sobre los jóvenes excede la conocida figura del joven domador de la fortuna del cap. XXV de *El Príncipe*, muy próxima a la cultura humanista, para instalar una división generacional en el censo de los conflictos de la ciudad que permite romper la temporalidad ordenada de los ciclos a partir de un cuestionamiento sobre la natural armonía (*sophrosyne*) de las partes que la componen. Leer estos pasajes bajo la pregunta por el sujeto político maquiaveliano, en términos de si es el “pueblo” o los jóvenes aristócratas con ideales republicanos los portadores de la libertad florentina, nos conduce fuera del centro del análisis sobre la naturaleza de los cuerpos mixtos y la temporalidad plural, a partir de la que se entrecruzan las múltiples divisiones bajo las que debe pensarse la acción. De esta manera, resulta más productivo interpretar este análisis bajo la descripción platónica de la *hybris* democrática como paradigma del desorden de la ciudad: “el hijo, a su vez, no respeta ni teme a sus padres porque quiere ser libre [...] el meteco es el igual del ciudadano, y el ciudadano del meteco [...] el maestro teme y dula a sus discípulos, y estos menosprecian a sus maestros [...] los jóvenes quieren igualarse a los viejos y medirse con ellos en palabras y obras [...] lo inaudito, amigo mío, cuando los esclavos y esclavas no son menos libres que quienes los han comprado”, *República*, op. cit., 563a-b, p. 450. Este pasaje ilustra, si lo leemos desde una perspectiva maquiaveliana, algunos de los trazos que forman la “multitud”. Por supuesto, no todas las divisiones son de igual manera determinantes en cada *ocasión*, pero no por ello dejan de constituir esa pluralidad de fuerzas que requieren ser pensadas para afrontar los conflictos de la ciudad.

En las lecturas de los *Discursos* el lugar que ocupa el libro III ha sido objeto de controversias permanentes. Según Genaro Sasso el libro en su conjunto, y en particular el cap. 1, carece de sistematicidad en razón de que no aporta nada nuevo a lo ya expuesto en los dos libros anteriores. En cuanto al cap. 1, aunque en él aparece por vez primera la tesis del “retorno a los principios”, este capítulo como tal repetiría al pie de la letra y de manera más sintética y simple un tema ya tratado con mayor detalle y complejidad en el cap. 18 del libro I. Para Sasso, la diferencia existente entre ambos capítulos remite a un giro determinista de Maquiavelo de escaso valor teórico y explicable sólo por las diferentes circunstancias históricas y morales reconocibles por la datación de ambos libros: mientras que en la escritura más temprana de I.18 el lugar de la virtud es mayor, en el más tardío X.1 aparece el determinismo astral como modo de solucionar aquello que devendría un límite para la voluntad humana, resultante del fracaso político de su proyecto tanto como del devenir mismo de la política florentina. Así, el efecto producido por esta última desconfianza en la virtud explicaría el papel otorgado a las causas externas y a la restitución de una figura unitaria del poder³⁴⁹.

La interpretación de Maquiavelo realizada por Sasso, toca un problema común a muchos intérpretes: el límite de la *virtù* maquiaveliana. En función de otro interés, puesto en iluminar los antecedentes de la filosofía de Spinoza, Antonio Negri y Vittorio Morfino han recuperado a Maquiavelo y, en particular, han señalado los problemas ligados a la recepción del motivo del “retorno a los principios”; Spinoza recuperaría su potencial teórico pero se apartaría de las consecuencias específicas que de él se derivan en el libro III³⁵⁰. La lectura de Negri es de particular relevancia para nosotros, porque trata uno de los motivos que ha guiado todo el desarrollo de la primera parte de este estudio: para Negri, el problema de Maquiavelo es la ambigüedad de su teoría de las pasiones, que sería más bien fenomenológica (es decir, descriptiva) que genealógica, lo que impediría explorar su capacidad de dar origen³⁵¹. Para Morfino, cuyo trabajo ha sido una guía constante en toda nuestra investigación y en particular para esta segunda parte, Maquiavelo habría sentado las bases para una nueva teoría de la historia, pero al no extraer de ella todas sus posibilidades estaría todavía demasiado ligado a la solución romana. En otros

³⁴⁹ Cfr., Sasso, G., *Niccolò Machiavelli. Storia del suo pensiero politico*, op. cit., pp. 411-421

³⁵⁰ También, Nocentini, L., “Rimediare alla crisi dello stato. La ripresa spinoziana del tema del «ritorno ai principi» di Machiavelli”, en *Ethica*, Anno XIII (2001), n. 3 e 4 - Settembre-Dicembre 2001, pero no problematiza la relación, sólo insiste en el vínculo entre “principio” y “potencia”; Vicentin, S., “Acutissimus o prudentissimus? Intorno alla presenza di Machiavelli nel *Trattato politico* di Spinoza”, en *Etica & Politica/Ethics & Politics*, 2004. Como comentamos en la introducción, una parte que suprimimos de esta edición trata la relación Maquiavelo-Spinoza, algo de esa ausencia puede encontrarse en Torres, S., “Contra pax: Maquiavelo y Spinoza”, en *Las aventuras de la inmanencia. Ensayos sobre Spinoza*, Diego Tatián y Sebastián Torres (edit.) Cuadernos de Nombres, Nº1, Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, 2002; «Mirarse a la cara»: venganza, memoria y justicia, entre Hobbes y Spinoza”, *Revista Anacronismo e irrupción*, vol. 2, nº2 (2012), Instituto de Investigaciones Gino Germani, UBA; “La presencia de Machiavelli en el *Tratado Político* de Spinoza. Conjeturas en torno al gobierno aristocrático”, en *Revista Conatus*, vol. 4, nº 7, julio 2010. Edición digital, www.benedictusdespinoza.por.br; “Machiavelli y Spinoza: entre *securitas* y *libertas*”, en *Revista Conatus. Filosofía de Spinoza*, Vol. 1, Núm. 1, Julio de 2007. ISSN: 1981-7517. pp. 87-103. Edición digital, www.benedictusdespinoza.por.br; “Materialismo y política: el encuentro Machiavelli-Spinoza”, en Tatián, D. (comp.) *Spinoza. Octavo Coloquio*, Edit. Brujas, Córdoba, 2012; “Tiempo, memoria e historia en Machiavelli y Spinoza”, en Tatián, D. (comp.), *Spinoza. Cuarto coloquio*, Edit. Brujas, Córdoba 2008; “Algunas consideraciones en torno a la relación entre Maquiavelo y Spinoza”, en *I Coloquio Spinoza en Argentina*, Tatián, D. (edit.), Edit. Altamira, Buenos Aires 2005. Aunque no trata directamente de la relación Maquiavelo-Spinoza no podemos dejar de reconocer la influencia en nuestra lectura de Tatián, D., *La cautela del salvaje. Pasiones y política en Spinoza*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2002 y *Spinoza y el amor del mundo*, Altamira, Buenos Aires, 2004.

³⁵¹ Cfr., Negri, A., *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*, Libertarias/Prodhufi, Madrid, 1994, pp. 107-108.

términos, habría una ruptura teórica todavía incompleta, razón por la cual en el cap. X del *Tratado Político* donde Spinoza parafrasea casi literalmente en pasaje sobre el retorno a los principios, recupera el motivo pero critica lo que de él deduce Maquiavelo³⁵². Sasso, Negri y Morfino, desde lecturas muy diversas, incluso divergentes, indican el problema sobre el que vamos a avanzar en el análisis del libro III. Nuestra lectura se reconoce avanzando sobre los pasos de Vittorio Morfino, que en *Il tempo e l'occasione. L'incontro Spinoza Machiavelli* (el único trabajo que ha planteado una investigación exegética tan exhaustiva como renovadora de la tan mencionada relación entre Maquiavelo y Spinoza), señala el encuentro con Maquiavelo básicamente en tres lugares, que nosotros hemos recuperado a lo largo de este trabajo: en el concepto de “ocasión” instalado en *El Príncipe* y su despliegue en los *Discursos*, a partir de la idea del “retorno a los principios” en III, 1; en la crítica a la teoría de los ciclos polibiana en I, 2; y en la crítica a la función mitificadora de la memoria en II, 5. Tres motivos que, como puede verse, nos han brindado una clave para pensar la relación entre tiempo, memoria e historia.

La indicación de Sasso sobre el vínculo entre III.1 y I.18 nos resulta de utilidad para mostrar que es posible recorrer el camino de la *virtù* de manera inversa a la que propone, recuperando las críticas que Spinoza realiza a Maquiavelo, siguiendo el trabajo de Morfino, para mostrar que éstas ya están contenidas en los *Discursos*. En primer lugar, Spinoza opone la institución democrática del *Syndicorum Concilium* tanto a la institución del dictador como de los tribunos presentes en Maquiavelo, aduciendo dos razones: porque la institución del dictador es una forma de tiranía (mientras que para Maquiavelo, la tiranía provendría no de la institución en sí, sino de la prolongación de los mandatos)³⁵³ y porque la práctica del senado hacía elegir a la plebe los tribunos que lo favorecían³⁵⁴. Esta crítica que, como señala Morfino, Spinoza formularía a Maquiavelo ya han sido expuestas por el florentino en el cap. 18 del libro I:

a) La virtud de un solo hombre es insuficiente para pensar el gobierno republicano-democrático:

“como el reconducir una ciudad a una verdadera vida política presupone un hombre bueno, y volverse, por la violencia, príncipe de una ciudad presupone uno malo, sucederá rarísimas veces que un hombre bueno quiera llegar a ser príncipe por malos

³⁵² Para Morfino, en el *Tratado Político* “Machiavelli está presente en la construcción del modelo de la monarquía y está del todo ausente en aquel aristocrático, que, por su parte, no lo consideraba de modo negativo, sino simplemente no adaptable al modelo de la expansión” (p. 111). Según Morfino, Spinoza cita expresamente a Maquiavelo en el §1 bajo el principio *aut virtus aut fortuna*, pero a partir de allí y en los dos párrafos siguientes es donde aparece la “real confrontación” con el florentino. Esta confrontación se da a partir de los dos ejemplos que Maquiavelo presenta como modelo de institución que permiten el “regreso a los principios”: el *dittatore* (que Maquiavelo identificaría con la *balia*, gobierno extraordinario dotado de plenos poderes, instaurado en Florencia entre 1434 y 1494; *Discursos*, III.1) y los tribunos de la plebe, instituciones que serán rechazadas por el *Syndicorum Concilium* propuesto por Spinoza. En cuanto a la institución del dictador propiamente dicha, Spinoza tomaría distancia de la opinión maquiaveliana [*Discursos*, I, 34], así como de la única causa señalada por éste de que la república degenera en tiranía, esta es, la prolongación de los mandatos [*Discursos*, III, 24]. A propósito de los tribunos, independientemente de la “naturaleza tumultuosa” de esta institución, que según Morfino ambos valoran de manera antitética, se manifiesta explícitamente sus diferencias en la mención a la práctica del senado que hace elegir por la plebe los tribunos que le favorecían [*Discursos*, I, 48]; Morfino, V., *Il tempo e l'occasione. L'incontro Spinoza Machiavelli*, Il Filarete, Milano 2004, II.2.7 (pp. 118-120); también “L'oggetto del terzo genere di conoscenza in Spinoza”, en *Isonomia. Rivista di Filosofia*, 2004; “Temporalità plurale e contingenza: l'interpretazione spinoziana di Machiavelli”, en *Etica & Politica/Ethics & Politics*, 2004, 1 y en especial el conjunto de los trabajos que componen *Il tempo de la moltitudine. Materialismo e politica prima e dopo Spinoza*, Manifestolibri, Milano, 2005.

³⁵³ *Discursos*, III, 24.

³⁵⁴ Cfr., *Ibid.*, I, 48.

caminos, aunque su fin sea bueno, o que un hombre malo que se ha convertido en príncipe quiera obrar bien, y le quepa en la cabeza emplear para el bien aquella autoridad que ha conquistado con el mal”³⁵⁵.

Si bien es posible reconocer una diferencia entre quien se vuelve príncipe “por la violencia” (el principado por conquista) y quien se hace príncipe por el favor de los ciudadanos (el principado civil), figura que estaría más próxima al *dictador* romano (elegido por el senado), todas estas potestades representan la salida que requiere de la violencia como medio extremo frente a la corrupción, y por ello caben en la irresoluble paradoja planteada por Maquiavelo, al mismo tiempo que suponen directamente la transformación del gobierno republicano en un principado: “sería necesario que [la república] se inclinase más hacia la monarquía que hacia el estado popular, para que los hombres cuya insolencia no pueda ser corregida por las leyes sean frenados de algún modo por una potestad regia”³⁵⁶. Queda claro, tanto por el sinnúmero de estrategias esbozadas en *El Príncipe* como por el carácter republicano de los *Discursos*, que la identificación entre poder y persona (dado que el gobierno personal representa una de las fracturas expuestas por Maquiavelo entre la lógica de las potencias sociales y la lógica de la virtud clásica, es decir, de las propiedades que revisten a un individuo particular, por lo cual la virtud clásica siempre estaría asociada a una ética) es la forma más inestable de orden político y la más frágil frente a la natural expansión de los poderes internos y externos. Una idea que Spinoza también recoge al inicio del *Tratado Político*, cuando afirma que el gobierno no depende de la virtud de uno³⁵⁷.

b) En cuanto a los tribunos, sin entrar en contradicción con el elogio que Maquiavelo realiza en muchos pasajes de su obra a la creación histórica de esta institución romana, también expresa claramente su desconfianza hacia el ideario republicano de la virtud que pueda poseer por sí misma una forma institucional. Es decir, cuando las instituciones dejan de considerarse producto y expresión de una relación entre los poderes sociales para convertirse en modelos autónomos del orden político que extraen su virtud de su forma, razón por la cual se sustraen también a la necesaria renovación, es decir, al “retorno a los principios”:

“Podía un tribuno o cualquier otro ciudadano proponer una ley al pueblo, sobre la cual todo ciudadano podía hablar a favor o en contra, antes de que se tomase una decisión sobre ella. Este procedimiento era bueno mientras fueron buenos los ciudadanos, pues siempre es beneficioso que todo el que piense que una cosa va a redundar en beneficio público, tras haber oído todo, pueda escoger lo mejor. Pero cuando los ciudadanos se volvieron malos, este procedimiento resultó pésimo, porque sólo los poderosos proponían leyes, no para la común libertad, sino para acrecentar su

³⁵⁵ Ibid., I, 18, p. 91.

³⁵⁶ Ibid., p. 92. Aquí vemos que, si bien Maquiavelo identifica el dictador romano con la figura de la *balia* instaurada por los Médici en Florencia, la entiende de igual manera crítica: “decían los que gobernaron el estado de Florencia desde 1434 hasta 1494, que era necesario renovar el gobierno [...] y llamaban renovar el gobierno a llenar de terror y miedo a los hombres”, Ibid., III, 1, p. 308. Como veremos más adelante, en las *Historias Florentinas* identificará el mismo período mediceo bajo el signo de la decadencia florentina: “desde 1434 a 1494 [...] se abre de nuevo el camino a los bárbaros y cae Italia bajo su dominación”, V, 1, p. 237.

³⁵⁷ Cfr., Spinoza, *Tratado Político*, Alianza, Madrid, 1986, I, §6, p. 82.

propio poder, y nadie podía hablar en contra por miedo a ellos, de modo que el pueblo resultaba engañado, o forzado a decidir su ruina”³⁵⁸.

Existen otros elementos además de los señalados por Morfino que permiten tratar estos dos capítulos de los *Discursos* en conjunto, donde de I.18 a III.1 puede reconocerse una progresión que va distanciándose de la idea republicana de virtud para explorar su más potente figura realista:

c) En I.18 Maquiavelo expone la relación entre leyes y costumbres (una relación a partir de la cual Spinoza presenta la lógica de las reformas que permitirían curar los vicios del gobierno aristocrático): “Porque así como las buenas costumbres, para conservarse tienen necesidad de las buenas leyes, del mismo modo las leyes, para ser observadas, necesitan buenas costumbres”³⁵⁹. Un círculo virtuoso que en la idea del “retorno a los principios” reformulará, al mostrar que los nuevos ordenamientos no pueden apoyarse en la ficción de un *ethos* comunitario, como veremos más adelante.

d) En *Discursos* III.1 uno de los pasajes más importantes hace referencia al “retorno a los principios” de las *sectas*. Conviene recordar que Maquiavelo había tratado el vínculo entre religión y política en *Discursos*, I.11-15, en los términos de una *religión civil* (entre otros temas, como el papel de los teólogos, los profetas y la lectura de los signos, Moisés, etc.³⁶⁰). El análisis de la religión pagana romana a partir de la figura de Numa como legislador ésta directamente ligado a la obediencia por temor al castigo divino más que al amor, motivo de comparación a partir del cual Maquiavelo señalará el carácter esencialmente antipolítico de la religión cristiana en *Discursos* II, 2³⁶¹.

Esta breve exposición de la relación entre *Discursos* I.18 y III.1 nos permite mostrar la apertura a la dimensión temporal de la potencia contenida en la idea del “retorno a los principios” (principalmente a partir del desplazamiento de las causas externas a un segundo plano, como tendremos oportunidad de ver). Lo que Sasso llama pesimismo, para nosotros será la radicalización del realismo. Aun así, el interrogante que queda abierto. ¿Por qué Maquiavelo introduce por primera vez la tesis del “retorno a los principios” en III.1 cuando un análisis casi idéntico e incluso más completo ya ha sido formulado en I.18, sin incorporar conceptos cuya ambigüedad lleva a suponer la recuperación de una perspectiva determinista, como la idea de guiarse por el movimiento de los cuerpos celestes? Vamos a avanzar entonces con un análisis más

³⁵⁸ *Discursos*, I, 18, p. 90. Por otro lado, el juicio que Maquiavelo expresa sobre el tribunado de la plebe se circunscribe a su valor político en el contexto de los conflictos romanos, pero la institución que Maquiavelo identifica con la libertad republicana de Florencia es el *Gran Consejo* o *Consejo Mayor*, que tiene una similitud mayor con el *Syndicorum Concilium* propuesto por Spinoza que con la institución de los tribunos.

³⁵⁹ *Ibid.*, I, 18, p. 89.

³⁶⁰ Al igual que Spinoza, que en el *Tratado Teológico Político* plantea un nuevo método para leer las Escrituras, Maquiavelo nos dirá que hay que leer las Escrituras con sensatez (“*chi legge la Bibbia sensatamente*”, *Discursos*, III, 30, p. 403.) Para ver el tema de la religión en Maquiavelo el fundamental dossier del *Journal of the History of Ideas*, vol. 60, n° 4, octubre, 1999: principalmente, Geerken, J. H., “Machiavelli’s Moses and the Renaissance Politics”, pp. 579-595; Colish, M., “Republicanism, Religión and Machiavelli’s Savonarolan Moment”, pp. 597-616; Najemy, J. M., “Papirius and the Chickens, or Machiavelli on the Necessity of Interpreting Religión”, pp. 659-681.

³⁶¹ Una crítica que tiene dos dimensiones, por un lado la crítica al papel de la Iglesia de Roma como poder político: “Los italianos tenemos, pues, con la Iglesia y con los curas esta primera deuda: habernos vuelto irreligiosos y malvados; pero tenemos todavía una mayor, que es la segunda causa de nuestra ruina: que la Iglesia ha tenido siempre dividido a nuestro país.”, *Discursos*, I, 12, p. 73; por el otro, la crítica a la ética cristiana que realza virtudes que expresan impotencia, como la humildad, la obediencia y la salvación individual, de manera tal que “este modo de vivir parece que ha debilitado al mundo, convirtiéndolo en presa de los hombres malvados”, *Ibid.*, II, 2, p. 199.

detenido del inicio del libro III, donde encontraremos también una respuesta a la crítica de Negri que mencionamos al iniciar este breve excursus introductorio.

El capítulo 1 del libro III comienza con una afirmación que resume uno de los problemas presente en toda la obra y que hemos llamado finitud: “Nada hay más cierto que el hecho de que todas las cosas del mundo tienen un final”³⁶². En este momento de la argumentación maquiaveliana la finitud no es un principio que sólo busca oponerse conceptualmente a la eternidad, sino la ratificación de una perspectiva materialista de inteligibilidad de la política. Al igual que en otros casos, pero aquí de manera definitiva, lo que hay que dejar de lado es la axiología metafísica: es verdad que las cosas están dominadas por la fortuna, *sin embargo* la virtud puede hacerle frente, *pero* nunca dominarla absolutamente (*El Príncipe*, XXV); es verdad que los hombres están dominados por las pasiones, *sin embargo* los pueblos poseen deseos de libertad que se enfrentan a los deseos de dominio de los pocos, *pero* también es en base a los deseos de los pueblos que se los puede dominar; es verdad que en pocos hombres se encuentra la virtud, *sin embargo* los pueblos se equivocan menos que los príncipes, *pero* pueblos y gobernantes se equivocan por los mismos motivos (por las mismas pasiones). La razón como negación de las pasiones, la libertad-voluntad como negación de la fortuna, la eternidad como negación de la finitud, todos motivos de la tradición metafísico-política disueltos en la reflexión maquiaveliana a partir de una serie indefinida de *condicionales* que muestran la coexistencia e interrelación de todos estos elementos (de potencia e impotencia), propios de la política. Estas categorías pierden su tradicional valor axiológico al no ser juzgadas desde la lógica del orden y la perfección, sino interpuestos en una ontología de la potencia cuyas relaciones están sujetas a su incremento o disminución. Es según este sentido que puede comprenderse el pasaje completo que abre el primer capítulo del libro III y lograr decodificar su innegable complejidad:

“Nada hay más cierto que el hecho de que todas las cosas del mundo tienen un final, pero, en general, las que cumplen el ciclo que les ha sido asignado por los cielos son las que no han desordenado su cuerpo, sino que lo tienen regulado de modo que no se cambia, y, si se altera, es para recibir salud y no daño”³⁶³.

En una primera lectura pareciera que Maquiavelo vuelve a encontrar en ese “sin embargo” de la finitud de todas las cosas la oportunidad de introducir el modelo del cielo, esto es, el espacio de las esferas inmutables que, según el determinismo astrológico, define el destino y guarda el secreto de todos los cuerpos. La interpretación determinista encuentra lugar en el modo innegablemente ambiguo en el que Maquiavelo se expresa; esto es, la idea de cumplir un ciclo asignado por los cielos. Incluso más allá del explícito rechazo que en I,56 manifiesta frente a la

³⁶² *Discursos*, III, 1, p. 305. Muchos de los motivos ligados a la idea del “retorno a los principios” y en general a la relación entre política e historia son tratados en el interesante abordaje de Colonna d’Istria, G., y Frapet, F. *L’art politique chez Machiavel*, Librairie Philosophique J.Vrin, Paris, 1980.

³⁶³ *Ibid.*, III, 1, p. 305. Para una lectura clásica que asume el momento “platónico” de Maquiavelo en su figura del “retorno a los principios”, cfr., Fedele, R., “Il ‘ritorno ai principio’ come recupero del fundamento nei «Discorsi» del Machiavelli”, en *Idee*, vol. 26-27, 1994, pp. 251-259.

lectura de los signos astrales para anunciar los éxitos o fracasos de las empresas políticas (lectura de los signos que en el caso de la religión pagana –y extensible a la religión cristiana– asocia directamente a las estrategias teológico-políticas de dominación: I, 11-15), la referencia inmediata que permite reconocer la complejidad de esta proposición, al mismo tiempo que su particular significado terminológico, se encuentra en II,5: allí, el “cielo” es identificado directamente con la “naturaleza”, esto es, despojado de una existencia separada y cuyo movimiento no responde a un modelo trascendente, sino entendido como la expresión inmanente de la potencia concebida en su conjunto (el mundo). El cuerpo político no encuentra la permanencia y la gloria gracias al favor de los astros o a un destino personal astral, de igual manera que no depende del favor de la fortuna. Por el contrario, Maquiavelo nos dice que la lógica de los cuerpos, naturalmente finitos, no está asociada a la eternidad, sino a la temporalidad entendida bajo el modo de la “duración”. Si por naturaleza los cuerpos singulares son finitos, es porque por naturaleza (esto es, el conjunto de los cuerpos) tienden a mantenerse y expandirse, a durar aumentando su potencia. La naturaleza, entendida como el conjunto de las potencias, es decir, como potencia, es principio de individuación así como principio de duración. Por esta razón, el destino de un cuerpo político, de una ciudad-estado, de una comunidad, no puede pensarse bajo la idea de un destino personal determinado por un designio astral (o bien, un “pueblo elegido” o una “comunidad universal”, bajo el credo del judeo-cristianismo presente, por ejemplo, en Dante). La lógica de todo cuerpo es necesariamente la lógica de la naturaleza, esto es, la lógica de la potencia y, por ello, la duración está inscrita en la contingencia de las relaciones entre los cuerpos, las relaciones internas y externas de composición y descomposición de los cuerpos mixtos (como lo es toda agrupación humana). Adoptar el punto de vista de la naturaleza permite a Maquiavelo eliminar todo modelo teleológico (toda proto-filosofía de la historia) para inscribir a cada cuerpo en la realidad de la potencia, siempre finita en cuanto se encuentra en una necesaria relación con otras potencias, pero también siempre expansiva en cuanto que es parte de la naturaleza, que *es* potencia siempre en expansión. Así, todo cuerpo puede durar, permanecer, expandirse, esto es, permanecer expandiéndose, pero ninguno tiene asegurado dicha posibilidad: en general, siempre existe la misma posibilidad para todo cuerpo, aunque en particular cada cuerpo se encuentra en una situación determinada. Si avanzamos un paso hacia esta ontología no conceptualizada, podemos suponer que para Maquiavelo el único sentido de la idea de eternidad se encuentra en la potencia de la naturaleza, esto es, *la* naturaleza tomada en su conjunto: el eterno nacimiento, muerte, mutación de los cuerpos singulares a causa de la misma potencia natural. Pero es importante notar que no es la naturaleza como totalidad el objeto que interesa a Maquiavelo, ella no opera como un principio a partir del cual se pueda deducir el movimiento de las cosas humanas. Son los múltiples *efectos* de las múltiples relaciones donde el materialismo maquiaveliano hace pie para pensar la política, la acción en el movimiento de composición y descomposición de los cuerpos mixtos.

La relación entre III.1 y II.5 es directa, no sólo bajo la consideración de los conceptos que se ponen en juego, sino también en relación a la preocupación por un objeto específico: los “cuerpos mixtos”.

“Y hablando de cuerpos mixtos como las repúblicas o las sectas, digo que son salutíferas aquellas alteraciones que las reconducen a sus principios. Y por eso estás mejor organizadas y tienen una vida más larga las que, mediante sus instituciones, se pueden renovar a menudo, o que, por cualquier circunstancia ajena a sus

ordenamientos, llegan a dicha renovación. Y es más claro que la luz que, si no se renuevan, no pueden durar.

El modo de renovarlas es, como se ha dicho, reducirlas a sus principios. Porque todos los principios de las sectas, de las repúblicas y de los reinos tienen forzosamente alguna bondad, gracias a la cual recobran su primitiva reputación y su capacidad de crecimiento. Y como con el transcurso del tiempo se corrompe aquella bondad, si no sucede nada que los reconduzca a sus orígenes, esos cuerpos morirán necesariamente³⁶⁴.

Como dijimos, para los cuerpos mixtos (que incluyen a repúblicas y sectas, y reconoce la distinción entre repúblicas y reinos, no ya bajo la teoría de las formas de gobierno sino de los modos en que se componen los cuerpos), alteración y cambio significa necesariamente *renovación*. ¿A qué se refiere Maquiavelo unas líneas antes, cuando habla de una regulación que permite que los cuerpos no cambien? La único modo en que este pasaje de particular complejidad puede contener la idea de inmutabilidad es comprendiendo su referencia en relación a la “forma” que adopta el cuerpo político, sea una república, un reino o una religión. Dentro de una forma determinada (determinación definida por la disposición que adoptan sus partes) sólo queda la posibilidad de la alteración como renovación puesto que otra forma de cambio supondría la disolución de su forma particular. Pero lo que nos interesa resaltar aquí es que para los cuerpos mixtos, siempre finitos (esto es, según la *estructura* general del cambio), la duración, su mantenimiento, sólo es posible como renovación. Dentro del ineluctable movimiento, mantenerse *es* renovarse: el *es* representa claramente una acción, en términos más exactos, un conjunto de acciones.

En relación al esquema de II.5, donde la temporalidad política era leída a partir de la relación memoria-olvido, dicho planteo crítico permite despejar una serie de equívocos (todos referentes a las relaciones materiales) para ingresar a una reflexión sobre la temporalidad política esencial en los *Discursos*: la muerte-renovación de los cuerpos políticos, modo que adquiere la cuestión de la fundación, central en el discurso republicano. Según la lógica de la expansión-disminución de la potencia de existir y actuar (durar-permanecer y transformarse-renovarse), el esquema se modifica en una clara dirección: la que lleva de un análisis crítico-reconstrutivo a un análisis positivo-constructivo, sin por ello perder la dimensión plural del tiempo. El centro de la reflexión maquiaveliana se condensa en una expresión: el “retorno a los principios”, frase que, al conservar la dimensión del pasado, ha llevado equívocamente a interpretarla como una nueva forma para denominar el mismo paradigma de la “imitación” de los antiguos, de la fundación en términos de una recuperación del origen-fundamento de la virtud. Como veremos, en realidad Maquiavelo va a condensar en dicha expresión dos dimensiones del tiempo: aquella del tiempo “lineal” (presente-pasado-futuro) con la ocasión, que permitirá leer la relación entre tiempo y acción desde la perspectiva de la potencia, inscrita en una temporalidad múltiple, plural y siempre actual.

En II.5 las causas del olvido, divididas en causas naturales y humanas, tendían a identificarse todas en causas humanas. Aquí, las causas del retorno a los principios son ya identificadas como causas humanas, divididas también en dos tipos, unas externas y otras internas.

³⁶⁴ *Discursos*, III, 1, pp. 306-307.

Pero como veremos, fruto de la misma operación realizada en II.5, éstas serán finalmente reconducidas a un único tipo: las causas internas.

“Reconducirlas a sus principios”, “reducirlas a sus principios”, ¿qué hay en los principios que, recuperarlos, significa una renovación de la *vida* del cuerpo mixto? ¿De qué manera se puede comprender la paradoja que se genera entre la idea de retorno y la idea de lo nuevo? En cuanto cuerpo compuesto (mixto), cada cuerpo es singular, dado que la única ley natural que rige la composición es según ésta incrementa o disminuye la potencia de la vida. Esta “ley” se refiere al crecimiento y sólo de manera derivada a la “forma” del cuerpo, puesto que dicha forma es producto y está sujeta a los constantes cambios de composición y descomposición. Por ello, podemos distinguir dos planos de la relación que mantienen los cuerpos con sus principios: en un plano general, ningún cuerpo posee principios idénticos a otros, dado que un cuerpo es un conjunto de relaciones determinadas; en un plano particular, la relación de cada cuerpo con sus principios no es de “imitación”, puesto que si los principios fueran una forma perfecta, atemporal, no habría razón que justificara (ninguna causa natural) por qué un cuerpo determinado se corrompe con el tiempo. El cambio es modificación de sus relaciones, no la participación de un cuerpo idéntico a sí mismo en un ciclo natural.

Retornar a los principios significa recuperar aquella potencia que en momentos determinados dio vida al cuerpo político, pero recuperar implica abrirse necesariamente a lo nuevo. Que “todos los principios de las sectas, repúblicas y de los reinos tienen *forzosamente* alguna bondad” es una verdad necesaria, pues se deduce de su sola existencia. La idea que va cobrando forma aquí es que “principio” equivale a “potencia”, no necesariamente al origen temporal donde, retrospectivamente, los historiadores suelen establecer el “inicio-origen-fundamento” de una comunidad política. Y, si el origen es un acontecimiento singular, también lo será aquel que pueda restituir la potencia del cuerpo político. Por ello, conocer la historia implica conocer la capacidad de crecimiento de un cuerpo político, manifiesto en distintos momentos de su duración temporal, tal como Maquiavelo lo muestra con Roma y Florencia, donde, fuera de toda paradoja, la potencia vital coincide con los momentos de mayor conflictividad política y no con su inicio histórico-temporal. Maquiavelo abandona aquí toda idea de principio como origen mítico de la comunidad³⁶⁵, fundamento de una concepción moral de la corrupción y de una visión ético-religiosa del vicio, degradación inherente al tiempo frente a la pureza y perfección de la eternidad. No deberemos perder de vista que, por otra parte, Maquiavelo se encuentra a distancia de una visión radicalmente “acontecimental” de la potencia, si por ésta se entiende una causa incausada, nuevo origen de otra comunidad, intervención providencial, irrupción de lo atemporal en el tiempo lineal de la comunidad, que bien podría estar contenida en aquel reducto decisionista

³⁶⁵ Las figuras de Rómulo y Numa tratadas en *Discursos I*, como los fundadores de Roma muestran la relación que Maquiavelo establece entre mito y realidad. Frente a la figura mítica de Rómulo, Maquiavelo responde con un análisis realista del *crimen fundacional*: “Y que Rómulo sea uno de los que merece excusa por la muerte de su hermano y de su compañero, y que lo hizo por el bien común y no por la ambición, lo demuestra el hecho de que en seguida estableció un senado que le aconsejase y de acuerdo con el cual tomaría las decisiones [...] lo que prueba que el orden antiguo de aquella ciudad era más adecuado para un régimen civil y libre que para uno absoluto y tiránico” (I, 9, p. 61). Y frente a la figura histórica de Numa, Maquiavelo lo presenta como el constructor del mito: “El cual, encontrando un pueblo ferocísimo, y queriendo reducirlo a la obediencia civil con artes pacíficas, recurrió a la religión como elemento prescindible para mantener la vida civil [...] en ninguna parte había tanto temor a Dios como en aquella república [...] se ve cómo aquellos ciudadanos temían más romper un juramento que la ley” (I, 11, p. 67).

de la figura del *principe nuovo*³⁶⁶ o, siguiendo una perspectiva más contemporánea, en la idea misma de multitud.

Como dijimos, los motivos que permiten reducir a las repúblicas a sus principios son de dos tipos: cuando pueden renovarse a menudo mediante sus instituciones o cuando la renovación es producida por circunstancias ajenas a sus ordenamientos. A estos dos motivos Maquiavelo los denomina, con mayor precisión, “circunstancias imprevistas externas” y “prudencia interna”³⁶⁷. En ambos casos hablamos de causas humanas; las causas exteriores se denominan así cuando son producidas por el encuentro con otros cuerpos políticos, en principio ajenos a la composición presente y por ello encuentros imprevistos cuyo efecto, en general, cobra la forma de la guerra. Esta causa es externa en un doble sentido: en primer lugar, porque proviene de la intervención de otro cuerpo, pero principalmente porque son, desde la perspectiva del cuerpo afectado, accidentales, dado que éste no es causa de dicha relación. Al respecto, tal como se seguirá de la distinción entre externo e interno, cuando Maquiavelo afirma que la debilidad de un Estado causa su propia ruina al incitar el deseo de conquista de los Estados vecinos, la idea de causa en sentido

³⁶⁶ Para comprender la idea del «retorno a los principios» hay que tener en cuenta el desplazamiento conceptual de dos motivos. En primer lugar, la transformación de la teoría de los ciclos políticos polibiana donde el “gobierno mixto” es la alternativa que puede irrumpir en su eterno movimiento, presente en I, 2, por el concepto de *corpi misti* abierto en II, 5 y desplegado en III, 1 donde mixtura ya no es “equilibrio” sino complejidad (material y temporal). Lo que en primer lugar es modélico, y producto de la virtud del legislador, aquí se transforma en un *factum* de la política, cuyo resultado pueden ser las instituciones que contengan y expresen las potencias implicadas en el conflicto inherente a las divisiones que constituyen esta complejidad del cuerpo. Al inicio de los *Discursos* está presente un lenguaje que luego será abandonado absolutamente: “entre éstas [ciudades], es más infeliz la que está más apartada del orden adecuado, y estará más apartada la que tenga unas leyes completamente fuera del camino recto que pudiera conducirla a su perfecto y verdadero fin” (I, 2, p. 34); perfección, rectitud, verdad y fin último tienen una breve existencia en el repertorio conceptual maquiaveliano. En segundo lugar, el modelo de la imitación de la antigüedad del proemio del Libro I, que sumado al movimiento del origen natural de la comunidad a la fundación racional de la misma (el gobierno mixto), nos dan el esquema de la idea de *fundación* romana. El Maquiavelo republicano que encuentra Arendt se basa principalmente en lo que ella entiende es la herencia clásica más fuerte en el florentino: la idea de “fundación” del orden político, cuyo significado da sentido político a la tríada romana religión-autoridad-tradición (*Entre el pasado y el futuro, op. cit.*, p. 136, 147-153). Las buenas leyes y las buenas armas, como sostiene Maquiavelo, son los componentes de una buena fundación, elementos que en un momento determinado instauran el reino de la libertad, la república. Pero la fundación adquiere su carácter propio cuando tal creación permanece en el ejercicio mismo de la libertad, por ello, es constitutiva del orden político. Aquí radica la diferencia entre “crear” y “fundar”: las tiranías, las monarquías y las oligarquías si bien pueden ser creadas –pueden instaurarse en un tiempo preciso–, no pueden ser fundadas, pues su sostenimiento sigue dependiendo del efectivo poder de dominación del soberano y no del consentimiento colectivo activo posibilitado por el reconocimiento, por medio del recuerdo y, a partir de allí, por medio de la restitución permanente del acto instaurador de la libertad. La fundación es *re-fundación* continua. Según Arendt, en la fundación romana “el compromiso político significa ante todo la custodia de la fundación de Roma”, estableciendo un vínculo especial entre la educación y la tradición fundadora de la república: “Como hechos precedentes, las acciones de los antepasados y las costumbres que generaron siempre fueron vinculantes. Todo lo que ocurría se transformaba en ejemplo” (Ibid., p. 135). En la fundación, acción y tradición se reúnen, pues la acción política se identifica con el *actor* antes que con el *actor*: “el autor no es el constructor sino el que inspiró toda la empresa y cuyo espíritu, mucho más que el espíritu del constructor concreto, está representado en el edificio mismo. A diferencia del *artifex*, que sólo lo ha hecho, el *actor* es el verdadero «autor» del edificio, o sea su fundador” (ibid., p. 133). Difícil es encontrar en Maquiavelo distinciones terminológicas importantes entre *fondazione, origine, nascita, inizio* o *principio*, pero la idea del “retorno a los principios” entendemos que es directamente polémica con esta lectura de Arendt, justamente porque ella depende de una idea de “inicio” como eterno presente, que Maquiavelo niega plenamente.

³⁶⁷ La distinción entre *prudencia interna* y *circunstancia imprevista externa* remarca un aspecto ya presente en *El Príncipe*, en relación a la capacidad anticipatoria sobre todo frente a los conflictos externos. De esta manera, la prudencia interna está sujeta a dos temporalidades diferentes, en cuanto opera sobre los conflictos internos y los externos: es la prudencia y el conocimiento de la historia lo que permite anticipar, en tiempos de paz, la conformación de milicias ciudadanas para afrontar posibles conflictos externos; es propiamente la prudencia como ocasión la que permite intervenir en los conflictos internos.

estricto parecería inadecuada, sin embargo, desde la perspectiva de la naturaleza, es decir, de la totalidad de las relaciones posibles y efectivas entre los cuerpos existentes, estamos en presencia de una relación necesaria en cuanto que esta descomposición es efecto de la mayor potencia del “otro” cuerpo. Por esta razón, aunque un efecto posible de las “causas externas” pueda ser la renovación del cuerpo político (pues lo obliga a una recomposición interna), también es posible que el efecto sea su destrucción. De este análisis se desprenden dos conclusiones de significativa importancia para la comprensión de este razonamiento. En primer lugar, que no es posible confiar en causas externas para renovar la vitalidad del cuerpo político. Esto se aplica tanto a los designios astrales o la intervención divina (tal y como trata Maquiavelo la intervención de la “fortuna” en *El Príncipe*, XXV) como –y en este contexto el presente argumento resulta central– a la ideología de la “guerra” determinante de la cohesión política y alimento de la virtud cívica, sostenida por el humanismo renacentista y recuperada por Maquiavelo en varios pasajes³⁶⁸. En segundo lugar, para que una intervención externa produzca un efecto positivo (en este caso, el retorno a los principios) tiene que encontrarse alguna virtud en el cuerpo afectado. Sólo teniendo en cuenta esta condición se comprende la insistencia en la política de la “milicia ciudadana” (es decir, *propria*), producto de “prudencia interna” antes que efecto de una causa externa (en los términos antes planteados, producto de una ontología de la vida antes que de una política tanatológica). Que Maquiavelo comience analizando las causas externas adoptando esta dirección permite comprender la lógica argumental de este complejo pasaje de los *Discursos*: en primer lugar, porque el sentido de la idea de finitud no es reabsorbido absolutamente por la idea de “muerte”; en segundo lugar, porque permite que el paso al análisis de las causas internas resulte un tránsito lógico en cuanto la *virtù* es un presupuesto necesario para comprender por qué, de hecho, un accidente externo puede transformarse en un móvil para el retorno a los principios. En otros términos, que no hay retorno a los principios sino en la potencia misma del cuerpo político, principio que permite explicar acontecimientos políticamente diversos, pero comprensibles bajo un mismo sentido de la virtud.

“Es necesario pues, como he dicho, que los hombres que viven juntos bajo cualquier reglamento, se examinen a menudo a sí mismos, por circunstancias extrínsecas o intrínsecas. Estas últimas es mejor que provengan de una ley que pida cuenta a menudo a todos los hombres que viven en aquel cuerpo, o de un hombre virtuoso, surgido entre ellos, que con su ejemplo y sus buenas acciones cause el mismo efecto que la ley”³⁶⁹.

Retornar a los principios, recuperar la potencia vital del cuerpo político, inscribe la acción en un momento necesariamente reflexivo pero no intelectualista, dos formas que permanecen

³⁶⁸ Al tratar sobre el humanismo cívico vimos que, más allá de las diferencias sobre las fuentes intelectuales, tanto Skinner (y Pocock) como Baron insisten en la importancia que tuvo el conflicto con Juan Galeazzo Visconti (1390) en defensa de la autonomía florentina para la recuperación del ideal de libertad y virtud republicana, desplazando el valor de los conflictos internos. Paradójicamente omiten la crítica de Maquiavelo a Bruni, que hizo de aquel conflicto la gesta fundacional de la libertad de Florencia: “[el Duque] empezó en 1390 una guerra muy activa contra los florentinos, siendo el éxito tan vario que muchas veces estuvo el Duque en más peligro que los florentinos. Sin embargo, la muerte de aquél evitó a éstos perder la partida, aunque su defensa era valerosa y admirable para una república”, *Historia de Florencia*, III, p. 182. En este caso –al igual que con Cesar Borgia–, es la fortuna y no la virtud lo que permite comprender el desenlace de los hechos, pero lo más importante aún es que, es la relación entre fortuna y temporalidad lo que permite exponer el carácter mítico de la historia bruniana, y por extensión, la reconstrucción de Skinner y Baron.

³⁶⁹ *Discursos*, III, 1, p. 307.

ambiguamente ligadas en el humanismo cívico. Tanto las causas internas como las causas externas están inscritas en un tiempo plural, son *ocasión* para la acción. Esto resulta claro en cuanto a las causas externas, porque no es por su naturaleza, extrínseca al cuerpo político, que posibilitan el resurgimiento de la virtud (por el contrario, su expansión tiende más bien a disolverlo, sea eliminándolo, sea incorporándolo a su propio cuerpo) sino porque interfieren tiempo como un continuo, son índice de la propia potencia y abren a la ocasión para la acción, sólo si el acontecimiento es reconocido como tal. Pero, como en el capítulo XXV de *El Príncipe*, no se puede confiar en la fortuna, hay que preparar los diques necesarios para contener la irrupción de una potencia disolutiva, siempre sabiendo que la fortuna nombra la posibilidad de que existan potencias mayores a cualquiera de nuestras posibilidades actuales. Cuando Maquiavelo llama a examinarse a menudo a sí mismo –exigencia extraña al pensamiento maquiaveliano si la interpretamos bajo el modelo del autoconocimiento clásico–, dirige su atención al centro del problema del conocimiento político. El retorno a los principios por causas internas requiere el conocimiento de la propia singularidad, constituida tanto por la singularidad de los diversos modos en que el cuerpo se compone, de la división de la ciudad, como por la singularidad del tiempo presente, esto es, por el conocimiento de la *ocasión*, del tiempo oportuno para que la acción pueda ser renovación: creación y no repetición³⁷⁰.

Es en este caso –el único donde puede hablarse propiamente de la recuperación de la virtud, de la potencia de actuar por medio de la cual el cuerpo político puede autoalterarse permanentemente y, por ello, durar– que se reabren las dos vías por medio de las cuales los cuerpos políticos operan sus transformaciones: por la virtud de un hombre o por la virtud de las instituciones. Dos problemas conexos surgen de la reiteración de esta distinción política que atraviesa toda su obra en el momento en el que Maquiavelo se encuentra próximo a la exposición más radical de lo que venimos denominando su ontología política: ¿Cómo leer esta alternativa luego de que Maquiavelo ya ha criticado la posibilidad del gobierno de uno (patente en el fracaso del proyecto de *El Príncipe*), pero también la neutralidad de la ley, mostrándola como un producto más de –y por ello sujetas a– las relaciones de poder que establece cada comunidad? ¿En qué situación queda su investigación sobre la potencia republicana democrática de la política cuando, en este contexto, se proponen dos alternativas que, por lo menos en una primera lectura, parece recuperar la virtud de uno frente a la virtud de la ley, teniendo en cuenta que la primera está más asociada a la plasticidad de la acción, frente a la rigidez propia de las instituciones? Responder este interrogante nos lleva nuevamente a ubicarnos en la complejidad de los *Discursos*, porque

³⁷⁰ Salvatore Naioli, adopta una interpretación diferente a la de Marramao: “El *καιρός* designa una temporalidad compleja y cualitativa. La raíz indoeuropea de la palabra *krr* representa una idea de unión, de armonía: el *καιρός* por lo tanto, es acuerdo: por eso mismo es tiempo cualitativo, porque reenvía a la cualidad del acuerdo, y es tiempo complejo porque el acuerdo es una relación [...] Así, al *kairós* le corresponde, en cuanto inscribe las posibilidades que les son dadas cual fruto del pasado relativo y articuladas con un futuro, es decir, con una proyección breve, pero suficientemente determinada para consentir una relación y un acuerdo: en una palabra, para *configurar* una relación: precisamente una meta [*σκοπός, scopos*] en cuanto significa tiempo oportuno, posee una determinación prioritariamente cualitativa: dicho de otro modo, es del contenido de la oportunidad que depende el *kairós*” (Naioli, S., “τέλος, σκοπός, έσχατον. Tre figure della storicità”, en A.A. V. V. *La crisi del politico. Antología de “il Centauro” (1981-1986)*, Guida, Napoli, 2007, pp. 182-183). Como puede verse, Naioli va a mantener parte de la semántica de la *occasio* negada por Marramao al hacer del *kairós* una temporalidad de la acción presente, inmediata y contingente. Para nuestro fin quisiéramos insistir en la dimensión del *kairós* como tiempo complejo, pues supone un acuerdo, una relación. Pero hasta aquí llega la similitud del *kairón* definido por Naioli con la *ocasión* maquiaveliana, porque según hemos visto la complejidad temporal se vincula a la complejidad de los cuerpos mixtos definidos por la *división*, de manera tal que la composición a la que abre el sentido del *kairós* nunca es armónica, es decir, donde una multiplicidad de notas compone un concierto.

Maquiavelo va a exponer la idea del retorno a los principios a partir del análisis de los dos cuerpos mixtos históricamente más significativos para la Europa humanista; la religión cristiana y Roma (justamente por medio de Tito Livio). Es allí donde tendremos que buscar los elementos que permitan completar el cuadro abierto en los primeros pasajes de III, 1³⁷¹.

Completar el cuadro significa situar la potencia renovadora de la idea del “retorno a los principios” inscribiéndolo dentro del criticismo que acompaña el realismo político maquiaveliano. Sólo en estos términos es posible reconocer que la radicalidad de dicho principio se encuentra en el entramado mismo de las relaciones materiales que definen la singularidad de cada cuerpo social y no en alguna oscura propiedad emancipatoria inscrita en su misma naturaleza, con independencia de las relaciones históricas reales que constituyen a cada cuerpo. Esto significa, para el análisis que sigue, considerar que los dos casos que Maquiavelo analizará no son un “modelo” de república ideal y del modo en que se retorna a los principios, sino dos instituciones históricas en donde el retorno a los principios operó según el orden y la disposición de las relaciones que las definen como tales. Ambos ejemplos, Roma y la secta cristiana, tienen cada uno un valor diverso: en un caso hablamos de la institución política más importante para la Europa renacentista, sin embargo ya extinta, con lo que queda claro que Maquiavelo no la piensa justamente como modelo de duración indefinida; y en otro caso hablamos de una institución existente, pero de cuyas características Maquiavelo ya ha hecho una crítica radical justamente en términos de su valor político como religión civil, tanto como en su capacidad imperial. Sin embargo, la importancia del análisis que realiza sobre el cristianismo radica en su carácter de cuerpo institucional; allí se establece el vínculo con Roma como cuerpo político y es en este elemento en el que nos interesa detenernos para determinar el centro de gravedad de III.1.

Maquiavelo ha señalado el carácter antipolítico (en sentido republicano) de la religión cristiana en II.2, también ha criticado en diversos lugares el papel del papado como principado eclesiástico en la coyuntura italiana, pero aquí la lectura cambia de perspectiva e interpreta al cristianismo en la misma línea en que comentó el rol de la religión en la fundación de Roma bajo el principado de Numa. Para Maquiavelo, el cristianismo se salvó de su desaparición a partir de la renovación del vínculo entre religión e institución escindiendo el credo popular de la corrupción de la Iglesia, sin por ello perder su estructura teológico-política. El retorno a los principios bajo Santo Domingo y San Francisco permite reconstruirla la estructura teológico-política de la religión, fundada en el amor y el temor: predicando la pobreza y el ejemplo de Cristo el cristianismo volvió a tener crédito entre los hombres, y con éste el respeto a las autoridades, la obediencia y el temor al castigo. El análisis del cristianismo muestra la complejidad de los cuerpos mixtos, en este caso mayor a la religión romana instaurada por Numa, que desde su origen nace integrada a la arquitectura institucional de Roma. A diferencia de la religión civil romana, la

³⁷¹ El *príncipe nuevo*, como el *dictador* romano, mantienen una diferencia con las instituciones deliberativas en relación al problema de la temporalidad: “los ordenamientos en las repúblicas siguen procedimientos lentos. Pues ningún consejo, ningún magistrado, puede obrar por sí mismo, sino que es preciso actuar conjuntamente, y el ponerse de acuerdo lleva su tiempo, de modo que resulta un modo de actuar peligrosísimo cuando se trata de poner remedio a una cosa que no admite demora”, *Discursos*, I, 34, p. 122. La lectura crítica de la “deliberación” no puede ser asociada directamente con las estrategias discursivas del engaño también presentes en *El Príncipe* como lo hace Santaella López, M., *Opinión pública e imagen política en Maquiavelo*, Alianza, Madrid 1990; aunque en ambos casos en Maquiavelo vemos la complejidad del problema del lenguaje en la política, que no puede reducirse al sentido que Aristóteles daba a la *phrónesis*. Como hemos visto, la imaginación y el tiempo son determinantes de la *acción* y no pueden ser expulsados reduciendo el concepto de *vita activa* a la acción deliberativa en la transparencia del espacio público, según lo entienden las lecturas neo-aristotélicas contemporáneas.

salvación de la secta cristiana implica la “vuelta” al cristianismo como religión antipolítica restituyendo el vínculo directo entre el hombre y Dios, pero no por ello abandonando su estructura pasional básica: el miedo y la esperanza como modo de cohesión social, tal y como presenta los fundamentos y la función de la religión pagana en los primeros capítulos de los *Discursos*. Maquiavelo muestra, entonces, en primer lugar, que la secta cristiana vuelve a la vida y se expande de una manera que sólo puede ser válida para la estructura institucional de esta secta en particular; en segundo lugar, que aunque este cuerpo religioso renovado se represente separado de los “cuerpos políticos”, sigue componiéndose con éstos de múltiples modos, todos los cuales tienen efectos políticos específicos. En este caso, el carácter “impolítico” de la renovación cristiana permite su composición con reinos y principados (así como con gran parte de las versiones de la república humanista), redefiniendo las relaciones que la llevaron a su decadencia al concebirse como un cuerpo político más. En el breve análisis que realiza Maquiavelo se puede ver con claridad el carácter “mixto” de las sectas, pues retornar al origen no significa “purificar” expulsando todos los cuerpos que serían ajenos a su naturaleza, sino restablecer las relaciones en base a una recomposición de sus partes para que estas puedan ordenarse según las potencias que la definen como tal: una modalidad de orden basado en el miedo y la esperanza³⁷².

Antonio Negri analiza la idea del retorno a los principios considerando exclusivamente el caso romano, es decir, el retorno a los principios de las repúblicas. Acertadamente Negri comenta que “no es verdad que entre el hombre y el mundo se dé una relación de conciliación” [...] y que “no existe círculo que reasuma virtud y fortuna: existe la posibilidad de que la virtud ocupe el puesto de la fortuna, y ninguna otra. [...] Virtud es libertad”, inscribiendo el retorno a los principios dentro de la lógica del conflicto antes que de la conciliación. Sin embargo, el realismo – y por ello, la misma conflictividad– pierde espacio cuando se acerca al análisis que Maquiavelo realiza del caso romano. Negri se interroga y responde:

“¿Cómo evitar pues, que la expresión de la virtud sea machacada? ¿Qué sea pervertida o neutralizada? Los capítulos que deberían dar respuesta a esta cuestión son extremadamente ambiguos [sobre todo, en referencia a los cap. 2 a 5 del libro III]. En efecto, la teoría de las pasiones es ambigua; no es definición genealógica, la insistencia sobre su capacidad de dar origen, sino su fenomenología, su descriptiva. Así, toda pasión se manifiesta como el anverso y el reverso, y el ejercicio de la virtud se vuelve inhumano, mientras que la *pietas* patria se vuelve crueldad; en cuanto a la

³⁷² Nos permitimos utilizar el concepto de “impolítico” para resaltar la agudeza de la crítica maquiaveliana a la religión cristiana (que ya anticipamos en el análisis de Dante), al mostrar que las disputas internas contra el poder político de la Iglesia no pueden ser consideradas con independencia de la refundación política del cristianismo como religión dominante, antes que una exposición del carácter impolítico del cristianismo paulino-agustiniano, como en ocasiones lo sugiere Roberto Esposito y más explícitamente Giorgio Agamben. “En cuanto a las sectas, vemos qué necesario es que exista en ellas esa renovación por el ejemplo de nuestra religión, pues ésta, si no se hubiera replegado a sus orígenes gracias a San Francisco y a Santo Domingo, se hubiera perdido completamente; pues éstos, con la pobreza y con el ejemplo de la vida de Cristo, volvieron a instalar en la mente de los hombres la religión cristiana, que ya estaba olvidada, y fueron tan poderosas sus nuevas órdenes que gracias a ellas la deshonestidad de los prelados y de los jefes de la Iglesia no acaba de arruinarla completamente, pues sus miembros viven pobremente, y tienen mucho crédito entre el pueblo por sus sermones y confesiones, y así dan a entender que es malo hablar mal del mal que cometen los prelados, y que es bueno vivir bajo su obediencia, encomendando a Dios el castigo de las culpas que puedan cometer; y los prelados, por su parte, obran lo peor que pueden, pues no tienen miedo de un castigo que no ven y en el que no creen. Esa renovación, pues, mantuvo, y mantiene, nuestra religión”, *Discursos*, III, 1, pp. 309-310 (la cursiva es nuestra).

prudencia, se revela como represión o castigo ejemplar, mientras que la concepción del enemigo es totalitaria y obsesiva. Pero esta ambigüedad no revela una incoherencia, revela más bien la dificultad de volver lógico lo que es un juego de fuerzas y contrapoderes”³⁷³.

La objeción de Negri (que por lo demás ya supone una salida spinoziana, es decir, *ética*³⁷⁴) expresa justamente esa escisión del realismo a la que pretendemos dar respuesta considerando no sólo la exposición del “principio” del retorno a los principios, sino también cómo Maquiavelo considera su desenvolvimiento en los casos concretos de la secta cristiana y de la Roma republicana. El problema que emerge de la interpretación de Negri puede ubicarse en la relación entre ontología e historia o, en otros términos, entre potencia y caso. Si bien Negri no deja de reconocer la complejidad del análisis maquiaveliano, aceptando la ambigüedad antes que la incoherencia de la salida romana, se equivoca al considerar que dicha ambigüedad proviene de la adopción maquiaveliana de una perspectiva fenomenológica antes que genealógica en su teoría de las pasiones, habida cuenta de que la polémica contenida en el pasaje maquiaveliano –en la que es juzgada toda la tradición política occidental– está inscrita justamente en el problema del origen, del fundamento-fundación del cuerpo político y de su capacidad de “recuperar nueva vida”.

El planteo de Maquiavelo, en principio, no se aleja de una lectura común sobre los vicios que destruyen las repúblicas y las virtudes que las sostienen. Las causas internas que hacen que una república pierda vida son la falta de poder de las instituciones que garantizan la libertad común y el crecimiento del poder público de ciudadanos particulares a partir de virtudes privadas. Por su parte, las repúblicas pueden retornar a sus principios gracias a la virtud de un hombre o de la ley. Hasta aquí el marco republicano sobre el que se despliega la argumentación. Por otro lado, la particularidad del caso romano indica una doble fuente del poder a partir del cual Roma se hizo grande: retornar a la observancia de la religión y la justicia³⁷⁵. El miedo y la esperanza están a la base del orden romano, pero el retorno a los principios no es una restitución de los premios y castigos que dieron origen histórico a Roma: la institución que Maquiavelo menciona como modalidad del retorno a los principios es el tribunado de la plebe y, a través de ella, a la naturaleza del conflicto que le dio origen.

Más allá de la ya muchas veces señalada falta de estructura del libro III de los *Discursos*, así como de la reiteración de muchos temas ya expuestos en los libros anteriores, los capítulos que siguen a la exposición del “retorno a los principios” van a dar cuenta de la presencia de este tópico mostrando cómo la virtud no es sino la *ocasión* inscrita en el entramado de las relaciones materiales (históricas, institucionales, pasionales, etc.) que definen en cada caso la *situación* en la que la acción es potencia vivificante del cuerpo político o repetición del conflicto que mantiene a la república en la frontera de su disolución. La retórica de las dicotomías (ser temido o amado, cruel o piadoso, etc.) abre paso a la génesis material de la composición y descomposición de las fuerzas que intervienen en el devenir de la república romana; y el decisionismo resultante del escepticismo producido por la contingencia de toda opción encuentra una respuesta en la

³⁷³ Antonio Negri, *Poder Constituyente*, op. cit., II.2, pp. 107-108.

³⁷⁴ Nos referimos principalmente a “*Reliqua desiderantur*. Conjetura para una definición del concepto de democracia en el último Spinoza”, en *Spinoza subversivo*, Akal, Madrid, 2000, donde a partir del análisis del concepto de *pietas* sostiene que la “potencia constitutiva de los sujetos es ética”, p. 79.

³⁷⁵ Cfr., *Discursos*, III.1, p. 306.

capacidad de la acción en producir efectos duraderos, aunque nunca definitivos, en la recomposición del cuerpo político. Caso paradigmático es el que Maquiavelo observa en los capítulos 20 y 21 del libro III. Para Negri, la violencia de la virtud causada por la necesidad de mantener con vida el cuerpo político hace de la categoría de “enemigo” una obsesión y se transforma en totalitaria³⁷⁶. En el cap. 20 Maquiavelo describe cómo Camilo conquistó a los faliscos con un acto de humanidad antes que con “las máquinas bélicas o cualquier otro acto de fuerza humana”³⁷⁷. Pero lo que está en juego aquí no es un conflicto ético entre dos alternativas, sino la capacidad que posee un cuerpo para expandirse, por ello se interroga en el capítulo siguiente cómo Aníbal obtuvo los mismos resultados que Escipión, uno por medios crueles y el otro con gestos de humanidad. Si, como ya había afirmado en *El Príncipe*, por medios contrarios se pueden alcanzar los mismos fines, así como por idénticos medios se pueden alcanzar fines diversos³⁷⁸; si “los hombres son impulsados principalmente por dos cosas: el amor y el temor”³⁷⁹; y si “no se puede adoptar una posición intermedia, pues no lo conciente nuestra naturaleza”³⁸⁰; la virtud de Camilo, Aníbal o Escipión no versa sobre los móviles, sobre los medios o sobre los fines (aunque no se puedan ignorar éstos), sino sobre saber conocer la ocasión que permita que los poderes en juego se compongan hacia un fin determinado³⁸¹.

“Concluyo, pues, que importa poco de qué modo actúe un capitán, mientras que su virtud sea tan grande que compense cualquiera de los dos comportamientos, pues como he dicho, en ambos hay defectos y peligros si no son corregidos por una extraordinaria virtud”³⁸².

¿Esto supone, entonces, que no importan los medios sino el éxito en los fines? ¿Tiene finalmente razón Negri cuando afirma que la ambigüedad de la virtud maquiaveliana porta inevitablemente la violencia del origen? Lo que Maquiavelo pone en juego al analizar la Roma republicana en los capítulos que siguen a la exposición de la idea del retorno a los principios es la diferencia –compleja, no ambigua– entre conflicto y violencia; distinción que no tiene un sentido ético sino político, dado que el conflicto está ligado a la finitud de todo cuerpo, mientras que la violencia está ligada a la corrupción del cuerpo. Decimos de esta distinción que es compleja más que ambigua porque la finitud comprende también la corrupción, pero no se identifica ni se reduce a ella. Por este motivo, la distinción no es axiológica; antes bien intenta designar dos situaciones diferentes de la potencia vital del cuerpo político. La finitud supone, en el caso de los cuerpos mixtos, un permanente movimiento de composición y descomposición: allí radica la naturaleza conflictiva de la política. La corrupción del cuerpo político indica que éste se encuentra en un *movimiento* de descomposición de tal magnitud que, en tanto ninguna parte que lo compone puede

³⁷⁶ Más allá de la indicación de Negri, un amplio desarrollo del motivo de la violencia, en particular ligado a las ideas de fundación y origen en Berns, Th., *Violence de la loi à la Renaissance. L'originare du politique chez Machiavel et Montaigne*, Editions Kimè, Paris, 2000.

³⁷⁷ *Discursos*, III, 20, p. 378.

³⁷⁸ Cfr., *De Principatibus*, XXV.

³⁷⁹ *Discursos*, III, 21, p. 380.

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 381.

³⁸¹ Algunos motivos sobre la regla y la prudencia en Ginzburg, C., “Maquiavelo, la excepción y la regla. Líneas de una investigación en curso”, en *Ingenium*, nº 4, Julio-diciembre 2010; “Pontano, Machiavelli and Prudence: Some Further Reflections”, en Ramada Curto, D., et. al. (edits.), *From Florence to the Mediterranean and Beyond. Essays in Honour of Anthony Mohlo*, Firenze, 2009.

³⁸² *Discursos*, III, 21, p. 382.

por su propia potencia hacerlo retornar a sus principios, en ocasiones se requieren “medios extraordinarios” (en muchos casos violentos) para intentar interrumpir la *aceleración* de su disolución; pero dichos medios, por su naturaleza, cumplen una función de desaceleración antes que de transición del movimiento de descomposición al movimiento de composición política. La violencia, en cuanto tal, nunca permite una transformación del movimiento porque inevitablemente genera pasiones e instituciones que a su vez generan nuevos conflictos de naturaleza violenta o directamente termina por acelerar aún más el proceso de disolución. En el “origen” de la política siempre está el conflicto, pero la violencia no necesariamente es dominante, ésta no es ajena a la política como un recurso o “medio” externo que ingresa por “decisión” de los hombres: la corrupción del cuerpo político, la posibilidad de su muerte, es ya la apertura al espacio de la violencia, que comprende tanto los medios, como los fines y los móviles. Es el dominio del temor, el odio, la ambición, los poderes individuales, la desigualdad, la injusticia y los medios extremos. Es un estado al que puede llegar un cuerpo en el que, cuando la corrupción toma todas sus partes, ni siquiera los medios extraordinarios aplicados por un solo hombre logran direccionar las fuerzas en pugna³⁸³. Conviene insistir nuevamente que Maquiavelo ha abandonado la ética de la virtud republicana para pensar la virtud en términos de potencia y, con ello, pensar fuera de toda división axiológica los *efectos* de las acciones que definen las relaciones del cuerpo político. Aquí no hay ambigüedad de la potencia por el hecho de que ésta es *poder* (fuerza y astucia, si seguimos a *El Príncipe*) sino complejidad, porque es composición, relación siempre conflictiva. Por este motivo, como veremos más adelante, también la *pietas* republicana que Negri le demanda a Maquiavelo puede convertirse en un medio de dominación.

La complejidad que abre la idea del retorno a los principios permite comprender la serie de desplazamientos que hacen a las dificultades reconocidas en la composición del libro III dentro de la estructura general de los *Discursos*. Nos bastará un recorrido por algunos de los tópicos del libro III para dar cuenta de la dimensión que cobra esta idea.

Ya nos hemos referido a los capítulos 20 y 21 (grupo que se completa con el capítulo 22, donde compara la actuación de Manlio Torcuato y Valerio Corvino en similares términos). Por otra parte, el primer grupo de capítulos, que van del 3 al 9, son muy significativos para comprender el problema que se abre con la idea del retorno a los principios, poniendo en el centro de su reflexión el tema del origen y la tensión entre conflicto y violencia. El primer movimiento se produce entre el capítulo 3 y el capítulo 6: en el primero Maquiavelo defiende la conveniencia de “matar a los hijos de Bruto”, figura a partir de la cual critica la bondad de Soderini al no querer eliminar a quienes atentaban contra la república libre para restaurar una tiranía, mientras que el capítulo 6 critica con dureza las conjuras por medio de las cuales se pretende eliminar a los tiranos para restaurar la libertad (ambos capítulos son una clara alusión a los republicanos florentinos con los cuales Maquiavelo se ligó durante y después de la república de 1494). ¿Cuál es el momento oportuno para “matar al tirano”? En cualquiera de los dos casos este medio extremo se vuelve problemático porque, cuando el Estado es libre, estas medidas generan desconfianza en

³⁸³ El pasaje sobre el retorno a los principios de las repúblicas se cierra justamente con esta reflexión: “También puede provenir este renacer de una república a sus primeros principios de la simple virtud de un solo hombre, [hombres] que con sus ejemplos raros y virtuosos cumplieron casi la misma función que las leyes y las instituciones [pero] sus buenos ejemplos no bastaron para causar algún buen efecto; y sobre todo el último Catón, que encontrando corrupta buena parte de la ciudad, no pudo lograr con su ejemplo que los ciudadanos se volvieran mejores. Y basta con esto por lo que respecta a las repúblicas”, *Discursos*, III, 1, pp. 308-309.

los ciudadanos y el amor a la república se reconvierte en sospecha de ambición tiránica, justamente por la pretensión de eliminar a la parte contraria. Y cuando el Estado es tiránico, las conjuras –que siempre provienen del entorno próximo al príncipe– aunque generalmente son motivadas por el odio, muestran que “el deseo de mando [*dominare*] es mayor que el de venganza”³⁸⁴ por lo que difícilmente la conjura represente una transición del principado a la república. Pero no son en sí mismos los medios lo que es juzgado aquí, sino la trama de las relaciones que componen los cuerpos mixtos (principados y repúblicas) y las temporalidades que definen a cada una de ellos. En ese entramado, vuelve a ser el pueblo el espacio a la vez más complejo y más “activo” en el conjunto de las potencias que determinan las formas de cuerpo político. Así, incluso la republicana muerte de Cesar en manos de Bruto será vista como un caso negativo porque “siendo amigo del pueblo de Roma, fue vengado por él” y sus liberadores corrieron la suerte del asesinato y el destierro “en diversos tiempos y lugares”. Más paradigmático aún es el caso de las conjuras contra las repúblicas, porque en ellas no es necesario recurrir a medios extremos para llevarlas hacia la tiranía dado que para los hombres ambiciosos es posible hacerlo dentro del orden institucional, “y, si esto es obstaculizado por alguna ley, esperan un poco e intentan otro camino”³⁸⁵. Pero, la misma lentitud que requiere planear una conjura para hacerse del poder en una república, y que lleva a que sea más fácil descubrirlas, se corresponde con la lentitud que tienen las repúblicas para poder enfrentarlas, como sucedió con el caso de Soderini antes mencionado.

Las múltiples formas de componerse de los cuerpos mixtos, sean repúblicas o principados, la temporalidad de la acción vinculada a la naturaleza de cada cuerpo³⁸⁶ y la génesis de las relaciones que los han constituido, son todos factores que muestran la complejidad de toda mutación. El problema de los medios violentos, y por tanto de la violencia política, es la manera en que se asume una situación de conflicto: porque a los hombres “nunca se les debe poner en situación de que piensen que es preciso morir o matar a otro”³⁸⁷, pero más fundamental aún es pretender pasar por sobre los conflictos que tejen el entramado de fuerzas que forman parte del cuerpo político, imponiéndoles una temporalidad lineal determinada por la eliminación de una parte y por la unilateral ubicación del poder en la cede unipersonal de gobierno del Estado. En estas situaciones, resulta particularmente complejo identificar la virtud que permitiría “retornar a los principios”.

En el capítulo sobre las conjuras, al referirse a la facilidad con que las repúblicas pueden ser llevadas hacia el principado, Maquiavelo aclara que “esto vale para las repúblicas en las que ha penetrado la corrupción, porque en una que no está corrompida, como no hay lugar para ningún mal principio [*nessuno principio cattivo*] los ciudadanos no pueden alentar estos pensamientos”³⁸⁸. Esta reflexión, que está lejos de ser un elogio a la ética republicana, nos lleva al segundo movimiento de este grupo de capítulos (que se da en 7, 8 y 9), donde Maquiavelo se remite al problema del origen-fundación, esto es, a la génesis de los conflictos que constituyen las relaciones de composición del cuerpo político.

³⁸⁴ Ibid., III, 6, p. 324.

³⁸⁵ Ibid., p. 339.

³⁸⁶ “los hombres son lentos al actuar cuando creen que tienen tiempo, y muy rápidos cuando la necesidad les acucia” (Ibid., p. 342): un problema que no está vinculado a la falta de virtud sino a la naturaleza de los cuerpos, puesto que las repúblicas requieren procedimientos lentos y los principados procedimientos rápidos.

³⁸⁷ Ibid., p. 332.

³⁸⁸ Ibid., p. 339.

“Quizás algunos se pregunten por qué, con tantos cambios, como sucede de la vida libre a la tiránica, y viceversa, algunos son sangrientos y otros no [...] Esto depende de si el estado nació con violencia o no, porque cuando nace con violencia, lo hará con daño de muchos, y es necesario que luego, cuando se derrumbe, los ofendidos quieran vengarse, y este deseo de venganza hace brotar la sangre y la muerte de los hombres. Pero si aquel estado provino del común consenso de la universalidad, no hay razón para que luego, al caer, cause daño a nadie sino sólo a su cabeza, y así pasó en Roma cuando la expulsión de los Tarquinos, y en Florencia cuando fueron depuestos los Médici en 1494, pues a nadie se perjudicó sino a ellos. De este modo, las mutaciones no resultan muy peligrosas, y, en cambio, son peligrosísimas cuando quienes las llevan a cabo quieren vengarse, pues entonces resultan tan atroces que espantan a quien lee su historia.”³⁸⁹.

¿A qué nacimiento hace referencia Maquiavelo? ¿A la fundación histórica de la ciudad-estado? ¿Al nacimiento de cada mutación que daría origen a un nuevo *stato* (régimen)? ¿En qué sentido el Estado está bajo el signo de su origen? El nacimiento de la ciudad-estado no hace referencia a un momento primigenio donde se traza definitivamente el destino (identidad) del cuerpo político. En mutación permanente, incluso en las más radicales, como el paso de la vida libre a la tiránica y viceversa, los cuerpos mixtos renacen permanentemente pues nacer implica una redefinición de la relación entre sus partes. Las partes, en permanente conflicto y movimiento, determinan una génesis de las mutaciones que se encadenan en procesos violentos o por “común consenso”, en períodos cuya identidad depende tanto de su duración cronológica como de la intensidad de los humores que los definen. Como hemos visto, la violencia puede hacer mutar un Estado, pero la nueva relación que se establece entre sus partes difícilmente pueda abandonar la violencia del origen (tal y como emerge permanentemente en *El Príncipe*, en el modo de administrar las pasiones entre las partes en pugna). Que el Estado nazca por “común consenso” no significa, como en el derecho natural, que todos acuerden en ceder el derecho común de autogobernarse imprimiéndole al Estado una forma determinada; el “consenso” hace referencia a un modo de enfrentar el permanente conflicto entre las partes a partir de mecanismos institucionales y prácticas políticas que permitan que dicho conflicto sea la forma misma que determina el gobierno de la ciudad. El “común consenso de la universalidad” no es un *pactum associationis*³⁹⁰, sino la común aceptación del conflicto que define la naturaleza del cuerpo mixto, el

³⁸⁹ *Discursos*, III, 7, pp. 344-335.

³⁹⁰ Nos referimos al concepto de “derecho natural” y, en particular, a la figura del *pactum associationis* sin detenernos específicamente en su diferencia medieval y moderna porque no encontramos en Maquiavelo asunción de ninguno de los dos modelos de *representación*. Que Maquiavelo en ningún momento recurra al concepto de derecho, como a la idea de representación –ausencias que dan cuenta del límite que tiene en su vocabulario las ideas de acuerdo o consenso– nos permite reconocer, por extensión, la dimensión plural e irreductible del *poder*. Desde otra perspectiva, la reticencia de Maquiavelo a pensar la paz como fin de la política, de la cual se deriva el término *pactum* (*pax, pace*). Es importante señalar que el derecho natural, incluso de corte democrático, no era extraño al contexto de Maquiavelo: Mario Salamonio degli Alberteschi, *capitano del popolo* durante la república de Savonarola, escribió, entre 1512 y 1514, una obra titulada *De Principatu* donde sostenía el origen contractual del poder, radicado en el pueblo y los límites de la potestad soberana, cfr., Albertoni, E., *Historia de las doctrinas políticas italianas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986, pp. 138-139. Para la distinción entre estos dos modelos, cfr., Costa, P. “El problema de la representación política: una perspectiva histórica”, en Del Águila Tejerina, R., (coord.), *La representación en el derecho*, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 2005, pp. 17-22; también, Accarino, B., *Representación*, Nueva

reconocimiento mutuo del poder de cada una de las partes para intervenir *de hecho* en el gobierno de la ciudad, la visibilidad en la escena pública de los actores de cuya potencia depende la potencia total del Estado (que, en cuanto cuerpo mixto, no se reduce a la suma ordenada del poder de cada una de las partes).

Al interrogante por las causas de las transformaciones violentas y no violentas del cap. 7 a partir del cual se presenta en tema del origen, le siguen dos tesis sobre el cambio, ya que el problema de la fundación no es el del nacimiento *ex nihilo* sino el de la mutación (tal y como se sigue del cap. 5 del libro II, sobre la memoria y el olvido): para *alterare* una república hay que considerar el estado en el que se encuentra (cap. 8) y siempre hay que poder *variare* con los tiempos buscando la buena fortuna (cap. 9). Tesis que vuelven a conducir el problema del cambio a la dimensión plural de la temporalidad que funda la idea del retorno a los principios.

La posibilidad del orden tiránico está permanentemente presente en todo cuerpo político, sin embargo alterar una *república* representa la forma más compleja de toda mutación, sea para llevarla hacia una tiranía, sea para que ésta se dirija hacia un gobierno popular; es decir, para que la mutación –el retorno a los principios– adquiera una dinámica política a partir de la potencia de la multitud. En el cap. 8 Maquiavelo va a retomar el análisis del retorno a los principios en Roma en el complejo de humores e instituciones de la república considerando su estado todavía distante del grado de corrupción que en el cap. 1 lo lleva a convocar la figura del individuo-capitán: cuando el “modo de vida” en Roma mostraba una “bondad en su materia” que limitaba la permanente posibilidad del cambio hacia una “forma perversa”. Detrás de la ética cívica republicana del “amor a la patria” y de la ausencia del “deseo de reinar” [*cupiditè di regnare*] que forma parte de la descripción común del ideario republicano humanista, Maquiavelo vuelve a la “desunión entre el pueblo y los nobles” (que en el libro I declara que permitió la libertad de Roma), como el estado en el que se da el acuerdo en contra del tirano (en oposición directa a lo planteado en *El Príncipe*). ¿Cómo es posible compatibilizar acuerdo y desunión? En una primera lectura, dentro del registro de la ética republicana, el amor a la patria parecería ser aquél “bien común” que se antepone a la ambición de cada una de las partes para identificarse con la totalidad de la comunidad; de allí el rechazo común al tirano. De esta manera, unión y desunión podrían coexistir sin contradicción en tanto que se refieren a diferentes bienes. Sin embargo, el conflicto político no permite esta posibilidad. El discurso republicano neutraliza el conflicto a partir de un *Bien* común, situando el desacuerdo en el orden de los bienes particulares mediante una semántica del “interés”. Sin embargo, la ética republicana del bien común público, no sustancial, no altera el rol estructural que cumple la idea de lo *común* y la función de dar unidad a la comunidad política en torno a una idea de libertad que sigue conteniendo en su interior, bajo la rúbrica de los bienes particulares, diferentes formas de dominación. Es aquí donde se encuentra la crítica maquiaveliana al ideal republicano: en términos generales, por su incomprensión de la naturaleza del conflicto político; y en un sentido más preciso, porque la república mentada desde esta perspectiva (de Aristóteles al Renacimiento) oculta la dominación aristocrático-oligárquica. ¿En qué sentido, entonces, la desunión entre el pueblo y los grandes puede entenderse como un acuerdo contra el tirano, dentro de la figura del retorno a los principios?

Visión, Buenos Aires 2003, donde se puede constatar también la ausencia absoluta de Maquiavelo en cualquier historia de las ideas políticas trazada sobre este concepto (como sobre el de derecho). Por supuesto, no por esto el problema no puede ser planteado, pero requiere adoptar otra perspectiva, como la propuesta por Claude Lefort, a la que volveremos más adelante.

La naturaleza de este acuerdo continúa la idea de “común consenso” presente en el capítulo anterior: la “plebe” no acepta que sus intereses son parciales y deben ser sometidos al interés común (a los grandes) del bien de la patria para conjurar la tiranía, pues la bondad de la materia romana no excluye que el pueblo se guíe por el “deseo de utilidad propia y es amante de las cosas que van contra la nobleza”³⁹¹. El rechazo común a la tiranía acontece cuando los nobles y el pueblo reconocen que el conflicto se da entre el deseo de dominar de los grandes y el deseo de no ser dominados del pueblo, y dicho conflicto adquiere un reconocimiento público que produce la “bondad de los ordenamientos” (los tribunos de la plebe, en el caso romano). La tiranía (el principado) deja de ser un horizonte político porque no es éste, como Maquiavelo muestra en *El Príncipe*, quien se presenta como mediador entre ambos deseos y se fortalece constituyéndose en catalizador de la potencia de ambos deseos. El acuerdo entre los grandes y el pueblo no se da sobre la oposición republicana entre tiranía y bien común, sino sobre la exclusión de la tiranía como mediación posible en dicho conflicto, aunque las pasiones que están involucradas (la ambición, el temor, el odio, el deseo de venganza) hagan de la vía tiránica una alternativa siempre presente.

¿Qué significa, entonces, que para alterar una república se requiera conocer el “estado” en el que se encuentra? El reconocimiento de la naturaleza del conflicto y la exclusión de la tiranía no se produce por la deliberación entre las partes (lo que sería otra forma de subsumir el conflicto a una idea de bien común) sobre el “bien”, ni sobre las “formas” de dirimir el conflicto (ordenamientos), es decir, sobre aquello *común* a las partes, aunque ésta no está excluida de la dinámica política que cobran las diferentes disputas que se dan en el interior de la comunidad. El “estado” de la república hace referencia a la complejidad que cobra la temporalidad de la acción, a las temporalidades múltiples que definen en cada caso la *coyuntura* de todo estado (situación). En el cap. 8 Maquiavelo se refiere a tres temporalidades que se entrecruzan, desplazando la univocidad del tiempo tiránico: el tiempo de la materia (el pueblo), el tiempo de los hombres singulares (la acción individual) y el tiempo de los ordenamientos (las instituciones). Como nos dice Maquiavelo, las acciones de Manlio, de haberse encontrado en una ciudad corrupta, lo hubieran hecho “un hombre memorable” (como príncipe), de igual manera que la mutua enemistad entre los nobles y la plebe, considerada en sí misma, podría haber llevado a la guerra o haber derivado en tiranía, así como las instituciones, por sí mismas no pueden imponerse a los deseos y ambiciones de los hombres. Pero es de la singular composición que en dicho momento se produjo y no de un correcto orden y disposición de actores e instituciones que se interrumpió la salida tiránica. Que la república “haya sido renovada a menudo y retraída a sus principios [*ritirata verso i principii suoi*] con los buenos ejemplos y las nuevas leyes”³⁹² nos muestra que, para Maquiavelo, el freno a la tiranía de un ciudadano cuyas acciones no carecen de virtud no se encuentra en el orden estable e inmutable de la república, sino en su capacidad de recomponerse al asumir la pluralidad que la compone. La tiranía, para Maquiavelo, no es la interrupción del orden de la república, sino, por el contrario, la intención de reducir la pluralidad (que siempre porta las divisiones) bajo un único principio-tiempo de poder. Nuevamente, contra aquellos que ven en la división la causa de la ruina de los estados, Maquiavelo sostendrá que división y *disordine* no se identifican, pues la ambición de Manlio habría llegado a buen término si hubiera “encontrado la materia corrompida por el tiempo [*trovare la materia disordinata dal tempo*]”, es decir –volviendo

³⁹¹ *Discursos*, III, 8, p. 346.

³⁹² *Ibid.*, p. 348.

a la tesis de III.1–, si el tiempo fija las acciones y las instituciones en modos que ya no pueden intervenir sobre nuevas coyunturas. De esta manera –contra toda paradoja– el tiempo *desordena* la acción cuando se convierte en un tiempo único e inmutable. El final de este capítulo es más que significativo, pues pone en relación la lógica de la *ocasión* con la libertad y la servidumbre: “Pues resulta tan difícil y peligroso querer hacer libre a un pueblo que quiera vivir siervo como querer hacer siervo a un pueblo que quiera vivir libre”³⁹³.

El cap.9 cierra esta línea de fuga mostrando el alcance que adquiere la idea de *variare co’ tempi* y la secularización definitiva de la “fortuna”, perdiendo el carácter (todavía presente en *El Príncipe*³⁹⁴) de un poder *externo* que interviene en los acontecimientos, para disolverse en el carácter *aleatorio* de las relaciones de composición que constituyen a los cuerpos mixtos. El desplazamiento que se da entre *El Príncipe* y este momento de los *Discursos* en torno a estas dos ideas –variar con los tiempos y buscar la buena fortuna– se presenta en una línea de continuidad ya contenida de forma negativa en aquél opúsculo: porque la fortuna aparece como algo a lo que el *principe nuovo* debe enfrentarse en la medida en que naturaleza excede absolutamente la acción individual. Antes bien, la fortuna contiene la temporalidad de la acción individual como una de las temporalidades que se entrecruzan en el complejo más amplio de las temporalidades múltiples, y se le opone cuando la acción individual pretende erigirse en la temporalidad dominante de la situación, por eso la fortuna se revela como algo a lo ésta se enfrenta. Pero a la vez, la fortuna hace que se expongan sus propios límites: la dificultad de la acción individual de variar con los tiempos al estar limitada por “la propia inclinación”³⁹⁵ y por no poder apartarse del “éxito que ha tenido un mecanismo”. Para que se abra la posibilidad de la acción de un individuo particular, seducir a la fortuna seguirá significando seducir al pueblo, porque es la temporalidad plural de la multitud la que debe ser sujeta a la temporalidad unívoca de la acción individual, al principado o incluso a la tiranía. Así, si la tiranía no tiene lugar en la república es porque su acción resulta insuficiente para intervenir en la complejidad temporal que define el conflicto de la república.

Sobre un pasaje casi textual del cap. XXV de *El Príncipe* –que ya hemos citado parcialmente en una nota–, Maquiavelo muestra claramente el movimiento producido desde aquél opúsculo al libro III de los *Discursos*. Veamos pasaje sobre pasaje:

El Príncipe: “No se encuentra hombre tan prudente que sepa acomodarse a esto; o bien porque no puede desviarse de aquello a que la naturaleza lo inclina, o bien porque, habiendo uno siempre prosperado caminando por una vía, no puede persuadirse de apartarse de ella. Y por eso el hombre prudente, cuando es necesario *actuar con ímpetu*, no lo sabe hacer, por tanto se arruina; y si cambiase de naturaleza con los tiempos y con las cosas, no cambiaría su fortuna”³⁹⁶.

³⁹³ Ibid.

³⁹⁴ Aunque sólo llega a la figura de la “fortuna” en *El Príncipe*, es ilustrativo el recorrido de Cioffari, V., “The Function of Fortune in Dante, Boccaccio and Machiavelli”, *Italica*, Vol. 24, nº 1, 1947, pp. 1-13.

³⁹⁵ El libro III es la parte de los *Discursos* donde podemos encontrar más referencias a la determinación de las “costumbres” y la “educación” en el modo de percibir y actuar en la realidad, tanto de individuos como de grupos. Cfr, caps. 16, 35, 43 y 46.

³⁹⁶ *De Principatibus*, XV, p. 331 (la cursiva es nuestra).

Discursos: “Por eso una república tiene una vida más larga y conserva por más tiempo su buena suerte [*buona fortuna*] que un principado, porque puede adaptarse mejor a la diversidad de las circunstancias [*diversità de' temporalì*], porque también son distintos los ciudadanos [*diversità de' cittadini*] que hay en ella, y esto *no* es posible en un príncipe, porque un hombre que está acostumbrado a obrar de una manera, no cambia nunca, como decía, y necesariamente fracasará cuando los tiempos no sena conformes con su modo de actuar”³⁹⁷.

“Y son dos las razones por las que no podemos cambiar estas cosas: una, que no nos podemos oponer a la inclinación de nuestra naturaleza, y la otra, que si uno ha prosperado bastante con unos métodos determinados, no hay forma de convencerle de que pueda resultar conveniente obrar de otra manera, y por eso los hombres tienen la suerte cambiante [*la fortuna varia*], porque los tiempos cambian y sus métodos no. De ahí se origina también la ruina de las ciudades, porque las instituciones de las repúblicas no se modifican con los tiempos, como explicamos con mayor amplitud en otro lugar; pero su ruina es más lenta, porque les cuesta más alterarse, ya que se necesitan tiempos turbulentos [*venghino tempi*] que conmuevan toda la república, en los que no baste que un individuo cambie el modo de actuar”³⁹⁸.

Como sostuvimos al inicio de este trayecto, los motivos están contenidos en *El Príncipe*, pero es a partir de la introducción de la idea del “retorno a los principios” que puede verse la diferencia entre las dos obras: los *tiempos turbulentos* que caracterizan cada obra no son más que la exposición en la superficie de la ciudad de las divisiones políticas, pero en los *Discursos* la *diversità de' temporalì* y la *diversità de' cittadini* obligan a repensar los presupuestos del breve opúsculo. Ni Sasso ni Negri tienen razón al afirmar que el Maquiavelo del libro III de los *Discursos* ha perdido la confianza en la *virtù*, por el contrario, ésta ha crecido en complejidad abandonando aquella figura inicial. La respuesta de *El Príncipe* a los límites de la virtud individualizada, determinada por la propia naturaleza y la imposibilidad de distinguir claramente entre cálculo y hábito, es la maximización de la individualidad a partir del *ímpetu*; un sí mismo que se sale de sí, salta sobre sí, para poder sacar a la acción de la trampa que impone la duración. La respuesta de los *Discursos* está determinada por la dimensión ontológica de la idea de “cuerpos mixtos”: frente a la diversidad, la simplicidad de un individuo es impotente pues su identidad está signada por la univocidad de las inclinaciones y el éxito o fracaso de sus acciones (en un tiempo determinado). En otros términos, no es la determinación del “cuerpo simple” lo que logra imponerse a la indeterminación del “cuerpo mixto”, por el contrario, ésta es su ruina. De esta manera, no es la modificación de la acción individual –por el ímpetu–, sino la modificación de los *ordenamientos* lo que muestra la *virtù* de las repúblicas, esto es, la acción compleja implicada en la participación de la multitud de potencias que miden y definen el poder de la ciudad. Vemos también que se matiza incluso la imagen de la fortuna: de ser un poder al que el príncipe debe enfrentar, a ser también la *buona fortuna*, que hace del movimiento permanente (la *fortuna varia*) la condición inmanente de la fortaleza de la república. Al superponer los pasajes de *El Príncipe* y los *Discursos* no encontramos, como en otras ocasiones, la exposición de la “diferencia” entre dos

³⁹⁷ *Discursos*, III, 9, p. 349 (Resaltamos con cursiva la negación porque la traducción que utilizamos contiene un error no menor: donde Maquiavelo dice “*che non può uno principe*”, la traducción dice “y esto es posible en un príncipe”).

³⁹⁸ *Ibid.*, p. 350. El lugar donde Maquiavelo dice haber explicado esto con más detenimiento es justamente III, 1.

formas de gobierno, de manera tal que a cada cual le corresponde un modo particular de proceder; por el contrario, vemos una superposición que explícitamente expone los límites de una forma y las virtudes de otra, precisamente sobre ese punto que ha hecho de *El Príncipe* el paradigma de una teoría de la acción. Al respecto, no podemos confundir este desplazamiento como una oposición entre acción e institución, entre la contingencia del orden que depende de la acción y la estabilidad del orden que depende de una institución. En ambos casos, lo que se pone en juego es la *duración* (la potencia) del cuerpo político en la conflictividad inherente a la ciudad: si la república tiene la ventaja de que los *tiempos turbulentos* demoren más en alterar los ordenamientos que la soberanía de uno solo, también alterar los ordenamientos para poder variar con los tiempos remite a una complejidad particular para dar nacimiento a lo nuevo, de una naturaleza muy diferente a la variación de la voluntad de un individuo. Sin embargo, por lo expuesto, esta última alternativa ya no tiene lugar en la reflexión maquiaveliana.

Maquiavelo ataca el mito que él mismo –pero no sólo él– ha imaginado: el mito de la voluntad-plasticidad de la acción individual. En el cap.9 variar con los tiempos significará claramente poder “variar los ordenamientos”: producir y alterar permanentemente las instituciones que cristalizar –siempre de manera contingente y coyuntural– las relaciones que se establecen a partir del deseo de libertad de la multitud. En otros términos: “retornar a los principios”. Esta posibilidad es lo que Maquiavelo entenderá es “la virtud de las repúblicas” frente a la alternativa del principado. Pero en un sentido más acabado, lo que se pone en cuestión aquí bajo la tangente democrática es la relación entre la acción y el sujeto individual supuesta en la ética de la virtud presente en la tradición republicana, que en la figura del “ciudadano” tensiona hasta volver irresoluble la demanda de la acción colectiva y los requerimientos ético-políticos de los individuos que componen la comunidad política. Entiéndase, no es la virtud estratégica del *nuovo principe* contra la virtud ética del ciudadano republicano lo que demarca la diferencia fundamental entre principado y república, sino la *diversità de’ cittadini* (diversidad y no cualidad, como da a entender la traducción castellana del pasaje citado) que componen las potencias reales de la república democrática. Por este motivo, tampoco Maquiavelo va a reproducir aquí la clásica disputa entre la virtud de los hombres y la virtud de las leyes³⁹⁹, derivada de un racionalismo jurídico-político y un pesimismo ético (pesimismo, mal entendido como realismo ético). Maquiavelo nunca va a salirse del plano de la acción para pensar el problema de la virtud. La “virtud de las repúblicas”, es decir, su *potencia*, radica en su capacidad de transitar por la variabilidad de todas las cosas *produciendo* múltiples relaciones de composición que le otorgan vida al cuerpo político: relaciones que comprender un arco que va de los deseos a las instituciones.

Esta reflexión sobre el tiempo y la fortuna en las repúblicas permite comprender la crítica presente en III.1a la “bondad” de Soderini, a la vez que el escepticismo sobre la figura del príncipe-capitán que lograría llevar a una ciudad corrompida hacia sus principios. En ambos casos, lo que emerge son los límites de la acción depositada en figuras individuales (el *gonfalonieri* florentino y el *dittatore* romano). Y, en el caso de Florencia, los límites de una república que, desde los Médicis hasta la recuperación republicana de 1494, había depositado su suerte en la virtud de un hombre antes que en la renovación de sus ordenamientos (como Maquiavelo insistirá hasta la propuesta para una nueva constitución florentina en el *Discurso sobre los asuntos de Florencia después de la muerte de Lorenzo de Médicis el joven* de 1520 y la *Minuta de*

³⁹⁹ Un esquema de esta polémica se encuentra en Bobbio, N., “¿Gobierno de los hombres o gobierno de las leyes?”, en *El futuro de la democracia*, Planeta-Agostini, Barcelona 1994, pp. 195-221.

disposiciones para la reforma del Estado de Florencia de 1522, cuando los Médicis ya habían vuelto al poder).

Frente al pesimismo atribuido por Sasso al libro III de los *Discursos*, en esa suerte de multiplicación de temas que Maquiavelo abordará en este libro, el retorno a los principios y las condiciones de su posibilidad seguirá siendo, de manera más o menos sistemática, la clave para comprender la insistencia sobre temas ya abordados, pero ahora expresados con una contundencia mayor a la expuesta en los libros anteriores: “los defectos de los pueblos tienen su origen en los príncipes” (cap. 29) y las repúblicas fuertes conservan su ánimo aunque varíe la fortuna (cap. 31). Origen y conflicto, mutación y ocasión, deseo y virtud, son términos cuya correspondencia es visibilizada cuando la temporalidad plural de la multitud ocupa activamente la escena política. De su impotencia, cuya *figura* política es la tiranía (contenida en cualquier *forma* de gobierno), se sigue la ilusión de la *decisión* –virtuosa o arbitraria– que puede imponer un tiempo único e indiviso al devenir permanente de los asuntos humanos. Pero también –y de allí la insistencia de Maquiavelo– permite comprender el carácter aleatorio de la dinámica que adquieren las relaciones de composición del cuerpo político que se ve empujado permanentemente por el deseo de igualdad y libertad.

7- Conflicto y amnistía en las *Historias Florentinas*:

Con razón dijo Temístocles a aquellos que querían enseñarle el arte de la buena memoria entonces aprendida de Simónides que hubiera querido más bien aprender el arte de olvidar más que el arte de tener en mente.

Petrarca, *De' remedi dell'una et l'altra fortuna*, v.19.

Hemos visto que las causas del *olvido* provienen de aquellos poderes humanos que pretenden instituirse borrando los rastros de un pasado que lo expone a su historicidad, pero también que el *recuerdo* está atravesado por un complejo entramado pasional producto de las relaciones de poder actuales. Es por este motivo que el retorno a los principios como ocasión hace del presente el campo de fuerzas donde se entrecruzan las múltiples temporalidades que componen la potencia de la acción. Aunque los tiempos de paz dan la oportunidad para construir los diques que podrían contener el embate de la fortuna, esta anticipación sólo es mencionada para el caso de los conflictos externos (preparase para la guerra en tiempos de paz). Si bien tanto en *El Príncipe* como en los *Discursos* la propuesta de una milicia ciudadana excede la justificación en términos del “arte de la guerra” para abrir el espacio a una ciudadanía activa y comprometida con república, la formación ético-política la virtud ciudadana no es el punto de llegada, ni la vía para decodificar los conflictos internos. El retorno a los principios es el tiempo oportuno en el seno de la conflictividad constitutiva del cuerpo político, siempre contemporáneo a éste. El conflicto entre las partes –y en el interior de las partes, en tanto que la “partición”, la toma de “partido”, es lo que define el carácter conflictual de la política justamente como división–, resulta indefectiblemente determinado por la memoria y el olvido de sus efectos violentos. Podemos entender que las “facciones” o “bandos” son, en un sentido, el producto de los desenlaces violentos de los conflictos que, como parte de ese mismo efecto, producen una lógica del enfrentamiento absolutamente limitado para que el conflicto sea una ocasión que permita la revitalización del cuerpo político. Las diferentes interpretaciones sobre el tono con que Maquiavelo relata las *Historias Florentinas*⁴⁰⁰ encuentran su motivo, en parte, en la diferencia existente entre el conflicto entre facciones y el conflicto entre las partes que componen el cuerpo mixto. Más adelante volveremos con mayor precisión conceptual sobre esta distinción, pero lo que podemos adelantar ahora es que no existe una diferencia sustancial entre las partes y las facciones; no se puede establecer esta diferencia reproduciendo en ella la distinción ontológico-normativa entre pueblo y multitud, por el contrario, grupos, partidos y facciones son formas de la partición que define la conflictividad política. Sin embargo, los efectos que se siguen de dichas relaciones permiten, por consiguiente, relaciones de composición y de descomposición de las potencias políticas que, a su vez, definen la productividad de los conflictos⁴⁰¹.

⁴⁰⁰ Sobre las lecturas de las *Historias* y su relación con las demás obras de Maquiavelo resulta de utilidad la presentación general de Garosci, A., *Le Istorie Fiorentine del Machiavelli*, G. Giappichelli Editore, Torino, 1973.

⁴⁰¹ Según Francesco Bruni, partidos, facciones y sectas son términos intercambiable, nosotros vamos a mostrar que si bien no hay una diferencia sustancial, los términos no son equivalentes, cfr., Bruni, F., *La città divisa. Le parti e il bene commune da Dante a Guicciardini*, Il Mulino, Bologna 2003, p. 471, nota 16. Para este punto, como para una interesante lectura general de la relación entre política e historia, Aranovich, P. F., *História e política em Maquiavel*, Discurso editorial, Sao Paulo, 2007.

En las *Historias Florentinas*, uno de los efectos más perniciosos de los conflictos políticos de Florencia a lo largo de su historia han sido los destierros y los exilios de las familias y los grupos que en cada ocasión resultaron vencidos en las disputas por el poder⁴⁰². Causa y efecto de los conflictos, los destierros y exilios de individuos, familias y grupos políticos, sea que los conflictos nacieran de la ambición de unos y otros o de disputas político-ideológicas, tienen como efecto directo hacer del odio y el deseo de venganza las pasiones determinantes de toda confrontación: la *memoria del conflicto* quedará unida indisolublemente a pasiones que debilitan a la ciudad convirtiéndola en presa de las potencias extranjeras y de la vía tiránica, ya que aquellos que han sido expulsados buscan en las fuerzas extranjeras o en individuos ambiciosos la alianza que les permitirá retornar a la ciudad y expulsar al grupo contrario. La particularidad de las *Historias Florentinas* frente a la historiografía clásica y humanista (o, para ser más precisos, frente a la lectura humanista de la historiografía clásica) es que frente a la fragmentación sediciosa no propone la unidad de la comunidad, cancelando así la posibilidad de la *amnistía* como olvido conciliador de las diferencias y mecanismo amnésico de la unidad comunitaria. Con Maquiavelo, la temporalidad adquiere una dimensión radical: la unidad temporal se fractura en temporalidades múltiples, la *koinonía politike* clásica da paso a la *cità divisa* moderna.

Esta vía de acceso a las *Historias Florentinas* requiere poner entre paréntesis la distinción entre géneros disciplinares a partir de la cual esta obra ha sido pensada, principalmente bajo el problema de la constitución del discurso histórico en un sentido básicamente historiográfico. Como se sostiene generalmente y sin equívoco, las *Historias* de Maquiavelo están guiadas por un interés estrictamente político. Pero esta afirmación, realizada desde la preocupación de los estudios renacentistas por la construcción moderna de las ciencias particulares, conduce a la afirmación de que, al subordinar historia a política, Maquiavelo se despreocupa por el problema de objetividad de los hechos históricos así como del lugar del historiador en la constitución del relato histórico, entre otras preocupaciones que conformarían el corpus problemático propio de la Historia como disciplina autónoma. Desde esta perspectiva, Maquiavelo es reconocido como el padre de la moderna ciencia política, pero nada tendría que aportar a la ciencia histórica; las *Historias* resultarían un típico ejemplo de la historiografía humanista preocupada por el ornato retórico, con el agregado –nada atractivo, aunque irreprochable, dado que Maquiavelo es *el* pensador político por excelencia– de estar sometida exclusivamente a un interés político-ideológico. Para nosotros, las *Historias* denotan una preocupación política no porque haya una subordinación disciplinar ilegítima, sino porque la política está necesariamente atravesada por la dimensión temporal, tal y como lo hemos tratado de mostrar hasta aquí⁴⁰³. De esta manera, la “Historia de Florencia”, como categoría política y expresión que porta un significado político en las disputas discursivas contemporáneas a Maquiavelo, permite el reconocimiento de la dimensión temporal de la política y de las distintas configuraciones de la misma. De esta obra, atravesada por los temas cardinales de la reflexión maquiaveliana, nosotros nos detendremos en aquel que da

⁴⁰² Cfr., Saw, Ch., *The politics of exile in Renaissance Italy*, Cambridge University Press, 2003, en particular, pp. 196-197.

⁴⁰³ “Machiavelli era un científico político, no un historiador”, Gilbert, F., *Machiavelli e Guicciardini. Pensiero politico e storiografia a Firenze nel Cinquecento*, op. cit, p. 204, tesis que vemos repetirse en las referencias a las *Historias* en gran parte de los comentaristas, aunque siempre menores. Decimos ilegítima porque el problema planteado por Gilbert no es anacrónico, ya que los historiadores humanistas mantuvieron una preocupación constante por la fundamentación del discurso histórico, como lo muestra Gilbert a partir del encuentro entre Bernardo Rucellai y Pontano, quienes mantienen un diálogo sobre el modelo de la historia y el papel de historiador que será una referencia central para los estudios renacentistas, cfr., *Ibid.*, pp. 175-187.

cuenta del problema de la memoria y el olvido. Pero antes, dado que el tema a tratar se abre si logramos aprehender el tono que lo distingue del tratamiento dado en los *Discursos*, conviene recuperar brevemente otro marco histórico-conceptual a partir del cual se pueda comprender en su verdadero alcance la particularidad de esta obra en los términos en que el mismo Maquiavelo la presenta (paradójicamente omitido por las interpretaciones que, desde la historia intelectual, se detienen en el carácter estructural-contextual del texto): hacer, no una historia de las victorias – léase, de la unidad– sino de los conflictos.

El imposible olvido

En la tradición filosófica pueden reconocerse dos nociones de la memoria y el olvido que, según Rossi, son “radicalmente distintas”⁴⁰⁴. Una de vertiente platónica que, siguiendo a Jean-Pierre Vernant, encuentra sus orígenes en la Grecia arcaica. La diosa Mnemosyne, que preside la función poética, representa la rememoración del “tiempo antiguo”, la edad heroica y, más allá, la edad primordial, el tiempo original⁴⁰⁵. Del examen de Vernant dos son las características que nos interesan recuperar: en primer lugar, que la rememoración no sitúa los acontecimientos en un pasado histórico, cronológico, ni busca organizar la experiencia temporal, sino que pretende alcanzar la morada misma del ser, su origen en tanto *arché*; en segundo lugar, aunque no posea ninguna relación con una conciencia histórica⁴⁰⁶, sí tiene un efecto directamente inverso, porque “Mnemosyne, la que hace acordarse, es también en Hesíodo la que hace olvidarse los males, la λησμοσύνη χαχων. La rememoración del pasado tiene como contrapartida necesaria el «olvido» del tiempo presente”⁴⁰⁷. Con Platón, la expulsión de los poetas pone a la filosofía en el lugar del saber. La memoria ya no remite a los tiempos antiguos: la memoria de la eternidad adquiere carácter eidético y el olvido, propio de la finitud humana, se transforma en ignorancia⁴⁰⁸. Por otra parte, tanto Vernant como Rossi reconocerán en Aristóteles la otra vertiente filosófica sobre la memoria⁴⁰⁹, aquí la memoria adquiere una dimensión temporal propiamente dicha, aunque la distinción central ya no recaerá sobre la relación memoria-olvido, sino sobre la distinción entre memoria y rememoración (o anamnesia). En ambos casos, tanto en la posesión de ideas, imágenes, sentimientos (memoria), como en la capacidad o esfuerzo por recuperar algo de la experiencia que ha sido olvidado (rememoración), nos encontramos en el ámbito del tiempo fenoménico.

⁴⁰⁴ Rossi, P., *El pasado, la memoria, el olvido*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2003, p. 23.

⁴⁰⁵ Vernant, J-P., *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Ariel, Barcelona, 1993, p. 92.

⁴⁰⁶ La memoria, “en ningún lugar aparece ligada a la elaboración de una perspectiva propiamente temporal”, *Ibid.*, p. 112-113.

⁴⁰⁷ *Ibid.*, 95.

⁴⁰⁸ “En Platón, el recuerdo ya no versa sobre el pasado primordial ni sobre las vidas anteriores; tiene por objeto las verdades cuyo conjunto constituye lo real [...] La anamnesis no tiene allí por función reconstruir y ordenar el pasado; no se ocupa de la cronología de los acontecimientos, revela el ser inmutable y eterno. La memoria no es «pensamiento del tiempo», es evasión fuera de él”, *Ibid.*, p. 113. Sin entrar en contradicción con lo dicho, también es importante considerar que es Platón quien por primera vez plantea que el surgimiento de las pasiones es un fenómeno “psicológico”, no físico; la memoria –en sentido psicológico, no metafísico– es el nexo entre el deseo y el alma: “el hambre y la sed no vienen directamente del cuerpo, sino de la memoria que el alma conserva de la satisfacción pasada de esas necesidades y del deseo de repetir el placer consiguiente”, *Filebo*, en *Diálogos*, Planteta-DeAgostini, Madrid 1998, 35b-d, pp. 70-71.

⁴⁰⁹ Cfr., Vernant, op. cit., p. 117; Rossi, op. cit., p. 21.

De esta reconocida distinción entre la tradición platónica y la tradición aristotélica sobre la noción de memoria y su contraparte, el olvido⁴¹⁰, nos interesa justamente su carácter esquemático, porque de él se desprende un interrogante no planteado cuyo significado político nos permitirá volver a Maquiavelo. ¿De dónde surge la voluntad o el deseo de olvidar? Dentro de la tradición aristotélica podemos decir del olvido que es lo contrario de la memoria, pero ¿cuál es el contrario de la rememoración? Si en el caso del platonismo el status ontológico del olvido es inequívocamente una evasión del presente ¿cuál es su equivalente político en la tradición “aristotélica”? En un breve y maravilloso escrito, partiendo de la relación etimológica entre amnistía y amnesia, Nicole Loraux se interroga sobre si el olvido puede designar la sombra proyectada de lo político sobre la memoria: “¿Acaso la amnistía, obliteración institucional de esos palcos de la historia cívica de los que la ciudad teme que la duración resulte impotente para construir pasado, puede verse realmente algo así como una estrategia del olvido?”⁴¹¹. Loreaux refiere a dos prohibiciones de la memoria en Atenas que resultan paradigmáticas, una de ellas nos interesa en particular: en 403 A.C., después de la derrota de Atenas y la tiranía de los Treinta, el retorno democrático requiere una reconciliación que será plasmada en un decreto, “está prohibido recordar las desgracias” (*mé mnesikakeîn*), y un juramento que compromete a los atenienses (demócratas, oligarcas y “neutrales”), uno a uno, “no recordaré las desgracias” (*ou mnesikakéso*). Las desgracias (*kaká*) hacen referencia a los “acontecimientos” acaecidos, es decir, a la guerra civil entre demócratas y oligarcas, y dicho significado no es meramente contextual: “al regir muchas veces un dativo de hostilidad, *mnesikakeîn* implica que se esgrime la memoria ofensivamente, que una la toma con alguien o lo trata con severidad; en síntesis, que se venga.”⁴¹². De lo que se traba era de restablecer la comunidad entre quienes, poco tiempo atrás, se habían enfrentado en combate, relación que –como refiere Loraux– los atenienses denominaban “la reconciliación” (*diállagê*) o “la concordia” (*homónoia*). De esta manera podemos ver sobre qué base se recuesta la amistad civil aristotélica (concordia) y, de igual manera, cómo establece el origen de la política. Si, en el primer libro de la *Política*, Aristóteles nos muestra que la política comienza donde termina la violencia de la guerra (*polemos-polis*) y la dominación en el interior de la ciudad (*oikos/domus-polis*), en relación a la *stasis*, la posibilidad de la guerra civil entre ricos y pobres que domina el libro IV, muestra que “la política, pues, comenzaría donde cesa la venganza”; “la política es hacer como si nada hubiera pasado. Como si nada se hubiera producido. Ni el conflicto, ni el asesinato, ni el resentimiento (o el rencor)”⁴¹³. Frente al recurso del “justo medio” de la virtud, que encuentra en la clase media la encarnación política de la parte de la

⁴¹⁰ La tradición aristotélica “ve en el olvido algo que está ligado a la pérdida definitiva o provisoria de ideas, imágenes, nociones, emociones, sentimientos en un tiempo presente en la conciencia individual o colectiva, mientras que [la tradición platónica] ve en el olvido algo que no concierne a trozos, partes, sectores o contenidos de la experiencia humana, sino a la totalidad misma de esta experiencia y a la totalidad de la historia humana”, Rossi, op. cit., p. 23.

⁴¹¹ Loraux, N., “De la amnistía y su contrario”, en A.A.V.V., *Usos del olvido. Comunicaciones al Coloquio de Royaumont*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1998, p. 27 (también editado en *La ciudad dividida*, op. cit.)

⁴¹² Ibid., p. 31. Como lo muestra Loraux, este sentido está presente tanto en Platón como en Aristóteles: “*Mnesikakeîn*: se dice, en Platón, del partido vencedor en el combate que ejerce represalias en forma de destierros o degüellos [*Carta VII*, 336e-337a], pero más específicamente, y a propósito de la Atenas posterior al 403 A.C., designa, tanto en Aristóteles como en los discursos judiciales, el acto –considerado al mismo tiempo como explicable e ilegítimo, y cuya responsabilidad toca regularmente a los demócratas– de intentar un proceso por hechos de guerra civil [Aristóteles, *Constitución de Atenas*, 40,2; Isócrates, *Contra Calímaco*, 23.]”. Ibid.

⁴¹³ Ibid., p. 35.

población (ni ricos ni pobres) que debiera componer mayoritariamente la *polis*, el realismo de la *Constitución de Atenas* muestra el efecto concreto de la *mé mnesikakêîn*:

“Realizados tales acuerdos, como tenían miedo los que habían luchado a favor de los Treinta, y muchos pensaban emigrar, pero aplazaban su inscripción hasta los últimos días, cosa que suelen hacer todos, Arquino, dándose cuenta de su gran número, y queriendo retenerlos, suprimió los últimos días del plazo de inscripción [...]. Se considera que en esto Arquino *dio muestras de buen gobierno*, y después cuando propuso la acusación de ilegalidad contra el decreto de Trasibulo, en el que hacía participar de la ciudadanía a todos los que habían vuelto con él del Pireo, algunos de los cuales eran manifiestamente esclavos; y en tercer lugar, cuando alguno de los que habían regresado empezó a *recordar las ofensas pasadas* lo llevó ante el Consejo y logró que lo condenaran a muerte sin previo juicio, diciendo que entonces debían mostrar si querían salvar la democracia y mantener los juramentos [...]: muerto él, *ninguno jamás después recordó el pasado*. Ciertamente, *parece haber actuado más hermosa y cívicamente* que nadie, en particular y públicamente, acerca de las *desgracias pasadas* [...] pensando que en esto debía comenzar la *concordia*”⁴¹⁴.

Frente al origen natural de la *polis* que nos expone el filósofo Aristóteles, el historiador nos muestra que la *división* presente en toda ciudad puede ser considerada un conflicto desde siempre superado: la unidad del origen requiere no del *logos*, sino de la imaginación, forzada por un edicto y respaldada por la condena a muerte: a la voluntad de recordar (rememoración) se le opone no el olvido, sino el juramento de no recordar (*ou mnesikakêso*).

¿Pero cómo olvidar lo inolvidable (*álastos*)? Loraux abre así otra dimensión que excede el significado jurídico-político de la amnistía para enfrentar directamente la necesidad del olvido de los males o, en sus términos, “olvidar el no-olvido”. Esta dimensión aparecerá, sobre todo, en las tragedias y exigirá el dominio del sujeto sobre sí mismo, con la ayuda de las musas o de los poetas. Lo importante aquí es que junto al dolor aparece la *ira* como duelo, exponiendo la ambigüedad de la exigencia de olvidar lo inolvidable. Lo que expone la tragedia frente a los ciudadanos es que la ira como duelo no hace más que multiplicar los males de los que ella nace: “la ira en duelo, cuyo principio es la eterna repetición, se expresa normalmente con un *aeí*, y la fascinación de este «siempre» incansable lleva a erigirlo, como poderoso rival, contra el *aeí* político que funda la memoria de las instituciones”⁴¹⁵. De esto, como nos muestra Loraux, se sigue también la indecisión sobre *alasteîn*, si significa duelo o indignación. Pero lo que nos interesa aquí es que lo *inolvidable* eterniza el pasado en el presente, en un sentido opuesta a la relación eternidad-olvido platónica, contra la unidad natural de la comunidad aristotélica, pero también como el límite que la memoria viva le pone a la refundación histórica de la ciudad. Es por esta razón que cobra fuerza la “prohibición de recordar las desgracias”, bajo la amenaza del castigo divino así como –y, por sobre todo– del castigo de la comunidad. Por eso insistirá Loraux sobre la exigencia de que dicha prohibición se efectúe bajo el juramento individual (contra el dolor que hay en cada uno) *no recordaré*. Es la negación absoluta, una radical inversión, lo que funda la

⁴¹⁴ Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, Planteta-DeAgostini-Gredos, Madrid, 1998, 40, 2-3, pp. 149-150. La cursiva es nuestra.

⁴¹⁵ Loraux, “De la amnistía y su contrario”, op. cit., p. 41.

ciudad: bajo el imperativo de olvidar, no olvidaré *la palabra dada*, es decir, no tendré resentimientos. “Restaurada en su integridad por virtud del acuerdo, la comunidad se restituye y resuelve. Proscribe toda recordación de un pasado litigioso, *inoportuno* por conflictivo [...] Y la política reobrará sus derechos, versión cívica y tranquilizadora del olvido de los males. Desaparece el olvido, borrado en beneficio de la amnistía; quedan los males”⁴¹⁶.

Esta dimensión del problema de la memoria-olvido, que hemos planteado brevemente a partir de la *koinonía politiké* clásica, será una dimensión que también estará a la base de la reflexión maquiaveliana, por más que en ella pareciera que se ha borrado en la larga polémica entre *El Príncipe* y los *Discursos* la distinción entre política y violencia que podríamos encontrar en Aristóteles⁴¹⁷. Pero no es allí, en ese cuadro general donde encontramos su real dificultad, sino en el interior mismo de la lógica del *retorno a los principios*, bivalencia de la *ocasión* que se potencia a la vez que se pone absolutamente en juego al restituir la *división* como origen de la ciudad. La oportunidad del conflicto, a la vez que –como dice Loraux– lo *inoportuno* de un pasado litigioso. Pero, para llegar a esto, queda un camino por recorrer.

Desde que Maquiavelo se plantea la posibilidad de que el origen de la ciudad pueda ser libre o siervo, violento o producto del acuerdo, expulsa por principio cualquier retorno a una unidad natural originaria. Pero la reconstrucción del pasado de la ciudad como operación política tampoco permite sustituir una unidad natural por la imperiosa necesidad de una concordia artificial, fundamento del orden para la institución de un nuevo inicio. Las *Historias Florentinas*, con toda la ambigüedad que le reclaman quienes quieren leer allí o una historia de la libertad republicana o una historia de las técnicas del poder y la maledicencia humana, es un intento por pensar la dimensión temporal en la génesis un cuerpo mixto, concepto que encontrará expresado en ella toda su complejidad. La permanencia de este concepto, instaurado en los *Discursos*, queda registrado al ponerlo en boca de Albizzi, enviado florentino a dialogar con el Duque de Milán: “las ciudades son *corpi misti*”. Este concepto es la pista que nos permite reconstruir el sentido del pasaje completo:

“No debe entenderse que son siempre dañosas las armas que contra la patria se emplean, porque aunque las ciudades son cuerpos complejos, tienen semejanza con el cuerpo humano [*perché le città ancora che sieno corpi misti, hanno con i corpi semplici somiglianza*], y de igual suerte que en éste hay a veces enfermedades que, sin el hierro y el fuego, no pueden curarse, nacen en aquellas muchas veces tantos inconvenientes, que un pío y un buen ciudadano pecarían dejándolos sin remedio. ¿Qué enfermedad puede haber más cruel para una república que la servidumbre?

⁴¹⁶ Ibid., pp. 50-51. La cursiva es nuestra. Aunque no nos hemos detenido en las interesantes observaciones que realiza Loraux sobre la restitución de la Musa y los poetas en la pacificación de la comunidad, cabe recoger esta indicación para recuperar esta línea de análisis al pensar el neoplatonismo renacentista y el papel que jugó la poesía (el lenguaje poético) como modelo de discurso histórico, que excede la mera virtud del ornato retórico para instalarse como un modo de acceso privilegiado al origen de la comunidad humana, aun en su historicidad, pero no en su conflictividad. Al respecto, las observaciones sobre la relación entre historia y poesía en Pontano y Guarino, en Grassi, E. *La filosofía del humanismo*, op. cit., pp. 778-83 y pp. 93-97.

⁴¹⁷ Es Sheldon Wollin quien acuñó la expresión “economía de la violencia” para referirse a Maquiavelo, luego ampliamente recuperada por otros autores. Pero a diferencia de otros comentaristas, que sólo condenan la inmoral violencia maquiavélica, el análisis de Wollin se concentra en la violencia del Estado aunque no encuentra en Maquiavelo un análisis sobre la violencia. Cfr., Wollin, Sh., *Política y perspectiva*, Amorrortu, Buenos Aires, 1993, pp. 237-242.

¿Qué medicina hay más indispensable que la destructora de este mal? Sólo son justas las guerras necesarias, y sólo cabe apelar a las armas cuando no hay otro remedio [...] no deben asustarte los pasados ejemplos del poder del pueblo florentino y de su obstinación en la defensa [...] Enviaste en la pasada guerra al ejército contra una República, y ahora lo enviarás contra una mínima parte de ella; quisiste privar del gobierno a muchos y buenos ciudadanos, y ahora lo quitarás a pocos y malvados; fuiste a dejar sin libertad a una ciudad, y ahora irás a devolverla. No es razonable que, siendo tan distintas las causas, dejen de serlo los efectos y debe esperarse segura victoria”⁴¹⁸.

Este pasaje atestigua no sólo la permanencia conceptual del desarrollo de los *Discursos*, también muestra cómo la dimensión temporal participa en la definición del caso que, en III.1, era discutido en términos más generales bajo la distinción del retorno a los principios por causas internas y externas. Albizzi, exiliado florentino por ser del bando contrario a los Médicis, busca incitar a Visconti –Duque de Milán e histórico enemigo de los florentinos– a invadir la ciudad. “No pierdas, pues, la ocasión” le dice, ya que antes se había enfrentado con una república libre y ahora, bajo los Médicis, Florencia es una república aparente pues el pueblo se encuentra bajo la servidumbre de quién se comporta como un tirano⁴¹⁹. La ocasión no sólo es definida por la debilidad del pueblo florentino atribuida por Albizzi, sino porque lo que en otro momento fue juzgada una causa “ambiciosa y violenta, ahora se la estimará justa y humanitaria”⁴²⁰. El juicio de Albizzi bien podría identificarse con las palabras de Maquiavelo en *Discursos* III.1, si atendemos a las interpretaciones antes mencionadas de la idea del retorno a los principios: la confianza en que una potencia extranjera puede contribuir a que una república que ha devenido corrupta retorne a sus principios; que el retorno a los principios por medios extraordinarios puede permitir una violencia considerada justa y necesaria; que, en definitiva, la crueldad confunde el amor a la patria con una causa humanitaria. Sin embargo, el reconocimiento de Maquiavelo hacia Albizzi –razón por la cual pone en boca suya un discurso de tanta densidad teórica⁴²¹– se transforma en la ocasión para mostrar no sólo el motivo por el que fracasó la incursión del Duque de Milán, sino sobre todo, contra el diagnóstico de Albizzi, la dimensión de la complejidad que define a un cuerpo mixto.

Como ya mencionamos, al comienzo de las *Historias* Maquiavelo afirma que, a diferencia de los demás historiadores, él no exaltará los triunfos florentinos en la política exterior, sino que se dedicará a relatar los conflictos internos. Sin embargo, a partir de que aparecen los Médicis en escena, los conflictos externos cobrarán un lugar central. Este desplazamiento bien puede entenderse como un modo de sortear la dificultad de tener que emitir opinión –indiscutiblemente

⁴¹⁸ *Historia de Florencia*, V, pp. 245-247. Aunque efectivamente los *corpi misti* son cuerpos complejos, en relación al cuerpo humano, conviene mantener ambos concepto tal y como aparecen en el texto: *corpi misti* y *corpi semplici*, sin los cuales no se percibe la continuidad con los *Discursos*.

⁴¹⁹ En el mismo capítulo, Maquiavelo relatará que en el regreso de Cosme de Médicis “cuidó de distribuir los principales cargos entre los pocos ciudadanos poderosos, cuya severa vigilancia contenía a los malcontentos y a los deseosos de novedad”, *Ibid.*, V, p. 276.

⁴²⁰ *Ibid.*, V, p. 247.

⁴²¹ Es muy interesante la opinión vierte Maquiavelo sobre Albizzi al final del capítulo, como un ferviente republicano amante de la libertad que quedó atrapado en la dinámica del conflicto entre bandos: “Fue Rinaldo de Albizzi, en la prospera y adversa fortuna, persona digna y, de nacer en una ciudad no dividida por bandos, hubiera sido más estimado, porque muchas de sus cualidades que le perjudicaban en la lucha de los partidos, no existiendo éstos, le hubieran enaltecido”, *Ibid.*, V, p. 283.

contraria— sobre la familia que le ha solicitado escriba esta historia de Florencia, pero más importante para nosotros es comprender que, con motivo de este desplazamiento, lo que quedará cuestionado es la distinción misma entre lo externo y lo interno. Al situar el discurso centrar del capítulo en Albizzi, Maquiavelo introduce la división entre facciones y el problema del exilio en el ceno mismo de un acontecimiento que forma parte de las gestas históricas florentinas, como lo es la resistencia a la tiranía milanesa. La distinción entre causas internas y externas no delimita las fronteras entre unidades cerradas, cada una de las cuales remite a una autonomía originaria que, al entrar en relación unas con otras producen una natural colisión. Lo interno y lo externo es, desde el inicio, una *relación* que se establece a partir de la constitución misma del cuerpo mixto. En este caso, las luchas intestinas y el efecto del exilio definen una división entre causas internas y externas que tienden al debilitamiento del cuerpo político, del cual Albizzi, antes que operar como remedio, forma parte. Albizzi reconoce que la ciudad es un cuerpo complejo, pero deja de lado dicha complejidad cuando, al considerarla corrupta y sierva, la hace susceptible de ser reordenada por una acción extraordinaria⁴²², una cura que devuelva al cuerpo su salud a partir de un ordenamiento causal lineal y, por ello, ético-político, en cuanto el retorno a la salud coincide con el retorno a la justicia republicana. De esta manera, lo que comienza siendo una estrategia de reconquista y, con ello, una continuación de la lucha entre bandos, adquiere finalmente un sentido teleológico que encuentra como corolario la restitución de la libertad⁴²³. La distancia de Maquiavelo puede resumirse en cuatro núcleos que, nuevamente, adquieren un carácter sintomático en su distancia con el republicanismo humanista. En primer lugar, un cuerpo mixto es complejo porque siempre está dispuesto a partir de múltiples relaciones internas y externas, motivo por el cual el primado de una relación por sobre otra implica también la preeminencia de una temporalidad (o un conjunto) por sobre otras, de tal manera que pretender aislar una relación al punto de disolverla como tal termina por hacer del cuerpo complejo un cuerpo simple, desconociendo su compleja configuración pasional. En segundo lugar, el resultante de esta simplificación ignora el lugar que ocupan las partes excluidas, que incluso en su “pasividad” determinan el modo en el que el cuerpo se compone. En este caso, el error de Albizzi es suponer que el pueblo no ocupa ningún papel en la configuración (pasional) de la tiranía, por lo que derrocar un gobierno tiránico es enfrentarse “contra uno” (para retomar la expresión laboètiana), omitiendo su propio lugar en el conflicto interno, dado que la “enfermedad” del cuerpo por la cual la familia Médicis asume el poder en Florencia tiene su origen en la resolución facciosa (y tiránica) de una disputa entre los nobles y el pueblo. Error que se resume en la simplificación de la relación entre gobernantes y gobernados, o más precisamente, entre el pueblo y el Estado. En

⁴²² Es importante tener en cuenta que la relación entre el cuerpo político y el cuerpo humano se da por una analogía médica en relación al mal y su respectivo remedio; pues “aunque” la ciudad es compleja, cuando está enferma responde como un cuerpo humano, sólo frente a la intervención extraordinaria de uno, vía que Maquiavelo ha criticado, como lo vimos en el apartado anterior.

⁴²³ En un lenguaje anacrónico (habrá que esperar, por lo menos hasta Vico), el argumento de Albizzi puede entenderse a partir de la recurrencia a una “astucia de la razón”, por la cual la libertad de Florencia puede conseguirse a partir de la ambición y el odio de un tirano como Visconti. Esta idea bien podría atribuirse también a la preeminencia del retorno a los principios por causas externas (III, 1), así como a la clásica interpretación que haría del Duque Valentino (Cesar Borgia) el elegido de Maquiavelo para ocupar la figura del *principe nuovo* que llevará a la unificación de Italia. Sin embargo, basta ver cómo esta trágica pero racional historia de la libertad es reconducida por Maquiavelo a la lógica del conflicto, para abandonar toda sospecha de teleología en la argumentación maquiaveliana. Desde otra perspectiva, la introducción de la argumentación maquiaveliana en la discusión entre Strauss y Kojeve sobre el *Ierón* de Jenofonte podría iluminar de otra manera las implicancias de esta polémica, cfr., Mercadante, F., *Presentazione a Strauss, L., La tiranide. Saggio sul «Gerone» di Senofonte*, op. cit, pp. VII-XXXIII.

tercer lugar, la aparición de la justicia como sinónimo de cuerpo sano y la intervención externa como remedio, termina por mostrar el intento fallido del republicanismo humanista por pensar la naturaleza del conflicto político, pues desplaza el conflicto entre las partes por la prioridad de la unidad de la comunidad política y a la *virtù* por la idea del buen gobierno⁴²⁴. Pero por sobre este platonismo de la justicia como disposición de las partes ordenadas jerárquicamente (*sophrosyne*), ajeno al universo maquiaveliano, la mayor distancia con las tesis de Maquiavelo está situada en la idea de “causa justa” como aquello que define la *ocasión* propicia. Dejando de lado la hipótesis del carácter retórico que pudiera tener el cierre del argumento de Albizzi –porque, como afirma Maquiavelo al final del discurso “No eran necesarias muchas palabras para persuadir al Duque a que declarara la guerra a los florentinos”⁴²⁵–, la ecuación guerra injusta-fracaso, guerra justa-éxito disuelve absolutamente la idea misma de ocasión para hacer de la justicia el *telos* que elimina el carácter contingente de la acción. En este caso, la ocasión se convierte en el conjunto de condiciones que permiten inscribir la acción en el orden causal natural de la república. Basta recordar nuevamente el carácter aleatorio de la relación medios-fines presentada en *El Príncipe*, donde por medios idénticos se alcanzan fines diversos y por medios antitéticos se consiguen los mismos fines, para comprender la intensión polémica de Maquiavelo al poner estas palabras en boca de Albizzi. En cuarto y último lugar, de este análisis se desprende también una importante aclaración sobre la relación entre la violencia y el retorno a los principios, tal y como aparece al comienzo del discurso de Albizzi:

“Que nosotros, que hemos sido tus enemigos, vengamos ahora confiados a pedir tu auxilio para volver a nuestra patria, no debe maravillar a ti ni a ningún otro que observe el curso de las cosas humanas y cuánto varía la fortuna [*né tu né alcuno altro che considera le umane cose come le procedono, e quanto la fortuna sia varia, se ne debbe maravigliare*]. Manifiesto y claro motivo tienen, sin embargo, nuestros actos pasados y presentes para justificarnos contigo, por lo que hicimos y con nuestra patria, por lo que hacemos. Ningún hombre de honor [*buono*] censurará a quien procure defender su patria, de cualquier manera que la defienda [...] Ni tampoco nuestra patria puede dolerse de que aconsejemos tomar las armas contra ella al mismo contra el cual con tanta obstinación la defendimos; porque la patria merece ser amada de todos los ciudadanos cuando ella los ama a todos, no cuando, posponiendo a los más, adora sólo a unos pocos privilegiados”⁴²⁶.

⁴²⁴ Una acertada lectura de Rancière sobre la ambivalencia de la *república*, más allá de la erróneamente inclusión de Maquiavelo en este análisis, siendo que la crítica de Rancière bien puede reconstruirse desde Maquiavelo, aunque con un fin diverso: “Porque la palabra república no puede significar simplemente un reinado de la ley igual para todos. República es un término equívoco en el que se ejerce la tensión implicada por la voluntad de incluir, entre las formas instituidas de *lo* político, el exceso de *la* política. Incluir este exceso significan dos cosas que se contradicen entre sí: darle derechos, fijándolo en los textos y formas de la institución comunitaria, pero también suprimirlo, al identificar las leyes del Estado con las costumbres de una sociedad. Por un lado, la república moderna se identifica con el reino de una ley emanada de una voluntad popular que incluye el exceso de un *demos*. Pero, por el otro, la inclusión de este exceso demanda un principio regulador: la república no necesita únicamente leyes, también necesita costumbres republicanas. La república es, entonces, un régimen de homogeneidad entre las instituciones del Estado y las costumbres de la sociedad. En este sentido, la tradición republicana no se remonta ni a Rousseau ni a Maquiavelo. Se remonta propiamente a la *politeia* platónica.”, Rancière, J., *El odio a la democracia*, Amorrortu, Buenos Aires, 2006, p. 92

⁴²⁵ *Historia de Florencia*, V, p. 247.

⁴²⁶ *Ibid.*, p. 245.

Sabemos por Maquiavelo que la variabilidad de la fortuna es lo que define la naturaleza de la *virtù* y que, por ello, ésta no es la adecuación de la acción al orden inmutable del deber ser. Para Albizzi, por el contrario, bondad y amor definen una virtud que se sobrepone a la fortuna con *ostinazione* porque no se ve afectada por el curso de las cosas humanas y cuya verdad no debe ser censurada ni por sus antiguos enemigos milaneses ni por sus amigos florentinos. La violencia fáctica de la ciudad contra algunos de sus ciudadanos (conflicto interno) asociada a la violencia fáctica del deseo de conquista (conflicto externo), que rompen la unidad natural del cuerpo político y lo muestran como un conjunto simultáneo de relaciones internas y externas, son resueltas en el plano de una justicia trascendental, a partir de una dialéctica de la violencia que no sólo neutraliza el conflicto (pues niega a cada una de las partes exigiéndoles el reconocimiento de su injusticia, al mismo tiempo que las hace las únicas partícipes de una confrontación cuyo resultado será su mutua disolución) sino que termina por ocultar la facticidad de la violencia como tal.

Los hombres, dominados por las pasiones tienden a engañarse, pero no es la pasión en sí la causa del engaño:

Y en cuanto a las vanas promesas y esperanzas, son tan grandes los deseos que tiene de volver a casa [los exiliados], que creen con toda naturalidad cosas que son falsas, y les añaden muchas otras inventadas, de modo que, entre lo que creen y lo que dicen que creen, te llenan de esperanza, de manera que, fundándose en ellas, o gastas dinero en vano o te embarcas en una empresa desastrosa⁴²⁷.

Este pasaje de los *Discursos* donde se refiere a Alejandro y Temístocles parece especialmente dedicado al encuentro entre la esperanza de Albizzi y la ambición del Duque, en cuanto expone la “ilusión” sobre la que se basa tal relación: pero la ilusión no genera imágenes arbitrarias, sino que expone la forma en que la razón y la situación componen una imagen del orden político y del fin de las acciones que desemboca en la ruina (*destructio*), frente a la cual, la relación entre el cuerpo complejo y la *occasio* que intenta pensar Maquiavelo tiene como horizonte la *renovatio*. Sin embargo, la frontera entre una y otra es tan compleja como lo es el cuerpo político mismo.

División e igualdad: el conflicto desencadenado

Establecer esta continuidad entre los *Discursos* y las *Historias Florentinas* no implica afirmar una equivalencia absoluta: en los *Discursos* Maquiavelo no sólo dedica muchos pasajes a la comparación entre los tiempos antiguos y los “tiempos modernos”, y no es difícil ver que Roma es el sustituto de Florencia, mientras que en las *Historias Florentinas* dicha operación tendría un efecto inverso que el pretendido en los *Discursos*. Es por esta razón que, al comienzo de las *Historias*, Maquiavelo se ocupa de distinguir a Roma de Florencia, sin por ello entrar en contradicción con la analogía Roma-Florencia de los *Discursos*. En el Prólogo, el libro III y el VII, Maquiavelo traza una suerte de análisis progresivo de los conflictos civiles. Al tratar la

⁴²⁷ *Discursos*, II, 31, p. 297.

relación entre política e historia nos detuvimos en lo que consideramos son las notas fundamentales que muestran la importancia de las *Historias Florentinas* frente a la producción historiográfica humanista, ahora volveremos a ellas para destacar su particularidad en el interior mismo de la obra maquiaveliana a la luz del problema planteado a partir de la idea del “retorno a los principios”. Como habíamos visto, en el Prólogo de las *Historias*, Maquiavelo señala la diferencia entre las divisiones de Florencia y las de Roma o Atenas: “divisiones que produjeron tantas muertes, tantos destierros, tanta extinción de familias, que no pueden compararse a las de ninguna otra ciudad de que se tenga memoria”⁴²⁸. En principio, la diferencia con la productividad de las divisiones en Roma es clara, porque de los conflictos en Florencia Maquiavelo no afirma que se haya seguido su libertad. Sin embargo, en continuidad con los *Discursos*, los conflictos no dan por resultado la disolución del cuerpo político, por el contrario “el ejemplo que mejor muestra el poder de nuestra ciudad, es el de estas discordias, capaces de anular cualquier otra más poderosa república, mientras la nuestra parecía tomar con ellas mayor fuerza”⁴²⁹. Así, si Roma y Atenas fueron grandes porque pudieron hacer nacer de los conflictos instituciones libres, en un sentido Florencia lo fue aún más, porque no fue disuelta por conflictos de una magnitud muy superior.

Esta comparación –que no deja de tener un tono retórico de provocación–, parece restituir cierta ambigüedad sobre las tesis de los *Discursos*: en primer lugar, porque si Roma y Florencia estuvieron dominadas por conflictos políticos, y sólo la primera hizo de ellos la fuente de su libertad, podríamos suponer que la virtud tiene su origen con independencia de las divisiones y se sobrepone a ellas de manera externa (idea que contraria nuestra lectura del libro I); en segundo lugar, que si, más allá de este hecho, Florencia puede reconocerse como una ciudad virtuosa, lo es porque su “duración” no está vinculada necesariamente con la capacidad de renovarse (idea que contraria nuestra lectura del libro III); y, por último, a contramano de nuestra interpretación general de los *Discursos* (y no sólo de la nuestra), podríamos suponer que Maquiavelo vuelve a dar lugar al discurso clásico sobre la mutabilidad de las repúblicas democráticas frente a la estabilidad del orden monárquico-principesco, afirmando, por extensión, que Florencia logró enfrentar conflictos de una envergadura incomparable a otros estados, justamente porque nunca consiguió constituirse como república. El equívoco de esta posible interpretación (que, en definitiva, no hace más que restituir la lectura canónica de *El Príncipe* como clave de interpretación de las *Historias*) entendemos que radica en dos cuestiones: en primer lugar, porque Maquiavelo nos está señalando en el Prólogo la singularidad de la historia de su ciudad, que no puede ser pensada bajo los esquemas de las ciudades-estado antiguas como “modelos de virtud”; en segundo lugar, porque esta paradójica comparación nos expone a un problema que orienta la atención sobre la naturaleza del conflicto político y su relación con las instituciones –no al carácter modélico de la virtud–. De esta manera, la crítica a los historiadores de Florencia se extiende: su error no ha sido sólo atender a las acciones virtuosas y omitir los conflictos internos, sino haber supuesto que virtud y división se excluyen. Es en las reflexiones que dan inicio al libro III donde puede comprenderse el juicio realizado en el Prólogo. Pero para retomar el análisis de este libro, conviene avanzar sobre otro equívoco, producido por una forma demasiado estructurada de comprender el conflicto entre patricios y plebeyos presente en los *Discursos*, dado que es la naturaleza del conflicto político el tema principal que Maquiavelo busca instalar en el Prólogo de las *Historias*.

⁴²⁸ *Historia de Florencia*, Prólogo, p. 34.

⁴²⁹ *Ibid.*

Para plantear este tema vamos a retomar la lectura de Claude Lefort que introdujimos en la primera parte. El enfrentamiento entre patricios y plebeyos, entre los nobles y el pueblo, es el antagonismo entre dos *umori*: quienes desean dominar y quienes desean no ser dominados. La clave de esta lectura –como dijimos– está en la idea maquiaveliana de que estos dos deseos antagónicos están en el origen de toda ciudad:

“En un sentido, ni el deseo de los Grandes, ni el del pueblo, pueden cumplirse a la perfección. Bajo el signo de la positividad, o bajo el signo de la negatividad, nunca se apaga. Sin embargo, las posiciones de los antagonistas son diferentes. Los Grandes quieren tener siempre más aún; entre más poseen son más grandes. El pueblo, por el contrario, en su deseo de no ser dominado, oprimido, hace la prueba de una imposibilidad radical que lo hace desear esta metáfora del ser social: la Ley –y el Estado, en tanto que se instituye en su ámbito.”⁴³⁰

En términos de Lefort, esta *operación de la negatividad* [que] *engendra una identidad sin referencia* (pues es un deseo sin objeto) nos permite observar el surgimiento del “tercero” (Estado), excluido del antagonismo. Aquí se encuentra la clave de lectura para comprender de qué manera el vínculo indisociable entre el pueblo y el *nuovo principe* (Estado) presente en *El Príncipe* se extiende, no sólo a la totalidad de las formas políticas, sino que se constituye en la estructura de lo social como tal⁴³¹. De esta manera el Poder es tanto la *potestas* regia con la fuerza de sancionar, como, y sobre todo, la universalidad de la Ley-Estado frente a la particularidad de las partes-deseos, y la neutralidad sobre la parcialidad de cada “partido”. Sin embargo, la lectura de Lefort no nos permite comprender en toda su dimensión cómo se explica que la confrontación *bipolar* que da entidad al “pueblo” haga que, en primer lugar, éste siga fragmentándose en múltiples antagonismos (que, para Lefort, representa la resolución “privada” del conflicto) y, en segundo lugar, que justamente por ese motivo pueda decirse de Florencia que es la ciudad más fuerte de todas las ciudades conocidas, tal y como lo anuncia Maquiavelo al comienzo de las *Historias*. Sostenemos que esta descripción es una dificultad para la lectura de Lefort no porque se suprima el antagonismo dominar-no ser dominados, sino porque este antagonismo no define exclusivamente una estructura siempre y necesariamente bipolar fija grandes-pueblo de la sociedad que desemboca en la oposición sociedad civil-Estado⁴³². Más aún, porque la multiplicación de los antagonismos ya no permite identificar un deseo u otro a un sujeto social, sino que cada “sujeto”, según la *relación* en que se encuentre, bien desea dominar, bien desea no ser dominado. Podríamos considerar, sin embargo, que la tesis de Lefort no sólo no es equivocada, sino que, más aún, el problema presentado por Maquiavelo podría confirmar su argumento, pues el crecimiento del Estado sería proporcional a la multiplicación de los antagonismos,

⁴³⁰ Lefort, C., “Maquiavelo: la dimensión económica de lo político”, en *Las formas de la historia*, op. cit., p. 116. Este trabajo puede considerarse uno de los documentos inaugurales de la filosofía política postestructuralista que hace del conflicto la clave de interpretación de la construcción de una “identidad sin referencia”.

⁴³¹ Una interesante lectura en clave de lefortiana es la de Funes, E., *La desunión. República y no-dominación en Maquiavelo*, Gorla, Buenos Aires 2003, principalmente porque encuentra el punto de contacto entre los conceptos de “deseo de no” de Lefort y la idea de “libertad como no dominación” de Skinner.

⁴³² “En suma, lo que Maquiavelo tiene bajo su mirada, pensamos, es la diferencia entre Estado-sociedad civil, y lo que él esclarece, en las condiciones históricas en las que está colocado, mejor que Marx, es la función del poder del Estado en el proceso de formación de la sociedad civil”, Lefort, C., “Maquiavelo: la dimensión económica de lo político”, op. cit., p. 119.

consolidándose definitivamente la ecuación entre despolitización y poder estatal⁴³³; en otros términos, el paso de la división en dos a la atomización del conflicto no sería más que el desplazamiento de Maquiavelo a Hobbes. Pero la vía que adopta nuestra lectura es otra, a razón de que pondrá en cuestión el paso que da Lefort, a nuestro entender demasiado apresurado, de la materialidad del deseo a la institución simbólica del orden. Para plantearla vamos a citar en extenso una referencia que ya habíamos mencionado: el modo en que Maquiavelo vuelve a plantear la diferencia entre Roma y Florencia en el libro III de las *Historias*.

“Las graves y naturales enemistades que existen entre plebeyos y nobles, por querer éstos mandar y aquéllos no obedecer, fueron causa de todos los males de la ciudad; porque de esta diversidad de inclinaciones [*diversità di umori*] toman aliento todas las demás cosas que perturban las repúblicas. Esto mantuvo la desunión en Roma; esto, si es lícito comparar las cosas pequeñas con las grandes, ha mantenido la división en Florencia. En ambas ciudades, sin embargo, produjeron distintos efectos, porque las enemistades que al principio hubo en Roma entre la nobleza y el pueblo terminaban en disputas y en Florencia en combates; las de Roma con una ley; las de Florencia con el destierro o la muerte de muchos ciudadanos; las de Roma siempre aumentaron la virtud militar; las de Florencia la extinguieron completamente; *las de Roma, de la igualdad entre los ciudadanos, condujeron a una desigualdad grandísima; las de Florencia, de la desigualdad a la completa igualdad.*”⁴³⁴

Maquiavelo repite el juicio emitido en el Prólogo con mayor claridad: en cuanto a la política interna, Florencia no produjo *leyes* sino destierros y muertes; en cuanto a la política externa, se debilitó militarmente. Pero la diversidad de pasiones produjo un tercer efecto, que no podríamos asociar a la “despolitización” del cuerpo político y que efectivamente desestructura la capacidad de la Ley-Estado para configurarse como la unidad simbólica de la negatividad popular y, con ello, conjugar “fantásticamente la dominación-opresión y la identificación social”⁴³⁵: la *igualdad completa* (tema que ya hemos introducido, pero que aquí mostrará su real dimensión). Para dar cuenta de la irrupción de la igualdad sin abandonar apresuradamente la “operación de la negatividad” sugerida por Lefort a partir del deseo que caracteriza al pueblo, vamos a considerar la perspectiva de Jacques Rancière. Pero antes, conviene considerar el lugar que ocupa la igualdad-desigualdad en el planteo de Lefort pues, a partir de su lectura del caso veneciano podemos entender mejor esta paradójica comparación entre Roma y Florencia.

En *Discursos* I.55, después de explicar por qué en las ciudades donde hay muchos *gentiluomini*, en tanto que son enemigos de la vida civil, difícilmente puedan alcanzar la libertad, y concluir que para instituir una república (igualdad) conviene eliminar a los gentilhombres y, si esto no es posible, conviene instituir un principado (desigualdad), Maquiavelo reconoce que esto “parece oponerse a la experiencia de la república veneciana, en la cual no pueden alcanzar ningún cargo público los que no sean patricios”⁴³⁶. Sin embargo, Maquiavelo muestra que los patricios

⁴³³ Nos referimos a los desarrollos posteriores de Lefort sobre el totalitarismo, aunque un texto inaugural sobre el tema es contemporáneo al artículo que hemos comentado, cfr., “Esbozo de una génesis de la ideología en las sociedades modernas” (1974), en *La invención democrática*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1990, pp. 135-180.

⁴³⁴ *Historia de Florencia*, p. 144 (la cursiva es nuestra).

⁴³⁵ Lefort, C., “Maquiavelo: la dimensión económica de lo político”, op. cit., p. 113.

⁴³⁶ *Discursos*, I, 55, p. 172.

venecianos son gentilhombres en *apariencia*, pues sus posesiones provienen del comercio y han tomado prestados los títulos nobiliarios (“El nombre de patricios indica, entre ellos, *dignità* y *riputazione*, sin fundarse en ninguna de las cosas que, en las otras ciudades, caracterizan a los gentilhombres [...] y mientras ellos pueden alcanzar todos los honores, los otros quedan absolutamente excluidos, lo que, sin embargo, no causa desorden”⁴³⁷). Esta observación de Maquiavelo permite a Lefort mostrar la “experiencia social *como tal*”, es decir, la constitución simbólica de lo social. En Venecia, la case dominante se apropia-produce “la apariencia [de] que tenemos un *orden*”, manteniendo la división en un plano puramente social, de manera tal que la igualdad “no designa un hecho meramente jurídico, ni político, ni económico”, “no permite concebirse en el registro de la realidad empírica” (donde sólo puede verse desigualdad), sino que aparece como “información *simbólica*”⁴³⁸, motivo por el cual Maquiavelo dirá que, en el caso veneciano, la división no produce desorden.

Debemos considerar dos cuestiones que nos permitirán explicar por qué la lectura de la igualdad-desigualdad de Lefort no puede aplicarse directamente a la diferencia entre Roma y Florencia establecida en el libro III de las *Historias Florentinas*. En primer lugar, el caso veneciano expuesto en *Discursos* I.55 es una continuación de I.6, donde Maquiavelo, después del conocido capítulo donde expone la idea de la división como fuente de la libertad romana, se propone tratar sobre aquellas “repúblicas que sin tantas enemistades ni tumultos han permanecido libres por mucho tiempo”⁴³⁹. Estas son Esparta, para la antigüedad, y Venecia, para los tiempos modernos; cuadro que se completa implícitamente con Florencia, como el equivalente moderno de Roma. En estos casos, la igualdad se entiende como igual posibilidad de acceso a los cargos públicos para deliberar sobre los asuntos de la ciudad; igualdad inexistente en Esparta y Venecia, porque sólo un pequeño grupo de ciudadanos participa en el gobierno. De este cuadro general conviene detenerse en algunos puntos para tratar de comprender por qué motivo en las *Historias* Maquiavelo distingue a Roma de Florencia sobre un aspecto que en los *Discursos* las emparentaba, siendo que dicha relación determina un criterio central para esta obra.

Tanto en I.6 como en I.55 Venecia es de vital importancia, pues resulta el modelo opuesto a Florencia, y con razón Lefort se detendrá en su análisis: en particular, porque si Esparta representa el modelo de la república aristocrática (ni democrática, ni oligárquica), Venecia representa la construcción de la república en *apariencia* aristocrática porque la oligarquía a logrado ocultar de división social. Pero, frente a la opción interpretativa de Lefort, la mención de Esparta es central para comprender el desplazamiento producido en las *Historias*.

“Licurgo, con sus leyes, estableció mucha igualdad en esencia y poca en la categoría [*più equalità di sustanze, e meno equalità di grado*]; pues todos eran igualmente pobres, y los plebeyos carecían de ambición, ya que los cargos públicos se repartían entre muy pocos ciudadanos y se mantenían alejados de la plebe, y tampoco la nobleza, con sus malos tratos, despertaba los deseos de obtener el acceso a ellos. Esto se debía a los reyes espartanos que, colocados en aquel principado en medio de la nobleza, no tenían otro remedio, para mantener su dignidad, que defender a la plebe de toda injuria; de modo que la plebe ni temía ni deseaba el poder, y no teniendo

⁴³⁷ Ibid.

⁴³⁸ Lefort, C., “Maquiavelo: la dimensión económica de lo político”, op. cit., pp. 114-115.

⁴³⁹ *Discursos*, I, 6, p. 47.

poder ni miedo, no había lugar para que surgiera alguna rivalidad con la nobleza ni causa para los tumultos, de modo que pudieron vivir unidos mucho tiempo^{440,}

Esparta difiere de Venecia porque en ella había una mayor igualdad social y la desigualdad se planteaba a partir de los títulos nobiliarios, lo que limitaba el acceso a los cargos públicos. Así, la distinción entre igualdad de *sustanze* y la igualdad de *grado*, reconocible en Esparta es imposible de atribuir a Venecia, nos muestra que Maquiavelo identifica con claridad que la unidad y estabilidad espartana y veneciana, lograda en un caso por la construcción simbólica de los reyes y en el otro por los mismos patricios, supone lidiar con la distinción misma entre la igualdad material o social y la igualdad formal o política.

Esta “igualdad en esencia”, mencionada al tratar el caso espartano, es la igualdad que reaparece en las *Historias Florentinas* cuando habla de “igualdad completa”, ahora unificada con la igualdad en “categoría”. Y es dicha unificación por la intervención de la igualdad sustancial lo que hace de Florencia una ciudad tumultuosa, porque no deja lugar para una institución simbólica de la igualdad y, con ello, de la unidad de lo social. Por otra parte, la idea de Roma presente en esta obra termina por incardinarse con los casos de Venecia y Esparta, porque la igualdad ciudadana romana, es decir, la posibilidad del igual acceso a los cargos públicos abierta por la institución de los tribunos de la plebe, no logra tener un efecto proporcional sobre la igualdad social, motivo de la división entre patricios y plebeyos, pero no por ello la tumultuosa república romana deja de lograr un orden, por supuesto diferente al de Venecia y Esparta⁴⁴¹. Entre los *Discursos* y las *Historias* (y también *El Príncipe*), el cuadro de equivalencias y diferencias muta permanentemente y, antes de concluir en estructuras explicativas fijas, nos permite comprender mejor la singularidad de los cuerpos políticos. Tal es el proyecto de los *Discursos*, visible en el abandono del modelo polibiano de I.2, para abordar la singularidad del caso romano, pero también de las *Historias Florentinas*, que requiere pensar la singularidad de la división en Florencia.

⁴⁴⁰ Ibid., p. 48.

⁴⁴¹ Sobre Esparta, mencionada en I, 6 y I, 55 Maquiavelo volverá en II, 3 para realizar una crítica directa describiéndola explícitamente en analogía con el gobierno veneciano: “Porque Licurgo, el fundador de la república espartana, pensando que nada podía disolver sus leyes que la admisión de nuevos habitantes, hizo todo lo posible porque los forasteros no se comunicasen con los ciudadanos, y no les otorgó permiso, ni para el matrimonio, ni para lograr los derechos civiles, y en cuanto a los otros contactos que hacen reunirse a los hombres, mandó acuñar moneda de cuero, para quitarle a cualquiera las ganas de venir con mercancía o con cualquier otro oficio, de modo que aquella ciudad no podía incrementar en número de sus habitantes. Y como todas nuestras acciones imitan a la naturaleza, es imposible que un tronco muy delgado sostenga unas ramas gruesas” (pp. 202-203). Como puede verse, Maquiavelo reconoce la distancia entre Esparta y Venecia, entre la antigua comunidad natural de ciudadanos-guerreros y la república burguesa moderna, pero en ambos casos, y más aún en el caso veneciano, las ramas del árbol no sólo crecen en número, sino también se engrosan por la participación popular en la vida productiva de la ciudad (sobre Venecia, cfr., Casini, M., “Fra città-stato e Statu regionale: riflessione politiche sulla Repubblica di Venezia in età moderna”, en *Studi Veneciani*, XLIV, 2002, pp. 15-36). Es significativo el uso de una metáfora similar al inicio del cap. VII de *El Príncipe*, donde Maquiavelo anticipa una idea que cobra pleno sentido recién a partir de la idea del “retorno a los principios” en el libro III de los *Discursos*: “Además, los Estados que se poseen de súbito, como todas las otras cosas de la naturaleza que nacen y crecen rápidamente, no pueden tener raíces ni ramificaciones; de modo que el primer tiempo adverso las destruye” (p. 115). En este contexto, el pasaje marca la diferencia entre el principado por conquista y el principado civil, pero llevado a la lógica de los *Discursos* nos muestra mejor la diferencia entre el principado y la república, y en un sentido más amplio entre un régimen de dominio y uno libre, según el modo que cada uno tiene de relacionarse con el pasado, como le cabe también al caso de Esparta y de Venecia. La metáfora central aquí no sólo es la de las “raíces”, sino principalmente la idea del necesario crecimiento del cuerpo político, cuyas “ramificaciones” deben poder sostenerse justamente porque el peso de la conflictividad es incorporado al orden mismo de la ciudad.

Además de la comparación de Florencia con otras repúblicas realizada en la presentación de los caps. I y III de las *Historias*, este último capítulo da inicio a la singularidad de la historia florentina (comparable al I.4 de los *Discursos*) en la configuración de su *división*: nos referimos al tratamiento que da Maquiavelo sobre la famosa revuelta de los Ciompi y a la subsiguiente breve experiencia democrática que vivió Florencia entre 1378 y 1381. Como Maquiavelo muestra a partir de las palabras pronunciadas por Miguel de Lando, cardador de lana que encabezaba la turba popular, que al ingresar en la sala de la Señoría de la ciudad “descalzo y mal vestido”, frente a la multitud dijo: “Ya lo veis; este Palacio es nuestro, y esta ciudad está en nuestro poder. ¿Qué queréis hacer ahora?”⁴⁴², resaltando la posibilidad de renovación absoluta que está en el origen al gobierno democrático.

Que el tránsito de la desigualdad a la “completa igualdad” corresponde con la revuelta de los Ciompi es claro por las palabras que Maquiavelo pone en boca de aquel anónimo plebeyo –que citamos antes–⁴⁴³, donde la disputa por los bienes es también una disputa por el reconocimiento, pero además por el efecto político que reproduce al introducir la igualdad completa del pueblo en el gobierno. Si volvemos a la comparación entre Roma y Florencia del inicio del libro III vemos que:

“Esta diversidad de resultados procede de los distintos fines que se propusieron ambos pueblos; porque el de Roma deseaba obtener y desempeñar, como los nobles, las primeras dignidades, y el de Florencia combatía para ejercer solo y sin la participación de los nobles la gobernación del Estado.

Como la aspiración del pueblo romano era más razonable, sus ofensas a los nobles fueron más soportables, y éstos cedían más fácilmente, sin llegar a las armas; de suerte que, después de algunas discusiones, convenías en hacer una ley que satisficiera al pueblo, dejando a los nobles en el goce de sus dignidades. Pero, siendo el deseo del pueblo florentino injurioso e injusto, la nobleza se preparaba a la defensa con todas sus fuerzas hasta llegar al derramamiento de sangre y el destierro de los ciudadanos; y las leyes que después se establecían no eran para el bien común, sino para favorecer al vencedor”⁴⁴⁴.

¿Qué significa entonces la introducción de la igualdad completa? Habíamos dicho que la igualdad completa comprende, en principio, tanto la igualdad sustancial como la igualdad de categoría. La ausencia de una u otra instituye un tipo de unidad que, sin embargo, se recuesta siempre sobre una división que permanece y que, como lo muestra Lefort, requiere la institución de una unidad simbólica que trascienda el conflicto a la vez que lo oculta (sea bajo la figura platónico-espártana o bajo la figura romano-aristotélica). La igualdad completa, unión entre materialidad y categoría, debería representar la reconciliación absoluta de toda división en el plano de lo real y, por ello, la eliminación de la operación de la negatividad que produce la hipóstasis de

⁴⁴² *Historia de Florencia*, III, p. 169.

⁴⁴³ Por supuesto Lefort tampoco va a ignorar la importancia de este hecho y analiza este conocido discurso, pero sólo para señalar que nuestro autor era contemporáneo al origen incipiente del capitalismo, aunque todavía no estaba en condiciones para reconocer aquello que Marx había señalado como un elemento central de la revolución capitalista: “la disolución de los vínculos de dependencia personal”, Lefort, C., “Maquiavelo: la dimensión económica de lo político”, op. cit., p. 118.

⁴⁴⁴ *Historia de Florencia*, III, p. 144-145.

una instancia neutral-universal que, a la vez, se impone como la forma de la dominación en cuanto tal: la unidad absoluta de la comunidad, la identidad absoluta de lo social con sí mismo. Pero es a partir del rechazo contundente de esta posibilidad que se comprende la dimensión de la tesis maquiaveliana sobre el *conflicto* como origen de la ciudad: la igualdad completa es la expresión paradigmática del conflicto en cuanto tal, cuyo efecto es la visualización de la *división* como condición irreductible de la política. A esta tesis debe sumársele otra idea, tan importante como la anterior: que esta expresión del conflicto no es identificable con la “anarquía” y con la disolución de todo orden social, porque a pesar de ello, o con ello, Florencia resulta la ciudad más virtuosa del mundo antiguo y moderno.

El deseo de dominar y de no ser dominados no puede fijarse a partir de una división social dual estable pues cada término es, a su vez, nuevamente alterado por aquella partición del deseo, de manera tal que Grandes y pueblo también designan sujetos políticos plurales y variables, en tanto que la distinción de la igualdad material y de categoría (y sus combinaciones) opera multiplicando la división. En un discurso que Maquiavelo pone en boca de un ciudadano, y que funciona como una descripción general o diagnóstico de la corrupción de Florencia, antesala del conflicto popular, relata la sucesión de divisiones, “antiguas y modernas”: primero entre güelfos y gibelinos, luego entre Blancos y Negros, luego entre nobles y pueblo, a la que más adelante se agregará la división en el interior del “pueblo”. La conclusión de esa breve génesis de la división es significativa: “ningún régimen es duradero entre nosotros, porque ni nos ponemos de acuerdo para vivir libres, ni nos conformamos con ser siervos”⁴⁴⁵. El juicio no puede ser más acertado en tanto adopta la perspectiva de la comunidad en su conjunto, rectificando, más allá de los partidos, la dualidad del deseo denominar-no ser dominados si se lo atribuimos a la comunidad como un único sujeto. Pero lo que tiene de cierto, lo tiene también de equívoco, puesto que corre el riesgo de suplantarse la idea maquiaveliana del cuerpo mixto por la comunidad republicana del bien común y termina en un juicio ético frente a la “corrupción” de la ciudad (acorde con el tono de todo este discurso). Maquiavelo opera de manera inversa al humanismo republicano, al adoptar la división como término original e irreductible para pensar la comunidad. Sólo desde esta posición es posible llegar a la división del pueblo consigo mismo, a la igualdad absoluta no como reconciliación de la comunidad sino como paradigma de la división, al conflicto no antagónico entre democracia y república.

Podemos recuperar la lectura de Jacques Rancière –que, conviene aclarar, no es un interprete de Maquiavelo–, para considerar la posibilidad de avanzar un paso más al dado por Lefort, lo que nos permitiría comprender, en primera instancia, cómo la negatividad del deseo de no dominación cobra sentido a partir de la identificación del “pueblo” con aquel que no posee ninguna propiedad administrable por la comunidad. De esta manera, la “operación de la negatividad”, que en la lectura que hace Lefort de Maquiavelo motoriza la constitución simbólica de lo social y determina la sede del Poder, con Rancière opera desde el inicio y de manera más radical como un contra-poder que, en su *desacuerdo* fundamental, pone límite al cierre de la comunidad sobre un orden siempre incompleto⁴⁴⁶. No dejaría de ser productivo leer el discurso de los Ciompi en términos rancierianos, sin embargo, por lo expuesto hasta aquí la perspectiva de

⁴⁴⁵ Ibid., p. 151.

⁴⁴⁶ Cfr., Rancière, J., *El desacuerdo. Política y filosofía*, Nueva Visión, Buenos Aires 1996; también *En los bordes de lo político*, op. cit. Las divergencias entre Lefort y Rancière son más que las posibles de esbozar aquí y exceden nuestro análisis. Y por supuesto sus aportes superan ampliamente lo que aquí hemos recuperado y la lectura crítica que proponemos, cuyo fin es iluminar la reflexión maquiaveliana.

Maquiavelo evidentemente no permite ser identificada con la de Rancière. Efectivamente es la igualdad absoluta aquella que rompe el cálculo del poder entre la administración de la igualdad geométrica y aritmética⁴⁴⁷ (es decir, la igualdad popular, frente a la igualdad aristocrática y burguesa o, en otros términos, el acontecimiento del conflicto popular por sobre el conflicto entre aristocracia y burguesía); también es la igualdad la única propiedad impropia del pueblo, que adoptada como principio de gobierno lleva a que el gobierno de todos sea el gobierno del pueblo (excluyendo de él a los nobles, como nos dice Maquiavelo); y por esto –por su inadministrabilidad constitutiva–, expresa la lógica esencial del conflicto político: el conflicto democrático. Pero Maquiavelo, que como hemos afirmado al analizar el inicio de las *Historias Florentinas* nos llama a pensar la naturaleza del conflicto político, no se preocupa sólo por desmontar las ideas de un orden natural y racional de la comunidad, y la idea de un sujeto político privilegiado. Su interés no se detiene en la comprensión de la estructura o lógica del antagonismo político. La identificación del *acontecimiento* político que permita comprender la lógica de la división (el conflicto entre patricios y plebeyos en Roma, entre los nobles y el pueblo, y posteriormente entre el pueblo rico y el pueblo pobre en Florencia) se da conjuntamente con la preocupación por la duración-vida del cuerpo político, donde su conflictividad adquiere sentido en tanto constituye las relaciones que permiten su potenciación. En otros términos, podríamos decir que el realismo de Maquiavelo, por más que haga de la distinción entre política y dominación el *motivo* de toda su reflexión, no nos permite asumirla bajo el mismo paradigma que en Lefort representa la distinción entre *la* política y *lo* político, y en Rancière, entre *política* y *policía*. Como vimos en la primer parte de este trabajo, es la positividad de la constitución política y no la negatividad de la significación –aunque esta ocupe un lugar central en su conceptualización del conflicto– lo que traza el horizonte de su reflexión. Y es justamente por este motivo que el “inmoralista” Maquiavelo tampoco abandonará la preocupación por los efectos violentos que se siguen de los conflictos (ligados o no a la institución de la libertad).

Cuando Maquiavelo nos dice que los conflictos en Florencia produjeron muchos destierros y muertes no es que, repentinamente, aparezca una preocupación ética, claramente ausente en las demás obras. Pero la violencia de las confrontaciones tampoco pasa a ser un efecto secundario o marginal, o mera aceptación de la violencia como algo dado en la potencia política del conflicto, porque lo que se pone en juego aquí no es sólo el sentido de lo político como tal, sino su productividad concreta. Conocer la *verità effettuale della cosa* supone comprender la lógica de lo político, frente a la *alla immaginazione di essa*, como las múltiples relaciones que participan y definen la constitución del cuerpo político, siempre en movimiento. Por este motivo, cuando Maquiavelo sostiene que toda ciudad contiene una división del deseo, entre quienes desean dominar y quienes desean no ser dominados, es para asumir el punto desde el cual se modelan la multiplicidad de deseos que participan y definen la naturaleza singular de los conflictos políticos y no para reducir la filigrana pasional a una lógica unívoca de la constitución del orden social. De manera semejante, cuando Maquiavelo sitúa en la irrupción de la igualdad completa el acontecimiento que expresa la irreductibilidad del conflicto, tampoco va a olvidar que los grandes tienen menos problema en renunciar a los honores que a las riquezas⁴⁴⁸, motivo por el cual no es la sola composición de igualdad material y de categoría lo que hace de la “igualdad completa” la marca que desarticula indefectiblemente la unidad entre poder y gobierno, pues es el conflicto por

⁴⁴⁷ Cfr., Rancière, J., *El desacuerdo*, op. cit., cap. I.

⁴⁴⁸ Cfr., *Discursos*, I, 37, p. 130.

los bienes el que, al ser por definición constitutivo de la igualdad completa, suprime en primera instancia cualquier tipo de negociación en torno a la *representación* simbólica de los lugares que ocupan las “partes” en la ciudad. Y es este conflicto el que genera –más allá de que en su despliegue cobre o no cuerpo la vía tiránica– esa violencia que Maquiavelo intenta pensar al inicio de las *Historias Florentinas*. Entonces, una vez reconocida la lógica del conflicto (su estructura, si cabe utilizar este término en sentido estricto), hay que volver a pensar sus efectos concretos, porque la facticidad de la que se parte no es otra que aquella a la que hay que retornar: es ella, y no otra realidad, la que integra la vida del cuerpo político. Es este complejo movimiento de la reflexión maquiaveliana, claramente visible en su tematización sobre la violencia y no en su mera “naturalización” lo que define su *realismo político*.

Enemistad y concordia

Maquiavelo inicia el capítulo VII de las *Historias Florentinas* justificando por qué en los capítulos anteriores se ha detenido tanto en sucesos ocurridos en otras regiones de Italia, siendo que su historia había comenzado afirmando que serían los sucesos internos de Florencia la materia de su reflexión. “Sin embargo, referir los [acontecimientos] más notables, sin lo cual nuestra historia sería menos inteligible y menos grata”⁴⁴⁹ obedece, como lo vimos con el caso del conflicto con el Duque de Milán (en el capítulo V), a la complejidad de los cuerpos mixtos. Al capítulo III que abre al paradigma del conflicto interno le seguirán simultáneamente los conflictos “externos” (como vimos en el capítulo V) que muestran la trama más amplia de la red pasional, expandiendo las fronteras entre lo interno y lo externo y, con ello, la extensión siempre en movimiento de las potencias cuya pluralidad es determinada por las múltiples temporalidades que definen la trama relacional de las partes en conflicto. En el capítulo VII –previa justificación de los sucesos externos narrados– va a retornar el tema de los conflictos internos con una sentencia contundente que nos recuerda el inicio a *Discursos* III.1, cuando afirma que *todas las cosas tienen un final*: “Ante todo, y siguiendo mi costumbre, quiero demostrar cuánto se engañan los que esperan que una república pueda mantenerse unida”⁴⁵⁰.

Aquí Maquiavelo va más allá de la crítica a la idea de una unidad sustancial de la comunidad, para insistir con mayor radicalidad en el desafío planteado al exponer la idea del “retorno a los principios”, profundizando en la complejidad del vínculo entre unidad y duración. Que sea imposible que la república pueda *essere unita* indica no sólo la ilusión de la unidad que oculta la división, sino también la ilusión realista de aceptar la división y engañarse al pensar que la unidad pueda mantenerse de manera coactiva. Ni ilusión ni coacción pueden imponerse indefinidamente a la división porque, en ambos casos, se trata de una respuesta que intenta enfrentar la contingencia de las múltiples relaciones posibles que se desatan del conflicto a partir de una unidad estática. La finitud de todo cuerpo no supone abandonarse a la fortuna, porque no es la muerte sino la vida el signo de las potencias que pueden llevar a la disolución de la república. Por este motivo, Maquiavelo dirigirá su atención a la productividad dinámica de la división, que en *Discursos* III.1 será designada con el imperativo de la renovación y que aquí, luego de replantear la relación entre lo externo y lo interno (recordemos la distinción entre causas internas y

⁴⁴⁹ *Historia de Florencia*, VII, p. 340.

⁴⁵⁰ *Ibid.*

externas en III.1), demanda una distinción entre dos formas diferentes del conflicto. El pasaje antes citado, que abre el capítulo VII, continúa así:

“En verdad, hay divisiones que perjudican a las repúblicas y otras que les son útiles: son aquellas, las que van acompañadas por sectas o partidos; éstas las que sin sectas ni bandos se mantienen [*Vera cosa è che alcune divisioni nuocono alle republiche, e alcune giovano: quelle nuocono che sono dalle sette e da partigiani accompagnate; quelle giovano che senza sette e senza partigiani si mantengono*].

“El fundador de una república no puede impedir las enemistades en ella”⁴⁵¹.

¿Qué significan divisiones sin partidos? Dejemos de lado la lectura concensualista donde la división es un desacuerdo sobre un objetivo o bien común, porque las enemistades no pueden ser impedidas. La división que persiste no es la mera expresión de una pluralidad ontológica que ha encontrado una unidad política sin ser disuelta por ella. Persisten las “*inimicizie*”, término que reúne las pasiones propias de la división (como el temor, el odio, la ambición, la venganza, etc.). Si el Maquiavelo de *El Príncipe* resulta un maldito al preferir ser temido que amado, aquí su lectura redobla su apuesta inmoralista, no ya contra la ética cristiana del amor, sino contra la ética republicana de la amistad pública. Pero también, contra la solución schmittiana que presenta la división amigo-enemigo para enfrentar la politización de las divisiones sociales⁴⁵², Maquiavelo no se apartará de la idea de división social, razón por la cual la enemistad permanece como un hecho de la política: frente al problema de la división amigo-enemigo no intentará restablecer una ética política de la concordia, sino intervenir en dirección contraria a la tradición criticando la idea de amistad.

Aunque son reconocibles sus diversos usos, no parece existir en los textos de Maquiavelo una distinción definitiva entre términos como partido, secta o bando. Esta complejidad está inscripta en el término *partigiani*, que contiene en sí la noción de “parte”, coextensiva a la idea de división; la idea de lo inevitable de tomar partido, coextensiva a la lógica misma de las pasiones (como aparece en *El Príncipe*, contra la política de la *via del mezzo*, y como veremos más adelante en *Discursos* III.27); pero también el tipo de lazo que forma partidos, sectas o bandos. Es en el capítulo 22 del libro III de los *Discursos* (un capítulo que habíamos agrupado con los capítulos 20 y 21, pero que no habíamos analizado particularmente, donde se compara la actuación de Manlio Torcuato y Valerio Corvino) donde encontramos una definición que permite comprender esta compleja operación maquiaveliana. Elogiando a Manlio, nos dice:

“y quien se comporta así no atrae esos amigos particulares, a los que nosotros, como decía, llamamos partidarios [*partigiani*]. De manera que semejante modo de actuar no

⁴⁵¹ Ibid.

⁴⁵² Cfr., Schmitt, C., *El concepto de lo “político”*, en H.O. Aguilar (edit) *Carl Schmitt, teólogo de la política*, Fondo de Cultura Económica, México, 2001, escrito que conviene leer conjuntamente con su trabajo *El Leviathan, en la teoría del Estado de Hobbes*, donde realiza la crítica a Hobbes por abrir las puertas a que el mundo de los intereses sociales (estado de naturaleza) se introduzca en el seno del Estado. Para la relación Schmitt-Maquiavelo puede verse Galli, C., “Schmitt y Maquiavelo”, en *La mirada de Jano. Ensayos sobre Carl Schmitt*, Fondo Económico de Cultura, Buenos Aires, 2011.

puede ser más deseable en una república, pues nunca se descuida la utilidad pública y no puede existir ninguna sospecha de poder privado”⁴⁵³.

La república que aspira a la *concordia* ciudadana no hace más que mantener la idea de una enemistad pública opuesta a una amistad política, expresión de las relaciones de poder dominantes a partir de lealtades, intereses y pasiones que conforman los partidos y bandos. Comprender la división de la ciudad en términos de amigo-enemigo no hace más que multiplicar la división al infinito, dado que cada una de las “partes” se define por establecer esta figura de la división⁴⁵⁴. Lo que se sigue de la adopción de esta dicotomía como figura de la división es la obligada adhesión (ética) a una política de la concordia y, con ella, la transformación de la división social en una cadena ininterrumpida de exilios y muertes. Si, como vimos, la igualdad completa expone la conflictividad política en su irreductibilidad última, la amistad política expulsa las enemistades fuera del espacio de lo político, librándolas a la lógica de una violencia paradigmática. La república cuya división no tiene por efecto la formación de partidos, sectas o bandos, no permite suponer –como no lo permite ningún caso– que ha conjurado las “enemistades”, sino que ha logrado concebir las divisiones como potencias que dan vida a la ciudad, introduciéndolas en la dinámica de la producción de poder colectivo, en ese arco que va de la potencia de la multitud a la invención de instituciones libres: aquel horizonte de vitalidad al que Maquiavelo se referirá cuando expone la idea del retorno a los principios. Es en este marco que cobra sentido la distinción entre lo público y lo privado, que Maquiavelo evoca en ocasión de los conflictos intestinos; distinción que no cumple una función normativa entre lo político y lo no político, a priori que resulta del postulado de un bien común por oposición a un bien particular, dado que es lo particular como tal (no lo privado) el terreno en el que se desatan las luchas de la ciudad, y es lo común como ilusión de unidad lo que oculta la división que da origen a la política. Lo público y lo privado, entonces, es una distinción que resulta de la lógica misma del conflicto y designa dos maneras de construcción el poder que determinan las relaciones que definen la trama de la potencia del cuerpo mixto.

A la distinción entre las dos formas del conflicto que dan inicio al capítulo VII de las *Historias Florentinas*, le sigue inmediatamente esta distinción entre dos formas de construir poder: “uno público, y otro privado”⁴⁵⁵. Sin embargo, la lectura de este capítulo vuelve a exigir una atención particular, dado que Maquiavelo retoma el problema de los conflictos internos en el mismo momento en que deberá tratar la llegada al poder de Cosme (1434) y el inicio de la dinastía Médicis en Florencia. Y no es casual que Maquiavelo se plantee aquí una nueva forma de concebir la distinción republicana entre lo público y lo privado, en ocasión de asistir a esta nueva configuración histórica del poder, que sin lugar a dudas contribuirá a generar la reconocida literatura renacentista sobre los nuevos principados, en el interior de la cual debemos inscribir la originalidad misma de *El Príncipe*. Pero no es este el objetivo de nuestro análisis, sino una breve digresión necesaria para comprender el motivo por el cual en lo que resta de la obra la distinción entre una y otra forma de la conflictividad política será llevada con una ambigüedad que, sin

⁴⁵³ *Discursos*, III, 22, p. 387.

⁴⁵⁴ Con *amistad* y *enemistad* no nos referimos a relaciones próximas preexistentes, sino a vínculos complejos (pasionales-sociales) que suponen también identificaciones entre los individuos y los grupos: “una ofensa privada a un particular, lo que engendra miedo, y el miedo lleva a prepararse para la defensa, y estos preparativos provocan la aparición de partidarios, y de los partidarios nacen las facciones en las ciudades”, *Ibid*, I, 7, p.53.

⁴⁵⁵ *Historia de Florencia*, VII, p. 340.

embargo, indica la inscripción del gobierno mediceo en la lógica privada (aunque no por ello carente de virtud) de la administración de los asuntos públicos y, por este motivo, el tipo de conflictividad que terminó dominando la ciudad⁴⁵⁶. Para poder cerrar, entonces, esta reflexión que abre el libro VII de las *Historias* conviene volver nuevamente al capítulo 22 del libro III de los *Discursos*.

El relato donde Maquiavelo nos brinda la definición del término *partigiani* antes citada consiste en un elogio a Manlio por haber matado a su hijo en pos del bien de la república, lo que le permitió ganarse la obediencia de las tropas; virtud que será confrontada a aquella de Valerio, que hacía surgir muchas sospechas “por el particular afecto que conquista entre las tropas, de que una autoridad prolongada podría tener efectos nocivos para la libertad”⁴⁵⁷. Como vimos al analizar los caps. 20 y 21 del mismo libro, lo que está en juego no es un problema ético, sino político. Pero la distinción entre ética y política, que en aquel análisis ponía en juego la antinomia entre política y violencia en relación a las “medidas extremas”, aquí concluye con un análisis que excede aquel contexto y pone en juego el tema de los partidos. Al final de la comparación entre Manlio y Valerio, Maquiavelo nos dirá:

“Pero si hablamos de un príncipe, como hace Jenofonte, es conveniente que imitemos en todo a Valerio, olvidando a Manlio, porque un príncipe debe buscar en sus soldados y en sus súbditos la obediencia y el amor. La obediencia se logra observando las leyes y siendo virtuoso; el amor lo conquistará con afabilidad, humanidad, piedad, y otras dotes que tenía Valerio y que, según Jenofonte, adornaban a Ciro. Pues que un príncipe cuente con devotos partidarios y tenga el ejército de su parte es algo conforme con esa forma de gobierno; pero que un ciudadano particular cuente con la simpatía incondicional del ejército no encaja con el resto de las condiciones que lo hacen vivir bajo las leyes y obedecer a los magistrados”⁴⁵⁸.

En este péndulo de la virtud, que va de Manlio a Valerio, para luego retornar a indirectamente a Manlio, vemos esa lógica amorosa de los bandos, que le conviene a un capitán al igual que a un príncipe (conveniencia que, dado el problema que implica, en *El Príncipe* Maquiavelo intentará revertir a partir de la cuestión sobre si conviene ser amado o temido), pero que en una república establece la lógica de las facciones y, con ella otra forma, quizás la más terrible, de la violencia política. El capitán Valerio, el príncipe Ciro y el ciudadano Cosme, más allá de las formas de *dominium* que cada figura implica, ocultan, detrás de la unidad del poder, una división que será facciosa. Frente a ellos, el capitán Manlio (que nos recuerda también al republicano Bruto), es una figura “inadecuada” pero oportuna para señalar la virtud del gobierno que evita la formación de *partigiani*.

⁴⁵⁶ Inmediatamente después de exponer esta división de la conflictividad realiza un retórico elogio de Cosme de Médicis cuyo cierre nos da un indicio claro del explícito cambio de perspectiva que adopta y anuncia, abandonando la *universale istorie*: “Nadie se admire de que, al narrar los hechos de Cosme de Médici, haya imitado a los que escriben la vida de los príncipes y no la historia general; porque, siendo hombre de raro mérito en nuestra ciudad, he necesitado elogiarle por modo extraordinario”, *Historia de Florencia*, VII, p. 350. Por otra parte, el inicio del capítulo siguiente y último de esta obra (VIII), que comienza en el año 1473, se abre con una reflexión sobre un problema ya inscripto en la figura del conflicto surgida de la forma de construcción del poder mediceo: las conjuras.

⁴⁵⁷ *Discursos*, III, 22, p. 387.

⁴⁵⁸ *Ibid.*

De qué manera se evita la formación de bandos, qué figura institucional sustituye la confrontación entre las partes para encontrar una resolución política de los conflictos que dividen la ciudad, son preguntas que encuentran respuestas parciales y diversas según el estado en que se encuentre la república, y la *ocasión* que abre cada campo de acción, pero todas nos devuelven al sentido que posee la idea del *retorno a los principios*: a la concurrencia del conjunto de las potencias como principio de revitalización de república, frente a la unificación del conflicto a partir de las figuras de un poder que excluyen las múltiples relaciones reduciéndolas a una temporalidad trascendental, desde la impotente violencia coactiva a la ficción de las lealtades de la concordia ciudadana.

Si las respuestas son parciales y diversas es porque la acción se desenvuelve en ese entramado supuesto en la idea de *ocasión*. No vamos a detenernos en estas respuestas, mencionadas en algunos pasajes de este trabajo y señaladas por gran parte de los comentaristas de Maquiavelo (que bien pueden estar contenidas en ese arco que va de las milicias ciudadanas a la reapertura del Gran consejo florentino⁴⁵⁹), para sistematizarlas en busca de la reconstrucción de una teoría del gobierno republicano. Nuestra apuesta de lectura no ha sido ordenar el “material Maquiavelo” sino seguir la huella de la conflictividad que atraviesa tanto la política como el pensamiento de la política. Una vía siempre inconclusa que ha adoptado, contra el escepticismo y el relativismo con el que se puede ver tentada una lectura de este *realismo* (pero también contra el entusiasmo republicano de la virtud), la *positividad* enunciada por Maquiavelo al sostener que son los conflictos los que hacen libre a una república.

Comenzamos este apartado con una breve referencia a la relación memoria-olvido a partir de la figura de la amnistía para poder recuperar esa dimensión pasional-temporal explicitada en las *Historias Florentinas* (pero presente a lo largo de toda su obra) de una manera tan paradójica como contundente: es posible combatir las amistades, pero las *enemistades* permanecen. Frente a la contingencia de la duración de cualquier tipo de unidad, se presenta la permanencia de una serie de pasiones cuya duración, por supuesto, no se desprende de una consideración sobre la naturaleza humana (es decir, desde el punto de vista de la eternidad, antes que de la duración temporal), sino a partir de una memoria afectiva que encadena, a través del tiempo, los efectos violentos de los conflictos, arrastrados como pesados lastres por el cuerpo político: marcas del cuerpo mixto que traman una historicidad afectiva propia, y pueden ser considerados el mayor riesgo que debe

⁴⁵⁹ A diferencia de lo que considera J.G.A. Pocock (op. cit. cap. VI y VII) y F. Bruni (op. cit. p. 446), entendemos que la idea de las milicias ciudadanas que fundamenta *Del arte della guerra*, aunque de claro sentido republicano, es una idea más próxima a la lógica republicana de *El Príncipe* que de los *Discursos*: “Esta es otra opinión equivocada, según voy a demostrar. Los ciudadanos armados pueden causar desórdenes de dos modos: o promoviéndolos entre sí o contra los desarmados [...] sostengo que dar armas y jefes al pueblo no fomenta, sino impide los desórdenes. [...] si el país donde vas a organizar la milicia es belicoso y está dividido en bandos, la constitución de la fuerza armada sirve para establecer el orden [...] Si antes de establecerla los ciudadanos ofendidos acudían al jefe de su bando, quien, para mantener su reputación, les alentaba a la venganza, no a la paz, lo contrario hará el jefe de la fuerza pública, quitando motivos a los desórdenes y procurando la unión. De tal suerte, allí donde los habitantes están unidos, pero son afeminados, pierden esta mala cualidad y mantienen la unión, y donde viven en confusión y desorden, se ordenan y tranquilizan, resultando en provecho de la patria el valor que empleaban en las luchas intestinas”, *El Arte de la Guerra*, en *Obras Políticas de Nicolás Maquiavelo*, Poseidón, Buenos Aires, 1943, Libro I, pp. 582-583. Aquí, la idea de “orden” antecede a las “luchas intestinas” ya resueltas por el *príncipe nuovo*. Por otro lado, más ligada a la lógica de los *Discursos* aunque no necesariamente antagónica, es la propuesta de Maquiavelo para la restitución del *Gran consejo* realizada en “Discurso sobre los asuntos de Florencia después de la muerte de Lorenzo de Médicis el joven” (1521) y “Minuta de disposiciones para la reforma del Estado de Florencia” (1522), en *Escritos políticos breves*, op. cit., pp. 142-168. Sobre el “Discurso sobre los asuntos de Florencia” el interesante libro de Pancera, G., *Maquiavel entre repúblicas*, UFMG, Belo Horizonte, 2010.

afrontar una política del retorno a los principios⁴⁶⁰. Toda la opera maquiaveliana podría ser leída como un intento por restituir, en el cuerpo anquilosado que es Florencia, las pasiones que están a la base de la división que revitaliza al cuerpo político, y al mismo tiempo un intento por evitar o controlar aquellas pasiones que se actualizan en cada conflicto como marca indeleble de las antiguas confrontaciones. Afectos cuya dimensión temporal está contenida en el significado mismo de pasiones como el deseo de venganza, el resentimiento o el rencor, pero cuya trama más vasta teje sus redes hasta determinar pasiones aparentemente contrapuestas, como el amor, la amistad y el deseo de libertad, manteniendo siempre abierta la posibilidad de la guerra civil y, antes o después de ella, la resolución tiránica. Una posibilidad que Hobbes, adoptando la consigna “o guerra o Leviatán”, convertirá en un absoluto de la política, pero que Maquiavelo tratará como una y la misma pendiente de la conflictividad.

Ética y política

Hemos visto que la memoria de la libertad no está escindida (y menos aún la memoria de la dominación) de esa dimensión afectiva de las divisiones del cuerpo político, que no permiten suponer un tránsito directo, seguro y armonioso entre la memoria de la libertad, el deseo de libertad y la vida política libre. Pero en este trazado, que nunca dejará de ser problemático, aparecer una dimensión aparentemente extraña a la semántica política maquiaveliana que hemos recorrido, pero de ningún modo ajena al problema político al que hemos arribado: la piedad y la amnistía.

En *Discursos* III.19, Maquiavelo va a polemizar con Tácito, para quien “«In multitudine regenda plus poena quam obsequium valet»”, pues “parece que, para gobernar una multitud, es mejor ser humano que soberbio, mejor ser piadoso que cruel”⁴⁶¹. Nuevamente Maquiavelo va a desplazar la reflexión del contexto que toma de Livio, porque al igual que con el caso de Manlio la evaluación de las acciones de los capitanes romanos referidas a sus tropas se torna en ejemplo político que contiene la diferencia entre la república y el principado. Pero esta adecuación argumental no es un mero *exempla*, en tanto que el conflicto que requiere la intervención de la fuerza es la ya prolongada enemistad entre los nobles y plebeyos.

“tu puedes mandar, o sobre hombres que son tus iguales, o sobre hombres que te han estado siempre sujetos. Cuando son tus iguales no se puede emplear a fondo esa severidad y ese castigo que recomienda Cornelio [Tácito]: y como la plebe romana tenía en Roma derechos de gobierno similares a los de la nobleza, el que se encargaba de gobernar temporalmente no podía tratarla con crueldad y dureza [...] Pero quien manda súbditos, que es el caso que se plantea Cornelio, si no quiere que se vuelvan insolentes y que le menosprecien por su condescendencia, debe inclinarse más al

⁴⁶⁰ Una lectura diferente sobre el deseo de libertad, las pasiones de la enemistad y la memoria en Hermosa Andujar, A., “Las pasiones de la libertad. Una hojeada a *El Príncipe*”, en *Daimon. Revista de Filosofía*, nº 6, 1993.

⁴⁶¹ Citado en *Discursos*, III, 19, p. 336-377. Según la traducción de Alianza, “Para gobernar a la multitud vale más el castigo que el regalo”, pero según el sentido de la frase convendría traducir *obsequium* por *premio*, porque no se trata de un don sino de un intercambio, lo que permite entender toda otra serie de pasajes que tratan sobre los premios a la virtud y demás variantes.

castigo que al premio. Pero incluso en este caso el castigo debe ser moderado, para no atraerse el odio, pues hacerse odiar nunca ha sido bueno para ningún príncipe”⁴⁶².

Aquello que regula la pena, se siga o no de la aplicación de la ley, no depende de ningún límite ético que ponga freno a la violencia política, por el contrario es la política misma la que contiene el límite de la *potestas* pues este límite es definido por la *potentia* de las partes en conflicto. Ni la severidad, ni menos aún la crueldad, pueden aplicarse entre *iguales*. No sólo porque hay un freno institucional, ubicado aquí en el carácter temporario del gobernante que pone límite a la prolongación del poder propio de la tiranía; ni exclusivamente porque la plebe tiene derechos políticos “similares” a los nobles; sino porque la igualdad entre nobles y plebeyos constituye aquella *igual partición* en la división que determina la política de la república romana: una igualdad que, determinada por la división, por supuesto no hace referencia a la co-pertenencia de propiedades comunes (razón por la cual no es la igual participación en los asuntos públicos en términos de derechos político-institucionales lo que define la igualdad) sino al igual reconocimiento como sujetos políticos⁴⁶³.

Por contraparte, paradójicamente Maquiavelo no hará del principado la antítesis de la república, como ha sido planteado en gran parte de los *Discursos*. Aunque reconoce que la tesis de Tácito responde a la lógica del principado, tampoco aceptará que en esta forma de dominio sea conveniente actuar con crueldad (sí, por definición, con severidad)⁴⁶⁴. El castigo sin “moderación” despierta el odio del pueblo y, con él, la ruina del príncipe. Hasta aquí podría parecer que, en definitiva, el límite de la violencia está sujeto a la prudencia del gobernante y que la línea divisoria depende de la proporción de fuerzas que define la estructura del poder de la ciudad: la única diferencia entre la república y el principado sería de grado, y términos como los de humanidad, piedad o crueldad no serían más que expresiones en un lenguaje moralizante de una pura correlación de fuerzas. La continuación del pasaje antes citado revela, sin embargo, que el centro de gravedad del análisis se encuentra en la relación entre división e igualdad.

“El modo de evitar el odio es dejar tranquilos los bienes de los súbditos, porque de la sangre, si no va acompañada de la rapiña, ningún príncipe está sediento si no le fuerza a ello la necesidad, y tal necesidad se produce en contadas ocasiones; pero cuando se mezcla la rapiña, siempre parece necesaria la sangre, y nunca falta el pretexto ni el deseo de derramarla, como demostramos extensamente en otro tratado sobre la materia”⁴⁶⁵

⁴⁶² Ibid., p. 377.

⁴⁶³ Del Lucchese sostiene que “los tumultos justifican el nacimiento de las leyes pero, para no ser destructivos, suponen ya una ley que los regule y, dentro de ciertas condiciones, los permita e incluso los favorezca. Esta recursividad no debe resolverse en una dialéctica englobante. Un conflicto virtuoso reclama, de cualquier modo, una virtud pre-existente que se concreta, por ejemplo, en la no exclusión de las derrotas o, más en general, en una ética pública compartida”, Del Lucchese, F., *Tumulto e indignatio. Conflicto, diritto e multitudine in Machiavelli e Spinoza*, Ghibli, Milano 2004, p. 250. Efectivamente esta relación no puede resolverse de manera dialéctica y hacer de la virtud el presupuesto pre-político de la acción, como sucede en la argumentación “republicana”: pero conviene insistir en que una ética pública, del modo en que se entienda, es un efecto posible del trato con el conflicto, no una condición para su resolución política.

⁴⁶⁴ Cfr., la diferencia con conocido pasaje sobre la *necessità* de la crueldad en *De Principatibus*, VIII.

⁴⁶⁵ *Discursos*, III, 19, p. 377.

Ese “otro tratado” es *El Príncipe*, pero ¿qué es lo que ha tratado ampliamente en aquel opúsculo? La referencia inmediata es al conocido cap. XVII, donde Maquiavelo recomienda al príncipe hacerse temer, no odiar, absteniéndose de los bienes de los otros, pues “los hombres olvidan más pronto la muerte del padre que la pérdida del patrimonio”⁴⁶⁶. Sin embargo, es el pasaje de los *Discursos* el que hecha luz sobre *El Príncipe*: el corolario de este análisis no es la tesis antropológica que dicta que el deseo por los bienes materiales es mayor que los afectos filiales, sino que las muertes y exilios están ligados al deseo de dominación que encuentra en la posesión de bienes la forma de adquisición y acumulación del poder. Lo que Maquiavelo ha tratado ampliamente en este opúsculo es la figura del *nuovo principe* como producto de la división entre los grandes y el pueblo, efecto de las enemistades mutuas, razón por la cual si el príncipe se comporta como los *grandi*, se hará acreedor del odio del pueblo y restituirá el conflicto original donde la memoria de la violencia no puede ser escindida de la naturaleza de la división. En otros términos, la violencia de la dominación principesca debe ocultar el origen de su poder, interrumpiendo toda asociación posible entre dominio despótico y dominación social. Lo que está en discusión aquí no es la gravedad de las ofensas según una estructura pasional invariable, sino la trama política de las pasiones, su historicidad material.

El Estado principesco requiere, entonces, el *olvido* de la violencia situada en su fundamento, “y cuando, no obstante, necesite ejecutar a alguien, debe hacerlo cuando haya justificación conveniente y causa manifiesta, pero, sobre todo, debe abstenerse de los bienes de otros”⁴⁶⁷, de manera tal que la violencia requerida para un gobierno de este tipo sea “despolitizada”, es decir, aislada absolutamente de la trama general de la división social. Así emerge la diferencia entre la república y el principado, dado que en ella la igualdad, también nacida de la división, implica una *amnistía* sobre la violencia del origen que es exigida y posibilitada por una clausura tanto política como institucional, aunque siempre contingente, de su repetición. La “igualdad completa” expone toda desigualdad como naturalización de una relación de poder, pero no sustituye la ficción de las jerarquías naturales por una igualdad natural en términos de propiedades comunes; así, la igualdad completa expresa el núcleo básico de la conflictividad al abrir la realidad al horizonte absoluto de las potencias. Lejos se encuentra esta apertura de la idea iusnaturalista de un “estado de naturaleza”, la realidad que aparece no es otra realidad, no es la fragmentación atomista de todo lazo social. Por el contrario, lo que aparece es el carácter relacional de todo vínculo social, el carácter relacional de la potencia y, con ello, su pluralidad temporal (contra la a-historicidad del estado de naturaleza moderno, así como la a-historicidad del orden natural clásico). La igualdad nace de la división pero no permite un olvido de la misma, dado que es una actualización de la división, y las potencias que la impulsan no sólo vitalizan pasiones como el deseo de libertad y de justicia, también producen instituciones que estabilizan un estado de la potencia.

Las instituciones, pensadas como formas de actualización de relaciones entre potencias, es decir, como cuerpos más complejos que expresan una potencia determinada, expresan también una relación determinada con el pasado y desempeñan en este plano una función ineludible. En estos términos, más allá de su diferencia, la república y el principado comparte una profunda afinidad, ubicada en la naturaleza misma de la institucionalidad. El principado opera a partir de un olvido del conflicto haciendo que toda relación sólo pueda concebirse como una relación unilateral con la sede del poder. Por su parte, la república opera a partir de la producción normativa de un orden,

⁴⁶⁶ *De Principatibus*, XVII, p. 221.

⁴⁶⁷ *Ibid.*

que supone una amnistía sobre la violencia contenida en la división que le dio origen, una idea de bien común fundado principalmente en el común deber de no recordar-repetir el daño pasado. Es la “no retroactividad” de la ley republicana –su origen consensual– lo que permite escindir la norma del conflicto que le dio origen, al mismo tiempo que lo contiene en su capacidad de reglarlo (recordemos que la *no retroactividad* es un principio jurídico romano que garantiza la aplicabilidad de la ley). Ahora, si hemos recurrido a la idea de amnistía –condición necesaria de toda legalidad – es porque ésta se encuentra en la frontera entre el olvido principesco y la memoria de la división (memoria que es tanto memoria de la libertad como memoria de la dominación), razón por la cual el orden republicano, por una dinámica propia vinculada a la producción de legalidad institucional, tiende a llevar a las instituciones hacia el lugar de la trascendencia, escindiendo norma de división y, con ello, posibilitar mecanismos, aunque diferente, de dominación. Una operación que no sólo supone la inscripción de la ley en una esfera autónoma, sino que, con ello, abre al espacio de la legitimidad por fuera de la composición de las potencias (restituyendo la idea de un orden natural, de un consenso racional, de un bien común sustancial, etc.), y, en la misma operación, transforma la división social en el reino de los intereses particulares (privados) y a la irracionalidad de las pasiones. Pero, más allá de los “usos del olvido”, la amnistía es una dimensión real de la relación memoria-olvido, y por ello exige ser pensada desde una perspectiva realista de la política. Lefort tiene razón cuando sostiene que la república es el régimen donde es reconocida la igualdad de los ciudadanos ante la ley, es decir, que la igualdad es de principio, aunque en los hechos haya desigualdad, a condición de entender que en la república “sobre el fondo de la igualdad, las leyes positivas se exponen a los efectos de la división social, es decir, a los conflictos”. Y tiene razón también, cuando unas líneas más adelante dice que “Maquiavelo no sostiene que la ley como tal sea el producto de los hombres. A decir verdad, la cuestión del origen de la ley apenas le interesa [...] Lo que el importa es poner en evidencia el vínculo entre la ley y la libertad”⁴⁶⁸. Entendiendo por esto no que la ley no sea una obra del hombre, sino que la polémica sobre el fundamento de la ley (si es natural o contractual), no es el centro de atención de Maquiavelo, sino la relación entre ley y libertad, su contradicción, tensión y posibilidad. Que la relación entre ley y libertad no pueda ser resuelta remitiéndose a una “justicia”, trascendente o inmanente, no significa tampoco que la ley pueda contener por definición la conflictividad si esta es concebida en términos “republicanos”. La relación entre ley y conflicto hay que buscarla a partir del problema del tiempo, como lo sugiere Lefort en un pasaje que indica esta vía, pero se inmediatamente se cierra volviendo a la ecuación ley-movimiento: “La república suscita la reflexión sobre la acción, pues no se oculta en ella la experiencia del tiempo. El escritor sugiere que el tiempo, tomado en sí mismo, no se deja aprehender ni bajo el signo de la corrupción, ni bajo el del progreso [...] Tal es la razón por la que la república es superior a todos los otros regímenes: se presta al movimiento”⁴⁶⁹.

Maquiavelo, en su permanente y muchas veces ambiguo movimiento entre la verdad del principado y la verdad de la república, encontrará en la naturaleza misma de las instituciones un trato con la memoria-olvido que, si éstas no lo contienen, las rondaran como fantasmas del conflicto que le dieron origen, reclamándoles en cada ocasión un lugar en la justicia del orden político, bajo la amenaza del retorno de una violencia mayor: y la violencia que se restituye es

⁴⁶⁸ “Maquiavelo y la *verità effettuale*”, op. cit., p. 266.

⁴⁶⁹ Ibid., p. 274.

mayor porque al mapa de la división actual se le suman las pasiones de las divisiones pasadas. El pasaje de *El Príncipe* donde Maquiavelo se refiere a las repúblicas encuentra pleno sentido una vez reconocida esta dimensión: “Más en las repúblicas hay mayor vida, mayor odio, más deseo de venganza; no los deja, no puede dejarlos descansar la memoria de la antigua libertad; de manera que la vía más segura es extinguirlas o habitarlas”⁴⁷⁰.

Las pasiones son un *factum* de la política, pero el *retorno a los principios* exige un trato con ese hecho que excede la aceptación realista de lo dado para encontrar en la refundación política la *necessità* institucional como parte de la praxis colectiva. Ahora, esta necesidad cala más hondo que aquella descubierta en *El Príncipe*, pues no se limita a la construcción de un poder que se presente como instancia separada, un tercero “excluido” del conflicto. Por el contrario, la apuesta del retorno a los principios supone sumergirse en el conflicto para encontrar una instancia inmanente de composición de las fuerzas sociales que sean motivo directo y sosten de las instituciones. Si pensamos esta tangente maquiaveliana bajo la lógica del “poder constituyente-poder constituido”, podemos ver que la tensión no se reduce a la contradicción entre movimiento y fijación, entre autonomía y heteronomía del poder, sino a la necesidad de contener la historicidad afectiva que porta este movimiento de las potencias, para dar cuenta de la doble dimensión del “deseo de no ser dominados”: la *esperanza* de la libertad y el *temor* de la violencia. El poder *constituido* no puede designar lo ya fijado, la sola detención del movimiento vital –que en *El Príncipe* se aproxima a la figura de la “muerte”– sino la necesidad vital de responder a la violencia. El poder constituido contiene explícitas o subterráneas formas de *amnistía*, como una forma de incluir el poder constituyente en todas sus dimensiones, pues si el poder constituido es un resultado del poder constituyente, debe poder contener también todos sus efectos.

Los restos del conflicto no deben ser expulsados de la república, ni con el olvido principesco ni con la legalidad republicana: sino con la *pietas* y la *humanitas*, que responden a la misma demanda que produce la amnistía. La inclusión de estos elementos en el análisis expresan la apertura a una “dimensión ética”, cuyo sentido remite a la naturaleza conflictiva de la política en directa oposición a una teoría de los valores. Hablar aquí de ética resulta complejo, dado que no supone retroceder sobre la separación entre ética y política tan mentada para interpretar la obra maquiaveliana, ni recurrir a la confrontación entre dos sistemas de valores, unos cristianos y otros republicanos, también reconocible en sus textos. *Pietas* y *humanitas* no son valores inscritos en la naturaleza (comunitaria) humana ni mandatos trascendentes que ponen freno desde fuera a los efectos más devastadores del conflicto político. Para Maquiavelo emergen de la conflictividad política, sólo tienen sentido en el movimiento colectivo de composición de las potencias y adquieren efectividad cuando son incluidos en el espíritu de las instituciones; en absoluto expresan un valor que portan los individuos como si fuesen un cuerpo de creencias que es posible o no poseer o adherir⁴⁷¹.

⁴⁷⁰ *De Principatibus*, VI, pp. 103-109.

⁴⁷¹ *Humanitas, pietas, fides* y *amicia* son conceptos pertenecientes al derecho romano, identificados con valores ético-normativos que sellan el lazo entre derecho y comunidad. Es muy ilustrativa la manera en que Santos relaciona estos conceptos: “Así, la *humanitas* impide los excesos del *dominus* sobre sus esclavos y del *paterfamilia* sobre los sometidos a su potestad. La *pietas* exige reverencia hacia la memoria de los antepasados, pero sobre todo hacia la *res publica* y sus instituciones, subordinando los intereses personales al interés general; la *fides* reclama lealtad a la palabra dada, tanto en la vida privada y el mundo de los negocios, como en la vida pública, con fidelidad a la patria y los principios supremos del Estado romano; la *amicia* contribuye a la colaboración y la entrega altruista a fines ajenos al interés propio”, Santos, F.J.A. “Derecho romano y axiología republicana”, op. cit., pp. 222-223. En particular, en relación a los conceptos de *pietas* y *fides*, hay que asumir su reinscripción judeo-cristiana: la *fe* en un Dios único y la

De esta manera, en cuanto forman parte de la genealogía de la constitución de las potencias, piedad y humanidad –dos términos que esencialmente resigan lo mismo, razón por la cual Maquiavelo suele utilizarlos indistintamente– son un producto de la dinámica política, están sujetos a sus avatares y pueden estar ausentes o ser transformados en factores de dominación. El cap. 27 del libro III de los *Discursos*, quizás el más radical en cuanto a la explicitación de una argumentación que justifica la violencia política, manifiesta esa vía contraria a la piedad republicano-democrática. Ya su título parece ser una negación de todo cuanto ha sido la hipótesis de la división como potencia productora de la política: “Cómo se ha de reunificar una ciudad dividida, y cómo es falsa la creencia de que para conservar una ciudad hay que mantenerla dividida”. Y la contundencia de su razonamiento inicial no deja lugar para ningún matiz o indistinción entre enfrentamiento violento y conflictividad política:

“el procedimiento para reunificar una ciudad dividida, [...] no es otro que matar a los cabecilla del tumulto, y nunca se debe aplicar otro remedio. Pues es preciso tomar una de estas tres decisiones: o matarlos, como hicieron los romanos, o expulsarlos de la ciudad o hacerles que se reconcilien con promesas de no volver a ofenderse [uno de' tre modi: o ammazzargli, come feciono costoro; o rimuovergli della città; o fare loro fare pace insieme, sotto oblighi di non si ofenderé]. De estos tres remedios, el último es el más perjudicial, el menos seguro y el más inútil. Pues es imposible, cuando ha corrido la sangre o se han cometido injurias igualmente graves, que una paz hecha por la fuerza resulte duradera, teniendo en cuenta que van a encontrarse cara a cara todos los días, y que es difícil que se abstengan de injuriarse mutuamente, sobre todo porque, con el trato, se pueden provocar a diario nuevos motivos de querrela”⁴⁷².

Aquí no sólo parece restituirse la cruda lógica de *El Príncipe*, más aún, lo que aparece es la fuerza absoluta del exterminio como *ultima ratio* del poder frente a la división. El capítulo es tan terrible como esclarecedor y nos obliga a detenernos en la serie de elementos que lo componen para poder comprender su irrupción cerca del final de los *Discursos*. La primera clave de lectura se encuentra en el capítulo anterior, notoriamente superfluo dada la gravedad del tema que le sigue. En él Maquiavelo trata sobre los problemas que traen las mujeres para los estados y refiere el caso de la ciudad de Ardea, que por un conflicto matrimonial terminó en sangrientos enfrentamientos teniendo que recurrir a la intervención externa de los romanos. Pero la conclusión del capítulo, lejos del tema propuesto en el título, nos dice que cuando por la división de la ciudad aparece la opción del auxilio extranjero para reunificarse “es un primer paso que conduce de forma infalible a la servidumbre”⁴⁷³. Primera clave de lectura para el capítulo siguiente, se trata de

piedad como –por amor a Dios– la devoción hacia las cosas santas y por el amor al prójimo, actos de abnegación y compasión. Maquiavelo no va a asumir ni el sentido pagano ni el cristiano de todos estos términos, porque ambos remiten a la institución de un *ethos* que naturaliza la desigualdad y la sumisión como parte de un orden perfecto.

⁴⁷² *Discursos*, III, 27, pp. 395-396.

⁴⁷³ Maquiavelo nos cuenta la historia de la ciudad de Ardea, donde el casamiento de una joven rica, pretendida por un noble y un plebeyo, produjo una división de la ciudad tan violenta que llevó a que cada parte a buscar apoyo en fuerzas extranjeras; la plebe buscó ayuda en los voscos y la nobleza en los romanos, éstos terminaron sitiando a los voscos y resultaron vencidos. Al terminar el breve relato Maquiavelo comienza el análisis indicando que “en este texto hay muchas cosas notables” (refiriéndose al tema tratado en la *Historia de Roma* de Tito Livio, contada en el libro IV, capítulos 9 y 10): en primer lugar, que las mujeres pueden traer la ruina a los estados; en segundo lugar, recurre a Aristóteles atribuyéndole la idea de que una de las principales causas de la ruina de los tiranos son las

la división como ocasión para una potencia extranjera de hacer sierva a una ciudad y, por consiguiente, del estado en que se encuentra una ciudad que hace de la división la razón de la intervención externa. De esta manera, el capítulo 27 entabla un diálogo directo con el rechazo de Maquiavelo al retorno a los principios por “causas externas” realizado en el primer capítulo de este libro (es inevitable ver aquí el impacto que causó a Maquiavelo ver la marcha del ejército francés por el centro de Florencia en 1494⁴⁷⁴). El corolario es que la división como motor de la potencia política de la ciudad es inteligible sólo cuando se trata de un retorno a los principios por causas internas; para un cuerpo externo la división es la ocasión para someter al cuerpo dividido, justamente a partir de la disolución violenta del conflicto. La división es *ocasión* para la intervención de una potencia extranjera, pero no puede co-existir con ella, razón por la cual Maquiavelo nos dirá que es falso que para una potencia extranjera mantener la división permita *conservar* la ciudad⁴⁷⁵.

Por supuesto, enmarcar este pasaje en el contexto de análisis no satisface completamente la respuesta que esperamos dada la dureza con que se plantean las alternativas para enfrentar la división: la muerte, el destierro y la promesa, tres alternativas que representan la segunda clave para comprender esta reflexión. Sí es importante, para su comprensión, no olvidar que la *seguridad* que brinda cada una de ellas debe ser leída a la luz de la primera clave de lectura, es decir, la seguridad para el cuerpo invasor; razón por la cual, la más segura, por definición, es la muerte de los cabecillas del tumulto y, por extensión, la menos segura y, sobre todo, *inútil*, es la reconciliación por medio de la promesa. Decimos que la segunda clave para comprender este razonamiento está en esas tres alternativas porque su razonabilidad es directamente inversa si adoptamos la perspectiva, no del cuerpo extranjero, sino de la ciudad. Para el cuerpo mixto, cuya conservación depende del modo en que pervive reelaborándose políticamente la división social frente a los conflictos violentos, la alternativa más útil es la conciliación por la promesa, la única que no exige la intervención de un poder externo. Por supuesto, la muerte de los cabecillas como alternativa resulta lógicamente una salida excluida, dado que su muerte supone bien la intervención de un poder externo a las partes en conflicto, bien la muerte de una parte de los cabecillas en manos de la otra parte, lo que lleva a prolongar infinitamente la división. Respecto al destierro (exilio), éste supone un efecto político particular, tan complejo e imprevisible para la ciudad como para el poder externo, tal y como lo hemos visto al tratar el caso de Albizi en las *Historias Florentinas*. De estas consideraciones se desprender dos puntos centrales para nuestro análisis: en primer lugar, la seguridad de cada una de las alternativas no se relativiza porque adoptemos la “perspectiva” de uno u otro cuerpo político, porque seguridad aquí es sinónimo de *necessità*, en tanto lógica que determina la composición de los cuerpos mixtos (sea interna o

injurias que cometen a las mujeres de otros. Esta mención hace más paradójico el capítulo, porque a la banalidad del tema tratado se le agrega la única mención de Aristóteles en los *Discursos*, evidentemente superflua en relación a la importancia teórica que Maquiavelo sabía tenía para el humanismo cívico. Al respecto, la estrategia retórica de Maquiavelo es no abandonar el relato de Livio, sino mostrar con signos claros (el absurdo) que su interés está puesto en otro asunto: las consecuencias de la división entre nobles y plebeyos y el modo de enfrentarlas según su particularidad, redirigiendo forzosamente el comentario de Livio al tema central del libro III. *Discursos*, III, 26, p. 394-395.

⁴⁷⁴ Este acontecimiento y el significado que tuvo para Maquiavelo está literariamente bien relatado en Viroli, M., *La sonrisa de Maquiavelo*, Tusquets, Barcelona, 2000, pp. 35-56.

⁴⁷⁵ Maquiavelo nos había dicho lo mismo en *El Príncipe*, marcando una distinción clara entre el trato con la conflictividad social del principado producto de la conquista y aquel principado civil producto del favor de los ciudadanos; entre el exterminio (siempre frustrado) de la memoria de la libertad y la capitalización de los humores presentes en toda ciudad, principalmente del deseo de no ser dominados del pueblo.

externa); necesidad que no excluye, sino que, por el contrario, define la *ocasión* (sea interna o externa) como dimensión temporal propia de la conflictividad política; en segundo lugar, la aparición de la mutua *promesa* de reconciliación y concordia⁴⁷⁶, nos conduce al campo semántico de la *amnistía* (no del olvido) de las violencias mutuamente propiciadas. Una reconciliación que no está basada en el *perdón*, sino en el compromiso, bajo una obligación mutua, de no volver a reavivar las enemistades entre los bandos. Lo que no aparecerá aquí directamente tratado –a razón de que Maquiavelo lo considerará inútil al poder externo y frágil para el cuerpo en conflicto–, es la dimensión político-institucional que establece el vínculo de obligación mutua, sin la cual el acto se aproxima más a un lazo de tipo ético (como puede ser el perdón) que político. Aquí se aclara un poco más la diferencia entre ética y política que pusimos en consideración al hacer de la amnistía una vía para mostrar el filón “ético” que toca la política maquiaveliana.

La distancia existente entre la mutua obligación en sentido ético y político nos abre a la tercera clave de lectura de este capítulo: la descripción del modo en que la promesa resulta inútil para enfrentar el conflicto de la ciudad. Después de la sangre y otras graves injurias ¿cómo es posible que los hombres se encuentren “cara a cara todos los días” y no se actualice la memoria de las violencias sufridas? ¿Cómo esa enemistad nunca superada, porque ciertos actos son irreversibles y ciertos daños irreparables, no serán el motivo para que cualquier trato sea ocasión de una nueva confrontación? ¿Cómo es posible alterar el régimen de los afectos que traza las relaciones a partir del temor y el odio? La respuesta a este interrogante –más allá de la solución dada para la potencia conquistadora– no se encuentra en este capítulo, dado que es imposible para cualquier forma de gobierno que “ninguna paz hecha por la fuerza resulte duradera”. La concordia no puede provenir de una imposición externa. Esta idea, que expresa claramente por qué Maquiavelo la considera inútil, no sólo los habla de la imposibilidad de que una fuerza extranjera participe en la conciliación de un conflicto violento, también nos indica la exigencia presente en un estado de cosas dominado por las pasiones hostiles entre partidos de la ciudad: tampoco una institución interna, como el principado civil o la república, puede imponer, fundando en su autoridad y su potestad política, una norma de concordia que se instale por sobre las pasiones violentas sin recurrir, en definitiva, a su poder punitivo bajo la amenaza de muerte, dado que el estado de la ciudad ya supone que tal poder no existe o, en otros términos, que está igualmente atravesado por la división misma que define el estado de la ciudad:

“es imposible que conserves la amistad de los dos partidos, tanto si tu gobierno es monárquico como si es republicano. Porque los hombres están naturalmente inclinados a tomar partido, allí donde ven una división, prefiriendo una de las partes”⁴⁷⁷.

⁴⁷⁶ A.M. Arancón (Alianza) ha traducido “fare loro fare pace insieme, sotto oblihi di non si ofenderé” por “hacerles que se reconcilien con promesas de no volver a ofenderse”; al respecto conviene señalar que la idea de “promesa” está ligada a un significado predominantemente religioso de *fare pace*, mientras que el sentido civil es más acorde con la idea de alcanzar la *concordia* bajo una obligación mutua, que no excluye absolutamente el sentido de *promesa*, pero su fuerza coactiva se encuentra más en el control recíproco de la palabra dada que en el compromiso moral –con uno mismo– de respetar la palabra dada. En el mismo sentido, conviene atender a que la idea de “concordia”, que antes habíamos hecho objeto de la crítica maquiaveliana, claramente aparece despojada de todo sentido ético pues no remite a la restitución de la amistad cívica, sino a un freno a las enemistades entre los bandos.

⁴⁷⁷ *Discursos*, III, 27, p. 397.

El tema del capítulo, circunscrito a las alternativas que un poder extranjero tiene a su disposición para dominar una ciudad dividida, se desplaza al problema de la naturaleza misma de la conflictividad, arrastrando a principados y repúblicas en su dinámica creciente de la división: se trata de asumir en todos sus términos el significado de la política como conflicto. Que los hombres tienden naturalmente a tomar *partido* nos indica aquí, finalmente, que la posibilidad de tratar políticamente la conflictividad depende del despliegue inmanente de las potencias que en ella se generan. Las instituciones surgidas de la división sólo pueden asumir su productividad asumiendo también su límite y su fragilidad, recogiendo la memoria viva del drama social para dar espacio a otro régimen de los afectos que pueda imponerse con fuerza propia: la necesidad de poner freno al conflicto violento. Preferimos hablar de otro régimen de los afectos, de otra dimensión del deseo, para no confundir esto con la institución de una ética normativa –por ejemplo, la *concordia* ciudadana, tal y como la hemos analizado antes– que funcione como última *ratio* del orden de la comunidad. El final del capítulo que hemos comentado cierra con una ironía sobre los franceses que encontrará en la densidad de la reflexión que hemos intentado seguir su sentido más preciso; Maquiavelo vuelve a cuestionar de manera directa la ignorancia de aquellos gobiernos que encuentran en la amistad recíproca el fundamento de la unidad y orden de la comunidad:

“si en Francia alguno de los súbditos del rey dijese que era su partidario, sería castigado, porque tal palabra significa que otro grupo de ciudadanos era enemigo del rey, y éste quería que todos fueran sus amigos, unidos y sin partidos”⁴⁷⁸.

Si la piedad y la humanidad no son principios ético-normativos que se constituyen en la apelación a una instancia última de unidad comunitaria es porque no anteceden a la conflictividad, se desprenden de ella como efecto posible en su elaboración política. Surgidos de la dinámica de composición y descomposición de los cuerpos mixtos, y comportando siempre una dimensión afectiva, tampoco tienen la fuerza de un sustrato natural que funcione como el suelo común donde se apoya la unidad comunitaria, razón por la cual siempre están inmersos en las formas que adquiere la división y los modos en que el poder se constituye con ellos.

En el capítulo siguiente al que hemos tratado más arriba, Maquiavelo nos advierte ya en su título que “se debe prestar mucha atención a las obras de los ciudadanos, pues muchas veces debajo de un acto piadoso se esconde un principio de tiranía”. El capítulo cierra, de alguna manera, este trayecto en donde se pone en juego lo que hemos denominado la dimensión ética de la reflexión de Maquiavelo: juzgando no la actuación de un gobierno para ganarse el favor de los ciudadanos, “liberalidad” que en más de una ocasión Maquiavelo ha considerado uno de los recursos de la tiranía⁴⁷⁹ y que no podría juzgarse ética, sino las actitudes de los ciudadanos, dado que “muchas veces los actos que parecen piadosos y que no es razonable condenar, se vuelven crueles y peligrosísimos para una república”⁴⁸⁰. La crítica sistemática de la tradición republicana a la monarquía, cuyo alcance abarca directamente a la figura del príncipe “bueno” como una de las formas de la tiranía, se extenderá aquí al cuestionamiento de la virtud del ciudadano particular en tanto hace uso privado del motivo del “bien público”. La crítica a la amistad, que vimos podía desprenderse de las *Historias Florentinas*, y la distinción entre modos públicos y privados que

⁴⁷⁸ Ibid., p. 398.

⁴⁷⁹ Cfr., *Historia de Florencia*, VII, p. 355.

⁴⁸⁰ *Discursos*, III, 28, p. 398.

pensamos a partir de la comparación entre Manlio y Valerio, se cierra en éste capítulo al mostrar que con la ética individual orientada al bien común –la virtud de uno– “los hombres se convierten en partidarios y dan ánimo a quien ha ganado su amistad para corromper al gobierno y violar las leyes”⁴⁸¹.

Tomando distancia de una ética-política, que encuentra en la virtud de los ciudadanos el elemento compensatorio en la necesaria confrontación política que resulta fundamento de la libertad y en la neutralidad formal de los ordenamientos políticos que hace posible la contención de los conflictos, Maquiavelo nos permitiría ver que las distinciones categoriales a partir de las cuales *lo político* podría ser autonomizado de su contrario, *la política* (como acción-institución, poder constituyente-poder constituido, ética política-técnica política, multitud-estado, contingencia-orden, entre otras) no disuelven ni sustituyen las clásicas distinciones que orientan la reflexión política, como libertad-dominación o principado-república, dado que la trama de las relaciones de los cuerpos mixtos, concebidas a partir del permanente movimiento de composición y descomposición de las potencias colectivas, siempre se recompone en el interior de cada una de estas dicotomías, cancelando la posibilidad de que éstas alcancen aquella función axiológica que permita pensar e intervenir en la realidad política. Sin embargo, como hemos visto, de esto no se sigue la posibilidad de que, frente a las divisiones político-sociales como político-categoriales, convenga adoptar la *via del mezzo*, sistemáticamente negada por Maquiavelo tanto en el cuestionamiento de *El Príncipe* a adoptar una neutralidad frente a los conflictos, como en los *Discursos*, donde afirma que frente a una división por naturaleza los hombres toman partido. Por otro lado, la *virtù* maquiaveliana tampoco permite que la reflexión política sea expulsada al lugar del espectador de una “dialéctica inconclusa” entre las diferentes oposiciones (considerando este movimiento como una lógica temporal dada que traza los ciclos de la realidad política), sino impulsada al lugar de la acción y las instituciones asumiendo en toda su materialidad la dimensión dramática de la política⁴⁸². La *virtù*, que instala al pensamiento en la *acción* en tanto ontología fundamental, no hace de la acción, en su inevitabilidad, un salto al vacío (un decisionismo trágico). La contingencia, la indeterminación de todo fundamento, no es caos, sino un constante proceso material (y, por ello, pluralmente determinado) que permite, e incluso impele a actuar en las coordenadas que se producen en el encuentro entre *ocasión* y *necesidad*, en una *coyuntura* determinada a la vez que producida. Si para Maquiavelo la libertad permanece en el horizonte de la reflexión política no es porque ésta se identifique con una voluntad libre, soberana, que puede irrumpir en el orden y disposición de la realidad; tampoco la libertad resulta equiparada con la contingencia última de lo real, porque la contingencia abre el mundo tanto a la libertad como a la servidumbre (aquí radica la complejidad del enfrentamiento entre la fortuna y el *libero arbitrio*, concepto por demás confuso del capítulo XXV de *El Príncipe*, como ya lo hemos indicado). Libertad no es indeterminación, ni subjetiva ni objetiva, sino la expansión de las potencias compositivas en el proceso material de constitución del cuerpo político, cuya figura histórica más acabada es la república democrática, donde la igualdad es signo de la división. La república democrática o popular es el momento donde el cuerpo mixto alcanza una vitalidad que implica

⁴⁸¹ Ibid., p. 399.

⁴⁸² Tal es el sentido que recuperamos de la idea de “dialéctica diádica” de Rinesi, E., *Política y tragedia. Hamlet, entre Hobbes y Maquiavelo*, Colihue, Buenos Aires 2003, pp. 219-221. El motivo del trabajo de Rinesi ha sido una constante en nuestra investigación, y le debe más de lo que es posible reconocer aquí. Una conversación más detenida con este trabajo será nuestra propuesta para el último capítulo.

una mayor posibilidad de relaciones políticas entre las partes (frente a las demás “formas” de gobierno, que se constituyen en el temor al conflicto) y cuya productividad se logra en el entrecruzamiento de los poderes que se desatan en las diferentes figuras de la división (sociales, políticas, ideológicas, generacionales, etc.).

Es en este plano de superficie que se produce (y no que emerge, porque no es sustrato ni *telos*) lo que hemos denominado a riesgo de equívoco la dimensión ética de la política maquiaveliana, y que conviene pensar en su dimensión materialista, político-afectiva, que asume la relación entre tiempo, historia y composición, bajo el problema de la *duración*: la “humanidad”, posible en la república democrática, se asume como resultado de la necesidad vital del cuerpo político, producto de la exigencia misma de su potenciación. Si podemos designar en términos éticos este efecto de la fuerza compositiva *en* el interior mismo de la conflictividad es a condición de no confundirlo con un límite que desde fuera pretende poner freno a los efectos destructivos de las potencias (como aclaramos, a riesgo de ser reiterativos, no una ética en sentido normativo). Es por este motivo que humanidad y piedad no designan las propiedades más elevadas de una virtud cívica individual (virtud ciudadana), tal y como lo entendieron los humanistas cívicos (y, por ello, propiedad de un grupo privilegiado, que representa esa naciente burguesía “ilustrada”), sino una afectividad política que surge de la tensión entre pasado y futuro en las creaciones colectivas, como son las instituciones populares. También a riesgo de equívoco hemos pensado este *ethos* institucional a partir de la semántica que se abre a partir de la cuestión de la *amnistía*, excluyendo la posibilidad del olvido y del perdón, porque el primero supone la violencia estatal que borra las marcas del conflicto y el segundo supone la superación (imposible) del mismo reprimiendo las pasiones que todo conflicto deja gravado como marcas en el cuerpo político. La cuestión abierta a partir de la amnistía permite comprender la dimensión del drama social a partir del cual surge la república democrática, motivo por el cual la amnistía es una potestad del Estado que puede ser administrada a voluntad de la parte vencedora, pero que en la dinámica democrática resulta imposible en la medida en que cada parte conserva y acrecienta el poder que la hace parte activa en la constitución de las instituciones políticas y en la definición de los conflictos a los cuales las instituciones responden. La amnistía, acto jurídico que obliga externamente o ritual de reconciliación y constreñimiento colectivo que obliga internamente, muestra el problema cuyo reconocimiento hace posible recorrer otra vía: frente a la *división* y contra sus efectos destructivos corresponde aquella respuesta política que el realismo de Maquiavelo dará contra el realista Tácito: *un trato igual con los iguales y piadoso con los desiguales*.

El desacuerdo entre Maquiavelo y el humanismo cívico se hace cada vez más radical. Aunque Leonardo Bruni haya sido el primero en indicar la particularidad de la *polis* griega introduciendo la idea de igualdad, casi inexistente en el republicanismo romano, ésta no dejará de estar mediada por el cristianismo. Citamos en su extensión un pasaje al que nos referimos antes:

“el régimen popular, que los griegos llamaron democracia... encuentra su imagen en la relación fraterna. Los hermanos [*fratelli*] son entre ellos pares e iguales. El fundamento de nuestro gobierno es la paridad y la igualdad de los ciudadanos... Todas nuestras leyes tienden solamente a esto, que los ciudadanos sean iguales, porque sólo en la igualdad tiene raíz la verdadera libertad. Por ello, nosotros alejamos del gobierno del estado a las familias más poderosas, porque llegan a ser demasiado

temibles a través de la posesión del poder público. Por esto, hemos establecido que las sanciones contra los nobles sean mayores y más graves”⁴⁸³.

Bruni, traductor del griego de la *Política* y la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles, no desconoce la distancia existente entre la igualdad democrática –incluso entendiéndola en términos aristotélicos, como *concordia* (amistad política)– y la fraternidad cristiana, pero ¿cómo postular la igualdad sin con ella traer a la superficie la división de la ciudad e intentar contenerla en ese *ethos* común que es el cristianismo? Y, más aún, ¿cómo fundar la igualdad en la ley que da unidad a la comunidad según el bien común si ésta se encuentra vinculada, antes, con la misma división y con sus efectos más terribles? Bruni nombra la democracia y define la república, y sólo a condición de esa operación conceptual el bien común puede ser la forma de la ley, a la vez que el nombre del olvido de la división. Olvido que, sin embargo, no puede ser completamente ocultado en la medida en que las leyes tienen que identificar explícitamente a aquellos que pretenden imponer su dominio sobre la comunidad.

Comprender el problema que da cuenta de la demanda de amnistía, tal y como hemos intentado definirlo, sólo es posible en la república democrática, porque esta demanda emerge siempre que está en juego la democracia misma, única vía que requiere mantener siempre en la superficie la conflictividad como principio de la libertad. Y es también, en cada caso, el riesgo del retorno a los principios y la exposición “cara a cara” de su inestabilidad y su fragilidad (la fragilidad de la fuerza). Es posible que aquí radique la simpatía y, a la vez, la distancia que Maquiavelo mantendrá con la revuelta de los Ciompi (abiertamente condenada por Bruni), acontecimiento de la historia florentina donde se hace patente la potencia de la igualdad y la libertad, así como la dificultad de elaborar la división sin que esta sea arrastrada por la fuerza de la disolución, por más que ésta se transfigure en estrategia política.

“Debemos, por tanto, procurar dos cosas, y que nuestras deliberaciones tengan dos fines: uno, el de no ser castigados por lo que en los últimos días hemos hecho; otro, en vivir en adelante con más libertad y más satisfacción nuestra que en el pasado. Conviene, por tanto, en mi opinión, redoblar los males, multiplicando los robos e incendios y procurando tener muchos cómplices, porque cuando el error es de muchos, ninguno es castigado. Los delitos pequeños se penan, los grandes y graves se premian, y cuando son muchos los agraviados, pocos buscan la venganza, porque las ofensas generales con más paciencia las sufren los particulares”⁴⁸⁴.

El discurso que Maquiavelo pone en boca de “uno de los más atrevidos y de mayor experiencia” de los Ciompi, expone la geometría pasional en el seno del conflicto entre los *grandi* y el *popolo*. En el ojo mismo del huracán, la deliberación plebeya tiene por objeto la dimensión

⁴⁸³ Bruni, *Epistola ad marnum principem imperatorem* (citado en Garín, E., *Scienza e vita civile*, op. cit., p. 12). Aunque Bruni traduce la *amistad política* (concordia) de Aristóteles por “fraternidad”, y más allá de su connotación religiosa, la relación entre estos términos y la igualdad no dejará de ser un problema incluso en la tradición revolucionaria democrática, como puede verse en la tríada revolucionaria “Libertad, igualdad, fraternidad”. Cfr. Domènech, A., “...y fraternidad”, *Isegoria*, nº 7, 1993 y A.A.V.V., *Filosofía de la fraternidad*, Cuadernos de Nombres, Nº2, Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, 2004.

⁴⁸⁴ *Historia de Florencia*, III, pp. 163-164.

política y temporal de la revuelta: lograr mayor libertad y mayor igualdad, pero también lograr que las acciones violentas que expusieron la potencia del *pueblo* no sean castigadas por los temores y odios que han producido. ¿Cómo dar inicio a una república democrática después de los enfrentamientos ocurridos? En las palabras del experimentado cardador de lana, Maquiavelo nos mostrará que la verdad de la *deliberación* no radica inmediatamente en imaginar las instituciones que traduzcan la “justicia” de los móviles en un orden político (tarea de legislación), sino *extender el conflicto* hasta involucrar a todas las partes del cuerpo político a partir de una geometría pasional que disponga a unos y otros a “tomar partido”. La legitimidad de las instituciones surgidas del conflicto popular (y su universalidad, siempre incompleta) no se funda en la mera identificación ideal de unos y otros a los valores que representan; su duración, es decir, su efectividad, depende del vínculo político-afectivo que mantengan con la división que les dieron origen. La demanda de amnistía que aparece en el horizonte de la revolución popular muestra que el ideal de justicia no puede ocultar la suposición de una unidad imposible, aquella que la república democrática pone en cuestión al constituirse sobre la exposición del conflicto y su irreductibilidad última. En esta deliberación estratégica del Ciompi está la clave para comprender la dimensión colectiva del conflicto así como su fracaso: por un lado, la necesidad política que invierte la demanda del perdón a individuos particulares por actos particulares e interrumpe en el deseo de venganza de individuos particulares por daños particulares (es decir, que interviene en la lógica de los bandos), al exponer al cuerpo político a su necesaria participación en la división; por otra parte, la dificultad de crear aquellas instituciones que hagan durar el gobierno popular, buscando la primera respuesta en una amnistía fundacional.

¿Qué significa ser parte de una comunidad sin apelar a la idea de un bien común? ¿Cómo pensar instituciones que, sin olvidar los conflictos, puedan responder a lo nuevo? Memoria y ocasión trazan un arco temporal que interfiere el esquema poder constituido-constituyente y la temporalidad que le subyace representando el drama de la acción en su propia historicidad, y muestran la materialidad del conflicto constitutivo de la política. La escritura de Maquiavelo, que esbozará una serie de respuestas siempre ligadas a una determinada coyuntura, no dejará de verse permanentemente llevada a exponer su contingencia.

La tensión entre república y democracia contenida en la denominación *governo popolare* designa, más que ordenamientos institucionales diversos, una manera de asumir la contingencia y de tratar los conflictos. Por este motivo hemos tratado de avanzar sobre la polémica que Gaille-Nikodimov identifica con los “dos momentos maquiavelianos” contemporáneos, la lectura republicana que se centra en la idea de ciudadanía activa y bien común para pensar la relación entre conflicto y libertad, y la lectura democrática que hace del conflicto social y la igualdad el momento de autodeterminación y autoconstitución del pueblo la esencia de lo político⁴⁸⁵, para

⁴⁸⁵ Gaille-Nikodimov toma la expresión del libro de Audier, S. *Machiavel, conflit et liberte*, op. cit., Cfr., Gaille-Nikodimov, M., *Maquiavelo y la tradición filosófica*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2011, pp. 109-133. Esta contraposición entre los dos momentos maquiavelianos surge de la lectura de Pocock y del posterior libro de Abensour, M., *La democracia contra el Estado*, Colihue, Buenos Aires, 1998 (*La démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*, PUF, Paris, 1997), lectura a las que se sumarán las ideas de democracia radical de Rancière y Negri, entre otros. Sobre esta discusión pueden verse los trabajos de Gaille-Nikodimov, M., “Machiavel au prisme du «moment machiavélien»”, Ménissier, Th., “Qu’ est-ce que la vertu républicaine? Quelques remarques sur l’interprétation de Machiavel dans *Le Moment machiavélien*” y Remaud, O., “Le contingence et le soi politique. Sur deux approches du «moment machavélien»”, editados en Sfez, G. y Senellart, M. (dir.), *L’jeu Machiavel*, Press

mostrar en la radicalidad del conflicto una dimensión dramática que la tensión hacia los extremos entre ambas interpretaciones corre el peligro de borrar. Una alternativa que hemos explorado sí en una clara polémica con la interpretación republicana⁴⁸⁶ e intentando profundizar la “vía democrática”, dirimiendo la lectura entre esas dos dimensiones del pensamiento de la política que Maquiavelo nos indica en *El Príncipe*: la verdad efectiva de las cosas y su representación imaginaria.

“En opinión de Maquiavelo, [los humanistas] no apreciaban que los «tumultos» de la antigua Roma eran consecuencia de una intensa participación política y, por tanto, una manifestación de la más elevada *virtù* cívica. Por tanto, no alcanzaron lo que Maquiavelo claramente consideró como una visión fundamental política: que «toda legislación favorable a la libertad es producida por el choque» entre las clases, y así que el conflicto de clases no es el disolvente sino el cimiento de una comunidad”⁴⁸⁷.

Si bien el republicanismo de Quentin Skinner reconoce la distancia entre Maquiavelo y los humanistas en relación a la consideración de los “tumultos”, deja de lado los humores que los atraviesan, las acciones que desencadenan y los efectos que estos producen, para resumirlos en una “manifestación de la más elevada *virtù* cívica”. Al modo del desinteresado espectador kantiano de la revolución, traduce los diversos móviles que llevan a la confrontación en la voluntad de la participación cívica guiada por el espíritu de la consecución del bien común. De esta manera, la ética cívica no sólo desplaza a un segundo plano la violencia de la *stasis*, sino que hace de la división, que Maquiavelo considera constitutiva de la ciudad, una reacción virtuosa que acontece porque hay una idea de bien común, un *ethos*, una comunidad. Por eso, que Skinner reconozca al pasar que los tumultos son un conflicto de clases, un motivo que claramente no es central en su interpretación, no hace más que vaciar de todo sentido la división de clases en cuanto tal, porque moraliza la confrontación entre quienes persiguen el bien particular y quienes persiguen el bien común, disolviendo la idea misma de división, y las complejas ideas de libertad e igualdad encuentran su resolución bajo una idea de justicia. Para Skinner, la división es división *de* una comunidad, que antecede éticamente a las partes; es “cimiento de la comunidad” porque del conflicto surge la evidencia de que es la participación cívica su fundamento y requiere que sea actualizada por ésta. El conflicto es absorbido por el acuerdo, la división por la unidad, la violencia por el bien común, y la política por el humanismo.

La *novedad* de Maquiavelo no ha sido sólo señalar que *en el origen está la división*, mostrando que toda forma de unidad y orden natural es una ilusión, sino también exponer de qué manera las diferentes formas de composición que se da el cuerpo mixto –que es toda “república”–, suponen un trabajo a partir de la división, una forma de tratar con ella, desde la tiranía hasta la república. Por supuesto, reconoce formas que tienden a la libertad y formas que tienden a la

Universitaires de France, Paris, 2001. Y en general, la reinscripción no siempre explícita de la línea Maquiavelo-Spinoza-Marx (propuesta originalmente por Althusser) en la filosofía política francesa contemporánea.

⁴⁸⁶ Un análisis general sobre las variaciones contemporáneas en Borrelli, G., “Repubblicanesimo e teoria dei conflitti in Machiavelli: un dibattito in corso”, en Bassani, L. M. Y Vivanti, C. (edit.), *Machiavelli nella storiografia en el pensiero politico del XX secolo*, Giuffrè Editore, Milán, 2006, pp. 329-347; también Casadei, Th., “La traiettoria del repubblicanesimo conflittualista tra storia e teoria del diritto”, en *diritto&questione pubbliche*, nº 5, 2005, pp. 131-152.

⁴⁸⁷ Skinner, Q., *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, op. cit., p. 207.

dominación, por lo que es justo ver en él a un pensador perteneciente a la “tradicón republicana”, pero más importante aún es que la dinámica política no resulta de una clara oposición entre modelos o valores, pues el movimiento de composición y descomposición del cuerpo político atraviesa esta polarización haciendo de cada *praxis* colectiva e institucional el anverso y el reverso de la caída en la servidumbre y la vía de la libertad. El realismo político no sólo hace de la república un asumido orden contingente –contra la naturalización de la dominación en las demás formas de gobierno, así como contra la imaginaria comunidad del bien común–, sino también el orden que, en tanto asume la conflictividad, asume que siempre contiene la tiranía y la oligarquía en su seno. A esto debe agregarse que la vertiente democrática presente en Maquiavelo no se construye sobre la oposición entre virtud del pueblo y vicio de los poderosos, ni sobre la *praxis* de la multitud frente a la normatividad de las instituciones, es decir, sobre la postulación de una subjetividad política privilegiada que porta en sí misma la esencia de la libertad y emerge en el incausado acontecimiento. La “democracia” maquiaveliana designa la posibilidad de que la comunidad se exponga a su fractura en la singularidad de todo acontecimiento político, que posee una trama histórico-temporal específica (de allí su singularidad) de manera tal que la igualdad no deviene principio universal (principio de justicia), sino índice de una determinada relación (coyuntura) y su memoria, a partir de la cual se constituye aquello que en el antagonismo es llamado “pueblo” en su propia, porque posible, efectividad política. La *verdad efectiva de las cosas* es el necesario tránsito de la *virtù*, que en la acción, siempre instituyente también porque nunca definitivamente instituida, ilumina la dimensión más radical del conflicto sólo porque lo enfrenta, porque no puede hacer otra cosa que enfrentarlo.

8- Notas finales sobre la tragedia y la comedia

“la política tiene la ontología de la tragedia y la materialidad del drama”

E. Rinesi, *Las máscaras de Jano*

Vida activa, tiempo y ocasión, han sido las puertas de acceso para interrogarnos por la dimensión que adquiere la contingencia y el conflicto en el pensamiento político de Maquiavelo. Ambos conceptos ocupan un lugar central en la filosofía política contemporánea y han sido una de las vías que lo han hecho nuevamente un “contemporáneo”, pero volver detenidamente a sus textos permite también reinscribir la presencia de los clásicos motivos que son el signo de la larga historia del maquiavelismo y el anti-maquiavelismo político en nuevas perspectivas. Hacer pie en estos conceptos para comprender la compleja trama que se teje en sus reflexiones no supone que su pensamiento se detenga en la declaración de estos principios de inteligibilidad de la política. Maquiavelo llega a ciertas conclusiones, da recomendaciones que en muchas ocasiones adquieren el tono de sentencias, nos dice que la historia nos brinda invaluable enseñanzas y propone una serie de instituciones, leyes y ordenamientos, que considera son fundamentales para un gobierno republicano popular. Sobre estos puntos y otros la literatura es amplia. Nosotros, como tantos otros lectores, nos hemos visto tentados por ese imperativo de dirigirse a la *verità effettuale della cosa, che alla immaginazione di essa*, para tratar de introducirnos en sus escritos y hacer emerger las implicancias de este llamado al pensamiento de la política, que en muchas ocasiones adquiere el tono de una urgencia.

Que en Maquiavelo no encontremos la resolución del conflicto no sólo es índice del sentido que posee esta idea para la política, nombrando aquello que le es constitutivamente inherente. Pero no hay que confundir esta constatación, resultado de una reflexión sin concesiones sobre los saberes y acontecimientos, con el punto de llegada y la tarea del pensamiento. *Virtù contra fortuna* es una fórmula que expresa la necesaria tarea del pensamiento y la acción, que nunca podrá ser efectiva si no reconoce en todos sus términos su implicación mutua. Ni el pensamiento es el guardián de la indeterminación, ni la acción es un salto de la voluntad al vacío de fundamentos. En un lenguaje menos próximo a las actuales conceptualizaciones ligadas a las ontologías postfundacionales, las consideraciones que en la historia del maquiavelismo lo calificaron de pesimista tocan en cierta medida algo del efecto que produjo su lectura en contextos menos receptivos a un pensamiento que trabaja bajo la modalidad de la apertura y la inconclusión.

Eduardo Rinesi encontró en la maravillosa figura de la tragedia una manera de recorrer esa vía que camina por esta tensión propia de la política: “la tragedia es un modo de tratar con el *conflicto*, con la dimensión de contradicción y de antagonismo que presentan siempre las vidas de los hombres y las relaciones entre ellos”⁴⁸⁸. En *Política y tragedia. Hamlet, entre Hobbes y Maquiavelo*, pone a trabajar una idea que en principio no es ajena a la imagen de nuestro autor: no costaría asociar el nombre de Maquiavelo a la relación entre tragedia y política. Pero Rinesi no sólo encuentra los términos para nombrar aquello que subyace a muchas lecturas, va más allá, y sobre esa vía vamos a esbozar estas líneas finales. Partamos de una indicación: como es sabido,

⁴⁸⁸ Rinesi, E., *Política y tragedia*, op. cit., p. 13.

Maquiavelo también era dramaturgo, pero sus obras pueden ser rápidamente identificadas con el género de la comedia⁴⁸⁹.

En una de sus *lettere* a Guicciardini del 21 de octubre de 1525, Maquiavelo le escribe:

“he recibido el aumento, que llega a cien ducados, por la *Historia*. He retomado la redacción de ella y me desahogo acusando a los príncipes que han hecho todas las cosas necesarias para conducirnos a donde estamos. Adiós.

Niccolò Machiavelli. Historiador, cómico y trágico”⁴⁹⁰.

Hace ya cuatro años que ha iniciado una correspondencia con Guicciardini, el mismo tiempo desde que se le encomendó la redacción de las *Historias Florentinas*, concluida el mismo año en el que está fecha esta carta. ¿Qué lo lleva a presentarse de esa manera a Guicciardini que, por supuesto, ya lo conocía? Maquiavelo a casi concluido las *Historias*, un año antes había escrito *Clizia*, años antes *Andria* y la más conocida *La mandrágora*, todas comedias. ¿Por qué se presenta como “trágico”? La calificación de historiador es evidente, acaba de concluir las *Historias florentinas* e incluso vale suponer que los *Discursos a la primera década de Tito Livio* podrían ser incorporados dentro de este género literario, aunque rompa con las convenciones de su forma. Y la pregunta nos conduce necesariamente a otra, ¿de qué modo podría calificarse como autor de *El Príncipe*? ¿Podría referirse a sí mismo como político, y por qué no lo hace? Nos vemos tentados a suponer que es a la obra política —e incluso a su actividad como político— a la que se refiere cuando se autodenomina “trágico”. *El Príncipe* (y vale incluir aquí también a los *Discursos*) es la única “obra” ausente en su descripción, que podría llenar el vacío de la obra literaria trágica que nunca escribió; una hipótesis plausible, si ligamos aquel breve opúsculo al proyecto de mostrar a los Médici que él era un político valioso, aunque sumergido en la tragedia de no haber conseguido el favor de la fortuna. Pero si atendemos a los contenidos y perspectivas de las obras, esta forma de entender los géneros literarios no coinciden fácilmente con las lecturas que se han hecho de sus textos: porque *El Príncipe* puede considerarse la obra más optimista de Maquiavelo, que confía en la virtud de uno para poder domar la fortuna y liberar a Italia de los bárbaros; porque las *Historias Florentinas* han sido consideradas el momento de mayor pesimismo, bastante acorde con lo que dice a Guicciardini en el fragmento citado. Y con los *Discursos* la cosa es más difícil: leído como el momento “optimista” republicano (sobre todo cuando se atiende al primer libro) o como el momento pesimista frente al fracaso de la salida republicana (sobre todo en las lecturas del tercer libro). Sin embargo, como dijimos, la tragedia en absoluto es extraña a muchas lecturas de Maquiavelo que se han dado a lo largo del tiempo.

En la biografía *La sonrisa de Maquiavelo* Viroli lee su vida desde el punto de vista de la comedia, de la sátira, estableciendo un interesante puente entre el republicanismo y cierta forma

⁴⁸⁹ No vamos a dedicarnos a analizar la dramaturgia de Maquiavelo y su relación con las obras políticas. Pocos son los intentos que han logrado extraer algo significativo de esa difícil relación. En general puede verse Raimondi, E., *Politica e commedia. Il centauro disarmato*, il Mulino, Bologna, 1998 y en particular el interesante trabajo de Frosini, F., *Contingenza e verità della politica. Due studi su Machiavelli*, Edizioni Kappa, Roma, 2001.

Al respecto, el interesante trabajo de Fredi Ciappelli sobre un breve texto poco tratado de Maquiavelo, el *Discorso intorno alla nostra lingua*. Cfr, *Machiavelli e la “lingua florentina”*, Massimiliano Boni Editore, Bologna, 1974.

⁴⁹⁰ Maquiavelo, N., “Carta del 21 de octubre de 1525 a Francesco Guicciardini”, en *Cartas privadas de Nicolas Maquiavelo*, op. cit., p. 244.

de felicidad civil que se apoya en el tono irónico de su realismo político, pero no nos da una respuesta sobre este paradójico calificativo de trágico. Strauss, que se encuentra en las antípodas de la lectura de Viroli, concuerda parcialmente con él: “En Maquiavelo encontramos comedias, parodias y sátiras, pero nada que nos recuerde la tragedia. Una mitad de la humanidad queda enteramente fuera de su pensamiento. No hay tragedia en Maquiavelo, porque no tiene sentido del carácter sagrado de «lo común»”⁴⁹¹. En un sentido Strauss tiene razón, y su observación es particularmente aguda, aún en su equívoco: en Maquiavelo no se encuentra la forma clásica de la tragedia. Pero qué sucede con la tragedia moderna, que bien ha sido plantada por Rinesi: “a partir del Renacimiento, esa fisura entre tragedia y vida social que advertíamos en el siglo de oro griego desaparece, y *la propia vida social y política se vuelve trágica*”⁴⁹². Sin quererlo, Strauss indica la primera figura de la tragedia que Rinesi atribuye a Maquiavelo, la “tragedia de los valores”: esa mitad de la humanidad que ha quedado fuera de su pensamiento es aquella que se guía por la moral ordinaria, cristiana, que en *El Príncipe* será objeto de las apariencias, asumiendo la ética republicana que hace de la libertad y el bien común el fin hacia donde toda acción debe dirigirse aunque esto implique violar los principios sagrados de la religión⁴⁹³. Esta figura de la tragedia se corresponde parcialmente con la situación del *nuovo principe*, pero también con las desventuras del redescubrimiento del republicanismo clásico por una comunidad educada en la moral cristiana. Desventuras cuya figura paradigmática quizás sea ese personaje tan poco apreciado por Maquiavelo: Girolamo Savonarola, promotor del retorno republicano contra los Médici, excomulgado y condenado a muerte por el Papa Borgia, quemado vivo en la plaza de Florencia por hereje en 1498. Savonarola, el cristiano republicano confiesa en prisión: “Contra Tí sólo he pecado, delante de Tí he hecho el mal, [...] Contra Tí sólo, precisamente porque me has mandado que te ame a Tí por Tí mismo y que refiera a Tí el amor de las criaturas, y yo he amado más a las criaturas que ha Tí, al amarlas por sí misma. ¿Qué es pecar sino amar a la criatura por sí misma”⁴⁹⁴.

La crítica de Maquiavelo a este profeta desarmado muestra la diferencia fundamental entre la idea de tragedia de Strauss y Rinesi: mientras que para Strauss en Maquiavelo no hay tragedia justamente porque se ha producido una ruptura, que bien podríamos llamar tragedia de los valores, Rinesi avanza sobre una segunda figura de la tragedia moderna denominada “la tragedia de la acción”. Aun habiendo optado por uno de los mundos antagónicos de los valores presentes, nada garantiza que adoptando el modelo de la virtud republicana contra la credulidad cristiana las acciones logren alcanzar los fines esperados: “la tragedia de la acción (política) consiste en que *siempre queda algo* que resiste, o que, por lo menos, *puede* resistir, y resiste con éxito, a la acción virtuosa del sujeto (político) que tiene que lidiar con su suerte y pretende sobreponerse a ella. La tragedia de la acción (política) consiste en que siempre queda algo de ingobernable, de incontrolable, de incognoscible”⁴⁹⁵. Conviene distinguir la tragedia de la acción de la tragedia religiosa de Savonarola, personaje más acorde con el sentido dado por Strauss, porque aquí la trascendencia ya no tiene lugar: como hemos visto, lo que se enfrenta a los fines de la acción y su valoración son otras acciones, la tragedia es inmanente a la acción y por eso en *El Príncipe*, en

⁴⁹¹ Strauss, L., *Meditaciones sobre Maquiavelo*, op. cit., p. 356.

⁴⁹² Rinesi, E., *Política y tragedia. Hamlet, entre Hobbes y Maquiavelo*, op. cit., pp. 31-32.

⁴⁹³ Cfr., Berlin, I., “La originalidad de Maquiavelo”, en *Contra la corriente*, Fondo de Cultura Económica, México 1983.

⁴⁹⁴ Savonarola, J., *Última meditación*, Patmos-Rialp, Madrid 1951, p.33.

⁴⁹⁵ Rinesi, E., *Política y tragedia*, op. cit., p. 58.

cuanto la virtud es depositada en las acciones de un hombre, la tragedia asume la forma de la decisión. Para nuestro fin, y forzando un poco esta conversación, no hace falta dar el paso a Hobbes que realiza Rinesi para pensar esa otra figura de la tragedia: la “tragedia del orden” que, aunque de manera menos paradigmática, podríamos encontrarla tanto en el momento de la institucionalidad republicana como en la constitución del gobierno principesco. Pero vamos a avanzar un poco más, y a riesgo de algunos equívocos, creemos no alejarnos demasiado de la reflexión de Rinesi si decimos que en Maquiavelo pueden encontrarse los tres “momentos” de la tragedia que componen su lectura: el maquiaveliano, el hobbesiano y el shakespeariano. La expresión *virtù contra fortuna* podría ser la forma más clara de la definición del *momento shakespeariano*: “existe la política, en efecto, porque ningún orden hegemónico puede exhibir un fundamento universal, *pero ninguno puede dejar de intentarlo*”⁴⁹⁶.

Nada impide entonces encontrar en Maquiavelo al autor trágico, más aún, encontrar en la tragedia la clave de lectura de su obra política. Pero si efectivamente para alcanzar esta consideración hemos abandonado la cuestión de las formas literarias que corresponder a los géneros, surge una segunda cuestión no menos paradójica que la primera: ¿cuál es la relación entre política y comedia? o, continuando nuestras especulaciones sobre la firma en la carta a Guicciardini, ¿es posible que tragedia y comedia sean dos maneras entrelazadas de la historia? Ahora es un segundo trabajo de Rinesi el que nos da la pista para responder a esta supuesta antinomia. *En Las máscaras de Jano. Notas sobre el drama de la historia*, la comedia es la clave para comprender una dimensión de la tragedia antes no expuesta:

“que la tragedia es un tipo de relato que tiene que lidiar con el conflicto y que, debido a que este conflicto no puede resolverse satisfactoriamente, «termina mal», mientras que la comedia es un tipo de relato que tiene que lidiar con el conflicto y que, dado que el conflicto puede resolverse, «termina bien» [...] lo que de inmediato aparece como un problema [...] es determinar *para quién* –o, si se prefiere, desde *el punto de vista de quién*– es que la historia «termina bien» o «termina mal»”⁴⁹⁷.

Lo que expone la comedia, afirma Rinesi, es que nunca hay en la historia finales felices para todos. Este segundo *momento shakespeariano* (el primero expuesto a partir de la tragedia *Hamlet*, el segundo a partir de la comedia *El mercader de Venecia*, tránsito del mal olor de Dinamarca a los perfumes de Venecia) es una extensión más sutil y compleja del drama de la historia. Aquí muestra otra forma de considerar la tragedia de los valores, ahora desde una perspectiva histórico-temporal que pone en juego no ya sólo valores antagónicos, mundos morales incompatibles, sino una dimensión ética común que pone atención en el inevitable efecto que posee el conflicto y la división y en la dimensión de la obra que logra exponerlos: una vez acontecidos los hechos, que pueden terminar bien o mal, para unos u otros, “el punto aquí no es la «libertad de elegir» que

⁴⁹⁶ Ibid., p. 229.

⁴⁹⁷ Rinesi, E., *Las máscaras de Jano. Notas sobre el drama de la historia*, Editorial Gorla, Buenos Aires, 2009, p. 104 (una primera edición del capítulo “La felicidad excluyente”, apareció en Martín, J. P. y Suazo, G. (comp.) *La política, las palabras y la plaza*, UNGS - Ed. del estante, Buenos Aires 2007). Antes había dicho: “La comedia se tutea con la tragedia, linda con ella y coquetea con ella, no privándose incluso de citarla o de parodiarla con frecuencia, pero su modo de resolver los conflictos que plantea [...] es muy distinto: en la tragedia los excesos cometidos por los hombres son castigados inflexiblemente por los dioses; en la comedia los hombres cometen excesos no menos punibles, pero suelen quedar a salvo del castigo gracias a su astucia, a la buena fortuna o a la cómica impotencia de las divinidades”, pp. 47-48.

tiene el «receptor» ante un mensaje ambiguo o que eventualmente tolera múltiples «lecturas», sino la capacidad de ese mensaje, de esa obra, de ese tipo particular de obra que es el drama, de contener al mismo tiempo todas esas posibilidades»⁴⁹⁸.

Volviendo a Maquiavelo, entre tragedia y comedia se ilumina la doble dimensión de la tragedia, que nos expone a una fundamental forma de asumir la *división*. Las *Historias Florentinas* pueden ser leída como tragedia o como comedia: como tragedia, porque la libertad republicana, la libertad del pueblo, siempre próxima a ser alcanzada, termina siempre en manos de los príncipes, o bien, porque las familias aristocráticas y populares conforman una genealogía de exilios y muertes que retornan sin cesar; como comedia, porque –incluyendo la sátira a la que se expone a los vencedores de los conflictos– Florencia se muestra la ciudad más fuerte de las que se han podido conocer, al no ser arrastrada a su destrucción por los tumultos, lo que muestra el poder real aunque muchas veces soterrado del pueblo, o bien por el éxito permanente y creciente de la oligarquía que marca el incesante retorno de los Médici luego de cada conflicto. Quiénes ganan y quienes pierden en la trama maquiaveliana es un interrogante que subyace al desacuerdo entre muchas de sus interpretaciones. Puntos de vista, podríamos decir, que nos permiten comprender qué es lo que “ven” los lectores de la obra, los espectadores del drama que relata Maquiavelo. Pero en un sentido más radical, la perspectiva *valorativa* (de las “exigencias morales”), que podría llevarnos a reducir el conflicto a un problema de relativismo, expone un hecho: podemos tomar posición por el *partido* de los vencedores o los vencidos – porque los hombres, como sostiene Maquiavelo, tienden naturalmente a tomar partido–, pero la *memoria del conflicto* nos expone a la permanente coexistencia de vencedores y vencidos, sea que nos pongamos del lado de unos u otros.

La relación entre venganza y justicia que trazamos a partir de la idea de la memoria y la amnistía, en su difícil distinción, en su imposibilidad mutua, en su coimplicancia (y que Rinesi explora en el personaje trágico de Shylock de *El mercader de Venecia*, para quien la historia termina mal) muestran ese efecto: “que siempre alguien pierde”. Y esto no es una sónica aceptación de lo dado, o un principio realista que nos debería tranquilizar en las cruzadas porque “a veces se pierde y a veces se gana”, o el punto de vista que finalmente se alcanza al encontrar un supra-valor humanitario, sino la capacidad de comprender que toda posición, todo punto de vista, es y deviene de una fractura: porque “ningún orden político puede dar finalmente solución feliz a todos los conflictos”⁴⁹⁹. Rinesi expone de la mejor manera posible aquello que intentamos desarrollar en el apartado final titulado “Ética y política”. Y también, en la Venecia de Shylock, la crítica de Maquiavelo al “republicanismo veneciano”, modelo ideal y realidad subyacente del humanismo republicano florentino. Como dice Rinesi, siguiendo a Allan Bloom, “cuando Shakespeare se ocupa de Venecia no la pinta con los colores que cabría esperar de república virtuosa, sino desde la perspectiva de los extranjeros, de los «otros» –Otelo y Shaylok– con los que esa república no cumple sus benévolas promesas [...] “*República y exclusión*. República, sí, pero «entre nosotros»”⁵⁰⁰.

⁴⁹⁸ Ibid., p. 105.

⁴⁹⁹ Ibid., pp. 109 y 115

⁵⁰⁰ Ibid., 117. “El mayor teórico político de esa ciudad [Florencia], Maquiavelo, veía en ellas [en las revueltas populares] la savia vital que daba fuerza a sus instituciones y permitía el desarrollo creciente de la libertad. Lo que permite hablar, como se hace a menudo, de dos «modelos» republicanos en aquellos años de la vida política e intelectual de Italia: el de una «república popular», dinámica, inestable, y con frecuentes recaídas caudillistas o

Frente a la gran Historia, que desde una perspectiva dialéctica puede ya juzgar que la conflictividad forma parte de la astucia de la razón (conduciendo a la realización de la “comunidad”), la historia de la división, su temporalidad, nos expone al conflicto permanentemente, sin poder establecer cuándo la historia ha tenido un fin (sea cómico o trágico), cuándo el conflicto ha cesado. En otros términos, que no sólo no hay un fin único en términos valorativos, sino también que en realidad no hay un fin (temporal) en cuanto tal, porque ese desacuerdo fundamental se proyecta hacia el pasado y el futuro, y hace de la conflictividad la constante irresuelta, multiplicando hacia “atrás” y hacia “adelante” la pluralidad temporal que define el conflicto mismo. *The time is out of joint* puede ser la mirada trágica de lo que Maquiavelo intentará pensar en términos de complejidad temporal, tal y como hemos intentado mostrar. Por supuesto Maquiavelo, que nos expone en sus múltiples dimensiones el drama de la historia, también toma partido; encuentra en el pueblo el punto de vista (recordemos el inicio de *El Príncipe*) para comprender esta historia, para hacerla propia, para encontrar en su potencia política la actualización permanente; la *vita activa* colectiva es lo que abre a la productividad de las acciones y las instituciones, y hace de la conflictividad misma, como nos dice Rinesi, lo que nos permite pensar cada momento de la historia como un momento de inauguración: “cada punto, cada momento de la historia, es un nudo lleno de tensiones, de conflictos y de *exigencias morales* frente a esas tensiones y a esos conflictos, y que además eso no es algo necesariamente malo, porque es lo que nos permite pensar cada momento de la historia como un momento de inauguración y de posibilidad”⁵⁰¹. El *ritorno ai principi* es esa escena dramática que no por ello retrasa la acción, por el contrario es el momento maquiaveliano, el encuentro de tragedia y comedia, de memoria e historia, de *virtù* y fortuna.

monárquicas, y el de una «república aristocrática», pacífica y –como solía calificarse a la vida política veneciana– *serena*”, pp. 115-116.

⁵⁰¹ Ibid., p. 179.

BIBLIOGRAFIA

Obras de Maquiavelo

Tutte le opere, Sansoni editore, Firenze, 1971; edición al cuidado de M. Martelli.

Il Principe, Einaudi, Torino, 1995; edición al cuidado de G. Inglese.

Discorsi sulla prima deca di Tito Livio, RCS Libri, Milano, 1997; edición al cuidado de G. Inglese.

Istorie Fiorentine e altre opere storiche e politiche, UTET, Torino, 2011; edición al cuidado de A. Montevecchi.

De Principatibus, Trillas, México 1999; trad. de E. Arteg Nava y L. Trigueros Gaisman (bilingüe).

Discursos sobre la primera década de Tito Livio, Alianza, Madrid 2000; trad. de A. Martínez Arancón.

Discursos sobre la primera década de Tito Livio, Losada, Buenos Aires 2005; trad. de R. Raschella.

El Príncipe, Losada, Buenos Aires 2002; trad. de R. Raschella.

Escritos políticos breves, Tecnos, Madrid 2001; trad. de M. T. Navarro Salazar.

Cartas privadas de Nicolas Maquiavelo, Eudeba, Buenos Aires 1979; trad. de L. A. Arocena.

Historia de Florencia y otros textos, en *Obras históricas de Nicolás Maquiavelo*, Poseidón, Buenos Aires, 1943; trad. de L. Navarro.

Historia de Florencia, Técnos, Madrid, 2009; trad. de F. Fernández Murga.

El Arte de la Guerra y otros textos, en *Obras Políticas de Nicolás Maquiavelo*, Poseidón, Buenos Aires, 1943; trad. de L. Navarro.

Fuentes secundarias

Agustín, *Confesiones*, Porrúa, México, 1995.

Agustín, *La Ciudad de Dios*, Librería de Perlado, Páez y C., Madrid 1922.

Alberti, L. B., *I libri della famiglia*, Einaudi, Turín, 1994; al cuidado de R. Romano, A. Tenenti, y F. Burlan.

Alberti, L. B., *Momo o del principe*, Edizioni Costa & Nolan, 1986; al cuidado de R. Consolo.

Anaximandro, *Fragments*, en *Los filósofos presocráticos*, vol. I, Planeta De-Agostini-Gredos, Barcelona, 1998.

Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, Gredos-Planeta-DeAgostini, Madrid 1995.

Aristóteles, *Física*, Gredos-Planeta-De Agostini, Madrid, 1996.

Aristóteles, *Metafísica*, Gredos-Planeta, Barcelona, 1999.

Aristóteles, *Política*, Alianza, Madrid, 1994.

- Aristóteles, *Retórica*, Gredos, Madrid, 2000.
- Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, Gredos-Planteta-DeAgostini, Madrid, 1998.
- Biblia*, Antigua versión de Casiodoro de Reina revisada por Cipriano de Valera, Sociedades Bíblicas Unidas, Bogotá, 1995.
- Castiglione, B., *Il Cortegiano*, Felice Le Monier, Firenze, 1854.
- Cicerón, *Cartas a Atico*, en *Obras Completas*, tomo IX, Librería y casa editorial Hernando, Madrid, 1927.
- Cicerón, *Cuestiones Tusculanas*, en Librería de los sucesores de Hernando, Madrid, 1924, tomo V.
- Cicerón, *Sobre la República - Sobre las leyes*, Técnos, Madrid 1992.
- Dante, A., *La Monarquía*, Losadas, Buenos Aires, 1941.
- Dicearco, “Tres fragmentos de la descripción de Grecia”, en *Memorias de la historia antigua*, nº 10, 1989.
- Guicciardini, F., *Considerazioni intorno ai Discorsi di Machiavelli sopra la prima deca di Tito Livio y Scritti minori* en *Opere / Francesco Guicciardini*, tomo VIII, Laterza Editore, Bari 1933; al cuidado de R. Palmarocchi.
- Hegel, G.W.F., *La constitución de Alemania*, Técnos, Madrid, 2010.
- Hobbes, T., *Leviatán*, Fondo de Cultura Económica, México 1996.
- Landino, C., *De vita contemplativa et activa*, Edición bilingüe, Eudeba, Buenos Aires 2000.
- Marsilio de Papua, *El defensor de la paz*, Tecnos, Madrid, 1989.
- Montesquieu, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, edition de C. Volpilhac-Augier con la colaboración de C. Larrère, texto establecido por F. Weil y C. P. Courtney, Gallimard, Paris, 2008; trad. española *Grandeza y decadencia de los romanos*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1947.
- Platón, *Gorgias*, en *Diálogos*, vol. II, Gredos, Barcelona, 2000.
- Platón, *República*, Eudeba, Buenos Aires, 1995.
- Platón, *Teetetos o de la ciencia*, en *Diálogos*, vol. V, Gredos, Barcelona, 2000.
- Platón, *Filebo*, en *Diálogos*, Planteta-DeAgostini, Madrid 1998.
- Plauto, *Asinaria*, en *Comedias*, tomo I, Gredos, Madrid, 1992.
- Rousseau, J.-J., *El contrato social*, Altaya, Barcelona, 1997.
- Salutati, Coluccio. *Epistolario*, I, Roma, 1891; al cuidado de F. Novati.
- Savonarola, J., *Última meditación*, Patmos-Rialp, Madrid, 1951.
- Savonarola, J., *Tratado acerca del régimen y gobierno de la ciudad de Florencia*, edición bilingüe, Ediciones Winograd, Buenos Aires, 2008.

Spinoza, B., *Ética*, Alianza, Madrid 1996.

Spinoza, B., *Tratado Teológico-político*, Alianza, Madrid 1986.

Spinoza, B., *Tratado Político*, Alianza, Madrid, 1986.

Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación*, 8 vol., Gredos, Madrid, 2000.

Valla L., *La falsa Donazione di Costantino, Discorso di Lorenzo Valla sulla Donazione di Costantino da falsari spacciata per vera e con menzogna sostenuta per vera*, Ponte alle Grazie, Firenze, 1992; al cuidado de Gabriele Pepe.

Bibliografía sobre Maquiavelo y el humanismo

Albertoni, E., *Historia de las doctrinas políticas italianas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986.

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

Althusser, L., “La única tradición materialista”, en *Youkali*, nº 4, diciembre 2007.

Althusser, L., “La corriente subterránea del materialismo del encuentro”, en *Para un materialismo aleatorio*, Arena, Madrid, 2002.

Ansart, P., *Los clínicos de las pasiones políticas*, Nueva Visión, Buenos Aires 1997.

Aramayo, R. y Villacañas, J.L., (comps.) *La herencia de Maquiavelo. Modernidad y voluntad de poder*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1999.

Aranovich, P. F., *História e política em Maquiavel*, Discurso editorial, Sao Paulo, 2007.

Arendt, H., “Una bitácora para leer a Maquiavelo”, en *Metapolítica*, nº 23, mayo-junio de 2002.

Audier, S., *Machiavel, conflit et liberté*, Librairie Philosophique J. Vrin et Editions de l'EHESS, Vrin, 2005.

Badaloni, N., “Natura e società in Machiavelli” en *Inquietudine e fermenti di libertà nel Rinascimento italiano*, Edizioni ETS, Pisa, 2004.

Barbutto, M.A., “*Questa oblivion delle cose*. Reflexiones sobre la cosmología de Maquiavelo”, en *Daimon. Revista de Filosofía*, nº 34, 2005.

Baron, H., *The Crisis of the Early Italian Renaissance: civic humanism and republican liberty in an age of classicism and tyranny*, Princeton University Press, 1955.

Baron, H., *En busca del humanismo cívico florentino*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

Bausi, F., *I ‘Discorsi’ di Niccolò Machiavelli. Genesi e strutture*, Sansoni Editore, Firenze 1985.

Bayona Aznar, B., “Marsilio de Padua y Maquiavelo: una lectura comparada”, en *Foro Interno*, nº 7, 2007.

Bec, Ch., *Firenze nell’età della rinascenza*, Salerno, Napoli, 1981.

- Berlin, I., “La originalidad de Maquiavelo”, en *Contra la corriente*, Fondo de Cultura Económica, México 1983.
- Berns, Th., *Violence de la loi à la Renaissance. L’originare du politique chez Machiavel et Montaigne*, Editions Kimè, Paris, 2000.
- Bignotto, N., *Maquiavel republicano*, Loyola, San Pablo, 1991.
- Bignotto, N., *Republicanism e realismo. Um perfil de Francesco Guicciardini*, UFMG, Belo Horizonte, 2006.
- Bignotto, N., “A antropologia negativa de Maquiavel”, en *Analytica*, vol. 12, nº 2, 2008.
- Black, R., *Humanism and Education in Medieval and Renaissance Italy*, Cambridge University Press, 2001.
- Bock, G., “Civil discord in Machiavelli’s *Istorie Fiorentine*” in G. Bock, Q. Skinner y M. Viroli (edit.), *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge University Press, 1990.
- Bodei, R., *Geometría de las pasiones*, Fondo de Cultura Económica, México 1995.
- Borrelli, G., “Repubblicanesimo e teoria dei conflitti in Machiavelli: un dibattito in corso”, en Bassani, L. M. Y Vivanti, C. (edit.), *Machiavelli nella storiografia en el pensiero politico del XX secolo*, Giuffrè Editore, Milán, 2006.
- Brudney, K. M., “Machiavelli on Social Class and Class Conflict”, *Political Theory*, Vol. 12, nº 4, nov. 1984.
- Bruni, F., *La città divisa. Le parti e il bene commune da Dante a Guicciardini*, Il Mulino, Bologna 2003.
- Burckhart, J., *La cultura del renacimiento en Italia, Iberia, Barcelona* 1964.
- Carrese, P., “The Machiavellian Spirit of Montesquieu’s Liberal Republic”, en Rahe, P. A., (edit.), *Machiavelli’s Liberal Republican Legacy*, Cambridge University Press, 2005.
- Casadei, Th., “La traiettoria del repubblicanesimo conflittualista tra storia e teoria del diritto”, en *diritto&questione pubbliche*, nº 5, 2005.
- Casini, M., “Fra città-stato e Statu regionale: riflessione politiche sulla Repubblica di Venezia in età moderna”, en *Studi Veneciani*, XLIV, 2002.
- Cassirer, E., *El mito del Estado*, Fondo de Cultura Económica, Méjico 1993.
- Cassirer, E., “Libertà dell’uomo, necessita astrologica e poteri magici” en Vasoli, C. (edit), *Magia y scienza nella civiltá umanistica*, Il Mulino, Bolota, 1976.
- Chabod, F., *Escritos sobre Maquiavelo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1984.
- Ciappelli, F., *Machiavelli e la “lengua florentina”*, Massimiliano Boni Editore, Bologna, 1974.
- Cioffari, V., “The Function of Fortune in Dante, Boccaccio and Machiavelli”, *Italica*, Vol. 24, nº 1, 1947.
- Cantimori, D., *Humanismo y religión en el Renacimiento*, Península, Barcelona, 1984.

- Cioffari, V., "The Fiction of Fortune in Dante, Boccaccio and Machiavelli", en *Italica*, vol. 24, nº 1, Mar., 1947.
- Colish, M., "Republicanism, Religion and Machiavelli's Savonarolan Moment", *Journal of the History of Ideas*, vol. 60, nº 4, octubre, 1999.
- Colonna d'Istria, G., y Frapet, F. *L'art politique chez Machiavel*, Libraire Philosophique J.Vrin, Paris, 1980.
- De Caro, G., "Infancia dei miti: l'umanesimo civile", *Hortus musicus*, nº 8, ottobre-dicembre 2001.
- De Gracia, S., *Maquiavelo en el infierno*, Norma, Bogotá, 1994.
- Del Lucchese, F., *Tumulto e indignatio. Conflictio, diritto e multitudine in Machiavelli e Spinoza*, Ghibli, Milano 2004.
- Del Lucchese, F., "Strategie della virtù in Machiavelli", *Quaderni Materialisti*, vol. 1, 2002.
- Dilthey, W., *Hombre y mundo en los Siglos XVI y XVII*, Fondo de Cultura Económica, México 1947.
- Drei, H., "Le mot et le concept de vertu chez Machiavel et Montesquieu", en *Revue Montesquieu*, nº 2, 1998.
- Esposito, R., *Ordine e conflitto. Machiavelli e la letteratura politica del Rinascimento italiano*, Liguori Editore, Napoli, 1984.
- Esposito, R., *La politica e la storia. Machiavelli e Vico*, Liguori, Napole, 1980.
- Falvo, J. D., "Nature and Art in Machiavelli's *Prince*", *Italica*, Vol. 66, nº 3, 1989.
- Fedele, R., "Il 'ritorno ai principio' come recupero del fundamento nei «Discorsi» del Machiavelli", en *Idee*, vol. 26-27, 1994.
- Femia, J. V., *Machiavelli Revisited*, University of Wales Press, Cardiff, 2004.
- Forte, J.M., "Fortuna, fatalismo, libertad. El giro maquiaveliano", en *Endoxa*, nº 16, 2002.
- Frosini, F., *Contingenza e verità della politica. Due studi su Machiavelli*, Edizioni Kappa, Roma, 2001.
- Funes, E., *La desunión. República y no-dominación en Maquiavelo*, Gorla, Buenos Aires 2003
- Gaille-Nikodimov, M., *Conflit civil et liberté. La politique machiavéliene entre histoire et médecine*, Honoré Champion, Paris, 2004.
- Gaille-Nicodimov, M., *Maquiavelo y la tradición filosófica*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2011.
- Gaille-Nikodimov, M., "Machiavel au prisme du «moment machiavélien»", en *L'enjeu Machiavel*, Presses Universitaires de France, 2001.
- Galli, C., "Schmitt y Maquiavelo", en *La mirada de Jano. Ensayos sobre Carl Schmitt*, Fondo Económico de Cultura, Buenos Aires, 2011.
- García Estebanez, E., *El renacimiento: humanismo y sociedad*, Cincél, Bogotá, 1986.

- Garin, E., *El renacimiento italiano*, Ariel, Barcelona, 1986.
- Garin, E., *L'umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Laterza, Roma 1965.
- Garin, E., "Per una nuova valutazione storica della magia rinascimentale", en Vasoli, C. (edit), *Magia y ciencia nella civiltà umanistica*, Il Mulino, Bolota, 1976.
- Garin, E., *Scienza e vita civile nel rinascimento italiano*, Laterza, Bari, 1965.
- Garin, E., *La educación en Europa, 1400-1600*, Crítica, Barcelona, 1987.
- Garin, E., *Machiavelli fra política e storia*, Einaudi, Torino, 1993.
- Garosci, A., *Le Istorie Fiorentine del Machiavelli*, G. Giappichelli Editore, Torino, 1973.
- Geerken, J. H., "Machiavelli's Moses and the Renaissance Politics", *Journal of the History of Ideas*, vol. 60, nº 4, octubre, 1999.
- Gilbert, F. *Niccolò Machiavelli e la vital culturale del suo tempo*, Il Mulino, Bologna 1964.
- Gilbert, F., *Machiavelli e Guicciardini. Pensiero politico e storiografia a Firenze nel Cincuecento*, Einaudi, Torino, 1970.
- Ginzburg, C., "Maquiavelo, la excepción y la regla. Líneas de una investigación en curso", en *Ingenium*, nº 4, Julio-diciembre 2010.
- Ginzburg, C., "Pontano, Machiavelli and Prudence: Some Further Reflections", en Ramada Curto, D., et. al. (edits.), *From Florence to the Mediterranean and Beyond. Essays in Honour of Anthony Mohlo*, Firenze, 2009.
- Gramsci, A., *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno*, Lautaro, Buenos Aires 1968.
- Grassi, E., *La filosofía del humanismo. Preeminencia de la palabra*, Anthropos, Barcelona 1993.
- Grassi, E., *Humanismo y marxismo*, Gredos, Madrid, 1973.
- Grassi, E., "La filosofía nella tradizione umanistica", en *Actas del primer Congreso Nacional de Filosofía*, Mendoza, Argentina, marzo-abril de 1949, Tomo I.
- Habermas, J., *Teoría y Praxis*, Sur, Buenos Aires 1966.
- Hariman, R., "Composing Modernity in Machiavelli's *Prince*", *Journal of the History of Ideas*, Vol. L, nº 1, Jan.-Mar. 1989.
- Hermosa Andujar, A., "Las pasiones de la libertad. Una hojeada a *El Príncipe*", en *Daimon. Revista de Filosofía*, nº 6, 1993.
- Hidalgo Roldan, C., "Maquiavelo: la legalización del azar al servicio de la república florentina", *Daimon*, nº 20, 2000.
- Hirschman, A., *Las pasiones y los intereses*, Fondo de Cultura Económica, México 1978.
- Honohan, I., *Civic republicanism*, Routledge, New York, 2002.

- Hornqvist, M., *Machiavelli and Empire*, Cambridge University Press, 2004.
- Hullung, M., *Citizen Machiavelli*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1983.
- Kent, F.W., “«Be Rather Loved Than Feared» Class Relations in Cuattrocento Florence”, en Connell, William J., *Society and Individual in Renaissance Florence*, University of California Press, 2002.
- Kristeller, P. O., *La tradizione classica nel pensiero del rinascimento*, La nuova Italia, Italia 1995.
- Lefort, C., *Le travail de l'oeuvre Machiavel*, Gallimard, Paris, 1986. Edición en español *Maquiavelo. Lecturas de lo político*, Trotta, Madrid, 2010.
- Lefort, C., *Las formas de la historia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1988.
- Lefort C., “Maquiavelo y la *verità effettuale*”, en *El arte de escribir y lo político*, Herder, Barcelona, 2007.
- Levi-Malvano, E., *Montesquieu et Maquiavel*, Honoré Champion, Paris, 1912.
- Ludueña Romandini, F.J., *Homo oeconomicus. Marcillo Ficino, la teología y los misterios paganos*, Miño y Dávila, Buenos Aires, 2006.
- Magnavacca, S., “Individualismo y vida política en Leon Battista Alberti”, en *El discurso político en la Edad Media*, CNKS-CONICET, Buenos Aires, 1995.
- Magnavacca, S., “Los albores del humanismo, Petrarca y el regreso de San Agustín”, en Magnavacca, S. (edit.), *Cuatro aspectos de la crisis filosófica del siglo XIV*, Patristica et Medievalia, Buenos Aires, 1993.
- Mansfield, Jr. H. C., *Maquiavelo y los principios de la política moderna*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983.
- McCormick, J.P., “Tempering the *Grandi*'s Appetite to Oppress: The Dedication and Intention of Machiavelli's *Discourses*”, en Kahn, V., et.al (edit.), *Politics and the Passions, 1500-1850*, Princeton University Press, 2006.
- Meinecke, F., *La idea de la Razón de Estado en la edad moderna*, Instituto de Estudios político, Madrid, 1959.
- Ménissier, Th., “L'usage civique de la notion de corruption selon le rëpublicanisme anciens et modernes”, en *Anabases. Traditions et réception de l'Antiquité*, n°6, octobre 2007.
- Ménissier, Th., “Qu' est-ce que la vertu républicaine? Quelques remarques sur l'interprétation de Machiavel dans *Le Moment machiavélien*”, en *L'enjeu Machiavel*, Presses Universitaires de France, 2001.
- Merleau-Ponty, M., “Notas sobre Maquiavelo”, en *Signos*, Seix Barral, Barcelona, 1964.
- Morfino, V., *Il tempo de la moltitudine. Materialismo e politica prima e dopo Spinoza*, Manifestolibri, Milano, 2005.
- Morfino, V., *Il tempo e l'occasione. L'incontro Spinoza Machiavelli*, Il Filarete, Milano 2004.

Morfino, V., “Temporalità plurale e contingenza: l’interpretazione spinoziana di Machiavelli”, en *Etica & Politica/Ethics & Politics*, 2004. TRad. española “Temporalidad plural y continencia: la interpretación spinociana de Maquiavelo”, en *Youkali*, nº 2, noviembre 2006.

Mounin, G., *Maquiavelo*, Cenit, Buenos Aires, 1962.

Najemy, J. M., “Papius and the Chickens, or Machiavelli on the Necessity of Interpreting Religion”, *Journal of the History of Ideas*, vol. 60, nº 4, octubre, 1999.

Najemy, J. M., “Baron's Machiavelli and Renaissance Republicanism”, *The American Historical Review*, Vol. 101, No. 1, feb. 1996.

Negri, A., *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*, Libertarias– Prodhufi, Madrid, 1994.

Nocentini, L., “Rimediare alla crisi dello stato. La ripresa spinoziana del tema del «ritorno ai princìpi» di Machiavelli”, en *Ethica*, Anno XIII (2001), n. 3 e 4 - Settembre-Dicembre 2001.

Pancera, G., *Maquiavel entre repúblicas*, UFMG, Belo Horizonte, 2010.

Pocock, J.G.A. *The machiavellian moment, Florentine political thought and the atlantic republican tradition*, Princeton University Press, New Jersey 1975. Edición en español, *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, Técnos, Madrid 2002.

Poppi, A., *L’etica del Rinascimento tra Platone e Aristotele*, La Città del Sole, Napoli, 1997.

Portinaro, P., *El realismo político*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2007.

Raimondi, E., *Politica e commedia. Il centauro disarmato*, il Mulino, Bologna, 1998.

Remaud, O., “Le contingence et le soi politique. Sur deux approches du «moment machavélien»”, en *L’enjeu Machiavel*, Presses Universitaires de France, 2001.

Rinesi, E., *Política y tragedia. Hamlet, entre Hobbes y Maquiavelo*, Colihue, Buenos Aires 2003.

Rinesi, E., *Las máscaras de Jano. Notas sobre el drama de la historia*, Editorial Gorla, Buenos Aires, 2009.

Rinesi, E., “La felicidad excluyente”, en Martín, J. P. y Suazo, G. (comp.) *La política, las palabras y la plaza*, UNGS - Ed. del estante, Buenos Aires 2007.

Ritter, G., *Il volto demoniaco del potere*, Il Mulino, Bolonia, 1997.

Sabia Jr., D. R., “Machiavelli's Soderini and the problem of necessity”, en *Social Science Journal*, Vol. 38, 2001.

Sánchez, S., “Los artificios del poder: el realismo político de Maquiavelo”, *Estudios*, Nº3, otoño 1994.

Santaella López, M., *Opinión pública e imagen política en Maquiavelo*, Alianza, Madrid 1990.

Sasso, G., *Niccolò Machiavelli. Storia del suo pensiero politico*, Instituto italiano per gli studi storici in Napole, Napole, 1958.

Sasso, G., *In margine al V Centenario di Machiavelli. Filologia, erudizione, filosofia*, Guida Editore, Napoli, 1972.

- Sasso, G., *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, Milano-Napoli 1987, Tomo II.
- Sasso, G., “Intorno a la composizione dei *Discorsi* di Niccolò Machiavelli”, en *Giornale Storico di Letteratura Italiana*, nº 134, 1957.
- Saw, Ch., *The politics of exile in Renaissance Italy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.
- Senellart, M., *As artes de governar*, Editora 34, Sao Paulo, 2006 (*Les arts de gouverner. Du regimen médiéval au concept de gouvernement*, Suil, París, 1995).
- Sfez, G., *Machiavel, la politique du moindre mal*, Press Universitaires de France, Paris, 1999.
- Sfez, G. y Senellart, M. (dir.), *L'ejeu Machiavel*, Press Universitaires de France, Paris, 2001.
- Silvestrini, G., “Il concetto di «governo della legge» nella tradizione repubblicana”, *Working Papers*, Department of Public Policy and Public Choice “*Polis*”, University of Eastern Piedmont “Amedeo Avogadro”, nº 12, 2000.
- Scichilone, G., “La Germania di Francesco Vettori e Niccolò Machiavelli”, en *Diritto & questione pubbliche*, nº 3, 2003.
- Sherberg, M., “The Problematics of Reading in Machiavelli's «Discourses»”, en *Modern Philology*, Vol. 89, nº 2, Nov., 1991.
- Skinner, Q., *El nacimiento del Estado*, Gorla, Buenos Aire, 2003.
- Skinner, Q., *Liberty before liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.
- Skinner, Q., *Los fundamentos del pensamiento político moderno. Vol. I: El Renacimiento*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.
- Skinner, Q., *Maquiavelo*, Alianza, Madrid, 1995.
- Skinner, Q. “Acerca de la Justicia, el Bien Común y la prioridad de la Libertad”, en *Agora. Cuadernos de Estudios Políticos*, año 2, nº4, verano de 1996.
- Skinner, Q., “La idea de libertad negativa: perspectivas filosóficas e históricas”, en R.Rorty, J.B.Schneewind y Q.Skinner (comp.), *La Filosofía en la Historia*, Paidós, Barcelona 1990.
- Sclopis, M.F., *Montesquieu et Maquiavel*, August Durand Libraire, Paris, 1856.
- Sternberger, D., *Dominación y acuerdo*, Gedisa, Barcelona 1992.
- Strauss, L., *¿Qué es la filosofía política?*, Guadarrama, Madrid 1970.
- Strauss L., *Meditación sobre Machiavelli*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1964.
- Tenenti, A., *L'Italia del Quattrocento. Economia y Societa*, Laterza, Roma-Bari 1996.
- Tenenti, A., *Firenze, dal Comune a Lorenzo il Magnifico, 1350-1494*, U.Murzia &C., Milano 1970.
- Toffanin, G., *Machiavelli e il 'Tacitismo'*, Guida Editori, Napoli 1972.

Torres, S., “La desmesura democrática. Montesquieu lector de Maquiavelo” en Rinesi, E., (edit.), *Tiempo y Política. El problema de la historia en Montesquieu*, Ed. Gorla, Buenos Aires 2007. pp. 109-146.

Torres, S., “Contra pax: Maquiavelo y Spinoza”, en *Las aventuras de la inmanencia. Ensayos sobre Spinoza*, Diego Tatián y Sebastián Torres (edit.) Cuadernos de Nombres, N°1, Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, 2002.

Torres, S., “«Mirarse a la cara»: venganza, memoria y justicia, entre Hobbes y Spinoza”, *Revista Anacronismo e irrupción*, vol. 2, n°2 (2012), Instituto de Investigaciones Gino Germani, UBA.

Torres, S., “La presencia de Machiavelli en el *Tratado Político* de Spinoza. Conjeturas en torno al gobierno aristocrático”, en *Revista Conatus*, vol. 4, n° 7, julio 2010. Edición digital, www.benedictusdespinoza.por.br.

Torres, S., “Machiavelli y Spinoza: entre *securitas* y *libertas*”, en *Revista Conatus. Filosofía de Spinoza*, Vol. 1, Núm. 1, Julio de 2007. ISSN: 1981-7517. pp. 87-103. Edición digital, www.benedictusdespinoza.por.br.

Torres, S., “Materialismo y política: el encuentro Machiavelli-Spinoza”, en Tatián, D. (comp.) *Spinoza. Octavo Coloquio*, Edit. Brujas, Córdoba, 2012.

Torres, S., “Tiempo, memoria e historia en Machiavelli y Spinoza”, en Tatián, D. (comp.), *Spinoza. Cuarto coloquio*, Edit. Brujas, Córdoba 2008.

Torres, S., “Algunas consideraciones en torno a la relación entre Maquiavelo y Spinoza”, en *I Coloquio Spinoza en Argentina*, Tatián, D. (edit.), Edit. Altamira, Buenos Aires 2005.

Ullmann, W., *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Ariel, Barcelona 1999.

Torres, S., “Política y negatividad. Lefort y Esposito lectores de Machiavelli”, en Torres, S y Smola, J. (edits), *Lecturas contemporáneas de la filosofía política clásica y moderna*, Universidad Nacional de General Sarmiento, Los Polvorines, 2012.

Vicentin, S., “Acutissimus o prudentissimus? Intorno alla presenza di Machiavelli nel *Trattato politico* di Spinoza”, en *Etica & Politica/Ethics & Politics*, 2004.

Villani, P., *Maquiavelo, su vida y su tiempo*, Biografías Ganesa, México 1953.

Vincieri, P., *Natura umana e dominio. Machiavelli, Hobbes, Spinoza*, Longo Editore, Ravenna 1984.

Viroli, M., *From politics to reason of state*, Cambridge University Press, 1992.

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

Wollin, Sh., *Política y perspectiva*, Amorrortu, Buenos Aires, 1993.

Bibliografía complementaria

A.A. V.V., *La crisi del politico. Antologia de “il Centauro” (1981-1986)*, Guida Editore, Napoli, 2007.

A.A.V.V., *Filosofía de la fraternidad*, Cuadernos de Nombres, N°2, Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, 2004.

- Abensour, M., *La democracia contra el Estado*, Colihue, Buenos Aires 1998.
- Accarino, B., *Representación*, Nueva Visión, Buenos Aires 2003.
- Agamben, G., *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Editorial Pre-Textos, Valencia 1998.
- Agamben, G., *Estado de excepción (Homo Sacer II, 1)*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires 1994.
- Agamben, G., *El Reino y la Gloria (Homo Sacer II, 2)*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires 2008.
- Agamben, G., *La potencia del pensamiento*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2007.
- Arendt, H., *La condición humana*, Editorial Paidós, 1998.
- Arendt, H., *Entre el pasado y el futuro*, Península, Barcelona, 1996.
- Arendt, H., *Sobre la Revolución*, Alianza, Buenos Aires, 1992.
- Aubenque, P., *La prudencia en Aristóteles*, Crítica, Barcelona 1999.
- Balibar, E., *Escritos por Althusser*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2004.
- Balzi, C., “La mirada sobre el vulgo, de Erasmo a Spinoza”, en Tatián, D. y Torres, S. (edit), *Las aventuras de la inmanencia. Ensayos sobre Spinoza*, Cuaderno de Nombres, nº1, Córdoba, 2002.
- Bemveniste, E., *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Taurus, Madrid 1983.
- Bevir, M., “Mente y método en la Historia de las ideas”, en *Res publica*, nº 6, 2000.
- Bobbio, N., *Igualdad y libertad*, Paidós, Barcelona 1993.
- Bobbio, N., “¿Gobierno de los hombres o gobierno de las leyes?”, en *El futuro de la democracia*, Planeta-Agostini, Barcelona 1994.
- Borsak, S., “Pax tacitea”, en *Acta Classica*, nº 2, 1966.
- Campos Daroca, J., “Formas de vida, política y filosofía en Dicearco de Mesina”, en *Praesentia*, Universidad de los Andes, 2-3, 1998-99.
- Canguilhem, G., *La conoscenza della vita*, Il Mulino, Bologna, 1976.
- Candau Morón, J.M., “Categorías históricas y categorías políticas en Polibio”, *Estudios Clásicos*, nº 89, 1987, pp. 95-109.
- Costa, P. “El problema de la representación política: una perspectiva histórica”, en Del Águila Tejerina, R., (coord.), *La representación en el derecho*, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 2005.
- Domènech, A., “El silencio de las mujeres. Cristianismo paulino y apología de la dominación.”, en Bertomeu, M.J., Gaeta, R. y Vidiella, G. (comp.), *Universalismo y Multiculturalismo*, Eudeba, Buenos Aires 2000.
- Domènech, A., “...y fraternidad”, *Isegoria*, nº 7, 1993.

- Dosse, F., *La historia. Conceptos y estructuras*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2000.
- Esposito, R., *Bíos. Biopolítica y filosofía*, Amorrortu, Buenos Aires 2006.
- Esposito, R., *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 2003.
- Esposito, R., *El origen de la política*, Paidós, Barcelona, 1999.
- Foucault, M., *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Pre-textos, Valencia, 1988.
- González-Conde, M.P., “Un siglo de estudios sobre la paz en la antigua Roma (1901-2001)”, en *Soliferreum. Studia archaeologica et historica Emeterio Cuadrado Díaz ab amicis, collegis et discipulis dicata*. Anales de Prehistoria y Arqueología 17-18, 2001-2002, Murcia 2003.
- Hilb, C., *Leo Strauss, el arte de leer*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2005.
- Jaeger, W., *Aristóteles*, Fondo de Cultura Económica, México 1995.
- Lastra, A., *La naturaleza de la filosofía política. Un ensayo sobre Leo Strauss*, Editorial Res Publica, Murcia, 2000.
- Lefort, C., *La invención democrática*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1990.
- Loraux, N., *La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas*, Katz, Buenos Aires, 2008.
- Loraux, N., “De la amnistía y su contrario”, en A.A.V.V., *Usos del olvido. Comunicaciones al Coloquio de Royaumont*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1998.
- Marchart, O., *El pensamiento político postfundacional*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2009.
- Marramao, G., *Kairos. Apología del tiempo oportuno*, Gedisa, Barcelona, 2008.
- Meiksins Wood, E., *Democracia contra capitalismo*, Siglo XXI, México 1995.
- Morfini, V., “L’oggetto del terzo genere di conoscenza in Spinoza”, en *Isonomia. Rivista di Filosofia*, 2004.
- Morfini, V., “Ontologia della relazione e materialismo della contingenza”, en *Oltrecorrente*, nº 6, 2002.
- Morfini, V., *Spinoza. Relación y contingencia*, Encuentro Grupo Editor, Córdoba, 2010.
- Morfini, V., *Spinoza e il non contemporáneo*, Ombro corte, Verona, 2009.
- Mouffe, Ch., *El retorno de lo político*, Paidós, Barcelona 1999.
- Naioli, S., “τέλος, σχοπός, έσχατον. Tre figure della storicità”, en A.A.V.V., *La crisi del politico. Antología de “il Centauro” (1981-1986)*, Guida, Napoli, 2007.
- Nancy, J-L., *La comunidad inoperante*, LOM-Universidad ARCIS, Santiago de Chile 2000.
- Nancy, J-L., *Las musas*, Amorrortu, Buenos Aires 2008.
- Nancy, J-L. y Lacoue-Labarthe, Ph., “La «retirada» de lo político”, en *Nombres*, año X, nº 15, 2002.

- Negri, A., “El monstruo político. Vida desnuda y potencia”, en Giorgi, G y Rodriguez, F (comp.), *Ensayos sobre biopolítica*, Paidós, Buenos Aires 2007.
- Negri, A., *Spinoza subversivo*, Akal, Madrid, 2000.
- Panofsky, E., *Estudios sobre iconología*, Alianza, Madrid, 1971.
- Peterson, E., *El monoteísmo como problema político*, Trotta, Madrid 1999.
- Pettit, Ph., *Republicanism*, Paidós, Barcelona, 1999.
- Pettit, Ph., “La libertad republicana y su trascendencia constitucional”, en Bertomeu, M.J, Doménech, A., De Francisco, A. (comp.), *Republicanism y democracia*, Miño y Dávila, Buenos Aires, 2005.
- Poratti, A. R., “Teoría política y práctica política en Platón”, en Boron, A. (comp.), *La filosofía política clásica*, CLACSO-Eudeba, Buenos Aires, 1999.
- Raimondi, F., “En el umbral del bien y del mal. Observaciones sobre *Thoughts on Machiavelli* de Leo Strauss”, *Res publica*, nº 8, 2001.
- Rancière, J., *El desacuerdo. Política y filosofía*, Nueva Visión, Buenos Aires 1996.
- Rancière, J., *En los bordes de lo político*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1994.
- Rancière, J., *El odio a la democracia*, Amorrortu, Buenos Aires, 2006.
- Richter, M., *The history of political and social concepts*, Oxford University Press, 1995.
- Richter, M., “Reconstructing the history of political language: Pocock, Skinner, and the *Geschichtliche Grundbegriffe*”, *History & Theory*, Vol. 29, feb. 1990.
- Riedel, M., *Metafísica y metapolítica*, Alfa, Buenos Aires, 1976.
- Rigotti, F., *Metafore della politica*, il Mulino, Bologna, 1989.
- Rodríguez Adrados, F., *Historia de la democracia*, Temas de hoy, Madrid 1997.
- Rossi, P., *El pasado, la memoria, el olvido*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2003.
- Santos, F.J.A., “Derecho romano y axiología republicana”, en Bertomeu, M.J, Doménech, A., De Francisco, A. comp., *Republicanism y democracia*, Miño y Dávila, Buenos Aires, 2005.
- Schmitt, C., *El Leviatán, en la teoría del Estado de Tomás Hobbes*, Struhard & Cía., Buenos Aires, 1990.
- Schmitt, C., *El concepto de lo “político”*, en H.O. Aguilar (edit) *Carl Schmitt, teólogo de la política*, Fondo de Cultura Económica, México, 2001.
- Skinner, Q., “Meaning and understanding in de history of ideas”, en *Visions of politics, Vol. I: Regarding Method*, Cambridge University Press, 2002.
- Strauss, L., *La tiranide. Saggio sul «Gerone» di Senofonte*, Guiffre Editore, Milano, 1968.
- Tatián, D., *La cautela del salvaje. Pasiones y política en Spinoza*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2002.

- Tatián, D., *Spinoza y el amor del mundo*, Altamira, Buenos Aires, 2004.
- Ullmann, W., *Escritos sobre teoría política medieval*, Eudeba, Buenos Aires 2003.
- Vegetti, M., “Pasiones antiguas: el yo colérico”, en Vegetti Finzi, S., (comp.), *Historia de las pasiones*, Lozada, Buenos Aires 1998.
- Vernant, J-P., *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Ariel, Barcelona, 1993.
- Vinale, A., *Organismo democratico. Tre saggi spinoziani*, Ghibli, Milano, 2008.
- Virno, P., *Ambivalencia de la multitud*, Tinta limón, Buenos Aires 2006.
- Virno, P., *Gramática de la multitud*, Colihue, Buenos Aires 2003.
- Volpi, F., “Rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo”, en *Anuario filosófico*, nº 32, 1999.
- Volpi, F., “Che cosa significa neoaristotelismo? La riabilitazione della filosofia pratica e il suo senso nella crisi della modernità”, en Berti, E., (edit.), *Tradizione attualità de la filosofia pratica*, Marietti, Genova 1988.