



RIDAA
Repositorio Institucional
Digital de Acceso Abierto de la
Universidad Nacional de Quilmes



Universidad
Nacional
de Quilmes

Ortega, Juan Pablo

Maquiavelo : conflicto y república



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Argentina.
Atribución - No Comercial - Sin Obra Derivada 2.5
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/>

Documento descargado de RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes de la Universidad Nacional de Quilmes

Cita recomendada:

Ortega, J. P. (2022). *Maquiavelo: conflicto y república. (Tesis de maestría). Universidad Nacional de Quilmes, Bernal, Argentina. Disponible en RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes <http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/3702>*

Puede encontrar éste y otros documentos en: <https://ridaa.unq.edu.ar>

Maquiavelo: Conflicto y República

TESIS DE MAESTRÍA

Juan Pablo Ortega

jposiete@hotmail.com

Resumen

Nuestro trabajo intenta abordar la teoría política de Maquiavelo, examinando y construyendo la dimensión conflictiva en relación a la República. El objetivo principal de este trabajo reside, en una primera instancia, en examinar a partir de Maquiavelo el “influjo” del conflicto sobre la República. Este análisis desvelará que la positividad de la tensión conflictiva es condición de posibilidad de la ley, de la libertad y, fundamentalmente, de la potencialidad, transformándose así en un “círculo virtuoso”. En cambio, cuando el conflicto aparece bajo la vertiente negativa, movidos por las sètte, la potencialidad se transforma en impotencia, en incapacidad de poder ser, cuyo fin más esperable será la muerte de la República. Así, esta forma derivada del conflicto nos pone ante la presencia, no ya de un círculo virtuoso, sino más, de un “círculo vicioso”. En una segunda instancia, pretendemos volver a pensar el conflicto maquiaveliano a la luz de tres autores contemporáneos: Antonio Gramsci, Claude Lefort y Chantal Mouffe. Esta indagación pondrá en evidencia que el conflicto entendido como potencialidad se reactualizará a partir de tres conceptos fundamentales: la crisis de Hegemonía para Gramsci; el anonimato del poder para Lefort y la construcción de identidades por parte de Mouffe.

Palabras claves: político; conflicto; libertad; ley; potencialidad; crisis de Hegemonía; anonimato poder; identidades.

Maquiavelo: Conflicto y República

Tesista: Profesor Juan Pablo Ortega

Director de Tesis: Doctor Facundo García Valverde (UNQ)

Año: 2021.

Índice:

| | |
|--|----|
| Agradecimiento | 5 |
| Introducción | 6 |
| Parte I: Maquiavelo: República, libertad y Conflicto. | |
| Capítulo I: La discordia como forma de ser de lo político | 12 |
| a. La concepción de la política en las etapas pre-renacentista y renacentista..... | 12 |
| b. Maquiavelo y el nuevo comienzo: la ruptura con el orden armonioso y justo. | 18 |
| c- Lo político y la división del deseo..... | 23 |
| Capítulo II: República y libertad: el conflicto como causa de la libertad y la grandeza | 28 |
| a- La fundación la República..... | 29 |
| b. Degeneración de los gobiernos y el conflicto..... | 35 |
| c- La ley..... | 41 |
| d- La custodia de la libertad..... | 48 |
| e- La libertad como no dominación..... | 54 |
| f- Potencialidad..... | 57 |
| Capítulo III: La concepción negativa del conflicto en el Texto <i>Historia de Florencia</i> | 60 |
| a- Las dos miradas del conflicto y el inicio de la supuesta contradicción..... | 60 |
| b- La supuesta contradicción: el conflicto arrastrando a una Roma tiránica y el conflicto conduciendo a una Florencia republicana..... | 62 |
| c- La resolución de la contradicción: la nueva versión del conflicto..... | 68 |
| Parte II: Reapropiación del conflicto maquiaveliano por parte de autores contemporáneos. | |
| Capítulo I: Gramsci y el Príncipe Moderno | 72 |

| | |
|--|------------|
| a. La inversión del mito soreliano por parte de Gramsci..... | 74 |
| b. El Príncipe Moderno y el partido..... | 77 |
| c. La crisis gramsciana y el conflicto maquiaveliano..... | 83 |
| d. Consideraciones finales..... | 86 |
| Capítulo II: Claude Lefort: Democracia, poder y división del deseo..... | 88 |
| a. División de los deseos y el lugar del poder en el Príncipe y en la República..... | 89 |
| b. La democracia y el lugar del poder..... | 92 |
| c. Consideraciones finales..... | 96 |
| Capítulo III: Chantal Mouffe y el conflicto como parte constitutivo de lo político..... | 97 |
| a. Antagonismo vs agonismo..... | 97 |
| b. El liberalismo: filosofía política y no de lo “político”..... | 100 |
| c. Pensar en una democracia radical y plural..... | 102 |
| d. El conflicto en Chantal Mouffe y Claude Lefort..... | 106 |
| e. Consideraciones finales..... | 108 |
| Conclusiones Finales..... | 110 |
| Bibliografía..... | 115 |

Agradecimientos:

A Florencia, mi esposa y a Octavio mi hijo. Este documento es el resultado final de años de trabajo. Sin su apoyo y paciencia, nunca lo hubiera terminado.

Al Doctor Facundo García Valverde, quién aceptó dirigirme en este nuevo camino. Muchas gracias por la paciencia en las correcciones y por lograr una mayor comprensión a la hora de analizar los textos.

A la Universidad Nacional de Quilmes, por darme la posibilidad de estudiar este Posgrado, admitiéndome con mi título terciario. A Directores, Profesores y Tutores, por su colaboración y predisposición al momento de desarrollar los cursos.

A mi mamá y mis hermanos quienes hicieron posible con su financiamiento la realización de este Posgrado.

Finalmente a mi viejo, que siempre me motivo a seguir estudiando y perfeccionarme cada día más.

Introducción:

El 10 diciembre de 1513, Maquiavelo escribe una emotiva carta a su amigo Francesco Vittori, donde nos narra no sólo la capacidad de sobrellevar la tristeza de su exilio, de su pobreza y desprecio, sino también, la capacidad de encontrarse de una forma novedosa con los antiguos:

Cuando llego a la noche, regreso a casa y entro en mi escritorio, y en el umbral me quito la ropa cotidiana cubierta de fango y de mugre, me visto paños reales y curiales, y apropiadamente revestido entro en las antiguas cortes de los antiguos hombres donde, recibido por ellos amorosamente, me nutro de ese alimento que *sólo* es el mío, y que yo nací para él: donde no me avergüenzo de hablar con ellos y preguntarles por la razón de sus acciones, y ellos por su humanidad me responden; y no siento por cuatro horas de tiempo molestia alguna, olvido todo afán, no temo a la pobreza, no me asusta la muerte: todo me transfiero a ellos. Y como dice Dante que no hay ciencia sin el retener lo que se ha entendido, he anotado todo aquello de que por la conversación con ellos he hecho capital...¹

Maquiavelo nos pone ante la presencia de los antiguos como si estuvieran presentes, dialogando y deliberando con ellos para esclarecer las posibles alternativas de transformar el presente. Así, intenta producir un cambio metodológico en la lectura de la historia, donde la imitación corresponde al descubrimiento de lo vedado, con la intención de captar el sentido verdadero tanto del pasado como del presente.

Desde esta perspectiva, Maquiavelo emprende un nuevo comienzo sobre la reflexión de lo político, donde se encuentra obligado a pensar dentro lo posible en el límite de la imposibilidad, de lo inasible. De esta manera, este pensar originario se mueve fundamentalmente entre el presente a punto de ser clausurado y la indeterminación del futuro. En este espacio diferencial, donde se juega fundamentalmente lo político, Maquiavelo construye y reconstruye un nuevo mundo de significaciones.

El florentino inaugura este nuevo comienzo no sobre un terreno virgen, sino sobre un terreno ya pensado. Descubre una ilusión al momento de analizar los discursos de los filósofos y los historiadores. Tal ilusión se hace presente al momento de analizar los discursos en referencia a la concordia, la ley y la libertad. Así, desvela que la condición del hombre es esencialmente desigual. Dicha desigualdad se hace patente a partir de dos *humores*, el de los Grandes cuyo deseo es la dominar y la del Pueblo que no quiere ser

¹ Maquiavelo, N., *Epistolario 1512-1527*, México, Editorial Fondo de Cultura Económica, 2016, p. 134.

dominado. A partir de este descubrimiento, Maquiavelo pone de manifiesto que las diversas formas de sociedad no responden ni a un orden jerárquico natural, ni mucho menos a un orden armonioso, sino que, se encuentran relacionados a partir de la tensión conflictiva de la división originaria. Así, descubre que gracias a la discordia entre los Grandes y el Pueblo se establecieron leyes en favor de la libertad.

Ahora bien, esta afirmación del conflicto, bajo una instancia positiva, revelada fundamentalmente en los *Discursos*, más tarde se ve opacada por una aparente contradicción manifiesta en la *Historia de Florencia*. Lo que parecía la causa esencial de la grandeza de Roma, ahora es la principal causa del mal en Florencia. Así el conflicto se transforma de una vertiente positiva a una negativa. Sin embargo, esta aparente contradicción cae en el mismo momento que entendemos la lógica de Maquiavelo en referencia al conflicto. El autor nos quiere mostrar que el conflicto puede derivar a una vertiente negativa cuando se lleva a cabo por las luchas individuales que sólo aspiran a satisfacer sus propios deseos. Por ende, más que una contradicción encontramos que existen dos formas derivadas del conflicto; una, potencia a la República, la otra, la destruye.

Así, vemos con claridad que el tema de la presente tesis radica en poner en evidencia la relación que se establece entre el conflicto maquiaveliano y la República y, más específicamente, examinar el “influjo” del conflicto sobre la República. El análisis va a desvelar que la positividad de la tensión conflictiva es condición de posibilidad de la ley, de la libertad y, fundamentalmente, de la potencialidad, transformándose así en un “círculo virtuoso”. En cambio, cuando el conflicto aparece bajo la vertiente negativa, movidos por las *sette*, la potencialidad se transforma en impotencia, en incapacidad de poder ser, cuyo fin más esperado es la muerte de la República. Así, esta forma derivada del conflicto nos pone ante la presencia, no ya de un círculo virtuoso, sino más, de un “círculo vicioso”.

Este análisis puede parecerle al lector demasiado evidente, en cuanto que aparece de forma explícita por el autor y, más tarde, acentuada por destacados intérpretes como Claude Lefort y Quentin Skinner. Sin embargo, la novedad de esta tesis radica en que Maquiavelo sólo expone de forma explícita la influencia de la tensión conflictiva como condición de posibilidad de la ley y de la libertad, dejando sólo entrever el elemento fundamental de potencialidad. De esta manera, veremos que los intérpretes

contemporáneos, dieron poca importancia a este último elemento, que consideramos fundamental para entender completamente la relación entre conflicto sobre la República.

Para demostrar esto, tendremos como recursos a la lectura e interpretación directa de los textos de Maquiavelo, así como al desarrollo de las distintas reapropiaciones del conflicto maquiaveliano por parte de tres autores contemporáneos centrales en el pensamiento político: Antonio Gramsci, Claude Lefort y Chantal Mouffe.

La propuesta de Maquiavelo sobre el conflicto en relación con la República es significativa para repensar la tensión conflictiva que atraviesan las sociedades democráticas. Así, la crisis de la democracia actual nos lleva a poner en interrogante la visión, por un lado, de un Estado que no representa a todos los sectores y, por otro lado, que es incapaz de canalizar correctamente el conflicto. De esta forma, creemos que algunas interrogantes que surgen en este trabajo de investigación siguen siendo relevantes para reflexionar sobre algunos de nuestros problemas contemporáneos: ¿cómo reformular las instituciones democráticas para lograr canalizar la tensión conflictiva de la sociedad? ¿Cómo evitar que el conflicto devenga en una lucha mezquina y facciosa?

Teniendo en cuenta las consideraciones señaladas, nos proponemos como abordaje metodológico, centrarnos básicamente en un análisis cualitativo, más que cuantitativo, donde se examinarán las fuentes primarias para, en una primera instancia, reconstruir los argumentos fundamentales de Maquiavelo y, en una segunda instancia, las distintas reapropiaciones del conflicto maquiaveliano de algunos autores contemporáneos tales como: Antonio Gramsci, Claude Lefort y Chantal Mouffe. De este modo, se realizará un análisis comparativo para confrontar los distintos argumentos con el propósito de lograr similitudes y diferencias entre las teorías. Así, se pondrán sobre el tapete, por medio de un análisis teórico-conceptual, los diferentes argumentos y justificaciones de los autores que se pretende examinar en dicha investigación.

De este modo, el siguiente trabajo está articulado en dos partes:

La Primera Parte: exploraremos la concepción de Maquiavelo sobre los conceptos de conflicto, República y libertad. En esta primera parte se compone de tres capítulos:

En el capítulo primero, analizaremos el conflicto como forma de ser de lo político. Así, se dividirá en tres secciones:

- En la primera sección examinaremos la concepción de la política en las etapas pre-renacentista y renacentista. El objetivo radica en reconstruir la concepción de la política en estas dos etapas, para dar cuenta luego, la ruptura que instaura Maquiavelo.

- En la segunda sección, analizaremos el nuevo comienzo que Maquiavelo propone. Así, estudiaremos, en primer lugar, la ruptura de Maquiavelo con la tradición humanista y cristiana conjuntamente y, en segundo lugar, el concepto de lo político y la noción de discordia.

- En la tercera sección, nos ocuparemos de lo político y su relación con la división de los deseos. De esta manera, el objetivo consistirá en poder reconstruir la teoría de los dos *humores* y su relación con lo político.

En el capítulo segundo, examinaremos la concepción maquiaveliana de la República y la libertad, haciendo hincapié fundamentalmente, en el conflicto como causa esencial de la libertad y de la grandeza. De esta manera, en el presente capítulo se dividirá en seis secciones:

- En la primera sección, estudiaremos la fundación de la República. El objetivo radica en poner de manifiesto el problema de la fundación de la República como paso necesario para afirmar la hipótesis principal: que la desunión y el conflicto son la causa y fundamento de la ley y de la libertad.

- En la segunda sección, examinaremos la degeneración de los gobiernos y su relación con el conflicto. Dicha indagación tiene como fin la preparación a un escenario mayor; escenario que consiste en el desarrollo de la hipótesis fundamental.

- En la tercera sección, analizaremos la relación que se produce entre el conflicto y la ley.

- En la cuarta sección, expondremos sobre donde recae la custodia de la libertad. El objeto consistirá en poner en evidencia que el conflicto no es la causa de desorden de la República sino fundamento de la libertad.

- En la quinta sección, estudiaremos la concepción de Maquiavelo sobre la libertad. El objetivo radica en poner de manifiesto el concepto de la libertad como no-dominación.

- En la sexta sección, examinaremos que el conflicto no sólo es causa de la ley y de la libertad sino que es fundamente potencialidad.

En el capítulo tercero, nos ocuparemos del conflicto en su vertiente negativa, expuesto en su texto la *Historia de Florencia*. Dicho capítulo se dividirá en tres secciones:

- En la primera sección haremos hincapié en las dos miradas del conflicto y en el inicio de la supuesta contradicción de Maquiavelo.

- En la segunda sección, expondremos la supuesta contradicción. El objetivo consiste en poner de manifiesto la supuesta contradicción en los *Discursos* y en la *Historia de Florencia*, en torno al concepto del conflicto.

- En la tercera sección, manifestaremos la resolución de la contradicción, estableciendo en Maquiavelo la existencia de una nueva forma de concebir al conflicto.

La Segunda parte: examinaremos la reapropiación del conflicto maquiaveliano por parte de autores contemporáneos tales como: Antonio Gramsci, Claude Lefort y Chantal Mouffe. En esta segunda parte se compone de tres capítulos:

En el capítulo primero, analizaremos la reconstrucción de Gramsci sobre el Príncipe y el conflicto maquiaveliano. En el presente capítulo se dividirá en cuatro secciones:

- En la primera sección, examinaremos el mito soleriano y la transformación por parte de Gramsci.

- En la segunda sección, estudiaremos la configuración de Gramsci sobre el Príncipe moderno.

- En la tercera sección, se examinará la idea gramsciana del partido y su topología. El objetivo consistirá en poner en evidencia tanto su naturaleza como su sentido en determinadas condiciones históricas.

- En la cuarta sección, pondremos en evidencia las relaciones de fuerzas y su relación con el conflicto maquiaveliano.

En el capítulo segundo, analizaremos la resignificación que desarrolla Lefort del conflicto maquiaveliano con la intención de distinguir la especificidad de la reapropiación lefortiana. Así, este capítulo se dividirá en dos secciones:

- En la primera sección, indagaremos sobre la resignificación de Lefort sobre la división maquiaveliana de los dos deseos y el lugar del poder.

- En la segunda sección, examinaremos como la democracia se relaciona con la postulación de un lugar vacío; para ello será de su importancia determinar cómo la constitución del poder en la democracia se contrasta con la constitución de ese lugar en el antiguo régimen y en el totalitarismo.

En el capítulo tercero, estudiaremos la reapropiación del conflicto maquiaveliano por parte de Chantal Mouffe. El objetivo radica en examinar su reapropiación del conflicto y su comparación con Claude Lefort. De esta manera, el presente capítulo se dividirá en cuatro secciones:

- En la primera sección, analizaremos la distinción entre el concepto de agonismo de Chantal Mouffe y la visión de antagonismo de Carl Schmitt.

- En la segunda sección, nos centraremos en el distanciamiento de Mouffe en relación a la postura antagonista de Schmitt y a la concepción liberal del conflicto como momento pasajero de la política superado por el diálogo y la comunicación.

- En la tercera sección, indagaremos cómo funciona el conflicto, entendido como agonismo, en la democracia radical y plural de Mouffe.

- En la cuarta sección, se examinaremos la diferencia fundamental entre la reapropiación del conflicto maquiaveliano de Claude Lefort y de Chantal Mouffe.

En la conclusión final intentamos recoger de manera integral las tesis, y las conclusiones de cada apartado, articulándolas entre sí.

Parte I: Maquiavelo: República, Libertad y Conflicto.

Capítulo I: La discordia como forma de ser de lo político.

[...] al considerar esta historia en la que hay tantos desórdenes, tantas opresiones, tantas cosas inesperadas y tantos cambios, [Maquiavelo] no ve nada que la predestine a una consonancia final. Evoca la idea de un azar fundamental. (...) [Apartando] con el mismo gesto la esperanza y la desesperación.²

Maquiavelo instaura una nueva forma de ver lo político en referencia a las ideas pre-renacentistas y renacentistas. Su novedad se dirige fundamentalmente no al rechazo de la idea republicana de la política, sino a contribuir a una nueva re-formulación de lo político. De esta manera, nuestro objetivo radica en pensar si la re-formulación de lo político, establecida por Maquiavelo, involucra al conflicto como una forma de ser propia. Para ello, este capítulo analizará la concepción de la política que se tiene en la etapa pre-renacentista y renacentista para luego, compararla con la re-formulación de Maquiavelo. La implicancia de este punto radica en comenzar a dar cuenta de las hipótesis que nos ocupa en este trabajo de investigación.

a. La concepción de la política en las etapas pre-renacentista y renacentista.

En la presente sección se analizará la concepción de la política en el ámbito pre-renacentista y renacentista para dar cuenta luego, la ruptura que Maquiavelo instaura. Para estas visiones, la política se encuentra en relación con la *Civitas*; la política consistiría, así, en garantizar la concordia dentro de la *Civitas*.

En la concepción pre-renacentista, específicamente bajo la doctrina cristiana de la salvación, aparece una visión histórica del mundo. Esta visión transformó al tiempo en una sucesión de eventos cuya significación convergía directamente con la eternidad, específicamente, con el *eschaton*. De esta manera, el ordenamiento del tiempo se

² Merleau-Ponty, M., *Nota sobre Maquiavelo*, Barcelona, Editorial Seix Barral, 1960, pp. 272-273.

configuraba y se ordenaba según el plan de salvación planificado por Dios. Desde esta perspectiva, se iniciaba en el momento en que Dios creó al hombre y más tarde fue expulsado del Paraíso a causa del pecado. Entonces, Dios mandó a su Hijo con la intención de redimirlo. Tal proceso de redención culminaba con su Segunda Venida. Esta concepción aparecía como una sucesión eventos temporales e históricos, cuya significación radicaba en un elemento extra-histórico y extra-temporal como la visión escatológica. Por consiguiente, nos dice Pocock, “la historia adquiriría significado subordinándose a la escatología”.³

Si bien San Agustín intentó realizar una separación entre la historia y la salvación, la escatología y la política, el resurgimiento de la doctrina aristotélica — según la cual el hombre tiene una tendencia natural a vivir en sociedad— reconcilió nuevamente esta dualidad. El poder político, al ser una forma de autoridad temporal, se encontraba en el contexto de la salvación universal, o sea, en afinidad a la profecía apocalíptica.

Desde esta cosmovisión cristiana, el concepto de la política a partir del siglo XIII en adelante, no tenía connotaciones de carácter negativo. El vocabulario de la política era retomado de las obras de Platón y Aristóteles donde, a través de los comentarios y traducciones, los doctos lograron un entramado de conceptos tales, que conformaron un lenguaje especializado que se configuró en los comienzos de la política moderna.

La política, a partir del siglo XIII, era considerada como una *architectural science*⁴, cuya función era la de ordenar y organizar la ciudad y el espacio. Bajo esta concepción, tal concepto, denominado del latín *Politicus*, se correlacionaba y se entroncaba fundamentalmente con el concepto de *Civitas*, cuya representación era la de una asamblea o comunidad de hombres unidos bajo un gobierno de leyes y de justicia. Así pues, tanto la justicia como las leyes regulaban el carácter de los hombres permitiendo así seguridad y Concordia que colaboraban al fin último de disfrutar una buena vida. En palabras de Skinner: “El ideal de justicia se ve así como el fundamento: actuar con justicia

³ Pocock, J. G. A., *El momento maquiavélico* (traducción de Marta Vázquez-Pimentel y Eloy García), Madrid, Editorial Tecnos, 2002, p. 115.

⁴ Viroli, M., “Machiavelli and the Republican Idea o Politics”, en: Bock, G., Skinner, Q. y Viroli, M. (comps.), *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge, Editorial Cambridge University Press, 1990, p. 146.

es el único medio para promover el bien común, sin el cual no puede haber esperanza de preservar la concordia y, por lo tanto, de alcanzar la grandeza”.⁵

De esta forma, el término *Politicus* en relación con la *Civitas*, aparecía como el arte más excelente de los hombres, que consistía en alcanzar el bien común de toda la comunidad. La ciudad no se representaba como una alianza económica, proveedora de necesidades materiales y mera protección, sino como el espacio público que proporcionaba una vida feliz y fomentaba en los ciudadanos un comportamiento virtuoso basado en la amistad y en la solidaridad. Por el contrario, donde existían el desprecio, la envidia y la animosidad, no existía una comunidad política, sino una multitud de extraños y enemigos. La regla política por excelencia era la de una comunidad de hombres libres e iguales, organizados bajo una constitución, que establecían reglas para el nombramiento y ejercicio de la autoridad máxima. Por eso, la tiranía— concebida como el establecimiento de reglas arbitrarias— se encontraba ajena a toda concepción de la política. Una ciudad bien ordenada era una comunidad autónoma, en la que los ciudadanos participaban en la vida pública y en el ejercicio de las funciones.

Hacia finales de siglo XIII aproximadamente, aparece una referencia notable de una relación entre los hombres y la *Civitas* también tomada de la concepción aristotélica de la *Polis*. Tal relación se manifiesta en la destinación natural del hombre a vivir en una comunidad política, donde el *vivere politico* significa esencialmente vivir bajo las leyes y las instituciones acorde a la justicia. Así, toda negación del hombre a vivir en una comunidad política implicaba ser una bestia o un dios.

A mediados del siglo XIV, en el pensamiento específicamente florentino, la autoridad terrenal se configuraba y se ordenaba bajo una autoridad universal divina. Caso emblemático de este pensamiento lo encontramos en la figura del Dante. Su visión configuraba una correlación de la autoridad terrenal con el *eschaton*. El imperio era la mejor herramienta para que los hombres se salvaran; por ejemplo, en su cosmovisión de la *Divina Comedia* ubicaba a Trajano y a Justiniano cerca de Cristo en el Paraíso, y a Bruto y a Casio con Judas Iscariote, en el círculo noveno, destinado a los traidores.

⁵ The ideal of justice is thus seen as the bedrock: to act justly is the one and only means to promote the common good, without which there can be no hope of preserving concord and hence of attaining greatness. Skinner, Q., *Machiavelli's Discorsi and the pre-humanist origins of republican ideas... op.cit.*, p. 131.

“Aquel que sufre la mayor tortura”,
dijo el maestro, es “Judas Iscariote”,
cabeza adentro y piernas en soltura.
De esos cabezas abajo, en otro lote,
el que pende del negro befo, es Bruto,
que sufre sin que el labio queja brote.
El otro es Casio, fuerte como enjuto.⁶

Para Dante, la autoridad terrenal y temporal, o sea, la república, se comprendía bajo la visión del imperio y el imperio en vista a la salvación, siempre bajo el enfoque escatológico. Por consiguiente, la jerarquización de orden monárquico determinado bajo una autoridad proveniente de lo alto y como reflejo del *Cosmos*, se anclaba a principios que pertenecían a un orden eterno, no estaban sujetos al cambio temporal.

A partir del siglo XV aproximadamente, con el advenimiento del Renacimiento, el pensamiento florentino comienza a tener cambios ideológicos con la forma de pensar que subsistía hasta ese momento y que quiebran decisivamente con la cosmovisión cristiana medieval.

El primer cambio radical comienza con la ruptura del mito fundacional que imperaba en ese momento. Florencia ya no era fundada a partir de los soldados del César, sino que los opositores republicanos rescataban la figura de Bruto que Dante ubicó en las profundidades de infierno. De esta manera, la revalorización de Bruto implicaba un cambio fundamental de comprensión de la historia, específicamente, un cambio radical de la historia política de Florencia y de los humanistas. Bruto ya no era aquel traidor y magnicida, sino prototipo de la república y tiranicida. Por consiguiente, César no aparecía como el salvador de Roma, sino como el tirano y enemigo de la república.

La ruptura de este mito fundacional por parte de los humanistas, no implicaba una mera revisión del mito. Su ruptura exteriorizaba un quiebre con la idea de la continuidad histórica, construida por el pensamiento medieval, más tarde radicalizada por el Dante, y con una construcción del ideal del *vivere civile*.

⁶ Dante, A., *La divina comedia* (traducción D. Bartolomé Mitre), Buenos Aires, Editorial Tor, 1946, p. 152.

Si en la visión imperialista de la historia, la sociedad política era un reflejo repetitivo del orden jerárquico, existente en la naturaleza y en la eternidad (cielo), en esta visión republicana la pertenencia temporal se anclaba en el presente y en el pasado, cuya característica esencial implicaba pertenecer a un orden transitorio, y condenada a la inestabilidad constante. Al mismo tiempo, si en la visión imperialista toda legitimación y conceptualización, provenían de un orden atemporal, donde los cambios sólo eran posibles a partir de la generación o una restauración de un orden originario, con la recuperación de la república, las repúblicas se encontraban asociadas con otras repúblicas y con la existencia pasada de otras. Por consiguiente, este nuevo ideal de la república era más política que jerárquica y se hallaba organizada para constituirse soberana y autónoma. En palabras de Pocock:

Afirmar la república significaba, por tanto, romper la continuidad eterna del universo jerárquico en una infinidad de momentos particulares: los períodos de historia en los que las repúblicas habían existido y que merecían atención, y los períodos en que no habían existido y que, en consecuencia, no deparaban argumentos de valor o de autoridad al presente. La idea del advenimiento de un <<renacimiento>> tras una era de barbarie parecía deber algo a una insistencia patriótica por confrontar la república florentina con la romana y por descartar los siglos intermedios de imperio romano y germánico con un interludio de tiranía y barbarie. La particularidad y la historicidad de la república implicaban la particularización de la historia y su secularización, e implicaba también el repudio de una parte importante de la historia a la que se consideraba desprovista de valor.⁷

El segundo cambio radical introducido por el pensamiento humanista es la reconfiguración del ideal del *vivero civile*, como resultado de una controversia acerca del valor de la acción y de la contemplación, la cual, se manifestaba fundamentalmente en el antagonismo entre la filosofía y la retórica. La filosofía, cuya actitud pertenecía al orden de la contemplación, se ocupaba del conocimiento de los universales a la luz de lo particular; en cambio, la retórica se ocupaba de persuadir a los hombres a actuar y a decidir en la sociedad. De este modo, la retórica pertenecía al orden de la acción, sujeta siempre a situaciones particulares, a problemas concretos. Por consiguiente, esta ambivalencia antagónica entre filosofía y retórica caracteriza al pensamiento humanista que oscila siempre entre lo cívico y la posición contemplativa.

⁷ Pocock, J. G. A., *El momento maquiavélico... op.cit.*, p. 138.

Más tarde, Maquiavelo, manifestará dicha controversia al afirmar que los humanistas sólo se admiran de los antiguos como un goce en el espíritu y no para regular las instituciones y guiarlos en la acción política a causa no sólo del desconocimiento verdadero de la historia sino también de la actitud contemplativa de los acontecimientos pesadas.⁸

Ahora bien, dentro del lenguaje político el concepto de la política, como disciplina de la *Civitas*, todavía seguía en discusión. La ciencia de la ciudad o *scientia civiles* no era considerada como la búsqueda de poder, ni mucho menos, como el acrecentamiento del estado del príncipe, sino que, para los humanistas, la política tenía el objetivo de ordenar las leyes para lograr y promover el bien común, garantizando así el buen vivir de la comunidad. A través de la política y las leyes, los hombres regulan y someten sus pasiones y costumbres para que, con ayuda de la razón, se conviertan en verdaderos hombres buenos. Bajo esta concepción, la política merece el mayor rango de las artes humanas, en tanto responsable del cuidado del alma.

La política es considerada propiamente una filosofía de la *civitas*, que consiste en modelar las instituciones y hacer frente a los problemas de la vida cotidiana de los ciudadanos. Ahora bien, esta forma de filosofía no se ata al plano meramente formal de las instituciones y de las leyes, sino que al modelar las pasiones y costumbres de los hombres, intenta lograr en los ciudadanos hábitos de amistad y virtud que garanticen la concordia entre los diferentes estamentos de la ciudad. De este modo, la concepción humanista del *vivere politico* radica en una concepción basada en la armonía y concordia en la diversidad, que sólo es posible, por un lado, a través del seguimiento de las reglas dadas por la disciplina civil de carácter propiamente romana y, por otro lado, de la institución de la justicia y la igualdad en la ley. Así lo manifiesta Maurizio Viroli en su texto *Machiavelli and the Republican idea of Politics*: “Tanto la historia antigua como la experiencia moderna demuestran que la justicia y las buenas leyes son los cimientos

⁸ Cf. Maquiavelo, N., *Discurso sobre la primera década de Tito Livio* (traducción, introducción y notas de Ana Martínez Arancón), Madrid, Editorial Alianza, 2015, libro I, pp. 32-33.

necesarios para la libertad de la ciudad y para la preservación del “humano vivere et maxime politico et civile”.⁹

Por consiguiente, para la concepción pre-humanista y humanista, el concepto de política se encuentra anclado esencialmente en la *civitas*. Esto implica que esta filosofía de la ciudad atiende a los problemas cotidianos de los ciudadanos regulando así sus pasiones e inclinaciones, por medio de la amistad y la virtud, con el fin de lograr la concordia, la justicia y la igualdad ente ellos. En este período pensar la idea republicana de la política era pensar en una política que garantice la concordia de la *civitas*; fuera de esa concordia, no había otra concepción de lo político.

b. Maquiavelo y el nuevo comienzo: la ruptura con el orden armonioso y justo.

A pesar de la dominación de la ideología política aristotélica, ampliada y revisada por el cristianismo y una visión cuasi idealista propugnada por el humanismo, Maquiavelo decide instaurar un nuevo comienzo en la reflexión política, un nuevo camino, donde está obligado a pensar lo posible en el límite de la imposibilidad. Nuestro objetivo en esta sección será reconstruir la ruptura del pensamiento maquiavélico con respecto a la Tradición humanista y cristiana. Para esto será necesario reflexionar sobre el concepto de lo político y la noción de concordia.

Siguiendo el pensamiento de Althusser, este nuevo pensar maquiaveliano se mueve fundamentalmente en el ámbito de lo inasible, es decir, el pensar “las condiciones de posibilidad de la existencia de lo que aún no existe, es decir, de pensar el comienzo”.¹⁰ Entonces, este pensar originario oscila entre el presente a punto de ser clausurado y la indeterminación del futuro. Precisamente es aquí, en este espacio diferencial, donde se juega esencialmente lo político, entre un constante retorno de lo mismo a una apertura absoluta de lo porvenir.¹¹ Desde esta perspectiva, Maquiavelo está obligado no sólo a

⁹ Both ancient history and modern experience prove that justice and good laws are the necessary foundations for the liberty of the city and for the preservation of the “humano vivere et maxime politico et civile”. Violi, M., *Machiavelli and the Republican Idea o Politics... op.cit.*, p. 152.

¹⁰ Althusser, L., *Curso sobre Rousseau*, Buenos Aires, Editorial Nueva Visión, 2013, p. 37.

¹¹ Cf. Dominguez, E., “La lección de Maquiavelo. Louis Althusser hacia resemantización de la política”, *Astrolabio. Nueva época*, N° 14, Córdoba, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y la Universidad Nacional de Córdoba, 2015, p. 343.

criticar e interpretar lo político, sino principalmente a construir y reconstruir un nuevo mundo de significaciones.

En el proemio de los libros primero y segundo de los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Maquiavelo da muestra de este nuevo comienzo. Nos manifiesta que se ha aventurado por un camino que nadie ha recorrido aún, como aquel que se embarca a tierras desconocidas en busca de agua, y que tal empresa le costará muchas dificultades, pero a su vez, una gran satisfacción que beneficiará no sólo a la posteridad, sino también, a aquellos que consideren cual es el fin verdadero de su trabajo. Sin embargo, ya en este proemio se alza una aparente paradoja, porque si bien Maquiavelo se encamina hacia una nueva forma de mentar lo político, retorna indefectiblemente a buscar y repensar un modelo que salga de los antiguos. ¿Qué trama Maquiavelo con este giro paradójico? ¿Qué significación encierra esta imitación de los antiguos?

Si nos detenemos en los dos proemios veremos que el florentino entabla una dura crítica a sus contemporáneos por el modo de admiración de los antiguos. En primer lugar, la admiración que se tiene de ellos, nos dice Maquiavelo, les suscita solamente el deseo por el deseo mismo, un simple goce en el espíritu, pero no una admiración que los lleve a inspirarse ni a ser guiados en las acciones políticas. En segundo lugar, la falta del sentido verdadero sobre el conocimiento de la historia los hace ignorar la verdad que acaece en los hechos antiguos, lo cual produce un ocultamiento de errores e infamias en pro de manifestar sus triunfos y sus glorias; los historiadores solo ensalzan a los vencedores con sus victorias y sus valerosas acciones para que sean conocidas para toda la posteridad.

Por el contrario, Maquiavelo intenta producir un cambio metodológico radical en la lectura de la historia; la imitación ya no puede ser repetitiva sino un descubrimiento de lo desconocido con la intención de poder captar el verdadero sentido tanto del pasado como del presente. De este modo, la imitación se transfigura y lo paradójico deja de ser paradoja. Sin embargo, ni el pasado, ni los textos son capaces de revelar un conocimiento inmediato. Entonces, es necesario desvelar y descifrar su sentido, que sólo es posible si se comprende los hechos. La imitación comprende, por consiguiente, correrse del juicio erróneo para poder llegar a tener un conocimiento verdadero y certero sobre lo que acontece en los hechos del pasado, del presente y del futuro. En palabras de Lefort:

El poder de imitar no sólo parece extrañamente asociado al descubrimiento de lo desconocido, sino subordinado al poder de captar la identidad del pasado y del presente; esta identidad no es inmediatamente sensible, se desvelará si se sabe hacer hablar a uno a través

del otro y esto gracias a la interpretación de un texto, que sólo es inteligible si el lector invierte en él su conocimiento de las instituciones y de las costumbres de antiguos y modernos.¹²

El segundo cambio metodológico radical que lleva adelante Maquiavelo radica en quebrar la distancia entre lo político y la política. Sin embargo, para dar cuenta sobre esto, es necesario realizar algunas aclaraciones de orden conceptual para despejar los posibles interrogantes que puedan desarrollarse *a posteriori*. Cuando nos remitimos a la categoría de lo político, estamos haciendo referencia esencialmente a la diferenciación existente entre lo político y la política. Particularmente aquí nos hacemos eco del pensar de Chantal Mouffe y de Claude Lefort.

Ahora bien, cuando nos hacemos eco de esta diferenciación, encontramos una dificultad a la hora de precisarla, porque no existe un acuerdo patente entre los teóricos de la política al momento de brindarnos la significación de estos dos términos. Por ejemplo, Mouffe nos dice que dicha distinción puede ser tomada a partir de dos categorías análisis como son lo óntico y lo ontológico, siguiendo la reflexión de Heidegger. La política se identificaría así con el nivel óntico y se relacionaría con las prácticas de la política convencional, mientras que lo político pertenecería al nivel ontológico y haría referencia a los modos en que se funda la sociedad. Esta última categoría de análisis deja abierta a la posibilidad de desacuerdos entorno al propio concepto de lo político y, gracias a ello, Mouffe lo considera como una dimensión especialmente receptiva del antagonismo constitutivo de toda sociedad, mientras que la política se constituye como la dimensión de prácticas cuya finalidad es crear un cierto orden en la sociedad a través de leyes. De este modo, aunque la reflexión sobre lo político y la reflexión sobre la política son distintas, ambas coexisten y se entrelazan, “el análisis de las formas de sociedad política induce, pues, al examen de las formas de acción y viceversa”.¹³ Este es el caso de Maquiavelo. En palabras de Lefort:

En Maquiavelo, precisamente, no hay separación entre lo que sería el objeto noble del pensamiento —lo político— y lo que sería el objeto trivial —la política—. [...] La cuestión

¹² Lefort, C., *El arte de escribir y lo político* (edición y traducción de Esteban Molina), Barcelona, Editorial Herder, 2007, cap. 6, p. 235.

¹³ Lefort, C., *El arte de escribir y lo político...op.cit.*, p. 275.

tiene que ver con el hecho de que lo político y la política se entrecruzan y se distinguen a la vez.¹⁴

Ahora bien, aunque Maquiavelo no rechaza la idea de una política republicana, sin embargo, lo político lo lleva a un nivel más terrenal, lo ata a las vicisitudes de la fortuna y del tiempo. De modo tal, que lo político es concebido a partir de la *verità effettuale*, o sea, que lo político no es ya una especulación contemplativa, sino que Maquiavelo se repliega a una política que considera la verdad efectiva de las cosas. Donde reside esta verdad de su enseñanza es en la primera parte de capítulo XV del *Príncipe*, que reza lo siguiente:

Resta ahora ver cuáles deben ser los modos y conductas de un príncipe con los súbditos y con los amigos. Y como sé que muchos han escrito sobre esto, temo ser considerado presuntuoso al escribir también yo, especialmente apartándome en el examen de esta materia de los criterios de los demás. Pero como mi intención es escribir algo útil para quien lo entiende, me ha parecido más conveniente ir detrás de la verdad efectiva de las cosas que de la imaginación de ellas. Y muchos se han imaginado repúblicas y principados que nunca han vistos ni conocido en realidad, porque de cómo se vive a como se debería vivir hay tanta distancia, que quien deja lo que se hace por lo que se debería hacer aprende antes su ruina que su preservación; porque un hombre que quiera hacer profesión de bueno en todo lo que hace tiene que arruinarse, entre tantos que no son buenos. Por lo cual un príncipe que quiera mantenerse tiene que aprender a poder no ser bueno, y usarlo o no usarlo según la necesidad.¹⁵

Bajo esta declaración, Maquiavelo se sitúa por fuera de la tradición de la filosofía clásica-cristiana y del discurso humanista cívico. Su ruptura va dirigida exclusivamente a toda teoría política fundada sobre presupuestos teológicos y metafísicos. Su mirada de lo político procura fundamentalmente no una mirada contemplativa o estética de las cosas, ni ser un simple espectador de lo que acontece, sino que procura hacer legible la mundanidad de la sociedad y de las instituciones, donde lo político se repliega en la realidad más llana de todas. Sin embargo, no debemos confundir en Maquiavelo la existencia de una polaridad entre verdad efectiva e imaginación, ni muchos menos, pensar que la *verità effettuale della cosa* sea una mera frase retórica. Cuando el autor denuncia el peligro de la ilusión estableciendo:

¹⁴ Lefort, C., “La ciudad dividida y el sentido del republicanismo. Conversación con Claude Lefort”, id., *Maquiavelo. Lectura de lo político*, (traducción Pedro Lomba), Madrid, Editorial Trotta, 2010, p. 571.

¹⁵ Maquiavelo, N., *El Príncipe* (traducción Stella Mastrángelo), Montevideo, Editorial Nordan, p. 139.

[...] porque de cómo se vive a como se debería vivir hay tanta distancia, que quien deja lo que se hace por lo que se debería hacer aprende antes su ruina que su preservación; porque un hombre que quiera hacer profesión de bueno en todo lo que hace tiene que arruinarse, entre tantos que no son buenos.¹⁶

Más aún, cuando en el final de este párrafo establece la siguiente conclusión: “Por lo cual un príncipe que quiera mantenerse tiene que aprender a poder no ser bueno, y usarlo o no usarlo según la necesidad”¹⁷, el discurso cobra un nuevo sentido, una nueva dimensión. El autor empieza a abrir un nuevo comienzo, no sobre un terreno virgen, sino sobre un terreno ya pensado. Entonces, la mirada está puesta sobre la relación existente entre gobernante-gobernado; relación que se circunscribe en el orden de la imagen, de la apariencia. De este modo, Maquiavelo no procura el retorno del parecer al ser, sino que su crítica se repliega en el orden de las apariencias. En palabras de Lefort: “[Maquiavelo] no vuelve desde la imagen a su realidad efectiva sino para descifrar el sentido de la imagen en ella inscrita”.¹⁸ Bajo esta lectura podemos afirmar que la dimensión de la apariencia debe ser considerada como algo intrínseco a lo político. En suma, este nuevo comienzo desde la *verità effettuale della cosa*, no implica un rechazo de la imaginación para acercar la reflexión a lo real, sino que Maquiavelo nos intenta decir que la realidad política se entrecruza necesariamente con el carácter imaginativo, o sea, que la estructura de la realidad política no es más que un juego de apariencias.

Así, lo político se encamina a separarse de la idea de virtud y de justicia en sí misma, la *verità effettuale* implica la acción de los hombres y no detenerse en el mero deber ser, examinar la virtud de los antiguos no radica en un placer y elogios de los eruditos sino en combinar la virtud con la acción política. Por eso, a Maquiavelo no le interesan las virtudes como opuestas a los vicios (tal como son concebidas desde la posición de los antiguos y modernos), sino la *virtú*, una virtud que posiciona al hombre para resistir frente a los embates de la fortuna y poder realizar una mejor acción en la arena de lo político. Por consiguiente, lo político concedido a partir de la *verità effettuale* pretende reducir tanto la virtud como la justicia al plano de necesidad, como así también, de la creencia natural de la sociedad, punto neurálgico del aristotelismo cristiano y del

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Lefort, C., *Maquiavelo. Lectura de lo político...op.cit.*, p. 234.

pensamiento renacentista, para anclar a la sociedad y a las instituciones al plano de los acontecimientos de la historia y de la fortuna.

Por consiguiente, el proyecto político de Maquiavelo se sustenta esencialmente en una re-significación de los conceptos republicanos, cuyo motor principal radica en la discordia y no en la concordia. Frente a los pensadores clásicos, abandona completamente la idea de una sociedad armoniosa.

Ahora bien, ¿por qué Maquiavelo se separa de la concepción de los filósofos clásicos y renacentistas? ¿En qué sentido Maquiavelo entabla una ruptura con ellos?

c- Lo político y la división del deseo.

Maquiavelo encuentra una ilusión a la hora de analizar los discursos de los filósofos y de los historiadores. Tal ilusión se hace patente en el hecho de que tanto en los discursos sobre el bien común, la concordia y sobre todo, la igualdad ante ley, se oculta un pensamiento y una sabiduría procedente de la clase dominante y de la ética propiamente cristiana. Entonces, el florentino des-oculta una verdad, partiendo de la idea de la desigual condición de los hombres. Esta desigualdad se manifiesta a partir de dos humores, el de los Grandes cuyo deseo es la dominar y el del Pueblo que no quiere ser dominado. Esta sección reconstruye la teoría de los dos humores en relación a lo político.

Maquiavelo, señala lo siguiente:

[...] en toda ciudad se encuentran esos dos humores distintos, y esto es porque el pueblo desea no ser mandado ni oprimido por los grandes, y los grandes desean mandar y oprimir al pueblo, y de esos dos apetitos distintos nace en las ciudades uno de los tres efectos: o principado o libertad o licencia.¹⁹

De igual manera, en los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, escribe: “[...] en toda república hay dos espíritu 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 ambas [...]”.²⁰ De esta manera, Maquiavelo relaciona y asocia la cuestión de lo político a la división de los deseos o humores. Tal asociación o relación se patentiza en el hecho de que la división de los deseos es constitutivo de lo político.

¹⁹ Maquiavelo, N., *El Príncipe... op.cit.* p. 99.

²⁰ Maquiavelo, N., *Discurso sobre la primera década de Tito Livio* (traducción, introducción y notas de Ana Martínez Arancón), Madrid, Editorial Alianza, 2015, libro I, cap. 3, p. 47.

Ahora bien, según Lefort toda sociedad se encuentra organizada a partir de esta división. Sin embargo, esta división no es de hecho, causada por una necesidad natural, a partir de la escasez de bienes, sino meramente una ficción creada. Lo que se trata realmente es que siempre el deseo de poseer es deseo de adquirir y el miedo a perder no se diferencia del deseo de tener. Por eso, la división de los dos deseos, el de mandar y oprimir, y el de no ser mandado ni oprimido, se definen y se constituyen el uno por el otro. Esto significa, en palabras de Lefort:

“[...] que al doblarse el deseo de algo —del poder, de los bienes o de los honores—, se perfila el deseo de *no ser* oprimido. División, no obstante, que deja al deseo, bajo el signo de lo positivo o de lo negativo, a la imposible conquista de su objeto”.²¹

Este enigmático párrafo de Lefort nos pone en alerta de que el deseo de no ser dominado, el deseo de libertad, no se determina por la posesión del objeto, sino que se traduce como una resistencia indefinida, donde el deseo de dominar no se desglosa de su otro sin desaparecer. Ambos deseos se encuentran incompletos e inacabados; el deseo de libertad no llega nunca a saciarse, porque la libertad no es un objeto, ni tampoco se puede conseguir como la riqueza ni los honores. Sólo la libertad se define a partir de su negatividad. Por lo tanto, el deseo de libertad no es deseo de poseer, sino más bien de ser.

Las diversas formas de sociedad no se diferencian a partir de un orden jerárquico natural, ni mucho menos, por el número de aquellos que detentan el poder, sino por la confrontación de la división originaria, la cual configura el ser social.

En este sentido, para Maquiavelo, la oposición entre los dos deseos parece ser el núcleo último, irreductible e imposible de descomponer en alguna cosa más simple y por lo tanto, en toda sociedad política existen estos dos deseos completamente insaciables. Ambos se oponen, pero se necesitan mutuamente, es decir, que encuentran su razón de ser en el otro. En palabras de Molina:

Ambos se oponen, pero ninguno se da sin el otro; se requieren mutuamente porque «el sujeto que surge en un polo del deseo encuentra en el otro, aboliéndose en él, su doble». Ambos encuentran su razón de ser en el otro; en ambos es reconocible la carencia, la falta que lo

²¹ Lefort, C., *Maquiavelo. Lectura de lo político... op.cit.*, p. 296.

constituye frente al otro. [...] Deseo de dominar y deseo de no ser dominado son irreductibles el uno al otro.²²

Estos dos deseos de no ser oprimido, como el deseo de oprimir nunca pueden ser suprimidos. Para Maquiavelo no existe una solución última al problema político y, por lo tanto, es imposible pensar una sociedad que se libere de tal división. La existencia de esta división originaria se encuentra siempre determinada por la oposición— los Grandes que quieren dominar y el Pueblo que no quiere ser dominado— oposición que adquiere una relación primordial, esencial, cuyo vínculo consiste en enfrentarse, oponerse, entrar fundamentalmente en conflicto. Por consiguiente, es necesario comprender que la división de los deseos es algo inherente a lo político.

Ahora bien, en la ficción republicana de los pensadores clásicos y de los renacentistas, la república aparece como el régimen que reconoce la igualdad ante la ley, como igualdad de principio. No obstante, la tesis maquiaveliana los coloca en desigualdad, en cuanto que los Grandes quieren dominar y el Pueblo no quiere ser dominado; aquella ficción republicana de la igualdad ante la ley se enfrenta, así, con los efectos de una división social y se manifiesta bajo un perpetuo conflicto y tensión. Por otro lado, lo que hace que los Grandes sean grandes y el Pueblo sea Pueblo, no consiste ni en la fortuna, ni en las costumbres, ni muchos menos, en un estatus, sino que su existencia se determina en que unos desean mandar y oprimir, y los otros no desean ser mandados ni oprimidos. Entonces, la oposición entre ambos implica una desigualdad que se manifiesta en que unos quieren satisfacer sus apetitos y los otros quieren protección. En el libro I, capítulo III de los *Discursos*, Maquiavelo utilizando el ejemplo de la expulsión de los Tarquinos, pone de manifiesta tal ficción:

Parecía haber en Roma, tras la expulsión de los Tarquinos, una grandísima unión entre la plebe y el senado, como si los nobles hubiesen depuesto su soberbia y se hubiesen vuelto de espíritu popular, tolerables para cualquiera, por ínfimo que fuese. Esta impresión engañosa nacía de causas que permanecieron ocultas mientras vivieron los Tarquinos, pues la nobleza, temiendo a éstos, por un lado, y teniendo miedo, por otro lado, de que la plebe no se le uniese si era maltratada, se portaba humanamente con ella, pero apenas murieron los Tarquinos y se

²² Molina, E., “Claude Lefort: democracia y crítica del totalitarismo”, *Enrahonar. Quaderns de filosofia*, N° 48, Barcelona, Universidad Autónoma de Bracelona, 2012, pp. 46-66.

desvaneció el temor de los nobles, comenzaron a escupir contra la plebe el veneno que habían escondido en su pecho, y la ofendían de todas las maneras posibles.²³

Maquiavelo se eleva más allá de las opiniones de sus contemporáneos afirmando esencialmente que aquellos que condenaron la discordia entre los Grandes y el Pueblo, en realidad, estaban atacando la verdadera causa que llevó a Roma a constituirse como ciudad libre; tan sólo habrían examinado equivocadamente el fenómeno mismo de los tumultos y no sus efectos positivos. El autor invierte la cuestión, estableciendo que las leyes que son producto de la discordia entre estos dos humores, son la condición de posibilidad de la más plena libertad de los pueblos. La ley ya no aparece como aquella que media o regula la libertad, sino que la ley en cuanto tal, aparece unida a la desmesura, a la *hybris*, porque gracias a aquella enemistad entre el Pueblo y el Senado se originaron leyes en favor de la libertad. Entonces, la fecundidad de la ley y de la libertad pende fundamentalmente del conflicto entre estos dos humores, por ende, nos encontramos, en esta forma de concebir el conflicto, la ley y la libertad, ante la presencia de un “círculo virtuoso”.²⁴

Por lo tanto, lo político en Maquiavelo se apoya fundamentalmente en el reconocimiento de la perpetua división social y en la asimetría de estos dos humores enfrentados. Su lógica, anclada en la contingencia y en el conflicto, produce como consecuencia, el rechazo a una sociedad basada en la concordia y en la reconciliación, producto de la paz social y del imaginario de una sociedad fundada acorde a la naturaleza.

En este primer capítulo analizamos, en una primera instancia, las concepciones pre-renacentistas y renacentistas en referencia a la política. En el período pre-renacentista, la política se pensaba en unión a la visión cosmológica. El concepto de la política no tenía connotaciones de carácter negativo. Con el advenimiento del período renacentista, el pensamiento florentino comienza a tener cambios ideológicos con la forma de pensar que subsistía hasta ese momento, o sea, se rompe decisivamente con la cosmovisión cristiana medieval.

El primer hecho radical del cambio comenzó con la ruptura del mito fundacional. Dicha ruptura exteriorizaba un quiebre con la idea de la continuidad histórica, establecida por el pensamiento medieval, y con la construcción del ideal del *vivere civile*. En este

²³ *Op.cit.*, p. 44.

²⁴ Véase p. 50.

período, la política era considerada como una filosofía de la *civitas*, cuyo objetivo consistía en ordenar las leyes para lograr y promover el bien común, garantizando el buen vivir de toda la comunidad. De este modo, vimos que la concepción del *vivere politico* radicaba en una concepción basada en la armonía y la concordia en la diversidad, que sólo era posible a través de las leyes y la justicia.

En una segunda instancia, analizamos la irrupción de Maquiavelo en el pensamiento humanista. En este análisis encontramos que Maquiavelo insta un nuevo comienzo, que lo obliga a pensar lo posible en el límite de lo imposible. Desvelar el verdadero sentido de la política consistía en desentrañar que en toda sociedad, la libertad no se ampara bajo la ficción de la concordia, sino en un perpetuo conflicto, en una división originaria entre aquellos que desean dominar y oprimir y los que desean no ser dominados ni oprimidos. Por consiguiente, lo político se vincula de forma inherente a partir de esta tensión conflictiva.

Ahora bien, debemos reforzar la tesis de este trabajo de investigación. Para ello, analizaremos la concepción que tiene Maquiavelo sobre la República y su relación con la libertad y el conflicto social.

Capítulo II: República y libertad: el conflicto como causa de la libertad y la grandeza.

[...] porque se debe reprender al que es violento para estropear, no al que lo es para componer.²⁵

Para analizar la relación que Maquiavelo establece entre la libertad y el conflicto, es necesario partir de dos cuestiones diferentes, pero relacionadas entre sí. La primera corresponde a la fundación de una República y la segunda a cómo mantenerla libre.

El planteamiento en los *Discursos* intentará pensar cómo Roma alcanzó su inigualable grandeza y su poder. Sin embargo, Maquiavelo lee a Roma en vista a Florencia, o sea, que lo que en realidad hace es resignificar el pasado para comprender y entender su presente. De este modo, su lectura sobre Tito Livio lo ayuda a comprender, pero no a defender su teoría política como bastión fundamental e inderrotable; de hecho, se aparta de él, en los últimos capítulos del libro primero, al defender la estabilidad y la prudencia de la multitud en contra de “nuestro Tito Livio (así) como todo los demás historiadores”.²⁶ Su análisis trata de mentar lo posible en el límite de lo imposible. Con el mismo sentido, pero en diferentes palabras, tal pensar se ve reflejado en Claude Lefort, en su texto *Maquiavelo. Lectura de lo político*:

Dicha empresa justifica las grandes libertades que se tomará Maquiavelo con el relato de Tito Livio. El uso que hace de sus ejemplos, la selección de los hechos en los que reconoce *acciones*, la importancia que concede a ciertos actores, todo ello está dirigido por la exigencia de su propia teoría. Más aún, escogiendo en múltiples ocasiones a sus intérpretes entre los adversarios de los romanos, da claramente a entender que sólo se interesa accesoriamente por el papel de los individuos en la construcción de Roma. Mejor: al hablar de los hechos antiguos o modernos que no tienen relación alguna con esta historia, y que pudieron ser mencionados por Tito Livio, nos convence de que su objeto trasciende los datos empíricos de la Historia.²⁷

Mientras que en el primer capítulo postulamos que la concepción de lo político en Maquiavelo se relacionaba esencialmente con el conflicto y no con la concordia, el

²⁵ Maquiavelo, N., *Discurso sobre la primera década de Tito Livio... op.cit.*, p. 69.

²⁶ *Ibid.*, p. 196.

²⁷ Lefort, C., *Maquiavelo. Lectura de lo político...*, *op.cit.*, p. 411.

objetivo de este capítulo, es reconstruir y examinar la vinculación de esa relación con su teoría sobre la República.

a- La fundación la República.

Maquiavelo es un autor que no se interesa exclusivamente por el origen del Estado, como sí lo harán más adelante los contractualistas; tal como lo establece Lefort, nuestro autor presupone que los hombres se encuentran inmersos en la trama social, es decir, que los hombres conllevan una vida colectiva. No obstante, en los primeros capítulos de los *Discursos*, aparece un interés por el problema de la fundación de una República, específicamente, por Roma, como modelo de la República por excelencia.

Lejos de identificar alguna contradicción, mostraremos en esta sección que el problema de la fundación de la República es un paso argumentativo necesario que le permitirá afirmar su hipótesis principal: que la desunión y el conflicto son causa y fundamento de la ley y de la libertad.

En esta nueva fundación, en este nuevo comienzo, es donde Maquiavelo expresa cabalmente su republicanismo. El núcleo de este republicanismo se halla en el libro II, capítulo II de los *Discursos*; allí Maquiavelo defiende que la única posibilidad de que las ciudades se desarrollen y sean grandes es a partir, no del bien particular, sino a través del bien común. Sólo en las Repúblicas se expresa con mayor prioridad el *vivere libero*, el *vivere civile* y el *vivere político*, lo cual no ocurre en las monarquías donde toda acción producida por el príncipe perjudica a la ciudad y así mismo. Las ciudades retroceden de tal forma que ni avanzan en poder ni en riquezas. Por consiguiente, el *vivere libero* se transforma en una servidumbre (*vivere servo*).

Pero, ¿qué es una República? o mejor dicho, ¿qué tipo de República le interesa a Maquiavelo?

Al comienzo de los *Discursos*, Maquiavelo postula algunas hipótesis y análisis sobre las fundaciones de las Repúblicas.

Maquiavelo examina dos condiciones bajo las cuales sería posible fundar una República: una por las acciones de los naturales del lugar y la otra por las acciones de los extranjeros. Las primeras proceden de la reunión de habitantes dispersos en diferentes sitios que, a causa de la fortuna y de sus enemigos, deciden agruparse con el fin de defenderse y huir de los peligros. De esta concepción nacieron Atenas y Venecia. De

Atenas, bajo el dominio de Teseo, se conformó tal como lo describimos anteriormente, por la dispersión de los habitantes, en cambio, en lo que se refiere a Venecia, se formó a partir del asentamiento de muchos pueblos sobre el Mar Adriático, a causa de las muchas guerras que estaba sufriendo Italia por la caída del Imperio Romano y por las invasiones de los bárbaros. Entonces, sin príncipe alguno, comenzaron a vivir bajo sus propias leyes y, además, bajo la tranquilidad del lugar lograron la grandeza que hoy se encuentran.

En cambio, la segunda fundación, que tiene que ver con los extranjeros, se divide en dos categorías: la primera hace referencia fundamentalmente a las colonias, que dependen de otros, la segunda, a las ciudades que son fundadas por hombres libres. En cuanto a las constituidas como colonias, pueden ser fundadas por una República o por un príncipe con la finalidad de poblar aquella tierra para aliviar sus Estados del exceso de población, o para defenderse y mantenerse seguro sobre algún país recién conquistado, o bien para gloria y grandeza de un príncipe, como en el caso de Alejandría. Entonces, al no ser libres desde su fundación es casi imposible que realicen grandes progresos. Tal origen tuvo Florencia que, edificada durante el Imperio Romano, fue fundada por los soldados de Sila o por los habitantes de los montes de Fiesole. Sin embargo, sin tener otro principio que éste, su grandeza y sus progresos dependían de la voluntad del emperador.

La segunda categoría que pertenece a aquellas ciudades que son instituidas por hombres libres es la constituida por aquellas que surgieron del abandono de su tierra natal, ya sean por una epidemia, por hambre o por guerras. Este es el caso de Moisés, que viven en las ciudades que encuentran en el país conquistado, o las edificadas nuevamente, como es el caso de Eneas. En este último, nos dice Maquiavelo, es donde se comprende la virtud del fundador y la fortuna de la fundación, en cuanto, a su habilidad y prudencia en la elección del sitio y de la naturaleza de las leyes que ha de crear.

Así pues, nos encontramos con dos componentes antagónicos entre sí, pero necesarios para comprender la fundación de una República.

Maquiavelo analiza los poderes de la fortuna en el capítulo XXV del *Príncipe*. En el inicio de este capítulo, hace alusión a que los hombres se encuentran controlados por la Fortuna y por Dios, haciendo notar fundamentalmente, la existencia de un orden providencial del mundo. Tal alusión se manifiesta en el hecho de que los hombres no deben preocuparse en demasía por las cosas y dejarse gobernar por la suerte. En un principio, Maquiavelo aparenta anunciar una similitud entre Dios y la Fortuna, donde lo

incomprensible de la existencia se despliega bajo un poder oculto, donde los hombres la designan como una de las máscaras de la divinidad.²⁸

Sin embargo, Maquiavelo rápidamente cambia esta opinión mediante un juicio sobre la experiencia de nuestra libertad. Estableciendo que no todas nuestras acciones se encuentran plenamente gobernadas por la Fortuna, sino que sólo es dueña de una porción. E insiste que la Fortuna no es absoluta, sino que la otra mitad de las acciones quedan controladas bajo nuestro dominio, en palabras de Maquiavelo:

Sin embargo, para que nuestro libre albedrío no se extinga, juzgo que puede ser cierto que la fortuna sea árbitro de la mitad de nuestras acciones, pero que ella nos deja gobernar la otra mitad, o casi, a nosotros.²⁹

A simple vista, este pasaje no aparenta ser nada extraño al pensamiento cristiano ya que se podría alegar que la misma libertad del hombre pertenece a un orden proveniente de la providencia divina. No obstante, Maquiavelo, como es de costumbre, apela a la Tradición para preparar directamente su ruptura. En efecto, la representación de un ser omnipotente que le otorga al hombre parte de la libertad es reemplazada por una fuerza indómita. De esta manera, aparece la imagen de la Fortuna relacionada con un “gran torrente enfurecido” capaz de devastar todo a su camino. Maquiavelo nos dice lo siguiente:

Y la comparo con uno de esos ríos de montaña que, cuando se enfurecen, inundan las llanuras, derriban los árboles y los edificios, quitan terreno de esta parte y lo ponen de aquella otra: todos huyen delante de ellos, todos ceden a su ímpetu, sin poder resistirlo en parte alguna. Pero aun cuando sean así, eso no impide que los hombres, en los tiempos en que están tranquilos, puedan tomar precauciones y ponerles reparos y diques, de tal modo que cuando después crecen, o irán por un canal o su ímpetu no será tan desordenado y tan dañino.³⁰

Así, aparece la Fortuna bajo la imagen de una fuerza imprevisible; fuerza que el hombre no puede dominar. Aun así, no significa que sea incognoscible a nuestro entender y que no posea causa alguna. Aunque nos sea imposible saber el momento mismo en que

²⁸ Cf. Boecio, “Consolación sobre la filosofía”, en: Fernández, C., (comp.), *Los filósofos medievales*, Madrid, Editorial Biblioteca de Autores Cristianos, 1979, Libro IV-V, pp. 535-547.

²⁹ Maquiavelo, N., *El Príncipe... op.cit.* p. 205.

³⁰ *Ibid.*, pp. 205-206.

nuestras empresas serán amenazadas, esto no implica que no sepamos de dónde proviene la amenaza y lograr así una resistencia ante dicho suceso.

Al mismo tiempo que introduce esta imagen, el florentino nos presenta una paradoja: ¿cómo es posible que los hombres actuando de un mismo modo, lleguen a tan distintos resultados? O de forma inversa, ¿cómo es posible que los hombres actuando de manera opuesta, lleguen a idénticos resultados? La respuesta a esta paradoja la encontramos en la segunda imagen que Maquiavelo utiliza para describir a la Fortuna:

Concluyo pues que, variando la fortuna, y estando los hombres obstinados en sus modos, son felices mientras éstos concuerdan con aquella e infelices cuando dejan de concordar: Si juzgo yo esto: que es mejor ser impetuoso que cauteloso, porque la fortuna es mujer, y para tenerla dominada es necesario golpearla y chocarla. Y se ve que se deja vencer más por éstos que por los que más fríamente proceden. Y por eso siempre, como mujer, es amiga de los jóvenes, porque son menos precavidos, más feroces, y con más audacia le dan órdenes.³¹

Al analizar este párrafo encontramos una clara semejanza entre la representación de la Fortuna por parte de los clásicos y la propuesta por Maquiavelo. Esta semejanza consiste en presentar a la Fortuna en correspondencia con la virilidad. En esta imagen que Maquiavelo nos presenta, aparece la Fortuna caracterizada por una mujer que se encuentra cautivada por las cualidades propiamente viriles. Esta atracción, posibilita la existencia de una alianza entre los hombres y la Fortuna; alianza que permite aprender los poderes de ella, neutralizar su naturaleza, con el fin de sacar provecho para sus propios asuntos.

Ahora bien, ¿Cómo es posible cautivar a la Fortuna y lograr así una alianza? Maquiavelo nos responde de una manera muy sencilla, estableciendo que la Fortuna al ser mujer, es amiga de los jóvenes, por el hecho de que proceden con menos cautela y son más impulsivos en el actuar. Entonces, nos encontramos con una clara relación entre la Fortuna y la *vir*. Tal relación se manifiesta en que la Fortuna se encuentra cautivada y excitada por la *virtù* del *vir*. Caso contrario, con aquellos que no poseen la *virtù* o incluso cuando los hombres de *virtù* cesan de hacerle frente, la Fortuna se halla impulsada a descargar su ira y todo su enojo. Por consiguiente, Maquiavelo nos muestra que la Fortuna admira la cualidad de la rudeza y la virilidad y que nunca descarga toda su ira sobre aquellos hombres que la posean.

³¹ *Ibid.*, p. 211.

Así pues, la relación entre la Fortuna y los hombres se da a partir de un tipo de placer perverso, anclado en la rudeza de uno sobre el otro. No solamente Maquiavelo sostiene que es necesario dominar y golpear a la Fortuna, sino también, agrega que ella sólo se deja vencer por aquellos hombres que utilizan dichos métodos y no por aquellos que proceden de forma fría.

En referencia a la *virtù*, Maquiavelo no nos ofrece una definición sobre ella, ni muchos menos se propone lograr una sistematización del concepto. Sin embargo, al analizar sus textos, encontramos que el concepto de virtud se transfigura en *virtù*, esto quiere decir, que ya no debemos concebir a la misma como una forma de autodomínio, de buena voluntad o de integridad moral, tal como lo pensaban las autoridades clásicas y humanistas. Debemos entender a la *virtù* como un movimiento hacia el exterior, o sea, no ya desde la interioridad misma sino pensada ahora desde la exterioridad. Esto significa que la *virtù* se plantea desde una perspectiva puramente política, donde se desplaza hacia la mundanidad. Entonces, la *virtù* consistirá en un conjunto de cualidades para lograr hacer frente los embates de la fortuna, aliarse y conseguir la atracción de la diosa, para obtener los honores y la gloria, como también, la fundación y la seguridad del Estado. En palabras de Maquiavelo:

Pues donde los hombres tienen poca virtud, la fortuna muestra más su poder, y como ella es variable, así mudan las repúblicas y los estados a menudo, y cambiarán siempre hasta que surja alguien amante de la antigüedad que regule las cosas de modo que la fortuna no tenga motivos para mostrar su poder a cada momento.³²

En consecuencia, podemos establecer que esta nueva noción de virtud, ya denominada *virtù*, se ancla a una cuestión puramente de “necesidad” (*necessità*). Debemos entender que la necesidad se manifiesta como un estado de cosas o situaciones que determinan el comportamiento humano; situaciones que tienen que ver con un acontecimiento o una coyuntura imprevista. No se trata ya de adquirir la virtud para lograr una segunda naturaleza que implique una perfección individual del hombre y en consecuencia del Estado, menos aún, considerar esta noción como una cuestión meramente utilitaria. Sino que la *virtù* nos pone en situación ante circunstancias o necesidades que acontecen en el momento, logrando así, mayor posibilidad en el campo

³² Maquiavelo, N., *Discurso sobre la primera década de Tito Livio... op.cit.*, p. 331.

de la acción. Bajo esta perspectiva es posible entender lo que nos manifiesta Maquiavelo en el capítulo XVIII del *Príncipe*:

Un príncipe, pues, no necesita tener, de hecho, todas las cualidades antes dichas, pero si necesita parecer tenerlas. Incluso me atreveré a decir esto: que teniéndolas y observándolas siempre son perjudiciales, y pareciendo tenerlas son útiles; como parecer piadoso, fiel, humano, integro, religioso, y serlo; pero estar preparado con el ánimo de manera que, si es preciso no serlo, tú sepas y puedas convertirte en lo contrario. Y debes entender eso: que un príncipe, y sobre todo un príncipe nuevo, no puede observar todas las cosas por las que los hombres son considerados buenos, porque a menudo necesita, para mantener el estado, obrar en contra de la lealtad, en contra de la caridad, en contra de la humanidad, en contra de la religión. Y por eso es necesario que tenga un ánimo dispuesto a volverse según los vientos y las variaciones de la suerte lo ordenen, y como dije más arriba, no apartarse del bien, si es posible, pero saber entrar en el mal, si es necesario.³³

Maquiavelo desarrolla dos hipótesis en cuanto a la virtud del fundador en la elección del sitio y a la instauración de las leyes. En primer lugar, las ciudades que se instauran en terrenos estériles, se encuentran obligadas a trabajar y a vivir de manera pobre y, por tanto, quedan protegidas de la discordia entre ellos. Sin embargo, son vulnerables a la hora de defenderse contra cualquier conquista sobre su ciudad. En segundo lugar, aquellas ciudades que se fundan sobre lugares fértiles, además del incremento tanto de sus riquezas como de su población, podrán defenderse tanto de sus enemigos como así de conquistar a aquellos que se opongan a su grandeza. Sin embargo, para no caer en la ociosidad e inhabilidad, es necesario que se creen leyes que ordenen y limiten las consecuencias que puedan producir dichas riquezas.

Así, Maquiavelo nos traza un cuadro sobre la mejor manera de concebir y de fundar una República. Dicho cuadro toma como modelo a Roma, para examinar realmente a Florencia. Maquiavelo nos dice que la fundación de Roma, tanto por parte de los nativos del lugar (Rómulo), como por los extranjeros (Eneas), tuvo un origen libre e independiente, así como un ordenamiento jurídico que proporcionó dicha libertad. No como en el caso de Florencia, nacida bajo el poder de los romanos, pero cuyo origen es servil.

³³ Maquiavelo, N., *El Príncipe... op.cit.* pp. 155-157.

Dado esto, podemos realizar una pregunta central para nuestros objetivos de esta sección: ¿existe en Maquiavelo un determinismo absoluto de la Fortuna en la fundación de una República?

Lefort, que pretende poner a la Fortuna como destino primero y último de una República, nos dice lo siguiente:

El lector reconoce la figura familiar de la Fortuna, cuya intervención decide del destino del Estado, y la del legislador, que bajo auspicios favorables posee el poder de obrar como un científico. Una línea separa lo fasto de lo nefasto, y, a la vez, lo racional de lo racional.³⁴

Por el contrario entiendo que en Maquiavelo, aunque existe una influencia de la Fortuna en la fundación, necesariamente se incluyen otros factores, como la virtud del fundador en la elección del lugar y en el ordenamiento de las leyes.

Por lo tanto, siguiendo con el objetivo que planteamos al principio de esta sección, Maquiavelo presupone de ante mano que los hombres se encuentran insertos en una vida colectiva. Las diversas hipótesis sobre las condiciones de su fundación lo lleva a determinar que la República romana, a diferencia de Florencia, tuvo un origen libre gracias a la instauración de un ordenamiento jurídico. De esta forma, en este escenario previo, Maquiavelo nos desvela la relación que mantiene la ley con la libertad, la cual se hace patente en la medida en que la ley actúa como condición de posibilidad de la libertad.

Sin embargo, este razonamiento es aún insuficiente. Maquiavelo tiene plena consciencia de esto y se embarca más allá de esta simple relación. Su búsqueda lo orienta a pensar que existe una causa mucho mayor que determina dicha relación. Entonces, ¿cuál es la causa fundamental que posibilita dicha relación entre la ley y la libertad?

b. Degeneración de los gobiernos y el conflicto.

En la sección anterior, analizamos que la reflexión de Maquiavelo sobre la fundación de la República tenía que ver con un trabajo innovador: no le interesaba tanto dar cuenta sobre el origen del Estado— ya que suponía que los hombres se encontraban inmersos en la vida social— sino poner de manifiesto la relación entre la ley y la libertad. De esta manera, analizamos que esta indagación sobre la misma implicaba la preparación a un escenario mayor, el cual consistía en el desarrollo de su hipótesis

³⁴ Lefort, C., *Maquiavelo. Lectura de lo político...*, *op.cit.*, p. 286.

fundamental: que la desunión y el conflicto son causa y fundamento de la ley y de la libertad.

Sin embargo, en este camino de preparación, Maquiavelo abre una nueva reflexión, que puede pasar inadvertida. En el inicio del capítulo II del Libro I, indaga sobre las formas de gobierno. Su intención es doble. En primer lugar, sostener que la relación entre la ley y la libertad no se da únicamente gracias a una forma particular de gobierno (constitución mixta); en segundo lugar, que dicha relación se realiza a partir de una causa mucho más profunda: la desunión y conflicto entre aquellos que quieren dominar y aquellos que no quieren ser dominados. En la presente sección, reconstruiremos ambas intenciones.

En el capítulo II del Libro I de los *Discursos*, Maquiavelo deja de lado a aquellas ciudades cuyo origen se relaciona con algún tipo de servidumbre, y pasa a analizar las diferentes formas de gobierno y el ordenamiento específico que tuvo Roma. Claude Lefort, al examinar este capítulo, señala que Maquiavelo parecería no separarse de aquellos principios de la larga tradición de la política clásica. Esto se remarca, específicamente, en la alabanza dirigida a Esparta que al recibir de Licurgo leyes que fueron legisladas de una vez y sin necesidad de corregirlas, duró sin corromperse aproximadamente ochocientos años; por ende, no existiría mejor República que aquellas que fueron ordenadas por un hombre virtuoso y prudente. En cambio, Roma no puede llegar a este tipo de República porque su camino se desplegó acorde a las circunstancias o al furor de los acontecimientos; algo similar ocurría con la Atenas de Solón que, organizando su gobierno bajo una constitución democrática, vivió un brevísimo tiempo. Así, para demostrar el valor de la forma de gobierno que tuvo Esparta, o sea, para manifestar que se conformó bajo una constitución mixta, Maquiavelo parafrasea a Polibio, aunque no lo nombre explícitamente.³⁵

Ahora bien, Aristóteles había introducido una clasificación nominal de las formas de gobierno que se convertirá en una taxonomía estándar. Tal separación ofrece dos criterios fundamentales: el número y la finalidad, según los cuales los regímenes pueden ser rectos o desviados. Los primeros son tres: la monarquía, gobierno de uno, la aristocracia, gobierno de los mejores y, la *Politeía*, gobierno de la masa de los ciudadanos. Todos ellos gobiernan siempre en miras del bien común. Cuando se desvían y persiguen

³⁵ *Ibid.*, p. 287.

sus propios intereses, estos cambian a su forma desviada: la monarquía pasa a la tiranía, la aristocracia a la oligarquía y, la *Politeia* a la democracia.³⁶ Maquiavelo parece aceptar estas formas puras de gobierno y señala que quien organiza una República, debe ser consciente de que su tiempo es corto, porque se degenerará en su contrario.

En esta supuesta impresión de atarse al pensar de la tradición clásica, Maquiavelo elabora una génesis en referencia a las distintas formas o clases de gobierno. El autor establece que las constituciones se dieron por azar, a raíz de que los hombres en los albores de la humanidad se encontraban dispersos, semejantes a las bestias; luego, al reproducirse, comenzaron a reunirse bajo un jefe, con el fin de defenderse. Sin embargo, como consecuencia del odio y de las injurias, y para huir de ellas, se sometieron al gobierno de las leyes. A los efectos de esto, nació el príncipe, que no era elegido por sus cualidades físicas, sino por su prudencia y justicia.

Una vez que la monarquía electiva se transformó en hereditaria, sus herederos comenzaron a desprestigiar a sus antepasados, dejando toda noción de virtud, para convertirse en hombres lujuriosos y llenos de placeres. De esta manera, el monarca comenzó a ser odiado por todos y por temor a las ofensas, surgió la tiranía. Sin embargo, los desórdenes y conflictos no terminaron, sino que aumentaron las conspiraciones y atentados contra el soberano por parte de aquellos que tenían más riquezas, grandeza de alma y nobleza. La muchedumbre, siguiendo la autoridad de los poderosos, decide armarse contra el tirano y despojarlo de su trono. Una vez ascendida esta clase y temiendo los fantasmas de la pasada tiranía, se ataban a las leyes que ellos mismos establecían y administraban, a partir del bien común y de la rectitud, los asuntos públicos y privados.

Cuando el mando llegó a manos de sus descendientes, quienes no conocían el movimiento de la Fortuna, ni habían experimentado los males de la tiranía, ni mucho menos, se encontraban acorde a la igualdad cívica, ellos se entregaron a la avaricia y a la ambición, convirtiendo al gobierno aristocrático en una oligarquía. Entonces, al no tener respeto alguno a la dignidad ajena, el pueblo disgustado, teniendo la memoria de los hechos de la tiranía, decide deshacerse de la oligarquía y se inclina a la democracia para que la autoridad no esté en manos de un príncipe o de unos cuantos nobles. Como todo régimen nuevo, la democracia ostenta cierto prestigio pero, sin embargo, durante un muy breve período de tiempo, porque una vez muerta la generación que lo instituyó,

³⁶ Cf. Aristóteles, *Política*, Madrid, Editorial Gredos, 2014, Libro III, cap. 7, p. 339.

comenzaron las licencias y la anarquía, desapareciendo el respeto no sólo a las autoridades sino también entre los mismos ciudadanos. Para salir de los desórdenes, vuelven nuevamente a la monarquía, repitiendo siempre las mismas etapas. Por consiguiente, parafraseando a Polibio, Maquiavelo introduce, por un lado, la teoría del círculo (*Anaciclosis*)³⁷, donde los Estados estarían destinadas a transitar en un círculo de seis etapas, pasando de los regímenes buenos (monarquía, aristocracia y democracia), a los regímenes defectuosos (tiranía, oligarquía y licencia), para luego comenzar nuevamente y, por otro lado, la teoría según la cual, los Estados estarían en un ciclo de muerte, salvo si eligen una constitución que requiera un orden mixto, tal como lo tuvo Esparta y después Roma. De esta manera, Lefort nos dice lo siguiente:

El segundo se le aparece entonces al lector como basado en el primero; la verdad de las instituciones romanas se descifra a partir de la obra elaborada por Licurgo. Si puede reconocer esta verdad, admitir que los romanos, a lo largo de su historia, han corregido los errores, admitiendo sus instituciones, entonces es que la ciencia del legislador espartano hace reconocer la solución al problema político, una solución que los hechos no enseñan, pues no hacen más que dar fe de la ciega sucesión de los regímenes. Como Esparta encarna por excelencia el tipo del Estado conservador, la función de garante teórico que le hace desempeñar Maquiavelo sugiere por naturaleza, además, que sus palabras serán nada menos que revolucionarias. Por lo demás, la crítica de la inestabilidad de Atenas, la condena de Solón, juzgado culpable de haber creado una constitución limitada al principio popular, pesan mucho en este lugar del discurso. Roma se anuncia a imagen de Esparta, extraña a su rival democrático.³⁸

Ahora bien, una vez entrado al final del capítulo II del Libro Primero, Maquiavelo realiza un vuelco sorprendente y comienza a reconsiderar las palabras dichas al inicio del capítulo. Siguiendo a Lefort, habíamos establecido que allí parecía utilizarse a Polibio, sin despegarse de la tradición política clásica. Sin embargo, como ya sabemos, Maquiavelo es un autor que no sólo tiene una sensibilidad profunda e irónica, sino que también, engaña a quién se deja engañar. Maquiavelo, como es su costumbre, apela a la

³⁷ Término utilizado para designar a la doctrina que propone que la historia de las constituciones políticas se encuentra sometidas en un ciclo circular, de características naturales y necesarias. Fue comúnmente utilizada por el pensamiento político clásico, como en Platón y Aristóteles y más tarde, con un desarrollo más amplio por Polibio.

³⁸ Lefort, C., *Maquiavelo. Lectura de lo político...op.cit.*, pp. 287-288.

Tradición para preparar directamente su ruptura. Por consecuencia, aquella supuesta impresión comienza a decaer.

El florentino, bajo el disfraz de la teoría política clásica, nos introduce a interpretar al Imperio Romano a partir de nuevos conceptos; utiliza a Aristóteles y a Polibio con el fin de guiarnos hacia una nueva interpretación. Verdaderamente, no sólo nos lleva a interpretar a Roma sino, fundamentalmente, a identificar los mecanismos conceptuales para fundar una República.

Así, pues, en esta embestida por apartarse de los clásicos (específicamente de Polibio), Maquiavelo, al hablar de los seis regímenes –buenos y corruptos– no se hace cargo del discurso, sino que pone las opiniones de otros autores y filósofos. Además, tras tomar la teoría circular, inmediatamente se repliega anunciando que rara vez los Estados tienen larga duración para cumplir con todo el ciclo en forma repetitiva. Por último, establece, ya en la mera enunciación (*io dico*), que todas las formas de gobierno –buenas y defectuosas– son *pestíferas*, porque las buenas tienen un tiempo corto y las malas son en sí misma perversas. En la lectura de los capítulos posteriores, Maquiavelo ya no realizará ninguna referencia a Polibio, ni muchos menos a la constitución mixta, aunque sí hará referencia a Esparta considerándola como un modelo a no imitar.

Sin embargo, al final del capítulo II, surge la verdadera innovación maquiaveliana, el hecho extraordinario, que desvelará en los capítulos siguientes, y que no puede ser simplemente pensado como una simple ruptura. Maquiavelo nos quiere mostrar algo y este algo es novedoso. Guiémonos por las palabras de Maquiavelo que nos aclarará dicha novedad:

Pero volvamos a Roma, la cual, aunque no tuvo un Licurgo que la organizase, en sus orígenes, de manera que pudiera vivir libre mucho tiempo, fueron tanto los sucesos que la sacudieron, por la desunión existente entre la plebe y el senado, que lo que no había hecho un legislador lo hizo el acaecer. [...] Y tan favorable le fue la fortuna, que aunque pasó de la monarquía y la aristocracia al poder popular [...] no por eso se arrebató toda la autoridad a la corona para darla a los nobles, ni se anuló enteramente la autoridad de los nobles para darla al pueblo, sino que, permaneciendo mezclada, compusieron una república perfecta, llegando a esa perfección gracias a la desunión entre la plebe y el senado.³⁹

³⁹ Maquiavelo, N., *Discurso sobre la primera década de Tito Livio... op.cit.*, pp. 44-45.

El efecto producido en esta última parte del capítulo, nos lleva a pensar que la República que Maquiavelo quiere fundar parte de una idea de conflicto anterior, un conflicto que no tiene la característica de ser negativo, ni tampoco, tiene que ser suprimido, sino que posee un carácter más bien positivo. Si bien inmediatamente después de esbozada la primera aclaración, establece que gracias al conflicto producido entre los Grandes y el Pueblo, se forja en Roma una constitución mixta, el acento está puesto en el conflicto, lo cual nos lleva a repensar todo el sentido del argumento anterior. Indudablemente, el autor no elige este acontecimiento por puro azar; toma a Tito Livio como guía y el hincapié de éste, en este suceso, pero Maquiavelo introduce una interpretación que lo lleva a separarse de él.

El antagonismo entre estos dos deseos, el de los Grandes que quieren dominar y el del Pueblo que no quiere ser dominado, aparece de alguna manera como el componente esencial y primario de la sociedad política: “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”.⁴⁰ Cada una de estas clases se determina en cuanto a su oposición, en cuanto que existe entre ellos una relación esencial; relación que se hace patente cuando se enfrentan, cuando están en conflicto. De esta forma, no existe una supresión del conflicto; el deseo de no ser dominado no puede encontrar un cauce satisfactorio y el deseo de dominar nunca puede ser suprimido, aunque la ley lo contenga. Así, para Maquiavelo, la solución al problema político es insuperable. Por consiguiente, podemos establecer, siguiendo a Lefort, que toda sociedad no puede liberarse de la división primigenia.

Así pues, para fundar una República, es necesario recalcar que ella misma nunca asegura una armonía en la sociedad, sino que la sociedad misma siempre se encuentra dividida en una tensión conflictiva constante, a saber, entre aquellos que tienen el deseo de dominar y aquellos que tienen el deseo de no ser dominados. Esta tensión no destruye la vida social, ni la República, sino que la vivifica constantemente. De tal forma, dicha tensión nos desvela la relación que mantienen la ley, la libertad y la potencialidad

⁴⁰ *Ibid.*, p. 150.

(*dynamis*)⁴¹, entendida ésta como la capacidad vivificante y creadora de la República. En consecuencia, nos dice Lefort:

Así, se esboza una tesis enteramente nueva: hay incluso en el desorden con qué producir un orden; los apetitos de clase no son necesariamente malos, puesto que de su choque puede nacer la potencia de la ciudad; la historia no es solamente degradación de una forma primitiva, puesto que conlleva —a título de posible— la creación romana.⁴²

Maquiavelo despliega así su gran hipótesis fundamental: que la relación entre la ley y la libertad se da a partir de la desunión entre los Grandes que quieren dominar y el Pueblo que no quiere ser dominado y no bajo una forma particular de gobierno. El florentino pone en evidencia que el conflicto no es negativo sino, por el contrario, positivo. El antagonismo entre los dos deseos aparece como el componente primario y esencial de toda sociedad; antagonismo que se determina siempre en cuanto a su oposición. Entonces, no existe una supresión del conflicto, porque el deseo de dominar nunca se suprime y el deseo de no ser dominado no encuentra su cauce. Por ende, la tensión conflictiva aparece como la condición de posibilidad de la ley, la libertad y la potencialidad.

Ahora bien, ¿qué relación entabla la tensión conflictiva —entre aquellos que tienen el deseo de dominar y aquellos que tienen el deseo de no ser dominado— con la ley, la libertad y la potencialidad? En las secciones precedentes daremos cuenta de dicha interrogación, analizando cada uno de los elementos.

c- La ley.

En el apartado anterior afirmamos que el conflicto aparecía como la condición de posibilidad de la ley. El objetivo de esta sección será analizar y examinar la relación que se produce entre el conflicto y la ley. Sin embargo, dicho análisis no se entendería si se lo separara de la categoría de la *virtù* en relación con el cuerpo popular. De esta manera,

⁴¹ Este concepto no hay que entenderlo tal como lo piensa Maquiavelo ni de Claude Lefort, en cuanto que potencia significa para ellos, la expansión del deseo del hombre, por consiguiente, el concepto de potencia está en relación con el concepto de conquista y de fuerza. Cf. Maquiavelo, N., *El Príncipe*, cap. V, p. 17 y Lefort, C., *Maquiavelo. Lectura de lo político*, pp. 186-191. En cambio, el concepto que introducimos aquí, nos ayuda a comprender el movimiento que tiene la República a partir de la tensión conflictiva, entonces, su referencia tiene que ver con la potencialidad o el poder ser, o sea, con la capacidad que tiene la República, por medio de la tensión conflictiva, de vivificarse y auto-crearse a sí misma. Véase sección f, p. 57

⁴² Lefort, C., *Maquiavelo. Lectura de lo político...*, *op.cit.*, p. 288.

es necesario partir de una pregunta esencial que nos dirija hacia aquello que estamos buscando: ¿Cómo es posible que los ciudadanos adquieran la *virtù* y deseen el bien común, y no caigan en la corrupción?

Maquiavelo nos presenta tres posibilidades a la hora de que el cuerpo popular adquiera la *virtù*. La primera, tiene que ver con la imitación de la *virtù* del gobernante; la segunda, se relaciona, con la observación de la enseñanza religiosa y la tercera, con el uso coercitivo de la ley.

Al considerar la primera opción, Quentin Skinner señala que:

[Maquiavelo] da por descontado que, mientras difícilmente podemos esperar que la generalidad de los ciudadanos manifiesten mucha *virtù* natural, no es demasiado esperar que una ciudad pueda de tiempo en tiempo tener Fortuna de hallar un jefe cuyas acciones, lo mismo que las de un padre fundador, muestre en un alto grado una natural cualidad de *virtù*.⁴³

Para Maquiavelo, la Fortuna designa a ciudadanos enteramente nobles a desempeñar una función imprescindible, con el fin de mantener a la República en el camino hacia la grandeza. Estos individuos ejemplares de *virtù* han aparecido en Roma al menos cada diez años y su efecto contribuyó a que las ciudades no caigan en la corrupción. Maquiavelo nos dice que si una comunidad fuera tan afortunada en cada generación que hallara un caudillo de tal magnitud que renueve las leyes y detenga la ruina de la República, entonces toda República sería duradera en el tiempo, escapando de la muerte total.

En el tercer libro de los *Discursos*, Maquiavelo intenta dar cuenta de cómo las acciones de estos individuos llevaron a que Roma alcance la grandeza, teniendo excelentes resultados; su *virtù* habría contribuido, entonces, a que la República logre su excelencia.

Maquiavelo establece dos modos diferentes con los que un caudillo de excelente *virtù* pueda realizar grandes cosas. El primer modo tiene que ver con el impacto inspirador causado sobre los ciudadanos de inferior categoría. Maquiavelo dice lo siguiente:

También puede provenir este renacer de una república a sus primeros principios de la simple virtud de un solo hombre [...], pues la virtud de algunos hombres excepcionales tiene tanto

⁴³ Skinner, Q., *Maquiavelo*, (traducción Manuel Benavides), Madrid, Editorial Alianza, 1981, p. 85.

prestigio y es un ejemplo tan eficaz que los hombres buenos desean imitarlos y los malos se avergüenzan de llevar una vida tan contraria a la suya.⁴⁴

Sin embargo, su tesis principal radica en que la *virtù* de un líder debe imprimir sus cualidades a sus seguidores, independientemente que no estén dotados para ello. Esta influencia obliga al pueblo como un cuerpo a conducirse y comportarse a la manera de un virtuoso, alejándose por completo de todo comportamiento contrario a ella.

En el segundo modo, Maquiavelo nos dice que la *virtù* de estos personajes excepcionales sirve por sí misma para impedir la corrupción y la ruina total, enunciando una serie de cualidades que debe tener estos líderes cívicos. Así, como en el caso de Camilo “la admiración era la solicitud, la prudencia, la magnanimidad, la buena organización al maniobrar y mandar los ejércitos”⁴⁵, estos líderes cívicos deben desarmar a los envidiosos; ser hombres de un alto valor personal, cuando se ven requeridos a cumplir un servicio militar; poseer una profunda prudencia política, fundada esencialmente en la historia antigua y, por último, deben tener circunspección y prudencia para no ser engañados por las estrategias de los enemigos.

Ahora bien, aunque Maquiavelo da cuenta de la posibilidad de que los ciudadanos sean obligados a adquirir la *virtù* por medio de los ejemplos de estos caudillos, admite que la aparición de ellos tiene que ver con la buena Fortuna. Así, por este medio, las probabilidades se vuelven un poco inciertas para lograr que las Repúblicas adquieran la grandeza y se eleven así a la gloria. Por consiguiente, el florentino se corre de su análisis habitual y se orienta al estudio de las instituciones, constituciones y métodos de organización, o sea, se mueve en el ámbito de la organización (*ordini*).

En el primer capítulo del tercer libro de los *Discursos*, Maquiavelo intenta resolver el problema de la adquisición de la *virtù* de los ciudadanos a partir de cómo están organizadas y ordenadas las Repúblicas. Esta segunda posibilidad radica en pensar qué instituciones necesita una República para que los ciudadanos adquieran la *virtù* y no caigan en la corrupción.

Una de las instituciones más importantes que una República debe tener para procurar su grandeza y evitar caer en la corrupción es la referida a la defensa y seguridad

⁴⁴ Maquiavelo, N., *Discursos sobre la primera década de Tito Livio... op.cit.*, p. 345.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 434.

del culto religioso. Las instituciones religiosas promocionan la causa de la grandeza cívica. Entonces, la reflexión en torno a las funciones de la religión aparece bajo dos vertientes: bajo un instrumento civilizador y un papel político.

En el primer caso, la religión aparece como un instrumento educativo, que modela o forma al cuerpo social, o sea, que la religión emerge como un *ethos* que modela la mentalidad de los hombres, de los ciudadanos. Desde esta perspectiva, los romanos entendían muy bien el uso de la religión para promover el bienestar de la República. La religión era utilizada para inspirar y atemorizar al pueblo e inducirlos hacia el bien, como hizo el rey Numa Pompilio, sucesor de Rómulo. Maquiavelo nos describe este episodio de la siguiente manera:

[...] juzgando los cielos que los ordenamientos de Rómulo no bastaban para tanto imperio, inspiraron al senado romano para que eligiese a Numa Pompilio como sucesor de Rómulo, de modo que las cosas que éste dejó de lado fueron reguladas por Numa. El cual, encontrando un pueblo ferocísimo, y queriendo reducirlo a la obediencia civil con artes pacíficas, recurrió a la religión como elemento imprescindible para mantener la vida civil, y la constituyó de modo que, por muchos siglos, en ninguna parte había tanto temor de Dios como en aquella república, lo que facilitó cualquier empresa que el senado o los grandes hombres de Roma planearon llevar a cabo.⁴⁶

En cuanto al papel político, la religión se utiliza para introducir nuevas leyes, para aumentar el valor de los soldados y para legitimar todas las acciones de orden extraordinaria.

Y verdaderamente, nunca hubo un legislador que diese leyes extraordinarias a un pueblo y no recurriese a Dios, porque de otro modo no serían aceptadas; porque son muchas las cosas buenas que, conocidas por un hombre prudente, no tienen ventajas tan evidentes como para convencer a los demás por sí mismas. Por eso los hombres sabios, queriendo soslayar esta dificultad, recurren a Dios.⁴⁷

Ahora bien, Skinner nos dice que Maquiavelo tenía una gran admiración por la manera en que Roma utilizó a la religión para introducir la *virtù* a través del terror en el pueblo. Los contemporáneos al florentino, tenían esta misma idea, es decir, lograr una comunidad temerosa de Dios para alcanzar la grandeza de la República. Sin embargo, Maquiavelo detecta que la religión cristiana instauró un tipo de educación sumamente

⁴⁶ *Ibid.*, p. 76.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 78.

distinta a la religión romana. El cristianismo impone un tipo de vida basado en el pacifismo, el desprecio por el mundo, la pasividad, la servidumbre, la humildad y la debilidad, destruyendo y socavando una vida civil libre y vigorosa. En palabras de Maquiavelo haciendo referencia a la educación actual y de los antiguos:

Pensando de dónde puede provenir el que en aquella época los hombres fueran más amantes de la libertad que en ésta, creo que procede de la misma causa por la que los hombres actuales son menos fuertes, o sea, de la diferencia entre nuestra educación y la de los antiguos, que está fundada en la diversidad de ambas religiones. Pues como nuestra religión muestra la verdad y el camino verdadero, esto hace estimar menos los honores mundanos, mientras que los antiguos, estimándolos mucho y teniéndolos por el sumo bien, eran más arrojados en sus actos. [...] Nuestra religión ha glorificado más a los hombres contemplativos que a los activos. A esto se añade que ha puesto el mayor bien en la humildad, la abyección y el desprecio de las cosas humanas, mientras que la otra lo ponía en la grandeza de ánimo, en la fortaleza corporal y en todas las cosas adecuadas para hacer fuertes a los hombres. Y cuando nuestra religión te pide que tengas fortaleza, quiere decir que seas capaz de soportar, no de hacer, un acto de fuerza.⁴⁸

La tercera posibilidad de introducir y adquirir la *virtù* en el pueblo parece ser, según Maquiavelo, más efectiva. Tal posibilidad consiste en el uso coercitivo de la ley.

Para Maquiavelo, el poder de la ley obliga a la comunidad a dirigirse al bien común y apartarse de los intereses personales. El punto central que debemos preguntarnos es el siguiente: ¿cómo algunas Repúblicas han conservado la *virtù* por largo tiempo? La respuesta a esta interrogante es sencilla: las leyes hacen que los hombres sean buenos. De esta manera, comprendemos por qué Maquiavelo atribuye tanta importancia a los Padres Fundadores. Estos se encuentran en un lugar privilegiado para actuar como legisladores, y guiar a la República hacia la *virtù* y evitar la corrupción. Por eso, en el inicio del libro III, Maquiavelo nos dice lo siguiente: “Este bien surge, pues, en las repúblicas gracias a la virtud de un hombre o de una ley”.⁴⁹ Ejemplos más claros son Licurgo en Esparta, que elaboró leyes tan perfectas que duraron mucho tiempo y, en Roma, Rómulo y Numa, que dictaron leyes que obligaron a los ciudadanos a adquirir y practicar la *virtù*, logrando así la grandeza del imperio. Por consiguiente, como nos dice Skinner:

Esto nos lleva, según Maquiavelo, a una de las más instructivas lecciones que podamos aprender del estudio de la historia. Los grandes legisladores, nos ha dicho, son aquellos que

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 221-222.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 343.

de manera más clara han entendido cómo usar las leyes para progresar en la causa de la grandeza cívica.⁵⁰

En el capítulo III del Libro I de los *Discursos*, Maquiavelo comienza a preparar el espacio propicio a partir del cual se debe discutir el origen de la ley. En la primera parte, hace hincapié en las opiniones anteriormente establecidas:

Como lo demuestran todos los que han meditado sobre la vida política y los ejemplos de que está llena la historia, es necesario que quien dispone una república y ordena sus leyes presuponga que todos los hombres son malos, y que podrán en práctica sus perversas ideas siempre que se les presente la ocasión de hacerlo libremente.⁵¹

A simple vista y de una forma errónea, podemos pensar que en Maquiavelo existe una supuesta dicotomía entre el estado de naturaleza y el estado político, en el cual, desde el inicio del estado político existe la prueba de que el hombre es malo por naturaleza y que dicho comportamiento se manifiesta fundamentalmente en la clase que le toca dominar. De hecho, siguiendo con este pensar, Maquiavelo ejemplifica la “supuesta” prueba a partir de los acontecimientos que se iniciaron tras la expulsión de los Tarquinos, donde existía una unión de la plebe y el senado, donde la clase dominante había sublimado sus deseos bajo una supuesta tolerancia. Una vez expulsados los Tarquinos, comenzaron los incidentes de los nobles contra la plebe y añade Maquiavelo: “Esto da fe de lo que comentaba anteriormente, cuando afirmaba que los hombres sólo obran bien por necesidad, pero donde se puede elegir y hay libertad de acción se llena todo, inmediatamente, de confusión y desorden”.⁵²

Sin embargo, una vez más Maquiavelo pone en jaque a la tradición anterior, especialmente a Polibio. No le interesa saber cómo era el hombre en su estado prepolítico, ya que presupone que los hombres se encuentran inmersos en la trama social. Tampoco, pretende dar cuenta de esta dicotomía, ni mucho menos comulgar con la teoría de la perversidad del hombre en su estado natural. Bajo este aparente relato, Maquiavelo, nos dice Lefort, nos sitúa a pensar e investigar el origen de la ley no sólo dentro del

⁵⁰ Skinner, Q., *Maquiavelo...op.cit.*, p. 94.

⁵¹ Maquiavelo, N., *Discursos sobre la primera década de Tito Livio... op.cit.*, p. 45.

⁵² *Ibid.*, p. 46.

espacio de la sociedad política, sino también, examinar “las condiciones en las que se hace y se deshace”.⁵³

Ahora bien, en la investigación sobre los legisladores antiguos, Maquiavelo detecta que las tres constituciones puras son inestables, porque tienden a la corrupción y a la decadencia. Por eso, la clave para lograr la imposición de la *virtù* a través de la ley se da dentro de una constitución mixta, donde la inestabilidad de ellas sea corregida por medio de la combinación entre ambas. Si bien en Maquiavelo la constitución mixta es necesaria para lograr un equilibrio entre las fuerzas sociales, esto no significa que sea realmente suficiente para salvaguardar y mantener la libertad. Esto se debe a que el pueblo se encuentra más entregado a sus propios intereses que a los intereses de la República.

Una vez afirmado esto, inmediatamente, Maquiavelo realiza un giro sorprendente: “[...] en toda república hay dos espíritu 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.”⁵⁴

Bajo este axioma, el florentino pone en evidencia que cada constitución se encuentra elaborada de tal forma, que si una de las facciones toma el poder, sin control alguno, la República se hallará corrompida. Así, si los Grandes asumen como príncipes, se correrá el riesgo en caer a la tiranía y lo mismo ocurrirá si ocupan el poder bajo la forma de gobierno aristocrático, ya que serán propenso a caer en una oligarquía y si el Pueblo cae en una democracia sucederá lo mismo. Así, en todos los casos el bien común se subordinará a los intereses particulares de las facciones, abandonando la libertad de la República. Por lo tanto, es necesario ajustar las leyes, de forma tal que produzcan un equilibrio entre las fuerzas opuestas, vigilando la arrogancia de los Grandes y el libertinaje del Pueblo. Como nos dice Skinner: “Aunque movidas íntegramente por sus propios intereses, las facciones se verán llevadas como una mano invisible a promover el interés público en todos sus actos legislativos”.⁵⁵

De este modo, Maquiavelo no sostiene que la ley nace de algún régimen de gobierno –monarquía o tiranía, aristocracia u oligarquía, democracia o licencia–, ni muchos menos, de la mano de un legislador sabio que le imponga desde afuera, sino a partir de la relación

⁵³ Lefort, C., *Maquiavelo. Lectura de lo político...*, *op.cit.*, p. 291.

⁵⁴ Maquiavelo, N., *Discursos sobre la primera década de Tito Livio...* *op.cit.*, p. 47.

⁵⁵ Skinner, Q., *Maquiavelo...* *op.cit.*, p. 95.

conflictiva entre los Grandes y el Pueblo, es decir, a partir de la división originaria y depende de la intensidad de dicha oposición. En palabras de Lefort:

La fecundidad de la ley depende de la intensidad de su oposición, y puesto que no hay duda de que el deseo de los grandes, si no encuentra obstáculo, no deja de crecer, la intensidad de la oposición depende del vigor de la resistencia del pueblo.⁵⁶

Por lo tanto, la relación entre la ley y el conflicto que Lefort establece tiene su verdadero origen en la relación conflictiva, entre aquellos que quieren dominar y aquellos que no quieren ser dominados.

Una vez puesto de manifiesto el espacio en donde acontece la ley, a Maquiavelo le interesa poner de manifiesto el vínculo que se produce entre la ley y la libertad. En los capítulos IV y V, pondrá en evidencia que el conflicto no sólo hace fecunda a las leyes, sino que es fundamentalmente la causa principal de toda libertad. Examinemos esto a continuación.

d- La custodia de la libertad.

En el inicio del capítulo IV, como nos dice Lefort, Maquiavelo embiste contra sus contemporáneos y su visión de Roma, especialmente, contra el discurso preponderante del humanismo cívico. Su crítica se dirige a quienes condenaban los disturbios bajo la idea de que la causa de la grandeza de Roma se debía a la concordia entre los ciudadanos. De esta manera, el objetivo de la presente sección consistirá en poner en evidencia que el conflicto no es causa del desorden de una República sino que es el fundamento mismo de la libertad.

Ante el discurso dominante del humanismo cívico, Maquiavelo emprende una nueva forma de concebir al conflicto. Ya el primer párrafo de este capítulo, el florentino nos dice lo siguiente:

Creo que 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 los ruidos y gritos que nacían de esos tumultos que en los buenos efectos que produjeron, y consideran que en toda república hay dos espíritus 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 ambas.

Y luego añade:

⁵⁶ Lefort, C., *El arte de escribir y lo político...*, *op.cit.*, p. 272.

[...] No se puede llamar, en modo alguno, desordenada una república donde existieron tantos ejemplos de virtud, porque los buenos ejemplos nacen de la buena educación; la buena educación, de las buenas leyes, y las buenas leyes, de esas diferencias internas que muchos, desconsiderablemente, condena, pues quien estudie el buen fin que tuvieron encontrará que no engendraron exilios ni violencias en perjuicio del bien común, sino leyes y órdenes en beneficio de la libertad pública.⁵⁷

Para Maquiavelo, el conflicto social es propio del orden político y de la República. Retomando lo trabajado previamente, la tensión conflictiva entre los Grandes y el Pueblo no sólo ha instaurado leyes en favor de la libertad, sino que el conflicto es la causa principal de la libertad. Claudia Hilb detecta que no sólo en este párrafo aparece una apreciación positiva de Maquiavelo del conflicto social, sino que también, al afirmar en primera persona (*io dico*), que en toda República existen dos humores contrapuestos, deja “entrever una postura de tipo universal: la división es consustancial con la república, y sobre la tramitación adecuada de esta división se asienta la libertad”.⁵⁸

Sin embargo, Maquiavelo nos advierte que el conflicto no es pura positividad; también puede derivar en una forma negativa si un problema fundamental no es detectado. Tal problema es cuando los ciudadanos ponen los intereses particulares o privados por encima del bien de la comunidad. El gran peligro es que los ciudadanos activos en las cuestiones del Estado, promuevan sus lealtades partidistas y su propia ambición acosta del bien común. De allí, nos dice Maquiavelo, deviene la corrupción sobre la totalidad del cuerpo de ciudadanos. Por consiguiente, “la tramitación adecuada de esta división”⁵⁹, tal como nos dice Hilb, consiste en evitar que el conflicto pase del ámbito positivo al negativo, deviniendo en una posible guerra civil.

Ahora bien, cuando Skinner analiza la cuestión de la corrupción, nos dice que si bien en Maquiavelo la constitución mixta es necesaria para lograr un equilibrio entre las fuerzas sociales, esto no significa que sea realmente suficiente para salvaguardar y mantener la libertad. Esto se debe a que el Pueblo se encuentra más entregado a las ambiciones personales que a los intereses de la República. Por lo tanto, en palabras de Skinner:

⁵⁷ Maquiavelo, N., *Discurso sobre la primera década de Tito Livio... op.cit.*, pp. 47-48.

⁵⁸ Hilb, C., “Maquiavelo, la república y la “virtú”, Várnagy, T. (comp.), *Fortuna y Virtud en la República Democrática. Ensayo sobre Maquiavelo*, Buenos Aires, CLACSO, 2003, pp. 127-147.

⁵⁹ *Ibíd.*

El resultado es una perpetua tendencia por parte de ciudadanos e intereses de grupos poderosos a alterar la balanza de la constitución en favor de sus propios y sectarios fines, sembrando con ello las semillas de la corrupción en el cuerpo político y comprometiendo su libertad.⁶⁰

Desde esta perspectiva, Maquiavelo, como ya nos acostumbró, nos educa para que el conflicto no devenga en una guerra civil y poder así preservar la libertad. Para afrontar dicha adversidad, el florentino nos propone una vigilancia constante de la libertad. Para ello, es necesario, en una primera instancia, detectar y reconocer aquellos artilugios que permitan a los ciudadanos o sectas partidarias alcanzar más poder de lo convenido. En una segunda instancia, desarrollar leyes de carácter especial, para contraponer dicho riesgo. Esto significa que una República debe desarrollar tal *ordini*, para que los ciudadanos sean constantemente vigilados, evitando así hacer el mal en vez del bien. Tal lección exige, así, emplear la fuerza de la ley para extinguir dicha tendencia antes de que devenga en una amenaza. En palabras de Maquiavelo: “Y por esto nada hace tan estable y firme una república como ordenar en ella la manera en que estas alteraciones de humores que la agitan tengan una salida prevista por la ley”.⁶¹

Sin embargo, nos tropezamos con algo todavía más sorprendente deteniéndonos en la secuencia anterior. Nos encontramos ante un “círculo virtuoso” que se da entre el conflicto, la ley y la libertad. Mediante la tensión conflictiva –entre aquellos que tienen el deseo de dominar y entre aquellos que tienen el deseo de no ser dominado– se hace fecunda la ley en pos de la libertad y si reiteradamente se ve en peligro dicha libertad, es necesaria hacer manifiesto nuevamente la tensión conflictiva. Este “hacer manifiesto nuevamente” implica que no existe una supresión de la tensión conflictiva, aunque la ley la contenga. Ninguna sociedad puede liberarse de la división primigenia, en cuanto componente esencial, primario y consustancial de toda República. Por consiguiente, la tensión conflictiva, entendida como un campo de fuerzas constante, siempre se encuentra latente, a veces con un mayor predominio fáctico, a veces con un menor predominio, pero siempre está.

En los párrafos anteriores examinamos que el conflicto no sólo instauraba leyes en favor de la libertad sino que era esencialmente el fundamento de la libertad. De esta

⁶⁰ Skinner, Q., *Maquiavelo...op.cit.*, p. 97.

⁶¹ Maquiavelo, N., *Discurso sobre la primera década de Tito Livio... op.cit.*, p. 59.

manera, para hacer patente qué significa esta afirmación, es necesario dar cuenta del sentido que tiene Maquiavelo de la libertad. Tal sentido, puede manifestarse ya en el capítulo V del Libro I de los *Discursos*, al plantear la siguiente cuestión: ¿Dónde se reguardará más seguramente la libertad, en el Pueblo o entre los Grandes, y quiénes tienen mayores motivos para causar tumultos, o quiénes quieren conquistar y quiénes mantener?⁶²

En el inicio del texto, Maquiavelo establece que para constituir y organizar una República es necesario instituir una guardia de la libertad. Sin embargo, al analizar las Repúblicas, examina que siempre existen dos clases de guardia, una es la clase poderosa y la otra es la popular; por lo tanto, la pregunta importante es, ¿en cuál clase debería descansar dicha guardia?

Ahora bien, antes de seguir dicho análisis es necesario dar cuenta la diferenciación entre nobles y plebes. En la obra de Maquiavelo, existen diversos términos a la hora de designar a los “nobles”. Debemos tener en cuenta que dicha definición se da a partir de su contrario, el “pueblo”. Encontramos, por ejemplo, *nobili* (nobles)⁶³, *gentili uomini* (nobles)⁶⁴, *potenti* (poderosos)⁶⁵, *grandi* (grandes)⁶⁶. Sin embargo, al no contar con una especificación sobre dicho término, podemos dar cuenta su significación, a través del siguiente fragmento:

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.⁶⁷

En el texto *Historia de Florencia*, aparece una división en referencia a la noción de pueblo que resulta útil para complementar nuestro análisis. Para el caso de la clase popular alta, Maquiavelo acuña las categorías de *popolani potenti* (clase popular rica)⁶⁸, *potenti*

⁶² Maquiavelo, N., *Discurso sobre la primera década de Tito Livio... op.cit.*, p. 49.

⁶³ Maquiavelo, N., *Historia de Florencia*, Madrid, Editorial Tecnos, 2016, p. 24.

⁶⁴ Maquiavelo, N., *El Príncipe... op.cit.* pp. 122-123.

⁶⁵ Maquiavelo, N., *Historia de Florencia... op.cit.*, p. 195.

⁶⁶ *Op.cit.*, p. 134.

⁶⁷ Maquiavelo, N., *Discurso sobre la primera década de Tito Livio... op.cit.*, p. 190.

⁶⁸ Maquiavelo, N., *Historia de Florencia... op.cit.*, p. 137.

popolani (potentados de la clase popular)⁶⁹, *cittadini ricchi* (ciudadanos ricos)⁷⁰, *onorati e potenti cittadini* (ciudadanos ilustres y poderosos)⁷¹, *maggiori popolani* (principales del pueblo)⁷², *cittadini grandi* (ciudadanos pudientes)⁷³ y *cittadini potenti* (ciudadanos ricos)⁷⁴. Para referirse a la clase intermedia, Maquiavelo utiliza varios términos como: *uomini di mezzo*⁷⁵, *mediocri cittadini*⁷⁶ o *popolani di minore sorte*.⁷⁷ Por último, en el estamento inferior se encuentra el *popolo minuto*.⁷⁸

Analizando estas categorías, podemos pensar que el concepto maquiaveliano de pueblo se identifica con un conjunto de clases, alta y media, carente de título de nobleza, pero dueños de numerosas propiedades. El *popolo minuto*, conformado por los dedicados a las artes menores, como artesanos, laneros, tintoreros, barberos, sastres, etc., entrarían a conformar a aquellos que realizan actividades propiamente manuales. En esta última referencia parece encontrarse una cercanía, pero no una identificación, con el concepto de plebe. De este modo, se podría considerar la idea de plebe bajo un estamento separado del pueblo y de los nobles, en palabras de Maquiavelo: “Pero, por lo que respecta a Florencia, primero se desunieron entre sí los nobles, luego los nobles y el pueblo y, por último, el pueblo y la plebe”.⁷⁹

Partiendo de esta interpretación, la plebe quedaría fuera del pueblo. Sin embargo, en el mismo proemio, al referirse al caso de Roma, la terminología pueblo y plebe aparecen indistintamente. “En Roma, como todo el mundo sabe, una vez que fueron expulsados los reyes, nació la desunión entre nobles y plebeyos, y en esa división continuó la ciudad hasta su ruina”.⁸⁰ Más, en los *Discursos*, parece darse con claridad tal

⁶⁹ *op.cit.*, p. 152.

⁷⁰ *op.cit.*, p. 159.

⁷¹ *op.cit.*, pp. 158.

⁷² *op.cit.*, p. 167.

⁷³ *op.cit.*, pp. 199.

⁷⁴ *op.cit.*, p. 205.

⁷⁵ *op.cit.*, p. 84.

⁷⁶ *op.cit.*, p. 122.

⁷⁷ *op.cit.*, p. 160.

⁷⁸ *op.cit.*, p. 159.

⁷⁹ *op.cit.*, p. 24.

⁸⁰ *Ibid.*

identificación, usando dicha referencia para designar parte de la sociedad romana. En este sentido, los tribunos de la plebe no representaban el estrato correspondiente a la plebe florentina, sino a todo aquel que no fuera noble. Por lo tanto, tomando en consideración las posibles interpretaciones, Maquiavelo utiliza el término plebe como sustituto del pueblo, obedeciendo, más bien, a un uso común de la palabra y no a una categoría técnica.

Ahora bien, retomando la pregunta planteada anteriormente, parecería, a simple vista, que Maquiavelo se limita a confrontar sólo las dos tesis, una de carácter aristocrático y la otra de inspiración democrática. La primera, se refiere a aquellos que defienden el sistema espartano y veneciano, estableciendo que hay dos razones para entregar la guardia de la libertad a los nobles: una, porque calma y satisface la ambición de los nobles; la otra, porque priva el deseo amenazador de la plebe a ocupar algún cargo de autoridad, ya que estos son causa de perturbaciones y disensiones, que son malos para República. En cambio, si ponemos la custodia en la plebe, es razonable que cuide en mantenerla ya que no pudiendo atentar contra ella para su provecho, tampoco dejará que otros los hagan.

No obstante, sobre este barniz de neutralidad, Maquiavelo le otorga validez a la tesis democrática al final del capítulo estableciendo que los que realmente producen tumultos y discordia en la República son aquellos que más poseen, por la sola razón de que el miedo a perder agita tanto el ánimo como el deseo de adquirir y, además, porque su soberbia e insolencia, excitan el deseo de aquellos que menos tienen, con la finalidad de despojarlos de sus bienes y honores que supuestamente son mal usados. Por consiguiente, bajo esta lógica del deseo, Lefort nos dice lo siguiente:

No se trata de que haya un deseo de adquirir y un deseo de conservar. Esta división [...] es ficticia. El deseo de poseer es siempre deseo de adquirir, y el miedo a perder no se distingue de las ganas de tener. Se trata de que al doblarse el deseo de algo —del poder, de los bienes o de los honores—, se perfila el deseo de *no ser* oprimido. División, no obstante, que deja al deseo, bajo el signo de lo positivo o de lo negativo, a la imposible conquista de su objeto.⁸¹

Sin embargo, importa observar que detrás de este relato subyace una hipótesis más profunda. ¿Por qué Maquiavelo elige como custodia de la libertad al pueblo? ¿Qué quiere develar al patentizar esta lógica del deseo? Con estas preguntas nos adentramos a pensar y examinar la concepción de Maquiavelo sobre la libertad.

⁸¹ Lefort, C., *Maquiavelo. Lectura de lo político...*, *op.cit.*, p. 296.

e- La libertad como no dominación.

El objetivo de esta sección es poner de manifiesto la libertad como no dominación. En este mismo capítulo el florentino, bajo la primera persona (*io dico*), se pondrá del lado de los romanos, antes que de Esparta y de Venecia, en referencia a que la custodia de la libertad tiene que estar en manos del pueblo, porque éste tiene menos deseo de usurparla. Una vez establecido esto, Maquiavelo analiza las intenciones de cada una de las clases, que a simple vista y sin un análisis en profundidad, parecería como una justificación de por qué es necesario otorgarle al pueblo dicha custodia. No obstante, en esta justificación aparente, nos encontramos con algo llamativo, que podría pasarse por alto.

Maquiavelo nos dice lo siguiente:

Y, sin duda, observando los propósitos de los nobles y de los plebeyos, veremos en aquéllos un gran deseo de dominar, y en éstos tan sólo el deseo de no ser dominado, y por consiguiente mayor voluntad de vivir libres, teniendo menos poder que los grandes para usurpar la libertad.⁸²

Aquí Maquiavelo nos pone ante la presencia de la libertad. Libertad que nace a partir de la desmesura, la cual se patentiza en los nobles, cuyo deseo es dominar pero que también está la plebe, cuyo deseo es el de no ser dominados. De esta manera, la naturaleza de la libertad que nos presenta Maquiavelo implica la ausencia de dominación. Esta interpretación tiene la ventaja de mostrar que el autor no trata sólo sobre la cuestión de la libertad sino también demostrarnos su concepción de la libertad.

Esta concepción de la libertad que nos propone Maquiavelo produjo una casuística divergente dentro de la tradición republicana. Si bien, estamos al tanto de la pluralidad de concepciones que se circunscribe sobre esta concepción de la libertad, sin embargo, para lograr un análisis más esclarecedor sobre dicho tema, nos inclinaremos a examinarla bajo la concepción de Philip Pettit, a sabiendas que Maquiavelo no explotó, ni analizó en profundidad dicho concepto. De esta manera, para dar cuenta de que se trata la libertad como no-dominación, es preciso analizar el concepto de dominación, para luego, desocultar que significa esta forma de libertad que propone Maquiavelo.

La libertad como no-dominación se diferencia en esencia con la concepción de la libertad como no-interferencia establecida por Hobbes. Esta última se encuentra sujeta

⁸² Maquiavelo, N., *Discurso sobre la primera década de Tito Livio... op.cit.*, p. 50.

más a la libertad natural que a la libertad en la *civitas*, donde se puede disfrutar de esta libertad al margen de la sociedad, de tal manera que la no-interferencia implica ausencia de interferencia, ya sea en presencia de otros agentes o bien en su ausencia.

Para Pettit, la dominación acontece en la medida que un agente domina a otro, o sea, que tiene un cierto poder de interferencia arbitrario. Debemos considerar que este agente, que tiene cierto poder sobre el otro, puede ser sólo un agente individual, un grupo o un agente corporativo. Según Pettit, existen tres elementos en esta relación de dominación:

1. tiene capacidad para interferir⁸³
2. de un modo arbitrario⁸⁴
3. en determinadas elecciones que el otro pueda realizar.⁸⁵

En cuanto al primer elemento de esta relación de dominación, Pettit nos dice que esta capacidad de interferir sobre el otro implica un empeoramiento de las vidas de los agentes afectados, cuya naturaleza es siempre premeditada. De este modo, la interferencia consiste no sólo en una restricción física, sino también, en una coerción de la voluntad, es decir, en un tipo de manipulación velada que encubre intenciones del agente que domina. Entonces, la intencionalidad de este agente que interfiere consiste fundamentalmente en la modificación del espectro de los posibles resultados y de las elecciones del dominado, como de los beneficios que le pueden acarrear dichos resultados, en fin, de aquellos beneficios que puedan conseguir en la vida real.

El segundo elemento consiste en que un acto de dominación es tal en la medida que el agente interfiera de un modo arbitrario. El acto es arbitrario cuando el agente dominante decide según su propio su juicio, sin atender los intereses de aquellos agentes afectados; el poder de interferencia arbitraria no es controlado. Así, reflexionando sobre la concepción de la libertad como ausencia de dominación establecida por Maquiavelo, ésta significaría que podría existir una interferencia sin pérdida de la libertad, en la medida que dicha interferencia sea controlada por los intereses de los agentes afectados; dicha

⁸³ Pettit, P., *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Barcelona, Editorial Paidós, 2004, Primera Parte, cap. 2, p. 22.

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ *Ibid.*

interferencia controlada se manifiesta en las leyes, que crean la libertad de la cual gozan los ciudadanos. Entonces, la libertad vista en Maquiavelo existe en la medida que existe un régimen jurídico adecuado. Las leyes no sólo instituyen la autoridad de los que mandan, sino que también instituyen la libertad que gozan y comparten todos los ciudadanos. Siempre en la medida en que las leyes atiendan al interés común de los ciudadanos en la República y se limiten esencialmente a la representación del derecho ideal. Por consiguiente, nos dice Pettit:

La idea republicana de que las leyes crean la libertad del pueblo sólo tiene sentido si la libertad consiste en la no-dominación. Las buenas leyes pueden aliviar al pueblo de la dominación –pueden protegerle de los recursos, del *dominium*, de quienes podrían llegar a ganar poder arbitrario sobre él–, y pueden hacerlo sin introducir una nueva fuerza de dominación, sin la dominación que puede ir de la mano del *imperium* estatal. Las autoridades políticas reconocidas por la leyes representan dominadores potenciales, pero la recurrente idea republicana es que esas autoridades serán oportunamente restringidas –no tendrán poder arbitrario sobre los demás– por una constitución propiamente dicha [...]. Aunque el derecho necesariamente entraña interferencia –aunque la ley es necesariamente coercitiva–, la interferencia en cuestión no va a ser arbitraria; la [sic] autoridades legales tendrán títulos y capacidades para interferir sólo cuando persigan la satisfacción de los intereses comunes de los ciudadanos, y sólo cuando lo hagan de forma y manera que se adecuó a las opiniones recibidas de la ciudadanía.⁸⁶

Con respecto al tercer elemento, Pettit establece que la dominación se da en determinados espectros de elección, en algunas esferas y que puede variar su alcance como su intensidad.⁸⁷

Aclarada la definición de dominación, podemos dar cuenta ahora qué significa para Maquiavelo la libertad como no-dominación. Tal concepción significa fundamentalmente la ausencia de interferencia arbitraria y de una vida social que no la promueve; la no-dominación consiste en la ausencia de estas interferencias no de forma aislada, sino en un orden cívico (tomado del modelo romano), donde *libertas* y *civitas* se corresponden mutuamente.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 13.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 25.

f- Potencialidad.

Una vez dada cuenta de la relación que tienen la tensión conflictiva con la ley y la libertad, ahora nos cabe reflexionar sobre el último punto de la pregunta que formulamos anteriormente, y que tiene que ver con aquella capacidad vivificante y creadora de la República: la potencialidad. Para iniciar nuevamente este caminar y desandar dicha relación, es necesario realizar una nueva pregunta que nos dirija hacia nuestra búsqueda. ¿Qué relación existe entre la tensión conflictiva y la potencialidad?

Para examinar las siguientes preguntas nos introduciremos en el capítulo VI del Libro I de los *Discursos*. Lefort interpretó este capítulo a partir del concepto de Razón de Estado, en cuanto que la República no sólo mantiene el equilibrio, la seguridad y la conservación, sino la necesidad del deseo de expandirse y ambicionar a los otros Estados vecinos, o sea, con el fin de acrecentar las conquistas y su potencia.

Ahora bien, aunque Lefort está en lo cierto en analizar este capítulo bajo la luz del concepto de Razón de Estado y de la potencia, justo antes de concluir este capítulo, Maquiavelo nos ilumina con una frase que nos pone en presencia de la relación entre el conflicto, la República y la potencialidad (*Dynamis*). Una vez establecido que el mejor modelo de República es la romana y que los tumultos y las disensiones fueron favorables para ella, agrega lo siguiente:

Pero las cosas de los hombres están siempre en movimiento y no pueden permanecer estables, es preciso subir o bajar [...] y como no se puede, en mi opinión, mantener el equilibrio ni quedar indefinidamente en el justo medio, es preciso, al establecer una república, tomar el partido más honorable, y organizarla de modo que, cuando la necesidad la obligue a engrandecerse, pueda hacerlo, y sea capaz de conservar lo que conquista.⁸⁸

En este párrafo, Maquiavelo concibe a la República como superior a los otros regímenes, en cuanto, que se encuentra abierta al movimiento. Este movimiento implica un poder ser constante (*Dynamis*), una potencialidad que al experimentar el desequilibrio, a causa de la tensión conflictiva entre aquellos que tienen el deseo de dominar y aquellos que tienen el deseo de no ser dominados, alcanza la mayor permanencia; como nos dice Lefort, “experimentando la inestabilidad consigue obtener la mayor estabilidad”.⁸⁹

⁸⁸ Maquiavelo, N., *Discurso sobre la primera década de Tito Livio... op.cit.*, pp. 57-58.

⁸⁹ Lefort, C., “La ciudad dividida y el sentido del republicanismo. Conversación con Claude Lefort”, id., *Maquiavelo. Lectura de lo político... op.cit.*, p. 577.

Entonces, aquí hallamos la relación entre el conflicto y la potencialidad, la que se manifiesta en el hecho de que el conflicto lleva en su interior la potencialidad; un poder ser que no sólo vivifica a la República, sino que también, la crea constantemente: en esto consiste la apertura al movimiento. Por consiguiente, nos dice Lefort:

La mejor república no acaba con el problema político. Se distingue más bien por un abandono tácito de la idea de solución, por la acogida que hace de la división y, por efecto de ésta, al cambio; y, a la vez, por las oportunidades que ofrece la acción.⁹⁰

De esta manera, debemos incorporar el concepto de potencialidad al círculo virtuoso, que nombramos en los párrafos anteriores⁹¹, porque, aunque Maquiavelo no defiende una concepción teleológica de la República, la ley se hace fecunda en pos de la libertad, y gracias a ella, la República se vivifica y se crea constantemente.

En suma, en este segundo capítulo nos adentramos en la concepción que Maquiavelo tenía de la República y el conflicto. En primer lugar, detectamos que el florentino rompía con la idea de República establecida por los autores clásicos y sus contemporáneos. Tal ruptura se debía a una apreciación del conflicto; conflicto producido por la desunión entre aquellos que tienen el deseo de dominar (Grandes) y aquellos que tienen el deseo de no ser dominados (Pueblo). En segundo lugar, examinamos que estos dos componentes eran esenciales y primarios de la sociedad política, en cuanto, que cada una de estas clases se determinaban por su opuesto, y que se relacionaban en el momento que se enfrentaban, en el momento del conflicto. Por eso, no existía una supresión del conflicto, sino más bien, tanto el deseo de dominar como el deseo de no ser dominado nunca era suprimido, por ende, en Maquiavelo la solución al problema político era insuperable. En tercer lugar, la República establecida por Maquiavelo, siempre se encuentra bajo una tensión conflictiva, la que no destruye la vida social y la República, sino que la vivificaba constantemente. Entonces, esta forma de ver al conflicto nos desvelaba la relación de “círculo virtuoso” que se mantenía entre la ley, la libertad y la potencialidad, entendiendo esta última como poder ser (*dynamis*). En cuarto lugar, examinamos que el conflicto no sólo instauraba leyes en favor de la libertad, sino que era el fundamento de la libertad, lo cual pudo mostrarse al reconstruir el concepto de libertad, como ausencia de dominación, bajo la concepción de Philip Pettit. Por último, nos encontramos que la República era superior a otros regímenes, por el hecho que se

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ Véase pp. 24-25.

encontraba en movimiento. Dicho movimiento implicaba un poder ser constante, una potencialidad que desde el desequilibrio alcanzaba el mayor equilibrio. Por consiguiente, el conflicto llevaba en su interior la potencialidad, es decir, un poder ser que no sólo vivificaba a la República, sino también, la creaba constantemente.

Ahora bien, en el texto de los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, encontramos una preponderancia positiva del conflicto que lleva a la República a gozar de plena libertad y poder, sin embargo, más tarde, en el período que comprende entre 1520 y 1525, donde escribe su texto *Historia de Florencia*, hallamos un Maquiavelo que parece haber abandonado esta evaluación positiva del conflicto por una estimación negativa del mismo, o sea, parece haber adoptado la tradición del pensamiento político renacentista, donde la discordia es la causa de la corrupción y del mal gobierno, que en los *Discursos* había roto. Entonces, nos cabe preguntar: ¿es posible ver una contradicción entre la visión positiva del conflicto en los *Discursos* y la visión negativa en la *Historia de Florencia*? La necesidad de esta respuesta nos lleva a reafirmar o no la tesis que estamos desarrollando en este trabajo. De esta manera, el siguiente capítulo consistirá en dar cuenta sobre esta interrogante que nos plantea el texto de Maquiavelo.

Capítulo III: La concepción negativa del conflicto en el Texto *Historia de Florencia*:

[...] si hay algo que deleita y agrada en la historia es precisamente lo que se describe detalladamente; y si alguna lección resulta útil a los ciudadanos que gobiernan las repúblicas es la que expone los motivos de los odios y de las rencillas de una ciudad...⁹²

Como nombramos en el inicio del capítulo II, Maquiavelo piensa a Roma siempre mirando a Florencia. Sin embargo, cuando nos introducimos en el texto de la *Historia de Florencia*, encontramos una aparente contradicción sobre la noción de conflicto que tenía en los *Discursos* y la noción que aparece en este texto. En el presente capítulo analizaremos esta nueva visión del conflicto para aclarar esta aparente contradicción. La importancia de este examen consiste en poder contrastar a lo largo de la obra maquiaveliana la tesis que propusimos en este trabajo de investigación.

a- Las dos miradas del conflicto y el inicio de la supuesta contradicción.

En el prólogo de *Historia de Florencia*, se revela una supuesta contradicción que se da entre la noción de conflicto analizada y examinada en los *Discursos* y esta nueva versión del mismo. Parecería a simple vista que el autor hubo cambiado su modo de pensar, analizando la situación que ocurre en su ciudad (Florencia). Sin embargo, como señalamos anteriormente, Maquiavelo engaña a quién se deja engañar y, por consiguiente, es necesario analizar en profundidad esta nueva versión del conflicto. En el prólogo de ese texto, Maquiavelo nos dice lo siguiente:

Si el ejemplo de cualquier república es capaz de mover, mucho más mueve y mucho más útil son los que se refieren a la propia patria. Y si en alguna república fueron célebres esas divisiones, en la de Florencia son celebrísimas, pues mientras que la mayor parte de las otras repúblicas de que tenemos noticia se han contentado con una sola división gracias a la cual, según las circunstancias, han engrandecido unas veces y han arruinado otras su propia ciudad, Florencia, no contenta con una sola, ha promovido muchas.

En Roma, como todo el mundo sabe, una vez que fueron expulsados los reyes, nació la desunión entre nobles y plebeyos, y en esa división continuó la ciudad hasta su ruina. Lo mismo hizo Atenas y lo mismo hicieron todas las repúblicas que en aquellos tiempos

⁹² Maquiavelo, N., *Historia de Florencia*, Madrid, Editorial Tecnos, 2009, p. 24.

florecieron. Pero, por lo que respecta a Florencia, primero se desunieron entre sí los nobles, luego los nobles y el pueblo y, por último, el pueblo y la plebe. Y muchas veces sucedió que una de estas partes, al quedar vencedora, se dividió también en dos. De esas divisiones se siguieron tantas muertes, tantos entierros, tantas ruinas de familias, como no hubo jamás en ninguna otra ciudad de la que se tenga memoria.⁹³

Maquiavelo nos presenta en este prólogo una imagen turbia sobre la situación del conflicto en Florencia. Pero además de eso, presenta una comparación en referencia a la situación romana, sumamente distinta a la versión que planteaba en los *Discursos*.

En esta nueva versión, Maquiavelo pareciera seguir a los pensadores de su tiempo, donde ya no ve al conflicto en Roma como la causa y fundamento de la libertad, sino como la causa fundamental de la ruina, la cual ruina se hace patente también en Florencia. En la *Historia de Florencia*, puede incluso apreciarse un cambio de vocabulario que hace referencia, a la negatividad del conflicto: “*discordia (civile) , divisione, odio, inimicizie, disunione, disordine, disparere, parti, sètte* and, occasionally, *fazioni* and *contenzioni*.”⁹⁴ Al referirse a la visión ordenada de la ciudad introduce los siguientes términos: *unione, amicizia, quiete, pace, stabilità, amore or amore de Ila patria*.⁹⁵

En el prólogo del Libro III de la *Historia de Florencia*, Maquiavelo reintroduce nuevamente el antagonismo entre los Grandes y el Pueblo. Esta enemistad, estos humores, existen en toda ciudad; al ser naturales, son inevitables, insuprimibles e incluso hasta legítimos. Sin embargo, el florentino establece que estas dos posturas antagónicas “son la causa de todos los males que surgen en las ciudades, ya que todas las demás cosas que perturban la paz de las repúblicas se nutren de esta diversidad de sentimientos”.⁹⁶

Desde esta perspectiva, Maquiavelo entabla una comparación entre la República romana y la florentina, recordándonos que aquellas enemistades entre los Grandes y el Pueblo producen diversos efectos. Las primeras rivalidades entre los nobles y el pueblo en Roma se resolvieron a través de discusiones; mientras que en Florencia terminaron en luchas. En Roma concluyeron con una ley; en cambio, en Florencia, con exilios y muertes de muchos ciudadanos. De esta manera, en Roma el conflicto se canalizaba a través de

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ Bock. G., *Civil discord in Machiavelli's Istorie Fiorentine... op.cit.*, p. 182.

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ Maquiavelo, N., *Historia de Florencia... op.cit.*, p. 141.

las instituciones; en Florencia no se tramitaba mediante ellas y, por eso, culminaban en situaciones violentas. El pueblo romano pretendía gozar de los honores conjuntamente con los nobles, mientras que los habitantes de Florencia combatían por estar sólo en el gobierno, sin ninguna participación de los nobles. Dado esto, la nobleza romana otorgó la petición del pueblo sin entablar ninguna violencia, mientras que en Florencia, la nobleza se preparó para defenderse, conduciendo así, al derramamiento de sangre y al exilio. Después de estos conflictos, las leyes y sus reformas introducidas en Roma, se hicieron en favor del bien común, pero en Florencia sólo en favor de los vencedores: “[...] las leyes que luego se creaban no estaban orientadas al bien común sino que todas se dictaban en beneficio del vencedor”.⁹⁷ En Roma el acceso del pueblo al gobierno hizo que ellos mismos se asimilaran a los nobles, asumiendo la virtud y el compromiso militar; en cambio, en Florencia, para que los nobles sean admitidos en el gobierno debían convertirse en hombres del pueblo, no sólo en apariencia, sino en la realidad, asumiendo su comportamiento y estilo de vida.

b- La supuesta contradicción: el conflicto arrastrando a una Roma tiránica y el conflicto conduciendo a una Florencia republicana.

La presente sección tendrá como objetivo examinar las supuestas contradicciones en referencias al conflicto que aparecen en los *Discursos* y en *La Historia de Florencia*.

En la exaltación del conflicto en Roma y en la condena tajante de los conflictos en Florencia, Maquiavelo produce un giro abrupto invirtiendo la comparación entre las dos ciudades, estableciendo lo siguiente:

Mientras que Roma, al convertirse su *virtù* en orgullo, llegó a tales términos, que no podía regirse sin un príncipe, Florencia ha llegado a tal extremo, que fácilmente cualquier hábil legislador (*sabio datore de leggi*) podría reducirla a cualquier forma de gobierno.⁹⁸

Al analizar este fragmento, Bock establece que este giro es particularmente opaco en cuanto a su significado. La cuestión problemática es que Maquiavelo pareciera incurrir aquí en otro tipo de contradicción; lo que anteriormente fue la causa de la grandeza de Roma —el conflicto— llevó necesariamente a la caída de la República y al ascenso de

⁹⁷ *Ibid.*, p. 142.

⁹⁸ *Ibid.*

César; lo que produjo la degeneración del gobierno en Florencia —el conflicto civil— la benefició estableciendo un orden republicano.

¿Cuál es, entonces, la explicación de esta segunda contradicción? ¿El autor cambió sencillamente su modo de pensar, revisando nuevamente la historia y considerando ahora a Roma como una República cruel y violenta, y a Florencia no tan corrupta como lo planteó anteriormente? Bock intenta encontrar una explicación alternativa, analizando el Libro I, capítulo 37 de los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, donde se encuentra una contradicción similar.

Maquiavelo no presenta allí la grandeza y el poderío de la República romana, sino su fracaso y su declive final. El conflicto entre los nobles y el pueblo que fue la causa fundamental de la libertad, ahora es la causa de su decadencia y su caída final.

El autor nos introduce en el inicio del capítulo con una visión de tipo antropológica, para luego dar su argumento de orden histórico. Cuando los hombres no luchan por necesidad, nos dice Maquiavelo, lo hacen por ambición; esto se debe a que la naturaleza lo ha constituido de tal forma “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 posee y la insatisfacción”.⁹⁹ Por consiguiente, he aquí el origen de todos los males: a través del deseo, algunos hombres ambicionan cada vez más, y por la sospecha, otros temen a perder lo adquirido, llegando así a la hostilidad y, a la ruina de una República.

El argumento histórico de Maquiavelo nos remonta al tiempo de los Gracos. Allí la plebe, no contenta con su posición política, gracias a la creación de los tribunos, empezó a desear, no sólo los honores que compartía con los nobles, sino también, sus riquezas. Este hecho sucedió en torno a la ley agraria, que, por un lado, establecía un límite a la propiedad de la tierra para los ciudadanos y, por otro lado, a que los territorios conquistados se distribuyeran al pueblo romano. Esto llevó a que los nobles, que poseían mayor cantidad de tierras, debían despojarse de ellas y, además, al distribuir las tierras conquistadas a la plebe, los nobles se vieran privados de su enriquecimiento. Esto originó la destrucción de la República y la pérdida de la libertad. La causa, nos dice Bock, no

⁹⁹ Maquiavelo, N., *Discurso sobre la primera década de Tito Livio... op.cit.*, p. 142.

sólo fue tanto el cambio de una lucha política a una lucha de orden económica, sino que se derivó de un conflicto civil a una guerra civil.

Por consiguiente, en este relato supuestamente contradictorio, Maquiavelo nos desvela el sustrato verdadero de la ruina y la caída final de la República romana. El aumento del poder de la plebe y el intento de despojo de las tierras a los nobles, llevo a que el conflicto se resolviera no por medios políticos, legales e institucionales, sino a través de medios privados. Para comprender esto, debemos tener en cuenta la relación que establece Maquiavelo entre la *virtù* y la aparición de la corrupción. La corrupción deviene cuando se desploma el orden moral. Tal declive no se puede anticipar y su proceso es casi imposible detener. De esta manera, existe una simbiosis entre el orden constitucional y el orden moral, en donde no puede haber un buen orden sin buenas costumbres (*virtù*). En palabras de Pocock: “Las instituciones dependen de la atmósfera moral y las mismas leyes que operan el bien de un pueblo no corrupto, producen efectos contrarios a los deseados cuando la corrupción se ha impuesto”.¹⁰⁰

En Maquiavelo se ve con claridad que la causa de la corrupción se debe a la inmoralidad de los hombres. El capítulo 17 del Libro I, se manifiesta dicha relación: “Pues la corrupción y la falta de aptitud para la vida libre nacen de la desigualdad que existe en la ciudad...”.¹⁰¹ Dicha manifestación de la desigualdad en términos de Maquiavelo no se refiere específicamente a la riqueza, sino más bien, a la situación de ciertos hombres que se dirigen al bien particular, dejando de lado el bien público. La corrupción aparece con el surgimiento de líderes o fracciones individuales en ambos lados; por ejemplo, Sila y después Pompeyo por parte de la nobleza, Mario y más tarde César por la plebe, y el triunfo de César como el primer tirano de Roma, llevó a que la República romana perdiera definitivamente la libertad.

Bock nos dice que tal vez Maquiavelo no quedó satisfecho con su explicación sobre la visión antropológica en la introducción. Por lo tanto, añadió un epílogo en la que remarca la contradicción con el capítulo 4 Libro I. Sin embargo, a mi entender esta explicación parece demasiado superficial, teniendo en cuenta la capacidad interpretativa y reflexiva de Maquiavelo y su astucia a la hora de entender el sentido de la historia.

¹⁰⁰ Pocock, J. G. A., *El momento maquiavélico... op.cit.*, p. 287.

¹⁰¹ Maquiavelo, N., *Discurso sobre la primera década de Tito Livio... op.cit.*, p. 99.

Maquiavelo es un autor que no se preocupa por describir los hechos de la historia de una manera puramente objetiva, sino que siempre remarca una intencionalidad; en cada selección que realiza sobre los hechos históricos nos marca un sentido. De esta manera, el florentino siempre nos quiere orientar, o mejor dicho, nos quiere situar en ese lugar, donde lo que se presenta como aparente y efímero, como algo superficial y trivial, en ese mismo lugar, es donde reside la verdad de la historia. Por eso, interpretar la historia, significa tener un conocimiento verdadero de la historia, extrayendo su sentido y gozando del sabor que encierra. Así para Maquiavelo interpretar tiene el sentido de sacar a la luz o des-ocultar aquello que está vedado, aquello imperceptible a los ojos de los historiadores y a veces de la misma historia contada. Para comprender esta crítica, vayamos al texto.

Tal principio y fin tuvo la ley agraria. Y aunque demostramos en otro lugar que las enemistades entre el senado y el pueblo mantuvieron libre a Roma, porque de allí se originaron leyes en favor de la libertad, y ahora puede parecer que el fin de esta ley agraria contradice aquellas conclusiones, afirmo que todo esto no me hace cambiar de opinión [...] ¹⁰²

Entonces, examinando esta primera parte del epílogo, más que una insatisfacción del sentido del relato, Maquiavelo introduce este segmento, para adelantarse a posibles errores en las interpretaciones futuras de su obra. Así, el sentido de este fragmento significa una “aclaración” más que una falta de satisfacción.

En la segunda parte del texto, explica por qué no hay tal contradicción:

[...] 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. Además, 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 que la plebe recurrió, para dar causa a sus apetencias, a los procedimientos extraordinarios [...] ¹⁰³

Aquí Maquiavelo nos aclara un cambio de una lucha por los honores a una lucha por las riquezas, la que derivó finalmente en una guerra civil y la caída de Roma. Este

¹⁰² *Ibid.*, p. 145.

¹⁰³ *Ibid.*, pp. 145-146.

cambio supone dejar de perseguir el bien común a través del orden político y las vías públicas, para buscar el interés privado, llevado a cabo por el surgimiento de líderes individuales que utilizan la fuerza y el poder a través de mecanismos extraordinarios.

Bock señala que la supuesta contradicción en los *Discursos*, aparece de forma similar en la *Historia de Florencia*, a partir del relato de la revuelta de los *Ciompi* (los trabajadores de la lana), que sacudió a Florencia durante tres meses en 1378. Maquiavelo introduce esta historia en el libro III, después de las luchas entre el pueblo y la nobleza y la caída de la misma, en el Libro II. Esa lucha derivó más tarde en el surgimiento de nuevas facciones y el paso del conflicto por los honores al conflicto por la riqueza para concluir en la violencia.

De esta forma, el conflicto presentado en Florencia radica en el surgimiento de las facciones. Esto lleva como resultado que la ciudad oscile siempre entre dos polos extremos, la esclavitud y el libertinaje. Los nobles promotores de la esclavitud y el pueblo del libertinaje. Estas facciones, que operan siempre en favor de sus propios intereses y no del bien público, utilizan sus riquezas con la finalidad de ganar partidarios para su propio provecho. Skinner destaca dos métodos utilizados para conseguir dicho propósito. El primero consiste en la realización de favores a ciertos ciudadanos, como el préstamo de dinero, la defensa ante los magistrados, etc. El segundo método, es la realización de juegos y regalos públicos, con el interés de agradar al pueblo y así adormecerlos, para quitarles la poca libertad que les queda. Así nos dice el autor al final del Libro II para introducir y dar continuidad al Libro III: “Y, cuando acabó esta guerra, comenzaron otra vez las banderías dentro de la ciudad; de modo que, aunque la nobleza había quedado aniquilada, no le faltaron a fortuna medios para hacer que resurgiera nuevas rivalidades y nuevos dolores”.¹⁰⁴

Maquiavelo le otorgó más relevancia al conflicto de los *Ciompi* que al resto de los desórdenes anteriores, comprendiéndolo como un hecho eminente de las divisiones en la historia de Florencia. “Mientras así sucedían las cosas, surgió otro tumulto que dañó a la República mucho más que el anterior”.¹⁰⁵

¹⁰⁴ Maquiavelo, N., *Historia de Florencia...op.cit.*, p. 138.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 159.

Maquiavelo nos relata que existía un odio terrible entre el pueblo bajo y los ciudadanos ricos y los jefes de las artes y oficios, es decir, de los jefes de los gremios o corporaciones, a causa de no recibir el salario correspondiente acorde a su trabajo. Tal conflicto nació cuando Carlos I dividió la ciudad en artes y oficios, estableciendo jefes y gobierno a cada una de ellas. Estas corporaciones o gremios, aumentaron su número y llegaron a ser tan poderosas que casi eran dueños del gobierno de la ciudad.

Entre las artes y oficios, existían algunas más estimadas que otras y se las dividió en artes y oficios mayores y menores. Tal división, llevó a que los jefes pertenecientes a los güelfos, favorecieran más a las artes mayores y persiguieran a las menores y a sus defensores. Por otra parte, en esta clasificación de las artes y oficios, el pueblo bajo y la plebe más pobre no formaron gremios propios, lo que llevó a que sean incorporados a las artes y oficios más afines. De aquí que cuando no eran remunerados acordes al trabajo realizado, o eran maltratados y perseguidos por sus maestros, accedían a los jefes de los gremios, pero estos estaban más familiarizados con los patrones y tomaban decisiones que no eran justas. Si bien el planteo inicial tenía como objetivo crear nuevos gremios y lograr una mayor representatividad de la plebe, este objetivo quedó trunco al transformarse la protesta en violencia, a raíz de la incitación y persuasión por medio de un discurso¹⁰⁶, de un *Ciampi* anónimo, pero con mayor experiencia para enardecer a los demás. Maquiavelo reconstruye estas consecuencias de tal discurso:

Estos consejos encendieron fuertemente aquellos ánimos, ya de suyos encendidos al mal, de manera que decidieron empuñar las armas una vez que hubieron atraído más compañeros a sus planes. Y se obligaron con juramento a socorrerse mutuamente si alguno de ellos era apresado por los magistrados.¹⁰⁷

Por consiguiente, Bock establece que la revuelta de los *Ciampi*, de los trabajadores de la lana, puede ser tomada en paralelo con las luchas en torno a la ley agraria en los *Discursos*. En primer lugar, el tránsito de una lucha de orden puramente político a una lucha económica; en segundo lugar, el surgimiento de líderes individuales entre ambos bandos; en tercer lugar, la utilización de recursos privados, y por último, en cuarto lugar,

¹⁰⁶ Según Bock, Maquiavelo no tenía la fuente inicial de este discurso, por eso, es una creación e interpretación del autor. Cf. Bock, G., *Civil discord in Machiavelli's Istorie Fiorentine* en: Bock, G., Skinner, Q. y Viroli, M. (comps.), *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge, Editorial Cambridge University Press, 1990, p. 194.

¹⁰⁷ Maquiavelo, N., *Historia de Florencia...op.cit.*, p. 162.

la temporal victoria de la plebe y del *popolo minuto* y el lento ascenso al poder del *popolo grasso*.

En la introducción del Libro IV, Maquiavelo trata otra vez el tema del conflicto y de las divisiones. Existen ciudades, que se gobiernan bajo la forma republicana, que no se encuentran del todo ordenadas. Sus cambios de gobierno y de organización varían, no por pasar de la libertad a la servidumbre, sino del pasaje de la servidumbre a la licencia, siendo los primeros la nobleza y los segundos los demagogos, que sólo emplean la palabra *libertad* como un nombre, carente de contenido y sentido, porque ni respetan ni obedecen las leyes, ni siquiera a los hombres.

Aquí, se profundiza la tesis de Maquiavelo de que los conflictos conllevan a oscilaciones más profundas, cuyo fin es el pasaje de la servidumbre al desenfreno. Sin embargo, ante este hecho, el florentino apela al surgimiento de un ciudadano sabio y prudente, que establezca leyes para regularizar y apaciguar los humores entre los nobles y el pueblo, con el fin de garantizar nuevamente la libertad en la República e instituir un gobierno estable y seguro, donde ya no se necesite de la virtud de un hombre.

c- La resolución de la contradicción: la nueva versión del conflicto.

En la introducción al Libro VII, Maquiavelo concibe una forma nueva de ver al conflicto. De esta manera, comienza a tener sentido tanto lo analizado en el prólogo del texto como la comparación analizada en el Libro III, sobre la revuelta de *Ciompi* y al conflicto sobre la ley agraria en los *Discursos*. Maquiavelo nos sitúa ante la presencia de una forma derivada del conflicto. Analicemos, entonces, esta nueva forma de concebir el conflicto.

En la introducción al Libro VII, Maquiavelo señala, que escribir una historia de Florencia exige no prescindir de narraciones sobre sucesos de otros pueblos; si hiciéramos esto, la historia sería ininteligible y menos grata. Después de esta manifestación, comienza a examinar de una manera muy aguda e incisiva esta nueva forma derivada del conflicto:

Quiero decir ante todo, demostrándolo como es mi costumbre, que todo aquel que se haga ilusiones de que una república pueda mantenerse absolutamente unida se engaña mucho en esa esperanza.

Es también cierto que hay divisiones que son perjudiciales para las repúblicas, pero que hay otras que son beneficiosas. Resulta perjudiciales las que van acompañadas de *sètte* o partidismos, mientras que son beneficiosas las que los evitan.¹⁰⁸

En la primera parte de este párrafo, Maquiavelo manifiesta dos cuestiones fundamentales que, si no examinamos con detenimiento, pueden pasar desapercibidas. La primera cuestión consiste en que el autor no ha renegado de su metodología de análisis de lo político. Por otro lado, su mirada de lo político nos conduce a analizar la realidad política e histórica bajo el presupuesto del conflicto:

Pero, habiendo leído diligentemente todos sus escritos para ver qué orden y método habían seguido y procurar imitarlos para que nuestra historia fuera mejor gustada por los lectores, he visto cómo, al describir las guerras de los florentinos con los príncipes y pueblos extranjeros, han sido realmente diligentes; pero, en cambio, en lo que se refiere a las discordias civiles y rencillas internas, y a las consecuencias que de ellas se ha seguido, han silenciado totalmente una buena parte, y otra parte la han narrado tan sucintamente, que no puede proporcionar a los lectores utilidad ni placer alguno.¹⁰⁹

Sin embargo, ya en el segundo párrafo, Maquiavelo desarrolla una nueva vertiente del conflicto que no aparecía ni en las introducciones de los libros anteriores ni en los *Discursos*. Tal vertiente, se configura a partir de lo que Maquiavelo denomina *sètte*, que son divisiones, que no entran en la categoría de los humores, sino que son sectas o facciones como familias, grupos de clientes, clanes, etc.

Las *sètte* son muy diferentes a los humores. Estos últimos son de carácter natural e inevitable, es decir, que pertenecen a toda sociedad, producto de la división originaria entre los Grandes y el Pueblo. Si los humores se canalizan y se los controla por vías institucionales, pueden conducir a la igualdad y al bien común. En cambio, los *sètte* son simplemente luchas de poder, que son evitables y que deben ser evitadas, “aunque el fundador de una república no pueda evitar en que en ella haya discordias, debe por lo menos procurar que no existan *sètte*”.¹¹⁰

Ahora bien, para comprender esto, es necesario distinguir la adquisición de poder por la vía pública y por la vía privada. El poder que se adquiere a través de la vía pública se consigue por medio de acciones que se realizan en representación de toda la República,

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 352.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 24.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 352.

y por el bien común, dentro de las instituciones. Por ejemplo, “Se consigue fama pública ganando batallas, conquistando fortalezas, desempeñando embajadas con celo y con prudencia o proporcionando a la república sabios y eficaces consejos”.¹¹¹ La adquisición del poder por la vía privada se realiza fuera o en contra de las instituciones de la República, asegurando el apoyo de una o más partes de los ciudadanos, con la condición de que estos mismos sean retribuidos por los favores realizados. Por ejemplo, “Privadamente, se consigue esa fama haciendo favores a éste y aquél otro ciudadano, defendiéndolos contra la arbitrariedad de los magistrados, socorriéndolos económicamente, concediéndoles honores no merecidos, y ganándose a la plebe con festejos y dádivas públicas”.¹¹² A partir de estas acciones, un líder político crea grupos o bandos que se definen como tales por la búsqueda de intereses privados. De esta manera, las *sette* buscan obtener el poder no para direccionar los recursos de la República hacia el bien común, sino para su propio beneficio. Por lo tanto, el papel de las *sette* en la caída de Florencia se ve manifiesto en el discurso que entabla un ciudadano frente a los señores de la ciudad que Maquiavelo relata de la siguiente manera:

La verdad es que en las ciudades de Italia se acumula todo lo que puede ser corrompido y todo lo que puede corromper a los demás. Los jóvenes son holgazanes, los viejos son lascivos y en todo sexo y edad abundan las malas costumbres, a lo que son incapaces de poner remedio las buenas leyes, porque su mala aplicación las desvirtúa. De aquí nace esa avaricia que se observa en los ciudadanos, ese afán no de verdadera gloria sino de censurables honores, que origina odios, enemistades, rivalidades y *sette* que, a su vez, son causa de muertes, de destierros, de opresiones contra los buenos y de encumbramiento de los malos. Porque los buenos, confiados en su propia honradez, no buscan, como los malos, quien los defienda al margen de las leyes, ni pretenden honores y, de esa manera, van a la ruina sin que nadie los defienda ni los aplauda. Esto origina la afición a los partidos y la fuerza de estos mismos, ya que, si a los malos les mueve la avaricia y la ambición a buscar esos partidos, los buenos se ven también precisados a hacerlo por necesidad. Y lo más doloroso es ver cómo los promotores y jefes de tales facciones enmascaran sus fines y sus intenciones con una palabra sagrada, ya que, siendo, como sin todos, enemigos de la libertad, la aplastan realmente aunque fijan defenderla bajo las apariencias de un régimen aristocrático o de uno democrático. Y lo que pretenden, como premio de su victoria, no es la gloria de haber dado la libertad a su ciudad sino la satisfacción de haber vencido a los otros y haberse hecho con el poder, por muy injusta, cruel y ambiciosa que ella sea. Y así, dictan órdenes y leyes no en

¹¹¹ *Ibid.*

¹¹² *Ibid.*

pro del bien público sino para su personal provecho; y lo mismo las guerras que las paces o que las alianzas se hacen, no para la gloria de todos, sino para satisfacción de pocos.¹¹³

Por consiguiente, Maquiavelo ve en la *Historia de Florencia* un predominio absoluto del conflicto en su vertiente negativa.

Las rivalidades en Florencia siempre dieron origen a *sètte* y, por ello, fueron nocivas. Por otra parte, ni siquiera el bando vencedor logró permanecer unido más que mientras seguía en pie la *sètte* enemiga, ya que, apenas desaparecía la *sètte* vencida, la *sètte* vencedora se fraccionaba al desaparecer el miedo que le daba cohesión y al no doblarse a un orden que lo frenase.¹¹⁴

Bock establece que el uso del concepto de *sètte*, en la introducción del Libro VII es puramente negativo, y que queda claro que Maquiavelo quiere separar este tipo de facciones con los humores. De esta manera, tanto en los *Discursos* como en la *Historia de Florencia*, aparece la idea de abolir las divisiones verticales con la intencionalidad de aceptar y tolerar las divisiones horizontales, basadas fundamentalmente en las diferencias sociales y no en clanes como las *sètte*.

Compatibilizando la interpretación de Gisela Bock y respondiendo al interrogante del inicio de nuestro capítulo, debemos afirmar que no existe contradicción sobre la noción del conflicto en los *Discursos* y en la *Historia de Florencia*, sino que existen diferencias bien trazadas. Maquiavelo nos quiere mostrar que el conflicto puede derivar en una vertiente puramente negativa cuando se ancla en las luchas individuales y que aspiran al poder sólo para satisfacer sus propios intereses. Esta forma derivada del conflicto nos pone ante la presencia, no ya de un “círculo virtuoso”, sino más bien, de un “círculo vicioso” que no produce otra cosa más que la degradación y la destrucción de la propia República. En este último caso, la potencialidad, que veíamos bajo la noción del conflicto en su estado positivo, cuya capacidad fundamental consistía en vivificar y crear a la República, empieza a carecer de fuerza, hasta al punto de desaparecer, y se transforma en impotencia, en incapacidad de poder ser, en la muerte de la República.

¹¹³ *Ibid.*, p. 147.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 352.

Parte II: Reapropiación del conflicto maquiaveliano por parte de autores contemporáneos.

Maquiavelo y sus obras se ha transformado en una concepción multifacética. Dicha transformación, desarrollada a lo largo de la historia, responde a intereses teóricos y políticos de algunos intérpretes. Podemos encontrar a Maquiavelo como aquel unificador de Italia, como el pensador pre-marxista, como el nuevo fundador de la democracia o como el ideólogo de la tiranía.

Ahora bien, en este capítulo comprenderemos este carácter bajo el concepto de reapropiación. Este no consiste en alcanzar la verdadera o más adecuada interpretación de un autor o una obra, sino más bien en la apropiación de un concepto pre-existente que, mediante un nuevo montaje o una nueva ubicación espacio-temporal, origina, a su vez, una nueva forma de concebirlo.

Esta segunda parte pretende volver a pensar el conflicto maquiaveliano a la luz de tres autores contemporáneos: Antonio Gramsci, Claude Lefort y Chantal Mouffe. Creemos que las diferentes re-apropiaciones que realizarán estos autores nos puedan dar una muestra cabal de la potencia e influencia de la reflexión maquiaveliana sobre el conflicto político.

Capítulo I: Gramsci y el Príncipe Moderno.

¿Cuál es el interés que tiene Antonio Gramsci sobre Maquiavelo? Su interés puede enmarcarse en los sucesivos fracasos, casi dramáticos, de los proyectos políticos para conformar una voluntad colectiva nacional-popular, o sea, en los sucesivos fracasos para formar un Estado nacional italiano. Así lo señala el autor en las *Notas*:

Las razones de los sucesivos fracasos de las tentativas de crear una voluntad colectiva nacional-popular hay que buscarlas en la existencia de determinados grupos sociales que se forman con la disolución de la burguesía comunal, en el carácter particular de otros grupos que reflejan la función internacional de Italia como sede de la Iglesia y depositaria del Sacro Imperio Romano. Esta función y la posición consiguiente determinan una situación interna que puede denominarse “economía-corporativa”, es decir, políticamente, la peor de las formas de sociedad feudal, la forma menos *progresiva* y más estancada. Faltó siempre, y no podía constituirse, una fuerza *jacobina* eficiente, precisamente la fuerza que en las otras

naciones ha suscitado y organizado la voluntad colectiva nacional popular fundando Estados modernos.¹¹⁵

Gramsci detecta que la causa de que no se haya podido concretar un proyecto republicano como el propuesto por Maquiavelo en *El Príncipe* radica en que sus preceptos no hayan encontrado un jefe tal, que los encarne y los lleve a la acción. Por lo tanto, el interés de Gramsci es leer a Maquiavelo para comprender la fundación de un nuevo Estado.

La interpretación que Antonio Gramsci hace de la obra de Maquiavelo es aquella que nos enseña a pensar al autor desde la historia presente. Gramsci determina que la obra de Maquiavelo tiene una función social y que, como tal, es más un libro “viviente”¹¹⁶ que un cuerpo sistemático o una fría utopía.

La exhortación de Maquiavelo en el capítulo final de *El Príncipe*, donde apela a la liberación de Italia del yugo de los bárbaros, le permite a Gramsci repensar las condiciones de posibilidad del surgimiento del Príncipe nuevo en la época moderna. Sin embargo, dicha reactualización se comprende en la medida de que exista una reactualización del conflicto maquiaveliano. A mi entender, Gramsci como Maquiavelo conciben que en el núcleo más fundamental de toda sociedad, existe una tensión conflictiva imposible de remediar. Dicha tensión se manifiesta en la relación entre gobernados y gobernantes, dirigidos y dirigentes; las únicas posibilidades de salvaguardar dicha desigualdad existente es a través del mito y, al mismo tiempo, de la despersonalización de la figura del Príncipe. Esta despersonalización se configura por medio de un “organismo” capaz de encarnar la voluntad colectiva. Tal organismo es el Partido.

El objetivo de este capítulo es examinar la noción de conflicto maquiaveliano en relación a la configuración del Príncipe moderno en la obra de Gramsci. Para esto será necesario, en primer lugar, analizar la inversión del mito soleriano por parte de Gramsci; en segundo lugar, la resignificación del Príncipe nuevo bajo la figura del Partido y, por

¹¹⁵ Gramsci, A., *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno* (traducción y notas José Aricó), Buenos Aires, Editorial Nueva Visión, 1980, p. 14.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 9.

último, el concepto de crisis hegemónica como reactualización del conflicto maquiaveliano.

Sin lugar a dudas, este capítulo estará atravesado por un problema propio de las reapropiaciones contemporáneas de autores clásicos: Gramsci es un pensador marxista y elabora una interpretación marxista sobre Maquiavelo. El problema será distinguir dónde se halla Marx, dónde Gramsci y donde Maquiavelo. Trataremos separadamente esta dificultad tanto en la sección segunda como en la última.

a. La inversión del mito soreliano por parte de Gramsci.

En la presente sección analizaremos el concepto de mito de Georges Sorel y la transformación que realiza Gramsci; así podremos entender con mayor claridad la visión que tiene Gramsci del conflicto maquiaveliano.

En su texto *Reflexiones sobre la violencia*, Sorel nos pone ante la presencia del concepto de mito, cuya definición consiste en la construcción de un sistema de imágenes, que lleva a los hombres a la acción. De esta manera, entender la idea del mito, es comprender que los grandes episodios políticos (por ejemplo, las revoluciones) no suponen un traspaso inmediato de una ideología teórica al ámbito de la acción, sino un traspaso que se encuentra mediado por una serie de imágenes o representaciones y que son éstas, en definitiva, quienes se articulan con la realidad. En palabras de Sorel:

[...] los hombres que participan en los grandes movimientos sociales imaginan su más inmediata actuación bajo la forma de imágenes de batallas que aseguran el triunfo de su causa. Yo propuse denominar *mythes* (mitos) a esas concepciones cuyo conocimiento es de tanta importancia para el historiador: la huelga general de los sindicalistas y la revolución catastrófica de Marx, son mitos. Como ejemplos apropiados de mitos ofrecí esos que fueron elaborados por el cristianismo primitivo, por la Reforma, por la Revolución, por los mazzinistas. Quería demostrar que no hace falta analizar dichos sistemas de imágenes tal como se descompone una cosa en sus elementos; que basta tomarlos en conjunto, como fuerzas históricas.¹¹⁷

En esta reflexión sobre el mito, Sorel diferencia el concepto de mito del de utopía. “Esta distinción le sirve a Sorel para explicar que el mito tiene capacidad constructiva

¹¹⁷ Sorel, G., *Reflexiones sobre la violencia* (traducción Luis Alberto Ruiz), Buenos Aires, Editorial Pléyade, 1973, pp. 29-30.

sólo en el sentido en que moviliza en un momento determinado a la voluntad popular, y no en función de las ideas, fines o planes estratégicos que lo compongan”.¹¹⁸

Sorel señala que los mitos, especialmente los revolucionarios, son en cierta forma puros, ya que nos desvelan los sentimientos y las ideas de las masas populares, que se preparan para la lucha. Por el contrario, la utopía es una construcción intelectual, en la que los teóricos analizan y observan los hechos, para construir modelos que sirven para comparar las sociedades entre sí. En palabras de Sorel:

Los mitos revolucionarios actuales son casi puros. Permiten comprender la actividad, los sentimientos y las ideas de las masas populares que se preparan a entrar en una lucha decisiva. No son descripciones de cosas, sino expresiones de voluntades. La utopía, por el contrario, es producto de un trabajo intelectual; es obra de teóricos que, después de haber observado y discutido los hechos, buscan establecer un modelo al cual se puedan comparar las sociedades existentes para medir el mal y el bien que encierran. Es una concepción de instituciones imaginarias, pero que ofrecen con las instituciones reales bastantes analogías como para dar que pensar el jurista. Es una construcción desmontable, de la cual ciertos pedazos han sido tallados de manera que pueda ser transferida (mediante algunas correcciones de ajuste) a una legislación venidera.¹¹⁹

Los mitos llevan a los hombres a prepararse para destruir lo que existe. En cambio, la utopía direcciona a los espíritus a reformas que podrán ser realizadas dividiendo el sistema. Los mitos no pueden ser refutados, pertenecen a la identidad de un grupo; son la expresión de convicciones puestas en movimientos, por lo que no pueden ser descompuestas. Por el contrario, la utopía, puede ponerse a prueba y en discusión; se pueden comparar los movimientos que se han efectuados en la historia y dar cuenta sobre su credibilidad.

Por consiguiente, el mito es una imagen movilizadora de sentimientos que nos permiten la realización efectiva de la acción, aunque sea temporal; al ser un instrumento de la política popular, debe estar abierto siempre a la espontaneidad tanto del movimiento revolucionario como de la huelga general, en tanto acción política por excelencia.

¹¹⁸ Santolalla, A., “El mito como clave de lectura del pensamiento político de Gramsci desde la immanencia”, *Contraste. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XXIV, N° 2, Universidad de Málaga, Facultad de Filosofía y Letras, 2019, pp. 133-143.

¹¹⁹ Sorel, G., *Reflexiones sobre la violencia...op.cit.*, p. 38.

Gramsci retoma la visión del mito soreliano, pero se va alejando progresivamente hasta reconceptualizarlo.

Es posible estudiar aquí cómo Sorel, partiendo de la concepción de la ideología-mito, no llegó a comprender el fenómeno del partido político y se detuvo en la concepción del sindicato profesional. Aunque es verdad que para Sorel el “mito” no encontraba su mayor expresión en el sindicato como organización de una voluntad colectiva, sino en la acción práctica del sindicato y de una voluntad colectiva ya actuante. La realización máxima de dicha acción práctica debía ser la huelga general, es decir, una “actividad pasiva” de carácter negativo y preliminar (el carácter positivo está dado solamente por el acuerdo logrado en las voluntades asociadas) que no preveía una verdadera fase “activa y constructiva”. En Sorel, por consiguiente, se enfrentaban dos necesidades: la del mito y la de la crítica del mito, en cuanto “todo plan preestablecido es utópico y reaccionario”. La solución era abandonada al impulso de lo irracional, de lo “arbitrario” (en el sentido bergsoniano de “impulso vital”) o sea, de la “espontaneidad”.¹²⁰

Gramsci establece que Sorel se queda detenido en la idea de que sólo una acción espontánea, irracional y arbitraria, de la voluntad colectiva es una acción auténticamente motivada por el mito político. De acuerdo con Gramsci, esto es un problema por varias razones. En primer lugar, porque el mito quedaría en una fase puramente primitiva, dejando inhábil la capacidad creativa y constructiva. Así, la capacidad real del mito se transforma en una actividad pasiva, sin posibilidad de transformación y construcción política de lo real. En segundo lugar, detrás de la espontaneidad que nos propone Sorel, existe un oculto “determinismo” o “mecanicismo puro”, donde toda acción espontánea tiene una finalidad preestablecida. Por último, esta concepción no tiene la madurez suficiente para la realización de un proceso revolucionario que logre la transformación real de lo dado, ya que “todo plan preestablecido es utópico y reaccionario”.

Por consiguiente, Gramsci reconoce la importancia del mito como construcción y transformación política de lo real pero, al mismo tiempo, rechaza la interpretación soreliana: lo que se trata es que el mito tenga un carácter positivo y creativo. En esta dirección, Gramsci va a incluir al partido político, “el príncipe moderno”, como el único capaz de llevar adelante no sólo la organización y la reforma intelectual y moral, sino también convertirse en “la expresión activa y operante” de la voluntad colectiva nacional popular. En palabras de Gramsci:

¹²⁰ Gramsci, A., *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno... op.cit.*, pp. 10-11.

El Príncipe moderno debe ser, y no puede dejar de ser, el abanderado y el organizador de una reforma intelectual y moral, lo cual significa crear el terreno para un desarrollo ulterior de la voluntad colectiva nacional popular hacia el cumplimiento de una forma superior y total de civilización moderna.¹²¹

b. El Príncipe Moderno y el Partido.

En la presente sección analizaremos la configuración de Gramsci del Príncipe Moderno, lo que nos permitirá analizar la lectura gramsciana del conflicto maquiaveliano.

Como ya señalamos, Gramsci considera al *Príncipe* como un “libro viviente” que unifica la ideología y la ciencia bajo la forma del mito. Maquiavelo, dice Gramsci, elaboró un cuerpo doctrinal personificado en un *Condottiero*, que representa y encarna la “voluntad general”. Esta concepción ideología-mito, que fue configurando la voluntad general, no es representada ni por principios ni métodos de acción, sino a través de cualidades, deberes y necesidades de una persona concreta. De esta manera, para Gramsci toda transformación política en acción política se da en la capacidad de construir una ideología-mito. En palabras de Gramsci:

[...] una ideología política que no se presenta como una fría utopía, ni como una argumentación doctrinaria, sino como la creación de una fantasía concreta que actúa sobre un pueblo disperso y pulverizado para suscitar y organizar su voluntad colectiva.¹²²

De esta manera, *El Príncipe* es una “manifestación política” para lograr la autoconciencia del pueblo, es decir, la toma de conciencia popular con el fin de libertar a Italia de los bárbaros. *El Príncipe* no es una realidad histórica; su carácter utópico reside en ser una idealidad doctrinaria “símbolo del jefe, del *condottiero* ideal”¹²³, que quiere conducir al pueblo a la fundación de un nuevo Estado. Sin embargo, sus contenidos míticos y pasionales se transforman en contenidos realmente vivos que exhortan a un príncipe existente.

La exhortación de Maquiavelo en el capítulo XXVI de *El Príncipe*, permite a Gramsci repensar las condiciones de posibilidad del nuevo Príncipe. “¿Cuándo puede decirse que existen las condiciones para que se pueda suscitar y desarrollar una voluntad

¹²¹ *Ibid.*, p. 15.

¹²² *Ibid.*, p. 10.

¹²³ *Ibid.*

nacional-popular?”¹²⁴, se pregunta nuestro autor. De acuerdo con él, es necesario realizar un análisis histórico-económico sobre la estructura social existente y ver a lo largo de la historia las distintas manifestaciones de la voluntad con sus respectivos fracasos. En este escueto y demasiado sintético análisis, Gramsci detecta que los diferentes fracasos en crear una voluntad nacional y popular se deben a, por un lado, la conformación de grupos sociales a partir de la disolución de la burguesía comunal y a la influencia de la Iglesia, estableciendo una forma retrograda y estancada denominada “economía-corporativa”; pero también se deben a la falta de una fuerza jacobina capaz de formar y organizar la voluntad colectiva como la pasividad del campesinado para irrumpir en la vida política. Por lo tanto, en palabras de Gramsci: “Toda la historia desde 1815 en adelante muestra el esfuerzo de las clases tradicionales por impedir la formación de una voluntad colectiva de este tipo, para mantener el poder “económico-corporativo” en un sistema internacional de equilibrio pasivo”¹²⁵.

Ahora bien, ¿cómo deben ser las condiciones del nuevo Príncipe en las circunstancias modernas? Responder esta pregunta nos sitúa necesariamente a la inquietud de Gramsci por restablecer la misma preocupación que tuvo Maquiavelo.

Gramsci, al examinar el concepto del Príncipe en Maquiavelo, realiza un giro interpretativo. El Príncipe es un concepto ideal, es decir, un modelo de la realidad, jamás alcanzable. Sin embargo, como modelo, necesita ser ideado, o sea, necesita llenarse de contenido y ser anclado en la realidad histórica. Desde esta perspectiva, la actualización moderna del Príncipe implica una concepción del mundo y de la vida; el Príncipe moderno no es una persona real y concreta, sino un “organismo”, un elemento de la sociedad, que encarna una voluntad colectiva que se afianza en la acción. Siendo así, entonces, el concepto de “organismo” implica un movimiento profundo de la sociedad, una estructura viviente, cuya propiedad fundamental es la de ser teleológica o finalista y, que se desarrolla en el devenir histórico. Dicho organismo, anclado en el devenir histórico, es el partido político, “[...] la primera célula en la que se resumen los gérmenes de voluntad colectiva que tienden a devenir universales y totales”.¹²⁶

¹²⁴ *Ibid.*, 13.

¹²⁵ Gramsci, A., *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno...op.cit.*, p. 15.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 12.

La función del Príncipe moderno debe ser la de crear las condiciones de posibilidad para el desarrollo de una voluntad colectiva nacional-popular, por medio de una reforma que implique lo intelectual y lo moral, o sea, una reforma que atañen tanto a la religión como a la concepción del mundo. Sin embargo, Gramsci nos indica que dicha reforma es posible si se tiene en cuenta un programa de reforma económica. Por consiguiente, el Príncipe Moderno “[...] ocupa, en las conciencias, el lugar de la divinidad o del imperativo categórico, deviene la base de un laicismo moderno y de una completa laicización de toda la vida y de todas las costumbres”.¹²⁷

Ahora bien, Gramsci en el párrafo *Elementos de política*, cambia su enfoque, justificando la necesidad del partido y dejando por un momento la descripción del Príncipe Moderno. En la lectura de este párrafo, que a simple vista parece desconcertante y desconectado del texto, el autor introduce elementos conceptuales tanto de Maquiavelo como de Marx. De esta manera, retomamos la preocupación manifestada al inicio de este capítulo; la dificultad de diferenciar dónde habla Gramsci, dónde Maquiavelo y dónde Marx.

Gramsci pone de manifiesto que las cosas más fundamentales o elementales son las más olvidadas. Estos elementos, que se repiten un sinnúmero de veces, son el cimiento de toda política y de toda acción colectiva. Este elemento primordial es la existencia de gobernados y gobernantes, dirigentes y dirigidos. “Toda la ciencia y el arte política se basan en este hecho primordial, irreductible (en ciertas condiciones generales)”;¹²⁸ teniendo en cuenta este principio, es necesario pensar cómo formar dirigentes eficaces y cómo obtener mayor obediencia de los gobernados.

Para Gramsci la formación de los dirigentes debe partir esencialmente de la siguiente inferencia:

¿se quiere que existan siempre gobernados o gobernantes o, por el contrario, se desea crear las condiciones bajo las cuales desaparezca la necesidad de que exista tal división? O sea, ¿se parte de la premisa de la perpetua división del género humano o se cree que tal división es sólo un hecho histórico, que responde a determinadas condiciones?¹²⁹

¹²⁷ *Ibid.*, p. 15.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 25.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 26.

Dada esta premisa, Gramsci responde de una manera ambigua a la hora de dar cuenta sobre el origen de la división entre gobernados y gobernantes, dirigentes y dirigidos. En primer lugar, establece que hay que tener claro que tal división existe y que corresponde a una división de grupos sociales, o sea, que es un elemento primordial y de perpetua división, al modo maquiaveliano. En segundo, sin embargo, añade marxistamente que tal hecho es producto de la división del trabajo y que, por lo tanto, la división es un hecho histórico que se corresponde a determinadas condiciones económicas.

No obstante, Gramsci nos dice que la división entre gobernantes y gobernados, dirigentes y dirigidos, también se da dentro de un mismo grupo, aunque este sea homogéneo. Dado esto, el autor determina un principio que debe ser inalterable para no caer en el error; tal principio establece que la obediencia no es donada de una manera automática, producto de la necesidad y la racionalidad, sino que debe ser ganada, es decir, que en toda acción política deben exigirse sacrificios y que la responsabilidad debe recaer en los dirigentes.

Luego de exponer que existe un elemento esencial y fundamental en la sociedad, esto es, dirigentes y dirigidos, gobernantes y gobernados, Gramsci justifica la necesidad del partido, estableciendo que es la estructura más adecuada para formar dirigentes con capacidad de dirección. En palabras de Gramsci:

Planteado el principio de que existen dirigentes y dirigidos, gobernantes y gobernados, es verdad que los partidos son hasta ahora el modo más adecuado de formar los dirigentes y la capacidad de dirección (los “partidos” pueden presentarse bajo los nombres más diversos, aun con el nombre de anti-partido y de “negación de los partidos”. En realidad, los llamados “individualistas” son también hombre de partidos, sólo que desearían ser “jefes de partido” por la gracia de Dios o por la imbecilidad de quienes lo siguen).¹³⁰

Ahora bien, en este párrafo nos encontramos con una frase llamativa, que a simple vista puede pasar desapercibida pero que, sin embargo, nos puede dar luz sobre la justificación del partido como el Príncipe moderno. Retomando la frase, la pregunta puede ser la siguiente: ¿por qué Gramsci establece que los partidos son hasta ahora la forma más adecuada para formar dirigentes?

¹³⁰*Ibid.*, p. 27.

Gramsci plantea que en el desarrollo histórico de la época moderna existen las condiciones necesarias para una acción política e histórica que permita la encarnación mítica del Príncipe moderno en la figura de un individuo concreto. Tal acción sólo es posible cuando se ve en peligro el carácter carismático del *condottiero*. Sin embargo, tal acción no tiene un gran alcance ni un carácter orgánico; sólo puede servir para la restauración y reorganización de una voluntad colectiva, que se encuentra dispersa y desmembrada, pero no para la fundación de un nuevo Estado. Esa acción tampoco tiene vigencia para la creación de una voluntad colectiva desde cero, con el fin de orientarla hacia una meta concreta y racional. Por el contrario, este tipo de acción tiene un carácter más bien “defensivo y no creativo original”.¹³¹ Toda posibilidad de acción se da bajo la construcción del mito que modela y crea la voluntad colectiva. Por lo tanto, vemos en Gramsci que la única posibilidad de construcción del mito es a través del partido.

Según nuestro entender, nos encontramos ante la presencia de un círculo vicioso, donde existe una necesidad recíproca entre los dos elementos; tanto necesita el mito del partido para su construcción como el partido necesita del mito para que tenga su sentido de existencia.

Una vez que Gramsci construye la figura del Príncipe moderno como partido, pone de manifiesto una tipología y una naturaleza contraria a la concepción tradicional de los partidos políticos. Este cambio de paradigma nos propone pensar el análisis de los partidos, no en la figura que lo representa, sino en la clase social de la cual el partido es su expresión, en palabras de Gramsci:

Se deberá hacer la historia de una determinada masa de hombres que siguió a los promotores, los sostuvo con su confianza, con su lealtad, con su disciplina o los criticó en forma “realista” dispersándose o permaneciendo pasiva frente a algunas iniciativas. [...] Evidentemente, será necesario tener en cuenta el grupo social del cual el partido en cuestión es la expresión y la parte más avanzada. La historia de un partido, en suma, no podrá ser menos que la historia de un determinado grupo social.¹³²

Gramsci se pregunta lo siguiente: ¿Es necesario la acción política (en sentido estricto) para que se pueda hablar de “partido político”?¹³³ En el mundo moderno existen varios partidos orgánicos que por razones de lucha internas se han dividido en facciones,

¹³¹ *Ibid.*, p. 12.

¹³² *Ibid.*, p. 31.

¹³³ *Ibid.*, p. 29.

tomando cada una de ellas el nombre de partido. En primer lugar, se encuentra el “partido de élite”, conformado por hombres de ilustración que dirigen, a través de la cultura y la ideología, varios partidos análogos, que no son más que divisiones de un mismo partido orgánico; en segundo lugar, se encuentra el “partido de masa”, cuya función es la de “una fidelidad genérica de tipo militar”¹³⁴, donde la masa es de “maniobra” y se la entretiene con mitos de tipo mesiánico, mezclados con artilugios morales y sentimentales. En palabras de Gramsci:

La masa es simplemente de “maniobra” y se la mantiene “ocupada” con prédicas morales, con estímulos sentimentales, con mesiánicos mitos de espera de épocas fabulosas, en las cuales todas las contradicciones y miserias presentes serán automáticamente resueltas y curadas.¹³⁵

De aquí se deduce que el partido no es más que la expresión de un grupo social determinado, con excepción de determinadas circunstancias, donde varios partidos representan a un grupo social, con la intención de lograr un equilibrio entre los intereses de su grupo y los demás grupos.

De esta manera, encontramos dos elementos fundamentales que nos llevan a repensar la reformulación de Gramsci sobre el conflicto maquiaveliano. En primer lugar, Gramsci nos propone pensar que la forma de ser del partido no reside en la figura que lo representa sino que su sentido está en ser la expresión de una clase determinada. La nueva clasificación que nos propone encierra algo mucho más profundo que una simple tipificación. Según lo vemos, esta profundización y fundación de la nueva concepción de los partidos supone, por un lado, hacer patente a los actores en pugna y, por otro lado, crear, a través del mito-ideológico, el terreno propicio para que se desarrolle la tensión conflictiva entre ambos. En segundo lugar, dicha clasificación nos muestra un redireccionamiento del discurso hacia un nuevo destinatario. El “otro” a quien va dirigido el discurso ya no es el opresor sino el oprimido. De esta manera, su discurso está destinado, al igual que en Maquiavelo, a los que “no saben”, logrando así una unidad ideológica entre los intelectuales y la masa. En palabras de Gramsci:

Esta posición de la política de Maquiavelo se repite en el caso de la filosofía de la praxis. Se repite la necesidad de ser “antimaquiavélico”, desarrollando una teoría y una técnica de la política que puedan servir a las dos partes en lucha, aun cuando se piense que ellas concluirán

¹³⁴ *Ibid.*, p. 30.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 31.

por servir especialmente a la parte que “no sabía”, porque se considera que es allí donde se encuentra la fuerza progresista de la historia. Y en efecto se obtiene de inmediato un resultado: el de destruir la unidad basada en la ideología tradicional, sin cuya ruptura la fuerza nueva no podría adquirir conciencia de la propia personalidad independiente.¹³⁶

A modo de conclusión, el concepto del Príncipe moderno gramsciano, es una resignificación del concepto maquiaveliano del Príncipe. Esta nueva significación se basa en que el Príncipe no es ya un concepto ideal, ni tampoco una persona real y concreta, sino un organismo que encarna la voluntad colectiva, el Partido. Sin embargo, detectamos que en su análisis sobre la naturaleza y la tipificación del partido político, aparecen dos elementos fundamentales para comprender la reapropiación maquiaveliana del conflicto. Por un lado, el partido representa la expresión de una clase determinada. Esta nueva interpretación supone hacer presente a los actores en pugna con la intención de preparar el terreno para que se despliegue la tensión conflictiva. Por otro lado, dicha clasificación nos manifiesta, al igual que Maquiavelo, un nuevo destinatario al que va dirigido el discurso; el oprimido y no el opresor.

Sin embargo, para que el terreno se haga propicio y favorezca el despliegue de la tensión conflictiva entre los actores en pugna, es necesario que aparezca un elemento fundamental: la crisis de Hegemonía.

c. La crisis gramsciana y el conflicto maquiaveliano.

En la presente sección analizaremos el concepto de crisis hegemónica gramsciana. El objetivo consiste en manifestar la tensión producida entre la clase dominante y la subordinada en relación con el conflicto maquiaveliano.

Gramsci en su análisis sobre las relaciones de fuerzas nos dice que la fase política es el pasaje de la estructura a la superestructura. Los grupos corporativos superan los límites de sus intereses económicos, para abarcar los intereses de otros grupos subordinados. Así, se produce una confrontación entre los diferentes grupos, donde una prevalece sobre la otra, surgiendo así una nueva Hegemonía. En palabras de Gramsci:

[...] las ideologías ya existentes se transforman en “partido”, se confrontan y entran en lucha hasta que una sola de ellas, o al menos una sola combinación de ellas, tiende a prevalecer, a imponerse, a difundirse por toda el área, determinando además de la unidad de los fines económicos y políticos, la unidad intelectual y moral, planteando todas las cuestiones en

¹³⁶ *Ibid.*, p. 18.

torno a las cuales hierve la lucha no sobre un plano corporativo sino sobre un plano “universal” y creando así la hegemonía de un grupo social fundamental sobre una serie de grupos subordinados.¹³⁷

Ahora bien, bajo el poder de esta nueva Hegemonía, los intereses del grupo dominante y de los grupos subordinados se encuentran bajo un “equilibrio inestable”, que sólo puede ser superado aparentemente a través de la ley. Así, para Gramsci, el Estado aparece como un organismo que opera para el grupo vencedor, cuyo destino no es más que la de crear las condiciones de posibilidad para la expansión del mismo. Sin embargo, este equilibrio en donde los intereses del grupo dominante predominan, terminan en el mismo momento que aparecen intereses mezquinos de orden económico-corporativo.

Justamente en estas circunstancias históricas el aparente equilibrio se desploma y la inestabilidad se hace patente. En este momento, comienza a revelarse contradicciones insalvables y ciertos grupos de fuerzas políticas tratan de conservar y defender la estructura vigente. Estos esfuerzos, crean el terreno propicio para que se originen y organicen las fuerzas antagónicas, con el fin de demostrar que existen las condiciones necesarias para la resolución histórica de ciertas contradicciones. En esta crisis de hegemonía el partido ya no es reconocido como expresión de la clase que lo representa. Los grupos sociales se separan del partido tradicional. Entonces, esta crisis se hace visible y la situación se torna peligrosa y delicada. ¿Cómo se produce esta divergencia entre representados y representantes? ¿Qué produce esta crisis orgánica?

La crisis hegemónica de la clase dirigente se origina porque ha fracasado en alguna empresa política o bien porque ciertos grupos numerosos de campesinos y pequeños burgueses intelectuales, comienzan a plantear ciertos reclamos. Así, se produce lo que Gramsci llama una “crisis de autoridad”; crisis que tiene que ver con una crisis de hegemonía o del Estado en su conjunto. En esta crisis totalmente peligrosa surgen tres posibles soluciones. La primera tiene que ver con que la clase dirigente retoma el control de la situación por medio de sacrificios y promesas demagógicas. Al mantenerse en el poder, lo refuerza y trata de destruir al adversario. La segunda solución se logra a través de medios orgánicos y normales. La resolución radica en la unificación de varios partidos en uno solo, que representa las necesidades de toda la clase. En palabras de Gramsci: “Representa la fusión de todo un grupo social bajo una dirección única considerada como

¹³⁷ *Ibid.*, pp. 57-58.

la única capaz de resolver un grave problema existente y alejar un peligro mortal”.¹³⁸ La tercera solución consiste en que al no encontrar soluciones orgánicas se apela a la solución a través de un jefe carismático.

En el inicio de este capítulo propusimos un problema, que consistía en la dificultad de distinguir cual era la concepción de Gramsci, de Maquiavelo o de Marx. Sin embargo, Gramsci nos da algunas pistas para poder determinar en su sistema, la influencia del conflicto maquiaveliano.

En el análisis sobre la crisis hegemónica, Gramsci, al igual que Maquiavelo, conciben el conflicto como la forma legítima de crear los cambios. De esta manera, podemos suponer que bajo el pensamiento de Gramsci y, además, analizando su doctrina, existe la idea de una concepción del conflicto de orden positivo.

A partir del concepto de “crisis” gramsciana, podemos validar la “tensión conflictiva” que nos planteaba Maquiavelo bajo la idea de los dos humores: “los Grandes que quieren dominar y el Pueblo que no quiere ser dominado”. Así, la crisis, en Gramsci, actúa como momento de irrupción de toma de consciencia de una sociedad determinada; esta toma de consciencia, implica que cualquier orden Hegemónico se encuentra dispuesto a ser resistido por un orden contra-hegemónico, logrando así desactivar el orden existente para instituir una nueva forma de Hegemonía.

La irrupción como forma elemental de la crisis, determina, no sólo la visibilidad de los oponentes (clase dominante y grupos subordinados), cuyo vínculo radica en enfrentarse, oponerse, entrar esencialmente en conflicto, sino también, hace patente nuevamente aquel “equilibrio inestable” que aparece en toda sociedad.

Así, vemos en Gramsci al igual que Maquiavelo, una inestabilidad primordial, que no puede ser suprimida, sino que se encuentra en constante tensión; a veces en menos o en más, pero siempre está. De modo, que podemos determinar que este “equilibrio inestable”, configurado como una tensión conflictiva, aparece como un elemento primordial de toda sociedad.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 63.

d. Consideraciones finales.

Encontramos en Gramsci una reinterpretación específica del conflicto maquiaveliano. Esta especificidad se ancla en que el autor tiene que adaptar y reactualizar el pensamiento de Maquiavelo a las condiciones modernas.

El primer paso que se propone Gramsci es la inversión del mito soleriano como condición de posibilidad de construcción y transformación política de lo real. Así el despliegue del mito es de manera positiva y creativa; para esto, es necesario partir de que en toda sociedad existe un elemento esencial y fundamental, la existencia de dirigidos y dirigentes, gobernados y gobernantes. De esta manera, el mito viene a salvaguardar dicha desigualdad existente por medio de la despersonalización de la figura del Príncipe. Entonces, en las condiciones modernas, el Príncipe nuevo no es una persona real y concreta, sino un “organismo”, un elemento que encarna la voluntad colectiva. Este elemento que se ancla en el devenir histórico es el Partido.

De este modo, el partido es pensado como expresión de una clase determinada y no de un individuo. Así, el partido se configura de dos formas posibles: como el partido de élite que dirigen, por medio de la cultura y la ideología, varios partidos similares que no son más que la división de un mismo partido orgánico; o como el partido de masas cuya función es la de una fidelidad de tipo militar, donde la masa es de “maniobra”, entretenida por mitos de carácter mesiánicos.

Ahora bien, la noción de conflicto maquiaveliano es reinterpretada por Gramsci gracias al concepto de crisis hegemónica. Las relaciones de fuerzas políticas, donde los grupos dominantes superan su interés económico, para abarcar los intereses de los grupos subordinados; es aquí, donde se produce el pasaje de la estructura a la superestructura. En tal esquema, encontramos fundamentalmente la reapropiación de Gramsci del conflicto maquiaveliano. En el ascenso de una nueva Hegemonía, los intereses del grupo dominante y del grupo subordinado se encuentran bajo un equilibrio inestable; equilibrio que sólo puede ser salvaguardado por la ley. No obstante, este equilibrio a partir del cual los intereses de la clase dominante predominan, caduca en el mismo momento en que aparecen intereses mezquinos de índole económico-corporativos.

Es aquí donde se produce una crisis de hegemonía del partido, donde los grupos sociales se separan del partido tradicional. En esta crisis orgánica, el partido no es reconocido como expresión de la clase que lo representa. Entonces, se produce una crisis

de autoridad que es ya una crisis de Hegemonía o del Estado en su conjunto. Los numerosos grupos de campesinos y de intelectuales burgueses comienzan a plantear ciertos reclamos “que en su caótico conjunto constituye una revolución”.¹³⁹

A partir de este concepto de “crisis”, reconocemos la tensión conflictiva, la inestabilidad primordial, que nos planteaba Maquiavelo. La crisis gramsciana actúa como momento de irrupción de toma de conciencia de una sociedad determinada, la que consiste en que cualquier orden hegemónico se encuentra siempre a ser resistido por un orden contra-hegemónico. Así la crisis gramsciana visibiliza a los oponentes, cuyo vínculo consiste en enfrentarse, oponerse, entrar en conflicto.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 63.

Capítulo II: Claude Lefort: Democracia, poder y división del deseo.

Esteban Molina sintetiza así la búsqueda de Lefort en el pensamiento de Maquiavelo:

Lefort descubre en Maquiavelo una elaboración de la división de sociedad y poder político a la que el marxismo se había vuelto ciega, fascinado como estaba por el desplazamiento social que había provocado la modernidad industrial. Maquiavelo nos descubre el ser de lo político en los principios de su constitución. Dicho con otras palabras, lo que Maquiavelo nos hace pensar es la división de sociedad civil y Estado, esto es, el modo como se constituye la sociedad política a partir de una sociedad civil dividida en su raíz.¹⁴⁰

Como intentaremos mostrar en este capítulo, el estudio y análisis de sus obras permite a Lefort configurar el concepto de lo político como el espacio del conflicto y la discordia social.

Hay dos razones que subyacen al argumento de Lefort. La primera razón, como destaca Molina, es el surgimiento de los regímenes Totalitarios, que conciben a las sociedades políticas como a-conflictivas y que logran, así, la “solución” al problema de la organización de la sociedad. La segunda razón depende del intento de Lefort de separarse del marxismo y de su sociología política, quienes concebían a las sociedades como una totalidad, y cuyos resultados se comprendían a partir de una matriz productiva y económica.¹⁴¹ De esta manera, intentaremos mostrar que fue Maquiavelo y no Marx quien le permitió pensar la cuestión de lo político ya que, para el último, lo político se reduciría a lo económico.

En su análisis sobre el Antiguo Régimen y sobre el Totalitarismo, Lefort propone interpretar a la democracia a partir de lo político. Su posición sobre la democracia no debe ser vista y analizada desde las definiciones convencionales de los sociólogos y los politólogos, que la piensan a partir de las instituciones, de la división de poderes y competencias partidarias. Por el contrario, la posición de Lefort aparece dentro del ámbito de lo simbólico y esto le permite elucidar “los principios generadores de un tipo de sociedad en virtud de los cuales ésta puede relacionarse consigo misma de una manera singular a través de sus divisiones”¹⁴² y limitar a la democracia a un conjunto de

¹⁴⁰ Molina, E., “Maquiavelo en la obra de Claude Lefort”, *Metapolítica*, vol. 4, num. 13, 2000, pp. 64-81.

¹⁴¹ Cf. Lefort, C., *Democracia y representación*, Buenos Aires, Editorial Prometeo, 2011, p. 64.

¹⁴² Lefort, C., *La invención democrática*, Buenos Aires, Editorial Nueva Visión, 1990, p. 188.

instituciones ancladas bajo un fundamento real, a partir de las relaciones de clases determinadas por los modos de producción.

Para describir la reapropiación de Maquiavelo que realiza Lefort será de suma importancia, en primer lugar, analizar la idea de la división del deseo, en segundo lugar, examinar e identificar el conflicto en la concepción de la democracia planteada por Lefort.

a. División de los deseos y el lugar del poder en el Príncipe y en la República.

En la presente sección indagaremos sobre la resignificación que Claude Lefort realiza de la división maquiaveliana de los deseos y el lugar del poder para ver luego cómo influye *a posteriori* en la propia teoría lefortiana de la democracia.

La tesis de la tensión conflictiva de *Discursos* resulta, según Lefort, más que insólita, escandalosa; ella aparta al pensamiento tradicional que establece que los males de la sociedad eran producto del conflicto y que, por ende, era necesario el consenso para el crecimiento social. Esta tesis, como ya señalamos, muestra el fundamento y origen de la libertad y, por lo tanto, Lefort busca aquellos dos *humores* contrapuestos en el desorden.

Según Lefort, la división por la cual se organiza toda sociedad es una división de dos deseos –el de dominar y el de no ser dominado– que se definen recíprocamente. Así, Lefort encuentra en Maquiavelo que lo político se encuentra asociado a la división de los *humores*. En todo origen de la sociedad encontramos estos dos *humores* que son insaciables. El deseo del pueblo, el deseo de no ser dominado, es decir, el deseo de libertad, es pura negatividad, “sólo puede ser definida como negación de otro deseo”¹⁴³. En palabras de Molina: “El deseo de libertad no es deseo de tener, sino de ser”.¹⁴⁴

Ahora bien, en el capítulo IX de *El Príncipe*, Maquiavelo afirma lo siguiente:

Pero pasando a la otra parte, cuando un ciudadano particular llega a ser príncipe de su ciudad no por maldad u otra intolerable violencia, sino con el favor de sus conciudadanos, lo cual se puede llamar principado civil (y para llegar a él no es necesaria toda virtud o toda suerte, sino más bien astucia afortunada) digo que se accede a ese principado con el favor del pueblo o con el favor de los grandes. Porque en toda ciudad se encuentran esos dos humores distintos,

¹⁴³ Molina, E., “Claude Lefort: democracia y crítica del totalitarismo”, *Enrahonar. Quaderns de Filosofia*, Nº 48, Barcelona, Editorial de la Universidad Autònoma de Barcelona, 2012, pp. 49-66.

¹⁴⁴ *Ibid.*

y esto es porque el pueblo desea no ser mandado ni oprimido por los grandes, y los grandes desean mandar y oprimir al pueblo, y de esos dos apetitos distintos nace en las ciudades uno de los tres efectos: o principado o libertad o licencia.¹⁴⁵

Como vimos anteriormente, Maquiavelo también se aparta de la taxonomía clásica entre las formas de gobierno. En esta tesis Lefort descubre algo más sorprendente que la ruptura con la tradición: halla cómo se revelan los posibles efectos que surgen a raíz de la división originaria y cómo el Poder adopta una forma específica en cada régimen particular, ya sea en el principado, en la libertad o en la licencia.

De esta manera, vemos como Lefort utiliza a Maquiavelo para reconocer que el poder no implica la capacidad para unificar la sociedad sino, por el contrario, en multiplicar las divisiones que fundan a esa sociedad. Así, el origen de toda sociedad no se da a través de un individuo o varios que se hacen presentes en el lugar del poder; tanto para Maquiavelo como para Lefort, el origen de la institución de lo social se da a partir de la relación “simbólica del poder”, es decir, de la representación de la unidad de la sociedad con la división y con el hecho de que la sociedad se encuentra desgarrada. Esta división –de quienes quieren dominar y quienes no quieren ser dominados– se relaciona con el origen de un lugar simbólico, el lugar del poder que si bien se encuentra por encima de la sociedad, en ningún momento se encuentra disociada de ella.

Ahora bien, una vez puestos en evidencia los efectos de la división originaria (principado, libertad y la licencia), o sea, la forma específica que adopta el lugar del poder, conviene analizar el principado y la libertad; podemos descartar rápidamente a la licencia ya que ésta no posibilita la institución de una sociedad política porque el poder se hace aquí funcional a los grandes y permanece como instrumento de dominación.

Por el contrario, el principado y el régimen libre aparecen como dos modos factibles de incorporar al conflicto sin suprimirlo. De acuerdo con Lefort, *El Príncipe* se pregunta por el lugar del poder y, especialmente, su origen; Maquiavelo respondería que el origen éste se instituye gracias a la división irreconciliable de la sociedad. Para constituirse el principado, debe conformar un poder simbólico, evitando identificarse tanto con los grandes como con el pueblo; así, su sentido consiste en hacer surgir de la división una identidad común y representar bajo su persona la unidad social. Por lo tanto, el principado maquiaveliano no surge producto de la voluntad arbitraria de uno sólo, sino que se

¹⁴⁵ Maquiavelo, N., *El Príncipe...op.cit.*, p. 99.

instituye gracias al vínculo que el príncipe entabla con los grandes y con el pueblo. En palabras de Sirczuk:

Así, la lectura de *El príncipe*, y el análisis del principado como efecto de la división social, presenta un modo particular de resolución del conflicto entre las clases que, poniendo en juego el deseo del pueblo de no ser dominado, se adecúa a los datos elementales que constituyen a toda sociedad. El principado no emerge como resultado de la voluntad arbitraria de uno sólo –no encuentra en la acción de un fundador su origen–, ni asienta su fundamento en la naturaleza; por el contrario, se instituye a partir del vínculo que establece el príncipe con las clases. El principado maquiaveliano, por tanto, no puede ser subsumido ni bajo la figura clásica de la tiranía ni bajo la monarquía tal y como era pensada por la tradición.¹⁴⁶

Si *El Príncipe* refleja el origen del principado, *Discursos* analiza el régimen de la libertad. De su lectura, Lefort concluye que ya no es en la relación entre un individuo en el poder con el resto sino “que es en el espacio de la sociedad política donde conviene investigar el origen de la ley y, a la vez, las condiciones en las que se hace y se deshace”.¹⁴⁷

Lefort reconoce que Maquiavelo pone el acento en que las leyes no son producto de un legislador sabio que las impone desde afuera, sino que acontecen a partir de la relación conflictiva entre los grandes y el pueblo. De esta manera, el orden de la sociedad se constituye a partir del desorden, de los tumultos. Sin embargo, no sólo las mejores leyes surgen gracias al conflicto, sino también, que la desunión es el fundamento de la libertad, o sea, que existe una relación entre la ley, la libertad y el conflicto.

A diferencia del principado, donde el conflicto se resolvía simbólicamente gracias a la aparición de una figura que representaba la unidad de la sociedad política, en la República, el lugar del poder se encuentra vacío, es decir, que nadie lo puede apropiar. En palabras de Lefort:

La desunión, escuchamos, no sólo ha preservado la independencia de Roma; ha establecido en ella la libertad, esto es, un régimen tal que el poder no puede ser acaparado ni por un hombre ni por una facción. El régimen de libertad aparece, así pues, como el régimen de la ley.¹⁴⁸

¹⁴⁶ Sirczuk, M., “La lectura lefortiana de Maquiavelo”, *Astrolabio. Revista internacional de filosofía*, N° 17, 2015, pp. 112-120.

¹⁴⁷ Lefort, C., *Maquiavelo. Lectura de lo político...*, *op.cit.*, p. 291.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 293.

Por lo tanto, gracias a Maquiavelo, Lefort comienza a pensar la cuestión de lo político. En este sentido entiende que para considerar el orden es necesario el desorden, asumiendo la división social; la división originaria no es producto de una necesidad natural, sino constitutiva de toda sociedad.

Lefort reconoce de esta forma que en el principado el lugar del poder se encuentra incorporado en una persona y que en el régimen libre nadie lo puede apropiarse; en la República, el lugar del poder se encuentra en el anonimato. Así, aunque tanto en el principado como en la República aparezcan instancias simbólicas que se apropian de la división, el lugar del poder nos permite reconocer dos sentidos de sociedades políticas distintas entre sí: el régimen tiránico se revela como profundamente extraño a la República tan pronto como se percibe que uno es la expresión acabada de la apropiación del Estado por un particular, y que el otro es la expresión acabada del anonimato del poder.¹⁴⁹

Estas indicaciones nos ayudan a pensar que el concepto de la división constituye a la concepción de la democracia de Lefort. Para esto será necesario examinar la siguiente sección.

b. La democracia y el lugar del poder.

Lefort pretende mostrar que tanto el acto fundacional de la democracia como su destino se hallan ligados tanto a la indeterminación de sus fundamentos, como a un anonimato del poder, de la ley y del saber. La democracia se encuentra sujeta a un espacio vacío del poder, que ningún individuo o facción puede ocupar. En la presente sección analizaremos cómo la democracia se relaciona con la postulación de un lugar vacío; para ello, resultará útil considerar cómo la constitución del poder en la democracia se contrasta con la constitución de ese lugar en el antiguo régimen y en el totalitarismo.

Lefort nos dice lo siguiente respecto de este contraste:

La singularidad de la democracia no resulta plenamente sensible hasta recordar lo que fue el sistema monárquico del Antiguo Régimen. No se trata de recuperar un olvido, sino de colocar de nuevo en el centro de la reflexión aquello que ha sido desconocido como consecuencia de una pérdida del sentido de lo político.¹⁵⁰

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 293.

¹⁵⁰ Lefort, C., *La incertidumbre de la democracia. Ensayos sobre lo político*, Barcelona, Editorial Anthropos, 2004, p. 46.

Con respecto a la monarquía, ella se configuraba en una matriz teológica-política que no sólo implicaba que el príncipe tenía un poder soberano sobre el territorio que gobernaba, sino que se figuraba en esta misma persona, al mismo tiempo una instancia secular y un representante de la divinidad.

Ahora bien, el poder monárquico se integraba en la persona del príncipe quien actuaba como un mediador entre los hombres y la divinidad y la ley divina. Al encontrarse sometido a esta ley y, a su vez, por encima de ella, concentraba en su cuerpo mortal e inmortal “el principio de la generación y del orden del reino”. Así, el reino se transfiguraba como un cuerpo, una totalidad orgánica. Su poder se dirigía a un polo incondicionado y al mismo tiempo su persona se constituía como aquel representante de la unidad, del Uno. En palabras de Lefort:

El poder, en tanto era encarnador, en tanto estaba incorporado en la persona del príncipe, *daba cuerpo* a la sociedad. Había un saber de lo que era *uno* para el *otro*, saber latente pero eficaz, que resistía a las transformaciones de hecho, económicas y técnicas.¹⁵¹

Esta lectura fenomenológica del régimen antiguo permite a Lefort examinar el rasgo revolucionario de la democracia en relación a la posición geográfica del poder; en ella, aparece un cambio de orden simbólico, cuya manifestación explícita se da a partir de la nueva posición del poder. El lugar del poder se convierte en un “lugar vacío”; esta *vacuidad* significa que el poder se despersonaliza, es decir, que ningún individuo o facción puede apropiárselo. Así, en esta forma de anonimato, su ejercicio se encuentra regulado a través de un procedimiento competitivo periódico fijado por la ley que ya no es divina, sino que depende de los hombres y de los partidos y que queda constreñida al ámbito electoral, donde la mayoría ganadora debe respetar los derechos de las minorías. Nos encontramos así con una “institucionalización del conflicto”; aunque haya un ganador, el poder no debe confundirse con el ocupante ocasional; el poder se manifiesta como por fuera, por encima de la sociedad, o como garante de la unidad territorial y, no obstante, conserva fundamentalmente la impronta de la división. La aceptación de una competencia periódica y regulada implica el reconocimiento del conflicto y su institucionalización pone de manifiesto que el conflicto aparece como necesario, irreductible y legítimo. Así, la sociedad democrática se articula en su interior a partir del conflicto y su unidad es el fruto de su irreductible división.

¹⁵¹ Lefort, C., *La invención democrática...op.cit.*, p. 189.

Ahora bien, es importante resaltar que el poder en la democracia no se aloja dentro de la sociedad por el sólo hecho de emanar del sufragio. En esta instancia no existe ni un adentro ni un afuera; esta instancia es puramente simbólica, en el sentido de que ya no se la localiza en lo real; pero además hay que observar que, por la misma razón, la referencia a un polo incondicionado se desdibuja; o, si así se prefiere, la sociedad enfrenta la prueba de una pérdida del fundamento.¹⁵²

La pérdida de un fundamento del poder sobre un plano trascendente, no significa que el poder, en la democracia, acontezca como algo inmanente en la sociedad, o como un atributo real de un individuo o grupo. El poder se circunscribe al interior de la sociedad; ésta es el “escenario” propicio donde el poder se origina y se engendra y donde acontece la tensión conflictiva entre el deseo de oprimir y el deseo de no ser oprimido. Entonces, de esa división se origina el poder que funda lo social y lo convierte en un espacio de coexistencia. De esta manera, el poder se configura como una instancia puramente “simbólica”, donde no está ni adentro ni afuera del espacio donde adquiere su identidad pero, conjuntamente, le prepara “un dentro y un fuera”.

Sin embargo, Lefort examina que la indeterminación sólo puede solucionarse en la medida en que se elimine la función simbólica del poder. El papel fundante del poder y su función figurativa de la sociedad declinaría en el mismo momento en que se lo pretende personificar como parte de la sociedad, o sea, como una “instancia real de unificación social”.¹⁵³ Por lo tanto, el poder cumple su función instituyente más allá de todo particularismo.

Lefort ve que este fenómeno de desincorporación trae aparejada la separación entre las esferas del poder, de la ley y del saber. Este proceso se produce porque el poder deja de estar ligado a un cuerpo, aparece como un lugar vacío y quienes lo ejercen sólo lo ocupan temporalmente. La autonomía del derecho se vincula a la imposibilidad de fijar su esencia de una vez y para siempre. La ley deja de ser un enunciado irrefutable, su fundamento es susceptible de ser puesto en cuestionamiento. La autonomía del saber, se deriva de un proceso de conocimiento continuo e inacabable que mantiene abierta la interrogación sobre los fundamentos de la verdad. En consecuencia, en la sociedad democrática tanto el derecho como el saber no se dejan atrapar bajo un concepto fijo y

¹⁵² *Ibid.*, p. 190.

¹⁵³ Molina, E., “Claude Lefort: democracia y crítica del totalitarismo”..., *op.cit.* p. 55.

estable; su movimiento provoca constantemente la búsqueda de su fundamento. En palabras de Lefort:

La figura del poder se borra en su materialidad, en su sustancialidad; así como su ejercicio se muestra atrapado en la temporalidad de su reproducción y subordinación al conflicto de las voluntades colectivas, asimismo la autonomía del derecho se liga a la imposibilidad de fijar su esencia. Vemos desplegarse plenamente la dimensión de un devenir del derecho, siempre dependiente del debate sobre su fundamento y sobre la legitimidad de lo establecido, y de lo que debe ser. Igualmente, la reconocida autonomía del saber va aparejada con la revisión permanente del despliegue de los conocimientos y con la interrogación sobre los fundamentos de la verdad.¹⁵⁴

Por lo tanto, Lefort afirma que la democracia posiciona tanto a los hombres como a las instituciones ante una indeterminación radical. La democracia se instituye y se sustenta gracias a la “*disolución de los referentes de la certeza*”. La indeterminación se experimenta no sólo en los fundamentos del poder, del derecho y del saber, sino también, en la relación del uno con el otro, en todos los ámbitos de la vida social.

Ahora bien, Lefort encuentra al igual que Maquiavelo, un desarrollo del conflicto que puede derivar hacia una lógica más bien negativa. La misma falta de certeza puede llevar a una búsqueda de la certeza que, a su vez, puede resultar peligrosa; cuando el conflicto se desborda y no puede ser canalizado bajo una solución simbólica, el poder se encarna en un plano de lo real, se particulariza y se entrega a los intereses mezquinos de los ambiciosos. Allí podrá aparecer la imagen del “Pueblo-Uno”, una identidad sustancial, que rechaza totalmente la división y que reactiva la idea de un cuerpo soldado cuya cabeza comporta un poder encarnado en una figura. En palabras de Lefort:

Y esta consideración me lleva no tanto a explicar sino, al menos, a señalar las condiciones de la formación del totalitarismo. En una sociedad en que se ocultan los fundamentos del orden político y del orden social, en que donde lo adquirido jamás lleva el sello de la legitimidad plena; en que la diferencia de status deja de ser irrefutable; en que el derecho se muestra suspendido del discurso que lo anuncia; en que el poder se ejerce en función del conflicto, queda abierta la posibilidad de una desregulación de la lógica democrática. Cuando crece la inseguridad de los individuos, como consecuencia de una crisis económica, o de los destrozos de una guerra; cuando el conflicto entre las clases y los grupos se agudiza y no encuentra ya una resolución simbólica en la esfera política; cuando el poder parece caer en el plano de lo real y aparece como alguna cosa particular al servicio de los intereses y de los apetitos del

¹⁵⁴ Lefort, C., *La incertidumbre de la democracia. Ensayos sobre lo político...op.cit.*, p. 48.

vulgares ambiciosos [...], entonces, se desarrolla el fantasma del pueblo-uno [...], de un Estado libre de división.¹⁵⁵

Bajo la seducción del Uno, la libertad se transfigura en servidumbre, es decir, que por el deseo de no ser siervo de nadie, se convierte en siervo del Uno. De esta manera, se deja de lado el riesgo de pensar fuera de todo referente de certeza, sin tutores ni modelos, y se invierte a la certidumbre brindada por el Uno; certidumbre que conlleva la neutralización de la división.

Con la figura del Uno-Pueblo se conforma una totalidad homogénea, un cuerpo. Dicha homogenización conlleva a que el Pueblo deje de ser una parte de la división social, un elemento de la constitución simbólica del poder y se entregue a la sujeción del Uno. En esta nueva configuración, el conflicto no se elimina, sino que se reubica. Su reubicación se da en una disolución de la división interna; la división deja de ser un elemento constitutivo de la sociedad, y se produce un movimiento de división que va desde el interior hacia el exterior. Bajo esta representación, la negación se produce por el surgimiento de una nueva clase dominante que se distingue de la sociedad, afirmando ya una división entre el Pueblo-Uno y el otro. “Este *otro* es el otro de afuera”.¹⁵⁶ Por lo tanto, mediante la disolución de la división interna, el Pueblo se subsume con el Uno e invierte libertad por servidumbre.

c. Consideraciones finales.

Recapitulemos nuestro recorrido por la concepción de Lefort. Éste reapropia de Maquiavelo que para considerar el orden es necesario el desorden y que la división originaria es constitutiva de toda sociedad. Gracias a esa constitutividad de la división, es posible pensar en un anonimato del poder, que no pueda ser apropiado ni por un individuo ni por una facción; en esa división originaria se hace patente el origen de un lugar simbólico, el lugar del poder. Caso contrario ocurre bajo el poderío totalitario del Uno.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 50.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 247-248.

Capítulo III: Chantal Mouffe y el conflicto como parte constitutivo de lo político.

En el presente capítulo analizaremos la reapropiación del conflicto maquiaveliano por parte de Chantal Mouffe, que ella misma señala en las primeras líneas de su texto *En Torno a lo Político*: “aún vale la pena meditar acerca de la idea crucial de Maquiavelo”.¹⁵⁷

El objetivo de este capítulo radica en examinar la reapropiación maquiaveliana del conflicto en Chantal Mouffe y compararla con la de Claude Lefort.

Para esto será necesario, en primer lugar, poner en evidencia la diferencia que Mouffe establece entre el concepto de lo político y la política; en segundo lugar, la diferenciación entre el concepto de antagonismo y agonismo; en tercer lugar, la crítica al liberalismo como negación de lo político; en cuarto lugar, analizar cómo funciona el agonismo en la democracia radical y plural.

a. Antagonismo vs agonismo.

En la presente sección se examinará la distinción entre el concepto de agonismo de Chantal Mouffe y la visión antagónica de Carl Schmitt para contrastar la novedad de la primera concepción.

El punto de partida de análisis que nos propone la autora es la distinción entre el concepto de lo político y la política, aunque esta distinción no sea absoluta ya que ostentan una raíz etimológica común que los enlaza.¹⁵⁸

De acuerdo con Mouffe, lo político pertenece a un espacio de poder, antagonismo y conflicto. Lo político se concibe como una dimensión puramente antagónica y hostil, que es inherente a toda sociedad. Esta dimensión pertenece a un plano ontológico, referida al modo de institución de una sociedad. En cambio, la política apunta, a través de prácticas e instituciones, a determinar un orden, a organizar la coexistencia de los hombres en

¹⁵⁷ Mouffe, Ch., *En torno a lo político*, Buenos Aires, Editorial Fondo de Cultura Económica, 2007, p. 13.

¹⁵⁸ Tanto el término político como política, se encuentran enraizados, por un lado, con el vocablo griego *Pólemos* y, por otro lado, *Polis*. De esta manera, los dos conceptos en cuestión suponen un elemento común que es la dimensión antagónica o conflictiva, arraigada bajo el término *Pólemos*. Esto no significa que imposibilite la distinción entre ambas, ya que su diferenciación radica esencialmente en su significación. Lo que se quiere demarcar bajo esta similitud de raíz, es que a pesar de su diferencia, la política se encuentra atravesada dentro del contexto de la conflictividad por lo político.

condición constante de conflictividad. Esta dimensión se ancla en un plano óptico y tiene que ver con un conjunto de prácticas. En palabras de Mouffe:

Con ese fin de distinguir entre <<lo político>>, ligado a la dimensión de antagonismo y de hostilidad que existe en las relaciones humanas, antagonismo que se manifiesta como diversidad de las relaciones sociales, y <<la política>>, que apunta a establecer un orden, a organizar la coexistencia humana en condiciones que son siempre conflictivas, pues están atravesadas por <<lo>> político. Es una distinción que se aparta de las significaciones –ya diversas, por lo demás– que en general se atribuye a la pareja lo político/la política, pero que tiene el mérito de establecer un lazo entre las dos raíces comunes del término <<político/a: por un lado, *pólemos*; por otro lado, *polis*.¹⁵⁹

Aquí nos encontramos con la primera similitud en referencia al conflicto maquiaveliano, la tensión conflictiva inherente al orden de lo político.

No obstante, en esta misma semejanza podemos hallar las raíces de la diferencia, a saber qué entiende cada uno por el conflicto.

Para mostrar la especificidad de la posición de Mouffe, es importante tomar en cuenta su distinción entre el antagonismo y agonismo, la cual surge de un diálogo crítico con Carl Schmitt: “Lo que propongo entonces es pensar “con Schmitt contra Schmitt””.¹⁶⁰

Este giro de Mouffe implica un cambio rotundo a la hora de analizar la concepción del conflicto. Contrario a Lefort que niega rotundamente la visión de un Estado total que elimina la división interna de la sociedad, subsumiendo a esta misma al Uno¹⁶¹, la autora utiliza a Schmitt, principal defensor del Uno, para argumentar a favor del conflicto.

De acuerdo con Mouffe, un punto clave y necesario para poder distinguir el antagonismo del agonismo, es tomar distancia de Schmitt porque su concepción rígida no permite pensar al pluralismo dentro de una concepción democrática. Así, Mouffe se va diferenciar de Schmitt buscando una variante alternativa que posibilite el conflicto dentro de una democracia pluralista.

¹⁵⁹ Mouffe, Ch., *El retorno de lo político*, Barcelona, Editorial Paidós, 1999, pp. 13-14.

¹⁶⁰ *Op.cit.*, p. 23.

¹⁶¹ La crítica de Lefort al Totalitarismo implica de forma indirecta una crítica al ideólogo del Estado Total Carl Schmitt.

Mouffe descubre que la diferenciación del par nosotros y ellos, es decir, amigo/enemigo, es condición de posibilidad para la conformación de las identidades políticas y, además, el lugar propicio para el antagonismo. Por lo tanto, toda erradicación del antagonismo sería una falsa ilusión, porque el antagonismo es posibilidad siempre presente y lo político pertenece a nuestra dimensión ontológica. En palabras de Mouffe:

Puesto que todas las formas de la identidad política implican una distinción nosotros/ellos, la posibilidad de emergencia de un antagonismo nunca puede ser eliminada. Por tanto, sería una ilusión creer en el advenimiento de una sociedad en la cual pudiera haberse erradicado el antagonismo. El antagonismo, como afirma Schmitt, es una posibilidad siempre presente; lo político pertenece a nuestra condición ontológica.¹⁶²

Ahora bien, el par nosotros/ellos se constituyen como identidades bajo un orden relacional, donde el “ellos” se instituye como condición de posibilidad del “nosotros”. Esto significa que el “nosotros” sólo es posible como constitución, a partir del “ellos” y en tanto diferencia de aquel. Sin embargo, para poder pensar este mismo esquema dentro de un pluralismo democrático, Chantal Mouffe debe resignificar la concepción del antagonismo.

Este cambio se da específicamente en la forma de la “relación” existente entre el nosotros/ellos. La posibilidad que introduce la autora consiste en poder pensar un vínculo legítimo y común entre las partes en conflicto, sin que se destruya la asociación política; este vínculo común no estaba presente en Schmitt para quien el oponente era considerado como un enemigo que debía ser erradicado y hasta incluso eliminado. Sin embargo, lo que intenta preservar Mouffe es que este espacio compartido no implique la posibilidad de una reconciliación, es decir, que el oponente sea considerado meramente como un competidor con quien, a través de negociaciones, se elimine el antagonismo. El riesgo de la pérdida de la dimensión conflictiva es, de acuerdo a la autora, el surgimiento de movimientos extremistas y fundamentalistas. Así, para lograr la permanencia de la dimensión conflictiva, es necesario pensar una tercera variante de relación inclusiva y no exclusiva. Este tipo de relación se denomina “agonismo”.

Para Mouffe, el agonismo posibilita que las dos partes en conflicto se reconozcan como oponentes legítimos, siempre admitiendo la no existencia de la resolución a su conflicto. La transformación del antagonismo en agonismo configura al otro como un

¹⁶² Mouffe, Ch., *En torno a lo político...op.cit.*, p. 23.

“adversario”. Este modelo adversarial produce una “domesticación” de la dimensión antagonica, a partir del establecimiento de instituciones y prácticas. En palabras de Mouffe: “La dimensión antagonica está siempre presente, es una confrontación real, pero que se desarrolla bajo condiciones reguladas por un conjunto de procedimientos democráticos aceptados por los adversarios”.¹⁶³

Así, el esquema pensado por Chantal Mouffe sostiene una democracia pluralista que no niega la existencia del conflicto, sino que posibilita su expresión, por medio de las instituciones, a través del modelo adversarial. De esta manera, permite el consenso, pero siempre acompañado del disenso en cuanto que el conflicto nunca puede ser erradicado; siempre se encuentra como posibilidad real y latente. Entonces, el consenso es importante tanto en las instituciones de la democracia como en los valores éticos políticos (libertad e igualdad); sin embargo, siempre existirá disenso en referencia al sentido y a la forma de cómo debe ser efectuado. Por lo tanto, en toda democracia de índole pluralista el disenso es necesario y legítimo; como lo establece la autora: “Precisamente en la tensión entre consenso –sobre los principios– y disenso –sobre su interpretación– es donde se inscribe la dinámica agonística de la democracia pluralista”.¹⁶⁴

Por consiguiente, en su diferenciación con Schmitt, Mouffe encuentra una tercera variante para comprender el conflicto dentro de una democracia pluralista. La relación entre nosotros/ellos se da a partir de un vínculo legítimo sin que el conflicto mismo sea suprimido. Tal posibilidad se piensa bajo una relación agonista y no antagonista, donde el “ellos” no es un enemigo que deba ser eliminado, sino que el “otro” es un oponente legítimo, un adversario.

b. El liberalismo: filosofía política y no de “lo político”.

Si Mouffe intenta distanciarse de la relación antagonista schmittiana, también intenta distanciarse de aquellas posiciones que creen que el conflicto es un momento pasajero de la política que se superará gracias al diálogo y la comunicación. Su noción de conflicto, entonces, se ubica entre ese antagonismo radical y esta fraudulenta paz, como veremos con la construcción que realiza de las dos únicas concepciones liberales que toma en cuenta, la de Ulrich Beck y Anthony Giddens.

¹⁶³ *Op.cit.*, p. 28.

¹⁶⁴ Mouffe, Ch., *El retorno de lo político... op.cit.*, p. 21.

Para Mouffe, las posturas liberales de Ulrich Beck y la Anthony Giddens establecen que la modernidad se ha vuelto reflexiva y postradicionalista. En esta segunda etapa, las sociedades se orientaron hacia el individuo y no hacia el grupo. El modelo político enraizado sobre las identidades colectivas se ha tornado obsoleta, tanto en la esfera pública como en la privada. Así, comienza un proceso de replanteamiento radical sobre la naturaleza y fin de lo político.

Así, estas concepciones liberales de la democracia tienden a reducir la dimensión agonista, poniendo en primer lugar el diálogo como medio efectivo para solucionar los problemas referentes a las reivindicaciones de estilos de vida, como en el acrecentamiento de la autonomía en todas las esferas sociales.

Sin embargo, lo que resulta llamativo de estos dos enfoques, nos dice Mouffe, es que los oponentes que aparecen son tradicionalistas o fundamentalistas, que reaccionan ante el desarrollo de la sociedad postradicional y, reafirman las antiguas certezas de la tradición. De esta manera, afirmarían la posibilidad de una oposición antagonista y no agonista ante los conflictos políticos, aceptando como único tipo de oponente al enemigo y no al adversario. Según Mouffe, esto pone en evidencia que la eliminación del agonismo en la política produce un desenfreno tal del conflicto en la sociedad que permite el surgimiento de movimientos extremistas.

Por ejemplo, la modernización que Beck y Giddens suponen no puede evitar establecer los límites entre nosotros y ellos; a pesar haber anunciado el fin del modelo adversarial, no pueden evitar definir un enemigo (fundamentalista), que se opone a la modernidad reflexiva. Por consiguiente, nos dice Mouffe:

[...] el “nosotros” de la “gente moderna” –es decir, de aquellos que forman parte del movimiento de la modernización reflexiva– se construye por la determinación de un “ellos”, los tradicionalistas o fundamentalistas que se oponen a este movimiento. Ellos no pueden participar del proceso ideológico, cuyas fronteras están constituidas de hecho por su misma exclusión.¹⁶⁵

¹⁶⁵ Mouffe, Ch., *En torno a lo político...op.cit.* p. 61.

Y después agrega:

[...] lo político en su dimensión antagónica no ha desaparecido, sino que en este caso se manifiesta a sí mismo bajo apariencia diferente, como un mecanismo de exclusión justificado mediante fundamentos seudocientíficos.¹⁶⁶

El argumento principal que plantea Mouffe es un modelo agonista donde los oponentes son considerados adversarios que, mediante un “consenso conflictual” se crea el espacio de legitimidad de los oponentes. Aquí, los adversarios luchan tenazmente, pero siempre bajo un conjunto de reglas acordadas y sus posturas son aceptadas como legítimas. Así, según Mouffe, la gran diferencia entre el modelo dialógico y el agonista radica que este último produce una transformación sobre las relaciones de poder existentes con el fin de instaurar una nueva hegemonía. En palabras de Mouffe:

Para nosotros, la radicalización de la democracia requiere la transformación de las estructuras de poder existente y la construcción de una nueva hegemonía. Desde este punto de vista, la construcción de una nueva hegemonía implica la creación de una “cadena de equivalencias” entre la diversidad de luchas democráticas, viejas y nuevas, con el fin de formar una “voluntad colectiva”, un “nosotros” de las fuerzas democráticas radicales. Esto puede realizarse sólo por la determinación de un “ellos”, el adversario que debe ser derrotado para hacer posible la nueva hegemonía.¹⁶⁷

A modo de conclusión, Mouffe establece que tanto la postura de Beck como la Giddens apuntan a una redención del conflicto, por medio del diálogo, eliminando así del plano de lo político la noción del adversario. Sin embargo, vemos que dicha redención cae en un plano contradictorio, porque si bien intenta dejar a un lado a la tradición como emblema de la modernidad simple, a la hora de trazar sus oponentes deviene nuevamente al esquema tradicional. Así, ante el rechazo de la noción del adversario, el modo agonista es reemplazada por una visión antagonista donde el nosotros/ellos se transfigura en amigo/enemigo, de manera tal que los oponentes son enemigos que deben ser erradicados o excluidos.

c. Pensar en una democracia radical y plural.

En la presente sección se analizará cómo funciona el conflicto, entendido como agonismo, en la visión de la democracia radical y plural de Mouffe. Para esto será

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 62.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 59.

necesario analizar críticamente la visión que propone la autora de la democracia actual, para luego, resaltar la figura del adversario como superación tanto de la visión jacobina de la política del enemigo como de la liberal de la simple competencia de intereses.

¿Es posible tener la creencia, aún hoy, de la viabilidad de la democracia en un contexto que se encuentra atravesado por movimientos e identidades cada vez más plurales y radicalizadas? Por ejemplo, los movimientos de los pueblos originarios que buscan el reconocimiento y respeto de su identidad o las minorías sexuales que reclaman la aceptación de su orientación sexual, etc.

Chantal Mouffe manifiesta que la modernidad debe resignificar el horizonte de lo “político”, porque es ahí donde las relaciones sociales se forman y se configuran simbólicamente. Con el advenimiento de la revolución democrática, se inaugura una nueva conformación de lo social, donde el poder se convierte en una especie de “lugar vacío”.¹⁶⁸ De esta manera, tanto el poder como el derecho y el conocimiento, se encuentran en una indeterminabilidad constante, en que la sociedad aparece sin fundamentos definibles e imposible describir desde una perspectiva única y universal. Por tanto, en palabras de Mouffe: “Es así como la democracia se caracteriza por la –disolución de las marcas de certeza–.”¹⁶⁹

Pensar, entonces, en una nueva visión no significa el rechazo a la modernidad, sino entender la crisis de un proyecto de la modernidad, que es la Ilustración; menos aún implica la negación del proyecto político, porque gracias a él, se configuró la libertad y la igualdad para todos. Más bien, esta revolución democrática intenta hacer patente toda la especificidad de las luchas en los tiempos actuales.

Ahora bien, ¿es posible entender y reconocer estos nuevos antagonismos cuando sólo se concibe un sujeto unitario? ¿Cómo podemos tener un reconocimiento de la especificidad de las luchas si sólo significamos a la sociedad bajo parámetros homogéneos y unificados?

Lo principal de estas luchas, nos dice Mouffe, es la multiplicidad de posiciones subjetivas. Para pensar lo político en la actualidad, es indispensable pensar en un sujeto “como agente descentrado, destotalizado, de un sujeto construido en el punto de

¹⁶⁸ Cf. Lefort, C., *La invención democrática...op.cit.*, p. 190.

¹⁶⁹ Mouffe, Ch., *El retorno de lo político... op.cit.*, p. 30.

intersección de una multiplicidad de posiciones subjetivas entre las que no hay ninguna relación *a priori* o necesaria y cuya articulación es consecuencia de prácticas hegemónicas”.¹⁷⁰ Por lo tanto, no podemos afirmar que exista una identidad definida, sino siempre un estado de indeterminabilidad que se configura a partir de la articulación de las diferentes posiciones subjetivas.

La configuración de una democracia radical implica el rechazo del universalismo abstracto, que presupone un hombre con una naturaleza indiferenciada (sujeto). De aquí resulta, que la democracia radical debe exigir el reconocimiento de la diferencia (lo particular, la multiplicidad y lo heterogéneo). Por ende, nos dice Mouffe, no se abandona exclusivamente el universalismo, sino que se lo particulariza. En palabras de Mouffe:

Lo que necesitamos es una hegemonía de valores democráticos y esto requiere una multiplicación de prácticas democráticas, institucionalizándolas en relaciones sociales todavía más variadas, de modo que pueda formarse una multiplicidad de posiciones subjetivas a través de una matriz democrática. [...] Las relaciones de autoridad y de poder no pueden desaparecer por completo y es importante abandonar el mito de una sociedad transparente, reconciliada consigo misma, pues esta clase de fantasía conduce al totalitarismo. Un proyecto de democracia radical y plural, por el contrario, requiere la existencia de multiplicidad, de pluralidad y de conflicto, y ve en ellos la razón de ser de la política.¹⁷¹

En esta indeterminabilidad de las nuevas sociedades, la democracia radical necesita aunar las distintas luchas democráticas en un tronco común. Estas luchas no confluyen de forma espontánea, sino que es necesario que, a partir del sentido común, las diferentes identidades se articulen bajo el principio de equivalencia democrática. Esto no quiere decir que se logre una mera alianza, sino articular las exigencias de cada uno de ellos con las de los otros y de esta manera lograr una identidad de fuerzas.

Para entender esto, es importante comprender que el espacio de lo político en la democracia radical se inscribe y se expresa a través de las relaciones de poder. En este juego de luchas de poder, donde se requiere una participación real en las prácticas sociales, se produce una tensión entre el consenso y el disenso por medio del cual se haga patente la pluralidad. En esta tensión, regida por los principios de libertad y de igualdad, se apunta a la construcción de un “nosotros” en identidad y diferencia con “ellos”. Bajo

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 31.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 39.

esta perspectiva se deja de lado el liberalismo político de Rawls, que relega el pluralismo a la esfera privada, para lograr y asegurar el consenso en la esfera pública. El objetivo de la democracia radical no estriba en la eliminación de las pasiones ni en su relegación a la esfera privada, sino en hacerlas patentes a través de mecanismos agonísticos que benefician el respeto del pluralismo. En palabras de Mouffe.

La vida política nunca podrá prescindir del antagonismo, pues atañe a la acción pública y a la formación de identidades colectivas. Tiende a constituir un <<nosotros>> en un contexto de diversidad y de conflicto. Ahora bien, [...] para construir un << nosotros>> es menester distinguirlo de un <<ellos>>. Por eso la cuestión decisiva de una política democrática no reside en llegar a un consenso sin exclusión –lo que nos devolvería a la creación de un <<nosotros>> que no tuviera un <<ellos>> como correlato–, sino en llegar a establecer la discriminación nosotros/ellos de tal modo que resulte compatible con el pluralismo.¹⁷²

La finalidad de la construcción de un “nosotros” en identidad y diferencia con un “ellos” se articula a través del principio de equivalencia democrática, la cual no elimina la diferencia. Reconocer y definir un “nosotros” consiste en delimitar una frontera y designación de un “ellos”. Esto significa que un “nosotros” siempre se encuentra en contexto de diversidad y conflicto de una manera agonista, bajo el modelo adversarial. Por lo tanto, una vez reconocido que existe un “nosotros” porque existe un “ellos” y, además, que las formas de consenso sólo posibilitan la exclusión, es necesario comprender que es inútil la creación de una comunidad inclusiva donde el conflicto desaparezca. Tenemos que entender así la imposibilidad de una realización completa de la democracia, de un estado final. En palabras de Mouffe:

Creo que precisamente la existencia de esta tensión entre la lógica de la identidad y la lógica de la diferencia es lo que define la esencia de la democracia pluralista y hace de ella una forma de gobierno particularmente bien adaptada al carácter indecible de la política moderna. Lejos de lamentar esta tensión, debiéramos agradecerla y considerarla como algo a defender, no a eliminar. Esta tensión, que se presenta también como tensión entre nuestras identidades como individuos y como ciudadanos o entre los principios de libertad y de igualdad, constituye la mejor garantía de que el proyecto de democracia moderna está vivo y habitado de pluralismo. El deseo de resolverla sólo podría conducir a la eliminación de lo político y a la destrucción de la democracia.¹⁷³

¹⁷² *Ibid.*, p. 16.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 181.

d. El conflicto en Chantal Mouffe y Claude Lefort.

En la presente sección se examinará la diferencia fundamental entre la reapropiación del conflicto maquiaveliano de Claude Lefort y de Chantal Mouffe. El objetivo radica en examinarlas detenidamente y analizar sus diferencias.

Lefort encuentra en Maquiavelo que lo político se encuentra asociado a la división de los *humores*. La tensión conflictiva –entre quienes quieren dominar y quienes no quieren ser dominados–, determina el origen de un lugar simbólico, el lugar del poder. Así, para Lefort, toda sociedad se encuentra desgarrada en perpetua división irreconciliable. Bajo esta configuración, la sociedad democrática se articula en su interior, logrando así su unidad. Toda República y toda institución, vive gracias a la separación de los deseos. La fecundidad de la República democrática depende constantemente de la intensidad de su oposición. En palabras de Lefort: “[...] puesto que no hay duda de que el deseo de los grandes, si no encuentra obstáculo, no deja de crecer, la intensidad de la oposición depende del vigor de la resistencia del pueblo”.¹⁷⁴ Así, para Lefort el conflicto es el motor de crecimiento de la democracia y su negación implica su destrucción. En la visión lefortiana-maquiaveliana, el conflicto es funcional a la República. Aunque las disensiones son malas en sí mismas, no obstante, es un mal necesario para lograr un equilibrio entre estas fuerzas sociales opuestas. Cada una vigila a la otra con el fin de advertir tanto la arrogancia de los más poderosos como el libertinaje del pueblo. A su vez, en esta visión funcional del conflicto, cada una se encuentra determinado acorde al lugar que ocupa: bajo la tensión conflictiva entre los Grande y el Pueblo, unos ocupan la posición de regular y otros la de desobedecer, así existe la idea de un conflicto permanente.

Ahora bien, para Mouffe una comprensión del conflicto en la democracia, anclado en el orden de lo político, tiene que permitirnos conducir a una nueva política de la acción. Contrario a Lefort, que separó el plano político de la política, la autora propone la posibilidad de una reflexión sobre la dimensión ontológica del conflicto (político), sin dejar de lado el plano óntico, donde se desarrolla la política. Para esto, es necesario pensar no sólo en la institucionalidad simbólica del conflicto como en Lefort, sino también reflexionar, de forma concreta, en los procesos institucionales que puedan hacer posible el conflicto operante.

¹⁷⁴ Molina, E., “Claude Lefort: democracia y crítica del totalitarismo”..., *op.cit.* p. 62.

Hallamos en Mouffe una reformulación del término conflicto, sustituyéndolo por una versión domesticada denominada agonismo. Así, distingue dos formas de concebir las relaciones conflictuales: la primera, el oponente es considerado un enemigo (antagonismo), en cambio, la segunda, su contrario es un adversario (agonismo). Esta distinción posibilita a Mouffe pensar que todo conflicto para que sea considerado legítimo y benéfico, no tiene que destruir la asociación política. Para esto se debe generar un lazo común, por el cual no se manifieste una relación antagónica donde los opositores sean considerados como enemigos a erradicar. Tal esquema radica en que la democracia pluralista no niega la existencia del conflicto, sino que posibilita su expresión, por medio de las instituciones, a través del modelo adversarial. Una comprensión conflictual de la democracia implica evitar que el conflicto se transforme en antagonismo. Entonces, la domesticación del término antagonismo por agonismo es obra de las instituciones. Contrario a la visión lefortiana, donde el conflicto tiene que ver con el lugar en que se ocupa, en Mouffe el conflicto actúa como creación de identidades, mutables, que se unen por intereses sectoriales pero no fijos a la manera marxista, conformando un “nosotros” en oposición a un “ellos”. De esta manera, el conflicto configura a unos que son como yo en rivalidad a otros contrario a mí.

Por lo tanto, Lefort dirige su análisis para interpretar el conflicto como forma de ser de lo político. Este examen le permite pensar que en toda sociedad existe una tensión conflictiva –entre quienes quieren dominar y quienes no quieren ser dominados–. Así, a partir de esta división irreconciliable se origina un espacio simbólico del poder; espacio que no puede ser ocupado por nadie. De esta manera, para Lefort, toda democracia se regula según la intensidad conflictiva entre estos dos deseos. Eliminar el conflicto implica la destrucción de la República. Para Lefort, el conflicto no tiene que ver con la conformación de identidades, es decir, no es entre unos que son como yo y otros que son diferentes a mí, sino que es funcional: no sólo uno se vigila al otro logrando un equilibrio entre las fuerzas, sino también, depende del lugar político que se ocupa: a unos les toca regular y a otros obedecer.

Mouffe parte de la lectura de Lefort sobre lo político, sin embargo, su investigación se orienta a pensar el plano de la política. Así, no sólo piensa la institucionalidad simbólica del conflicto como en Lefort, sino que incorpora los procesos institucionales que hacen posible el conflicto operante. De este modo, reformula el concepto del conflicto por el de agonismo, donde por medio de las instituciones se produce una domesticación

del antagonismo por agonismo, posibilitando el consenso, pero siempre acompañado del disenso en cuanto que el conflicto nunca puede ser erradicado, siempre se encuentra como posibilidad real y latente. Por lo tanto, para la autora el conflicto posibilita la creación de identidades.

e. Consideraciones finales.

En una primera instancia, establecimos que Mouffe se diferenciaba de Schmitt encontrando una tercera variante para la comprensión del conflicto dentro de una democracia pluralista. La relación entre nosotros/ellos no se daba bajo un vínculo amigo/enemigo, sino que acontecía de una forma agonística, donde el otro no era el enemigo que debía ser eliminado, sino un adversario, un oponente legítimo.

En una segunda instancia, examinamos las posturas liberales de Beck y de Giddens y la crítica por parte de Chantal Mouffe. De aquí arribamos que tanto la postura de la subpolítica como la postradicional llegaban a pensar en una redención del conflicto a través del diálogo, eliminando así del plano de lo político la noción de adversario.

En una tercera instancia, analizamos como actuaba el conflicto en una democracia radical y plural. Así determinamos que el espacio de lo político se expresaba por medio de las relaciones de poder. En este juego de luchas se producía una tensión entre el consenso y el disenso donde se hacía patente la pluralidad. Bajo esta tensión se realizaba la construcción de un “nosotros” en identidad y diferencia con un “ellos”, a través del principio de equivalencia democrática. Tal principio no eliminaba la diferencia sino que limitaba la frontera y designación con otro.

Por último, examinamos la diferencia entre el conflicto en Lefort y en Mouffe. Para Lefort lo político se concebía a partir del conflicto. Bajo esta versión la democracia se regulaba a partir de la intensidad de estos dos deseos que no están delimitados previamente sino por el lugar que les toca ocupar dentro del esquema del poder. Así, el conflicto era funcional a la República. No sólo actuaba para equilibrar las fuerzas, entre los Grandes y el Pueblo, sino también, que se determinaba acorde al lugar en que se ocupaba. Retomando lo de Lefort, Mouffe dirigía su investigación hacia el plano de la política con la intención de reflexionar los procesos institucionales que hacen posible el conflicto operante. De esta manera, producía un amansamiento del término conflicto por el de agonismo. Entonces, reconocía que para que el conflicto no destruya la asociación política era necesario que la democracia posibilite su expresión por medio de las

instituciones, a través del modelo adversarial. Contrario a Lefort, la visión agonística del conflicto, posibilitaba la creación de identidades.

Conclusiones Finales.

Al comienzo de esta tesis de investigación nos propusimos examinar el “influjo del conflicto sobre la República.

Así, demostramos, en una primera instancia, que el pensamiento de Maquiavelo irrumpía en la ideología humanista, instaurando un nuevo comienzo, donde estaba obligado a pensar lo posible en el límite de lo imposible. De este modo, pudimos advertir que Maquiavelo desvelaba que en toda sociedad existía un perpetuo conflicto, una división originaria entre aquellos que desean dominar y oprimir y los que desean no ser dominados ni oprimidos. Así, lo político comenzaba a tener un nuevo sentido, vinculado fundamentalmente al conflicto.

En una segunda instancia, una vez demostrado que lo político se relacionaba con el conflicto y no con la concordia, reconstruimos y examinamos la concepción que Maquiavelo tenía de la República, la libertad, la ley y la potencialidad. De esta manera, detectábamos que el florentino rompía con la idea de República establecida por los autores clásicos y sus contemporáneos. Tal ruptura se debía a una apreciación del conflicto entre la desunión de aquellos que tenían el deseo de dominar (Grandes) y aquellos que tenían el deseo de no ser dominados (Pueblo). Estos dos componentes eran esenciales y primarios de la sociedad política, en cuanto, que cada una de estas clases se determinaban por su opuesto, y que se relacionaban en el momento que se enfrentaban, en el momento del conflicto. Así, en este análisis encontramos la tesis que buscábamos: que la República instituida por Maquiavelo, siempre se encontraba bajo una tensión conflictiva, que no destruía la vida social y la República, sino que la vivificaba constantemente. Esta forma de ver al conflicto nos desvelaba la relación de “círculo virtuoso” que se mantenía entre la ley, la libertad y la “potencialidad”. De esta manera, el conflicto no sólo instauraba leyes y era el fundamento de la libertad, sino que, la República era superior a otros regímenes, por el hecho que se encontraba en movimiento. Dicho movimiento implicaba un poder ser constante (*dynamis*), una potencialidad que desde el desequilibrio alcanzaba el mayor equilibrio. Por consiguiente, el conflicto llevaba en su interior la potencialidad, es decir, un poder ser que no sólo vivificaba a la República, sino también, la creaba constantemente.

Sin embargo, a la hora de analizar el concepto del conflicto en Maquiavelo, hallábamos una supuesta contradicción. En el texto de los *Discursos sobre la primera*

década de Tito Livio, encontrábamos una preponderancia positiva del conflicto que llevaba a la República a gozar de plena libertad y poder, sin embargo, más tarde, en su texto *Historia de Florencia*, hallábamos un Maquiavelo que parecía haber abandonado esta evaluación positiva del conflicto por una estimación negativa del mismo. Sin embargo, afirmamos que no existía contradicción alguna sobre la noción del conflicto en los *Discursos* y en la *Historia de Florencia*, sino que existían diferencias. Maquiavelo nos quería mostrar que el conflicto podía derivar a una vertiente puramente negativa cuando se anclaba en las luchas individuales y que aspiraban al poder sólo para satisfacer sus propios intereses. Por eso, esta forma derivada del conflicto nos ponía ante la presencia, no ya de un “círculo virtuoso”, sino más bien, de un “círculo vicioso” cuyo fin no era más que la degradación y la destrucción de la propia República. En este último caso, la potencialidad, que veíamos bajo la noción del conflicto en su estado positivo, cuya capacidad fundamental consistía en vivificar y crear a la República, empezaba a carecer de fuerza, hasta el punto de desaparecer, y se transformaba en impotencia, en incapacidad de poder ser, cuyo fin era la muerte de la República.

En una segunda parte, en la segunda parte me ocupé en repensar, partiendo de la tesis de esta investigación, el conflicto maquiaveliano bajo la luz de algunos autores contemporáneos, tales como: Antonio Gramsci, Claude Lefort y Chantal Mouffe.

En una primera instancia, encontrábamos en Gramsci una reinterpretación del conflicto maquiaveliano de una manera específica. La noción de conflicto maquiaveliano se identificaba en Gramsci con el concepto de crisis hegemónica. Las relaciones de fuerzas se sucedían en relaciones de fuerzas políticas, donde los grupos dominantes superaban su interés económico, para abarcar los intereses de los grupos subordinados. Es aquí, entonces, donde se producía el pasaje de la estructura a la superestructura. En este esquema, encontramos fundamentalmente la reapropiación de Gramsci del conflicto maquiaveliano. En el ascenso de una nueva Hegemonía, los intereses del grupo dominante y del grupo subordinado se encontraban bajo un “equilibrio inestable”; equilibrio que sólo podía ser salvaguardado por la ley. No obstante, este equilibrio a partir del cual los intereses de la clase dominante predominaban, caducaba en el mismo momento en que aparecían intereses mezquinos de índole económico-corporativos.

Es aquí donde se producía una crisis de Hegemonía del partido, donde los grupos sociales se separaban del partido tradicional. En esta crisis orgánica, el partido no era reconocido como expresión de la clase que lo representaba. Entonces, se producía una

crisis de autoridad; que tenía que ver con una crisis de hegemonía o del Estado en su conjunto. A partir de este concepto de “crisis”, pudimos visualizar la tensión conflictiva que nos planteaba Maquiavelo. La crisis gramsciana actuaba como momento de irrupción de toma de conciencia de una sociedad determinada. Toma de conciencia que consistía en que cualquier orden hegemónico se encontraba siempre a ser resistido por un orden contra-hegemónico, logrando derrumbar el orden existente para instituir una nueva forma de Hegemonía. Entonces, la crisis gramsciana ponía en visibilidad a los oponentes, cuyo vínculo consistía en enfrentarse, oponerse, o sea, entrar en conflicto.

En una segunda instancia, Lefort retomaba el concepto de la división maquiaveliana y lo ayudaba a pensar la cuestión de lo político. En este sentido, Lefort afirmaba de Maquiavelo, por un lado, que para considerar el orden es necesario el desorden, asumiendo la división y, por otro lado, que la división originaria era constitutiva de toda sociedad.

Lefort entendía, al igual que Maquiavelo, que para pensar en una República buena era necesario que la división sea algo constitutiva de la sociedad. Gracias a esto, es posible pensar en un anonimato del poder, donde el espacio del mismo no podía ser apropiado ni por un individuo o facción, sino que, en la división –de quienes quieren dominar y quienes no quieren ser dominados– se hacía patente el origen de un lugar simbólico, el lugar del poder. Caso contrario ocurría bajo el poderío del Uno.

En una tercera instancia, hallamos que Mouffe se diferenciaba de Schmitt encontrando una tercera variante para la comprensión del conflicto dentro de una democracia pluralista. La relación entre nosotros/ellos no se daba bajo un vínculo amigo/enemigo, sino que acontecía de una forma agonística, donde el otro era un adversario, un oponente legítimo.

De esta manera, visualizamos como actuaba el conflicto en una democracia radical y plural. Así determinamos que el espacio de lo político se expresaba por medio de las relaciones de poder. En este juego de luchas se producía una tensión entre el consenso y el disenso donde se hacía patente la pluralidad. Bajo esta tensión se realizaba la construcción de un nosotros en identidad y diferencia con un ellos, a través del principio de equivalencia democrática. Tal principio no eliminaba la diferencia sino que limitaba la frontera y designación con otro.

En esta forma de concebir al conflicto detectábamos una gran diferencia entre la concepción de Lefort y de Mouffe. Para Lefort lo político se concebía a partir del conflicto. Bajo esta versión la democracia se regulaba a partir de la intensidad de estos deseos que no estaban delimitados previamente sino por el lugar que les tocaba ocupar dentro del esquema del poder. Así, el conflicto era funcional a la República. No sólo actuaba para equilibrar las fuerzas, entre los Grandes y el Pueblo, sino también, que se determinaba acorde al lugar en que se ocupaba. En cambio, Mouffe dirigía su investigación hacia el plano de la política con la intención de reflexionar los procesos institucionales que hacía posible el conflicto operante. De esta manera, producía un amansamiento del término conflicto por el de agonismo. Entonces, reconocía que para que el conflicto no destruya la asociación política era necesario que la democracia posibilite su expresión por medio de las instituciones, a través del modelo adversarial. Contrario a Lefort, la visión agonística del conflicto, posibilitaba la creación de identidades.

Ahora bien, al examinar el influjo del conflicto maquiaveliano sobre la República, detectamos que el concepto de potencialidad tiene una gran relevancia a la hora de repensar las consecuencias positivas que tiene el conflicto en las sociedades contemporáneas.

Abordar la dimensión conflictiva desde el concepto de potencialidad, otorga un elemento fundamental para dilucidar cuestiones que atañen a las democracias modernas. La aceptación del conflicto como construcción de la República, no implica una cuestión de izquierda ni de derecha, sino una condición necesaria para validar los derechos de toda sociedad.

En este sentido, consideramos, en primer lugar, que el tratamiento del conflicto desde esta perspectiva pone en jaque la cuestión del conflicto entendido como un mal que sólo posibilita la desestabilización de los fundamentos democráticos; en segundo lugar, desvela que la resolución del conflicto definitivo no produce una sociedad más armoniosa y pacífica, sino una sociedad más opresiva que facilita el surgimiento del conflicto en su vertiente negativa y, en tercer lugar, que esta forma de concebir al conflicto pone en evidencia las falencias de las instituciones democráticas a la hora de canalizar la tensión conflictiva.

Estas consideraciones no pretenden acabar y desestimar el caudal de interpretaciones, ni mucho menos, anular las diferentes vías de análisis del conflicto maquiaveliano. Sino, más bien, aproximarnos a repensar la dimensión conflictiva maquiaveliana y sus reapropiaciones por diferentes autores, con la intención de poner en evidencia el sentido positivo que tiene el conflicto en las sociedades contemporáneas. No obstante, consideramos que quedan aspectos sin profundizar, como por ejemplo, analizar si el conflicto entendido como potencialidad garantiza el equilibrio de la República o su estabilidad pende de la inestabilidad propia de los regímenes.

Finalmente, entendemos que la confusión de las democracias modernas a la hora de distinguir el conflicto en su vertiente positiva como negativa, conduce a un empobrecimiento de la potencialidad que dicho concepto posee. Como establecimos, Maquiavelo puso en evidencia que el conflicto entendido en su vertiente positiva potenció a la República romana con más derechos y libertades, en cambio, cuando el conflicto derivó en su vertiente negativa, como en el caso de Florencia, favoreció a su muerte. Así comprendemos, que entender la distinción y el desarrollo de cada vertiente del conflicto, garantiza mejores condiciones para el desarrollo de más derechos y libertades en las sociedades.

Bibliografía.

- Althusser, L., *Curso sobre Rousseau*, Buenos Aires, Editorial Nueva Visión, 2013.
- Aristóteles, *Política*, Madrid, Editorial Gredos, 2014.
- Beck, U., Giddens, A. y Lash, S., *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*, Madrid, Editorial Alianza, 2001.
- Bock, G., Skinner, Q. y Viroli, M. (comps.), *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge, Editorial Cambridge University Press, 1990.
- Dante, A., *La divina comedia* (traducción D. Bartolomé Mitre), Buenos Aires, Editorial Tor, 1946.
- Dominguez, E., “La lección de Maquiavelo. Louis Althusser hacia resemantización de la política”, *Astrolabio. Nueva época*, N° 14, Córdoba, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y la Universidad Nacional de Córdoba, 2015.
- Fernández, C., (comp.), *Los filósofos medievales*, Madrid, Editorial Biblioteca de Autores Cristianos, 1979.
- Gramsci, A., *Los intelectuales y la organización de la cultura*, Buenos Aires, Editorial Nueva Visión, 2005.
- *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*, Buenos Aires, Editorial Nueva Visión, 1980.
- Hilb, C., “Maquiavelo, la república y la “virtú””, Várnagy, T. (comp.), *Fortuna y Virtud en la República Democrática. Ensayo sobre Maquiavelo*, Buenos Aires, CLACSO, 2003.
- Lefort, C., *Democracia y representación*, Buenos Aires, Editorial Prometeo, 2011.
- *El arte de escribir y lo político* (edición y traducción de Esteban Molina), Barcelona, Editorial Herder, 2007.
- *La incertidumbre de la democracia. Ensayos sobre lo político*, Barcelona, Editorial Anthropos, 2004.
- *La invención democrática*, Buenos Aires, Editorial Nueva Visión, 1990.
- *Maquiavelo. Lectura de lo político*, (traducción Pedro Lomba), Madrid, Editorial Trotta, 2010.

- Maquiavelo, N., *El Príncipe* (traducción Stella Mastrángelo), Montevideo, Editorial Nordan.
- *Epistolario 1512-1527*, México, Editorial Fondo de Cultura Económica, 2016.
- *Discurso sobre la primera década de Tito Livio* (traducción, introducción y notas de Ana Martínez Arancón), Madrid, Editorial Alianza, 2015.
- *Historia de Florencia*, Madrid, Editorial Tecnos, 2016.
- Merleau-Ponty, M., *Nota sobre Maquiavelo*, Barcelona, Editorial Seix Barral, 1960.
- Molina, E., “Claude Lefort: democracia y crítica del totalitarismo”, *Enrahonar. Quaderns de filosofia*, N° 48, Barcelona, Universidad Autónoma de Bracelona, 2012.
- “Maquiavelo en la obra de Claude Lefort”, *Metapolítica*, vol. 4, num. 13, 2000.
- Mouffe, Ch., *El retorno de lo político*, Barcelona, Editorial Paidós, 1999.
- *En torno a lo político*, Buenos Aires, Editorial Fondo de Cultura Económica, 2007.
- Pettit, P., *Republicanismo. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Barcelona, Editorial Paidós, 2004.
- Pocock, J. G. A., *El momento maquiavélico* (traducción de Marta Vázquez-Pimentel y Eloy García), Madrid, Editorial Tecnos, 2002.
- Santolalla, A., “El mito como clave de lectura del pensamiento político de Gramsci desde la inmanencia”, *Contraste. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XXIV, N° 2, Universidad de Málaga, Facultad de Filosofía y Letras, 2019.
- Schmitt, C., *El concepto de lo político*, Madrid, Editorial Alianza, 2009.
- Sirczuk, M., “La lectura lefortiana de Maquiavelo”, *Astrolabio. Revista internacional de filosofía*, N° 17, 2015.
- Skinner, Q., *Maquiavelo*, (traducción Manuel Benavides), Madrid, Editorial Alianza, 1981.

— Sorel, G., *Reflexiones sobre la violencia*, Buenos Aires, Editorial Pléyade, 1973.

