

DT

Documentos de Trabajo

Nº 77

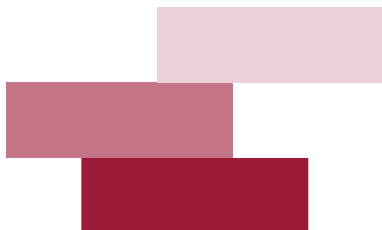
Octubre 2016

MAQUIAVELO EN EL  
SIGLO XX. LECTURAS  
CONTEMPORÁNEAS DE LA  
MODERNIDAD POLÍTICA

Agustin Volco (comp.)



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES  
**GINO GERMANI**  
Facultad de Ciencias Sociales  
Universidad de Buenos Aires





INSTITUTO DE INVESTIGACIONES  
**GINO GERMANI**  
Facultad de Ciencias Sociales  
Universidad de Buenos Aires

Instituto de Investigaciones Gino Germani  
Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires  
Pte. J.E. Uriburu 950, 6º piso - C1114AAB  
Ciudad de Buenos Aires, Argentina

[www.iigg.sociales.uba.ar](http://www.iigg.sociales.uba.ar)

Los Documentos de Trabajo son informes o avances de proyectos de investigación de investigadores formados y de grupos de investigación. Todos los trabajos son arbitrados por especialistas.

ISBN 978-950-29-1562-3

Desarrollo Editorial  
Carolina De Volder  
Centro de Documentación e Información, IIGG



Esta obra está bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

# MAQUIAVELO EN EL SIGLO XX. LECTURAS CONTEMPORÁNEAS DE LA MODERNIDAD POLÍTICA

## **Resumen:**

El conjunto de textos que forman este trabajo son recorridos por un doble interés: en primer lugar, la interrogación de la obra de Maquiavelo, y en segundo lugar, la discusión acerca de la naturaleza de la política moderna (de la que el secretario florentino es señalado como fundador). En este sentido, sin agotarse en ello, cada uno de los textos de esta compilación tiene en su centro no ya la interpretación de la obra maquiaveliana como tarea directa, sino a través de la lectura que de ella hace un autor significativo de la reflexión teórico política del siglo XX: Strauss, Lefort, Althusser, Arendt, Weil. En cada uno de ellos, de diferentes maneras, se pone en juego la tarea de exégesis de la obra maquiaveliana con la formación de un pensamiento propio y una interpretación de la modernidad política.

**Palabras claves:** Maquiavelo - Modernidad - Política - Fundación - Virtud

# MACHIAVELLI IN THE TWENTIETH CENTURY. CONTEMPORARY READINGS OF POLITICAL MODERNITY

## **Abstract**

The texts gathered in this compilation are inspired by a double interest: the interpretation of certain aspects of Machiavelli's work, on the first place, and the discussion about the nature of modern politics (of which the Florentine secretary is widely considered the founder). In this sense, each of the texts presented here is primarily concerned not with the interpretation of Machiavelli's work in a direct manner, but through the reading of it made by a relevant author of the twentieth century political theory's reflection: Strauss, Lefort, Althusser, Arendt, Weil. In each one of them, in different ways, the work of interpretation runs parallel with the creation of his or her own understanding of politics, and an interpretation of political modernity.

**Key words:** Machiavelli - Modernity - Politics - Foundation - Virtue

# LOS AUTORES

**Agustín Volco** agustinvolco@gmail.com

Doctor en Historia de las doctrinas políticas, Universidad de Bologna. Investigador asistente del CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas) para el Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG-UBA). Director del Proyecto de Reconocimiento Institucional de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires R13-259 “Lecturas de Maquiavelo. Lecturas de lo moderno”.

**Eugenia Mattei** eugeniamattei@gmail.com

Magíster en Ciencia Política, IDAES-UNSAM. Licenciada en Ciencia Política, Facultad de Ciencias Sociales, UBA. Becaria doctoral CONICET, IIGG. Codirectora del Proyecto de Reconocimiento Institucional “Lecturas de Maquiavelo. Lecturas de lo moderno”.

**Erika Hack** erihack2@gmail.com

Licenciada en Ciencia Política, Facultad de Ciencias Sociales, UBA. Becaria doctoral CONICET, IIGG. Investigadora del Proyecto de Reconocimiento Institucional “Lecturas de Maquiavelo. Lecturas de lo moderno”.

**Isabel Rollandi** isabel.rollandi@gmail.com

Licenciada en Ciencia Política, Facultad de Ciencias Sociales, UBA. Becaria doctoral CONICET, IIGG. Investigadora del Proyecto de Reconocimiento Institucional “Lecturas de Maquiavelo. Lecturas de lo moderno”.

**Franco Castorina** fpcastorina@hotmail.com

Licenciado en Ciencia Política, Facultad de Ciencias Sociales, UBA. Investigador estudiante del Proyecto de Reconocimiento Institucional “Lecturas de Maquiavelo. Lecturas de lo moderno”.



# ÍNDICE

Introducción. Agustín Volco .....	1
De Maquiavelo a Althusser. De la necesidad a la contingencia. Franco Castorina.....	5
Lefort, lector de Maquiavelo: Sobre la imagen del príncipe y la “política requerida” por la situación. Erika Hack.....	18
Los Ciompi. Nicolás Maquiavelo, Simone Weil y una revuelta medieval. Eugenia Mattei .....	29
Notas para pensar el Maquiavelo de Hannah Arendt. Isabel Rollandi...49	
Religión y fundación en los orígenes de Roma. Agustín Volco .....	69
Consideraciones finales. Agustín Volco .....	80
Bibliografía .....	82





## Introducción

Existe en torno a la obra maquiaveliana una paradoja probablemente única en el campo del pensamiento político moderno: por un lado, existe un consenso casi absoluto acerca de su lugar de fundador de *nuevos órdenes y modos* (tesis cuyo primer defensor es el propio Maquiavelo); por otro lado, este consenso sobre el lugar de Maquiavelo como fundador del pensamiento político moderno se convierte en un disenso igualmente intenso a la hora de especificar el *sentido* de este nuevo inicio para el pensamiento que su propia obra encarna. Se da la paradoja, entonces, de que sobre un mismo enunciado tenemos simultáneamente lo que podríamos llamar un consenso absoluto y disenso absoluto. Como resulta visible, se trata de una paradoja que no afecta simplemente la historiografía de las ideas o el cúmulo de trabajos académicos sobre el sentido de la obra de Maquiavelo, sino que afecta, aun si de manera indirecta, la reflexión acerca de la naturaleza del pensamiento político moderno. En suma, es la interpretación acerca de la singularidad de la modernidad política la que se pone en juego en la reflexión sobre este asunto.

“Maquiavelo es el fundador del pensamiento político moderno”: esta fórmula encierra dos problemas teórico-políticos fundamentales que serán interrogados a través de los trabajos presentes en esta compilación. En primer lugar, el del estatuto de la fundación y el lugar de Maquiavelo en ella; en segundo lugar, el de la relación entre teoría política y práctica política, esto es, la relación del saber acerca de la política con el poder político.

Si, entonces, la coincidencia en su posición de fundador coexiste con la disputa inacabada sobre el estatuto de su propia obra, nuestra intención no ha sido la de reponer diferentes aspectos de una doctrina coherente y homogénea, sino más bien explorar las diferentes posibilidades (tanto para la interpretación de una obra como para el pensamiento político en sentido amplio) que pueden inscribirse en el horizonte maquiaveliano.

En este sentido, sin agotarse en ello, cada uno de los textos de esta compilación tiene en su centro no ya la interpretación de la obra maquiaveliana como tarea directa, sino a través de la lectura que de ella hace un autor significativo de la reflexión teórico política del siglo XX: Strauss, Lefort, Althusser, Arendt, Weil. En cada uno de ellos, de diferentes maneras, se pone en juego la tarea de exégesis de la obra maquiaveliana con la formación de un pensamiento propio y una interpretación de la

modernidad política. Y, a su vez, en cada uno de ellos se percibe la necesidad de ajustar cuentas con la obra del secretario florentino para poder elaborar un pensamiento propio acerca de lo político, y de la modernidad política en sentido propio. Esto resulta visible tanto en los textos más clásicos de interpretación de la obra maquiaveliana (los de Strauss y Lefort y, en cierta medida, Althusser) como en aquellos que pueden resultar más sorprendentes, como los de Arendt o Weil, quienes no son asociadas generalmente a la obra de Maquiavelo, y que, sin embargo, han tomado de su obra elementos significativos para su propia reflexión.

En *De Althusser a Maquiavelo. De la necesidad a la contingencia*, Franco Castorina recorre las lecturas de Maquiavelo realizadas por Althusser a lo largo de los años con la intención de poner de manifiesto un significativo viraje en su pensamiento. Aquí el pensamiento maquiaveliano aparece como el elemento con el que interrogar a la tradición marxista y, más específicamente, repensar algunos problemas como el de la relación de la práctica teórica con la práctica política, y el de la relación entre “necesidad y contingencia”, o “fortuna y virtud”. A través de esta interrogación, señala Castorina, Althusser reconstruye retrospectivamente una “nueva tradición” para el materialismo político y filosófico cuyos grandes nombres serían Maquiavelo y Spinoza.

Erika Hack, en *Lefort, lector de Maquiavelo: Sobre la imagen del príncipe y la “política requerida” por la situación* busca seguir la lectura que Lefort hace de *El Príncipe* poniendo el foco en la cuestión de la crítica de la moral tradicional y especialmente, en el horizonte de problemas que la ausencia de un estándar indiscutido para juzgar las acciones humanas genera a la hora de pensar la vida política. ¿Qué política seguir en ausencia de un criterio estable e inamovible de lo que está bien o mal políticamente? ¿En base a qué es posible establecer juicios políticos? ¿Cuál es la política requerida por una situación determinada? Es la intensidad de esta pregunta y de este problema lo que la lectura que Hack hace de Lefort revela, al tiempo que abre la interrogación sobre los modos en que es posible dar una respuesta “maquiaveliana” al problema que no suponga la reposición doctrinaria de un corpus de “nueva moralidad”, que daría por tierra con la radicalidad de la crítica anterior.

En *Los Ciompi. Nicolás Maquiavelo, Simone Weil y una revuelta medieval*, Eugenia Mattei pone en cuestión, mediante la lectura de Simone Weil, las posibilidades y los límites del establecimiento de lo que podríamos llamar una filiación marxista de la obra maquiaveliana. Este trabajo, a su vez, le permite poner en interrogante dos tópicos que atraviesan toda la historiografía de la obra maquiaveliana: el uso de

la teoría y el uso de la historia; en ambos casos, lo que se revela como problemático es el *uso de la obra*. ¿Qué es lo que hace Weil al leer a Maquiavelo sobre el episodio de la revuelta de los *Ciompi*? ¿Se trata de una lectura orientada a interrogar el pensamiento maquiaveliano o a instrumentalizarlo para hacerlo interpretable mediante categorías que le son extrañas y anacrónicas? En paralelo con esta pregunta por el uso teórico se plantea la cuestión del uso de la historia para la teoría, tanto en Weil como en Maquiavelo: ¿qué rol juega la historia en la reflexión política? Nuevamente, ¿debe ser un instrumento de la teoría o el suelo de la *verità effettuale* sobre el cual iniciar una reflexión segura?

En Notas para pensar el *Maquiavelo* de Hannah Arendt, Isabel Rollandi interroga una relación tan interesante como poco explorada: la que vincula a Maquiavelo con Hannah Arendt. Poco explorada en primer lugar por la propia Arendt. La presencia de la figura de Maquiavelo en su propia obra llama la atención por su reiterada aparición y sin embargo, por la ausencia de un tratamiento sistematizado en torno a su pensamiento. Pese a la aparente distancia entre ambos pensamientos, Rollandi detecta no ya una coincidencia entre ellos, sino una preocupación por el tratamiento de un problema: la *fundación* del Estado, y la pregunta por su *fundamento*. Así, desde el punto de mira del problema de la fundación y la autoridad, y del carácter contingente de esta fundación, se descubre una dimensión sorprendentemente maquiaveliana de uno de los aspectos centrales del pensamiento de Arendt: la tensión y oposición entre la fundación cristiana y la política eclesiástica y una fundación secular, cuya autoridad no emana ya de un fundamento trascendente sino de una acción humana: la acción extraordinaria del príncipe nuevo.

En el texto de *La religión de los romanos* procuré formular la pregunta acerca del estatuto de la religión en la obra maquiaveliana. Pese al carácter aparentemente lineal y poco problemático de la crítica maquiaveliana de la religión cristiana, el problema de la religión como problema general presenta más dificultades de las que son reconocidas habitualmente. La religión de los romanos, de la que se hace un elogio engañoso al comienzo de los discursos sirve como punto de partida para una exploración de los diferentes niveles que la crítica de la religión asume en la obra maquiaveliana, y de los problemas que esta crítica genera para la comprensión de la relación entre el orden de la autoridad política y la ley, y aquel de la creencia común de la comunidad que se da la ley.

Este es, en suma, un breve esbozo de los problemas que los textos de esta compilación presentan. Con ellos se espera dar testimonio de una tarea de reflexión conjunta

que se refleja en cada uno de los trabajos, contribuir a la probablemente infinita tarea de insistir sobre el enigma de Maquiavelo, y también presentar un ejercicio de reflexión teórica sobre las condiciones de la política moderna que no deja de ser, en alguna medida, nuestra política.

# De Maquiavelo a Althusser. De la necesidad a la contingencia

Franco Castorina

## I. Introducción

En un curso sobre Maquiavelo dictado en la Escuela Normal Superior de París en el año 1962<sup>1</sup>, Althusser declara que el destino del pensamiento maquiaveliano está atravesado por un hecho, cuanto menos, curioso y hasta paradójico: todos sus lectores e intérpretes posteriores le dedicaron una atención que negaría el carácter anodino de su pensamiento –atención que no fue prestada en igual medida a contemporáneos de Maquiavelo, como por ejemplo Giucciardini a causa de su carácter de mero cronista o de su irrelevancia teórica–; sin embargo, y a pesar de esta atenta lectura por parte de filósofos como Spinoza, Hobbes, Montesquieu o Rousseau, entre otros, Althusser observa que Maquiavelo es relegado al estatuto de empirista – empirista de genio, eso sí–, pero aprisionado en las cadenas del empirismo sin poder siquiera alcanzar el estatuto de teórico.

Ésta es la paradoja. Un autor cuyo pensamiento no encuentra su lugar en el campo reconocido de la *teoría* política, por consiguiente, un empirista. Pero, al mismo tiempo, un pensador que es tomado en serio por los propios teóricos, cuyo pensamiento ha conocido un destino excepcional, de tal orden que es imposible que no se esconda en él un verdadero valor teórico, o bien directamente una significación teórica, o bien indirectamente una significación capaz de relacionarse con la teoría clásica misma (Althusser, 2012: 192-193).

La pregunta salta a la vista: ¿por qué Maquiavelo no es un teórico, o, por usar un término que plazca más a Althusser, por qué no es un filósofo? Sobre el final del texto al que citamos y hacemos alusión, Althusser presenta una posible respuesta a la pregunta: “[...] por su parte, Maquiavelo –y ésta es su singularidad– se plantea precisamente *el problema olvidado* por la reflexión clásica: el problema de la constitución del Estado nacional, el problema del surgimiento de la monarquía absoluta” (Althusser, 2012:237). Es posible que Maquiavelo no sea catalogado como un par para los filósofos del derecho natural porque, en primer lugar, el lenguaje maquiaveliano y sus conceptos y categorías eran completamente ajenos al lenguaje del derecho natural y en segundo lugar, porque, como bien ilumina Althusser, el problema que obsesiona a

<sup>1</sup> Nos referimos aquí al curso de 1962 titulado “Maquiavelo” que se encuentra publicado en el libro *Política e historia, de Maquiavelo a Marx*, op. cit., pág. 186.

la teoría clásica de los siglos XVII y XVIII es la solución al problema de la existencia de la monarquía absoluta y no su constitución. El problema que acosa al florentino que Althusser vislumbra como el eje fundamental de su teoría – y que ya había sido formulado años atrás por Gramsci– es el problema de la constitución del Estado nacional a través de la monarquía absoluta. El pensamiento de Maquiavelo, por tanto, es único, es singular y bajo esas cualidades, es un pensamiento solitario. No en vano, Althusser intitula “Soledad de Maquiavelo” a una conferencia dictada en la Fundación Nacional de Ciencias Políticas de París el 11 de junio de 1977. El pensamiento de Maquiavelo se presenta entonces como inclasificable e inasequible; posteriormente Althusser dirá *insólito* y a la vez –utilizando una expresión freudiana– de una *extraña familiaridad* (*Umheimlichkeit*), pues de algún modo sus textos, lejos de parecer inactuales, nos interpelan y nos apresan como si hubiesen sido escritos y pensados para nosotros, como si hubiesen querido decirnos algo; Maquiavelo, como recupera Althusser de De Sanctis “nos golpea por sorpresa y nos deja absortos” (Althusser, 2004: 43), pues, para que este pensamiento pueda seguir su rumbo, desbarata lo que pensamos, nos interpela y a la vez se nos escapa. Es esta anfibología enigmática –*extraña familiaridad*– la que despierta el interés de Althusser por el florentino y lo conduce a reflexionar profundamente sobre su pensamiento.

El presente trabajo pretende recuperar la lectura que en los años setenta y ochenta hiciera Althusser de Maquiavelo, restituyendo y problematizando el itinerario y los tópicos de su exploración. Para la consecución de este designio nos vamos a centrar fundamentalmente en el texto “Maquiavelo y nosotros”, editado por François Matheron y que fue escrito por Althusser entre 1971 y 1972 y a la ya mencionada conferencia “Soledad de Maquiavelo”, llevada a cabo en el año 1977, no sin detenernos, aunque sea de un modo subsidiario, en el escrito de 1982 intitulado “La corriente subterránea del *materialismo del encuentro*”. Asimismo, es importante señalar, a modo de cierre de la introducción, que la revisión de la incursión y el estudio althusseriano de la obra del pensador florentino nos va a permitir comprender y aprehender –en palabras de de Ípola– el “profundo viraje” (de Ípola, 2007: 181) de la filosofía althusseriana o, como prefiere expresar Antonio Negri, que “algo se ha roto”<sup>2</sup> en ella. Nos va a permitir comprender el pasaje de un discurso centrado en la necesidad ineluctable de la ciencia y la estructura hacia un discurso que se abre paso a la contingencia como principio inherente a cada momento, a cada coyuntura y en

---

<sup>2</sup> Véase la introducción a Althusser (2004).

definitiva, al curso mismo de la historia, en cuyo lugar va a operar la virtuosa y/o afortunada fuerza de voluntad de un individuo (de Ípola, 2007: 191).

## II. Teoría y práctica política: el problema del comienzo, de la fundación

Advertíamos en la introducción el carácter sorprendente del pensamiento maquiaveliano, un modo de pensar que nos deja absortos, desconcertados. Debemos este desconcierto al hecho de que Maquiavelo es un teórico de la novedad, pues opera una ruptura e inaugura un nuevo comienzo. Y, en efecto, es el propio florentino quien expresa, en el proemio de los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, que se ha “decidido a entrar por un camino que, como no ha sido aún recorrido por nadie, me costará muchas fatigas y dificultades” (Maquiavelo, 2000: 27); mas, ahora bien, ¿cuál sería este camino aún no recorrido, este nuevo comienzo? Podría argüirse, como lo han hecho muchos, que este comienzo es el comienzo del conocimiento del arte de gobernar y de hacer la guerra, es decir, el comienzo de una nueva ciencia positiva de la política, lo que conocemos coloquialmente con el nombre de ciencia política. En este sentido, Maquiavelo habría descubierto la ciencia política moderna y la habría abordado al modo de la física de Newton, a saber, mediante la formulación de leyes que determinan la gramática de los Estados y el modo de gobernarlos. Ahora bien, aunque en parte es innegable la veracidad de este *factum* –el descubrimiento de la ciencia política moderna–, Althusser desestima esta tradición interpretativa y se incorpora en otra. Para Althusser, la novedad y lo sorprendente de Maquiavelo –que ya anticipamos en la introducción– residiría en que él es el primero en pensar y plantear el problema de la cuestión de las condiciones de la fundación de un Estado nacional en un país sin unidad como es la Italia<sup>3</sup> de su tiempo, un país fragmentado, atomizado, víctima de divisiones internas y de invasiones externas<sup>4</sup>.

Podría decirse, que el problema del comienzo, el problema de la fundación del Estado nacional que acosa a Maquiavelo, es, desde la perspectiva althusseriana, un

---

3 Problema que, en otra coyuntura histórica, azotaba también la vida y obra de Antonio Gramsci, para quien Maquiavelo fue de gran inspiración para pensar su época. Es flagrante, y Althusser lo nombra reiteradas veces en estos escritos, la influencia de Gramsci en la lectura althusseriana de Maquiavelo. Como se puede ver, las duras críticas realizadas en escritos anteriores, verbigracia en *Pour Marx* y *Lire le Capital* quedan en estos escritos perimidas, abriendo paso a una paulatina confluencia con el autor sardo.

4 La actualidad del pensamiento de Maquiavelo también ha tocado muy de cerca a Hegel, para quien el florentino es fundamental a los efectos de pensar la constitución de un Estado nacional alemán como solución al problema de una Alemania también desarraigada, dispersa y en una situación de miseria política comparable a la Italia del siglo XVI.

problema que concierne no a la teoría, sino a la práctica política, o mejor, que el propio texto se inscribe al interior de un problema político práctico, aunando, al mismo tiempo, teoría y práctica política. La genialidad de Maquiavelo radica en que “su relación con el *problema* político en cuestión, no es una relación teórica, sino una relación política. Por relación política entiendo no una relación de teoría política sino una relación de *práctica* política” (Althusser, 2004: 55). Además, por otra parte, un nuevo comienzo requiere desterrar las formas antiguas de reflexión de la política. Es por ello que Althusser recupera una de las frases más eximias e ínclitas del florentino, aquella que profiere que a Maquiavelo le “ha parecido más conveniente buscar la verdadera realidad –*verità effettuale*– de las cosas que la simple imaginación de las mismas” (Maquiavelo, 1993: 61). Esta conducción por el camino de la *verità effettuale* lo previene de caer en la representación imaginaria y subjetiva de la política, es decir, le permite eludir la oclusión propia de la ideología cristiana y de todas las teorías políticas propias de la Antigüedad. Esta maniobra elusiva respecto de la filosofía política clásica y del cristianismo habilita, al mismo tiempo, una crítica necesaria hacia todos aquellos discursos edificantes apoyados sobre la religión y la moral propios de los humanistas y religiosos contemporáneos al florentino<sup>5</sup>, es decir, faculta la denuncia de las representaciones imaginarias antiguas y contemporáneas.

Ahora bien, como venimos insistiendo, el problema que desgarró la conciencia de Maquiavelo es el problema de la constitución del Estado nacional italiano. Sin embargo, es preciso observar que la reflexión teórica maquiaveliana refiere siempre al caso italiano, esto es, el tratamiento del problema político de la unidad nacional no es evocado en Maquiavelo desde un punto de vista general, sino que este tratamiento se atiene y alude a una coyuntura singular. Es un problema de caso: el caso de la fragmentación, atomización y miseria política de Italia. Es por esta razón que Althusser se anima a enunciar que “no es aventurado decir que Maquiavelo es el primer teórico de la coyuntura, o el primer pensador que (...) si bien no ha pensado el concepto de coyuntura (...) sí ha pensado constantemente (...) *dentro* de la coyuntura” (Althusser, 2004: 55-56). Es la coyuntura la que le impone a la teoría maquiaveliana el problema de la unidad nacional en Italia, y es también quién le impone a Maquiavelo la pregunta por su solución: ¿bajo qué *forma* –utilizando un lenguaje maquiaveliano–

<sup>5</sup> El caso más egregio al respecto es el de Savonarola. Véase al respecto el capítulo VI de *El Príncipe* en donde Savonarola es puesto del lado de los profetas desarmados que siempre fracasan. En referencia a esto último, dejamos un interrogante abierto respecto de la figura de Jesús como profeta desarmado que, en cierto punto, triunfa.



agrupar, ordenar la materia fragmentada italiana, y promover la unidad nacional? A esta forma Maquiavelo le asigna el nombre de “Príncipe”, príncipe que, por supuesto, debe ser radicalmente nuevo, puesto que la tarea es radicalmente nueva.

¡Ha emergido por fin el Príncipe Nuevo! Es este individuo el encargado de realizar la tarea más importante de la coyuntura analizada por Maquiavelo. Un individuo dotado de *virtù*, un individuo de excepción, capaz de unificar a Italia bajo un Estado nacional. Y sin embargo, un individuo que, según Althusser, es anónimo y que emerja, de alguna manera, *ex nihilo*, que no tenga nombre ni lugar; que surja, de algún modo, del mismo vacío, del mismo abismo del que emerge la propia teoría de Maquiavelo, es decir, que implique una ruptura, un desapego de todo lo antiguo, un distanciamiento respecto de las cadenas del feudalismo, pues aquel “anonimato es un modo de recusar a todos los príncipes existentes, a todos los Estado existentes y de llamar a un desconocido a constituir un Estado nuevo” (Althusser, 1977: 157).

Un individuo virtuoso, entonces, nacido del vacío y de la nada de la miseria política de Italia, una calamidad radical que la ha *deformado*, que la ha despojado de toda forma. Un príncipe nuevo que oficie de escultor para dotar de forma a una materia dispersa, fragmentada, informe; un príncipe nuevo, que a su vez se encuentre completamente “solo”, “porque para fundar un Estado es preciso, dice Maquiavelo, «estar solo», es preciso estar solo para forjar la fuerza armada indispensable a toda política, solo para dictar las primeras leyes, solo para sentar y asegurar el «cimiento»” (Althusser, 1977: 157). Un príncipe que además de virtuoso, sea asistido por el don de la Fortuna: como César Borgia<sup>6</sup>, que luego de un golpe de la Fortuna, y sin ser nadie, siendo un completo desconocido, supo fundar un principado nuevo y, en efecto, pudo haber unificado Italia sellando un destino seguro, de no ser porque la mismísima Fortuna le arrebató a su padre –el papa Alejandro VI– y luego, casi exánime a causa del paludismo le impidió llevar a cabo esa labor y le extinguió también su vida. Un individuo, en suma, virtuoso, afortunado, excepcional, capaz de hacer posible la unidad bajo condiciones imposibles en una Italia desnuda, tan desnuda “como una página en blanco sobre la cual el Príncipe Nuevo podrá escribirlo todo” (Althusser, 2004: 88).

Son estas las cualidades propiciatorias de la constitución del Estado nacional

---

<sup>6</sup> Al respecto de la figura de César Borgia, es ilustrativo el capítulo VII de “El príncipe” titulado “De los principados nuevos adquiridos con las armas y la fortuna de otros”, en donde Maquiavelo ilustra el modo en que la Fortuna le abre el camino de la política a Borgia –en el cual se desempeña no sin cierta virtud– y como la misma Fortuna lo despoja, tiempo más tarde, de tal destino.

italiano, del caso de Italia, de su coyuntura, cualidades que instituyen el primer momento de la constitución del Estado –momento que Althusser gusta en llamar “monárquico o dictatorial” (Althusser, 1977: 157)– y que requieren de la soledad del individuo que deviene príncipe: misma soledad que condujo a Maquiavelo a separarse del modo de reflexión política de la Antigüedad, a despojarse de esas representaciones imaginarias que imperaban sobre el pensamiento político y que impedían columbrar la *verità effettuale* de la política: la necesidad de unificar Italia bajo la égida de un Estado nacional.

### III. La lucha de clases y el enraizamiento del poder en el Pueblo

Una vez acaecida la constitución del Estado a través de la emergencia del Príncipe Nuevo, se manifiesta la necesidad de advenir perdurable esta unidad política. Sin embargo, este segundo momento se halla atravesado, desde la perspectiva de Althusser, por una lucha de clases, o dicho más propiamente y mediante categorías maquiavelianas, por el conflicto entre “dos tipos de humores”, “dos diversos apetitos”<sup>7</sup>: los Grandes y el Pueblo. Maquiavelo lo expresa así: “(...) porque en todas las ciudades existen estos dos tipos de humores; que nacen del hecho de que el pueblo no quiere ser gobernado ni oprimido por los grandes y en cambio los grandes desean dominar y oprimir al pueblo” (Maquiavelo, 1993: 38). Ante este conflicto irresoluble entre dos humores, ante esta lucha de clases –como le gusta designar a Althusser– emerge y se erige la figura del Príncipe, del “Rey”, como un tercer personaje apto para dirimir la cuestión, colocándose por encima de esta lucha de clases<sup>8</sup>, tomando partido por alguno de ambos humores. Pero, ¿por quién tomará partido este Príncipe? Al respecto Maquiavelo enuncia lo siguiente:

7 Se podría decir que las categorías empleadas por Maquiavelo (humores, apetitos) refieren esencialmente a cuestiones del orden de lo pasional, mientras que el concepto marxiano –y marxista– de “clase”, perdería de vista este ámbito de lo pasional –así como soslayaría también la politicidad misma del concepto de “humor”–, centrándose en una concepción económico-productiva, basada en la posesión privada o desposesión de los medios de producción. Con esto no queremos desestimar el valor de la categoría de “clase” para explicar el desarrollo teórico-conceptual de Maquiavelo, sino simplemente advertir que se trata de una transposición que le permite a Althusser referenciar, de algún modo, la relación entre el pensamiento maquiaveliano y la tradición marxista –y, por supuesto, al mismo Marx.

8 Esta misma idea aparece en la lectura que de “*El Príncipe*” hace Claude Lefort en *Maquiavelo. Lecturas de lo político*, apartado 3 (pág. 199-227). Se podría decir que la lectura althusseriana de Maquiavelo en lo que respecta al tema del enraizamiento del poder en el Pueblo –lo que Lefort llama el “punto de apoyo del poder”– se asemeja o sigue las líneas del itinerario de lectura de Lefort en este punto.

Aquel que llega al principado con la ayuda de los grandes, se mantiene en él con mayor dificultad que el que llega con la ayuda del pueblo; porque se encuentra príncipe entre otros muchos a su alrededor que se creen iguales a él y por eso no les puede ni mandar ni manejar a su manera. Pero aquél que llega al principado con el favor popular, se encuentra sólo en él, y tiene a su alrededor a muy pocos o ninguno que no estén dispuestos a obedecer (Maquiavelo, 1993: 38-39).

Parecería ser que el Pueblo es el partido más seguro, pues, “además, no se puede honestamente y sin ofender a otros, satisfacer a los grandes, pero sí se puede satisfacer al pueblo: porque el del pueblo es un fin más honesto que el de los grandes, ya que éstos quieren oprimir y aquél no ser oprimido” (Maquiavelo, 1993: 39). Asimismo, un argumento similar se encuentra en el capítulo V del libro I de los *Discursos* de Maquiavelo, en donde se expone que el florentino prefiere colocarse del lado de aquellos –los romanos– que establecen como guardián de la libertad al Pueblo por sobre los Grandes, pues en éstos veremos “un gran deseo de dominar”, mientras que en el Pueblo se vislumbra “tan sólo el deseo de no ser dominados, y por consiguiente mayor voluntad de vivir libres” (Maquiavelo, 2000: 44). El partido que debe tomar el Príncipe está claro, o por lo menos, lo está para Maquiavelo: éste partido es el Pueblo; es por y a partir del Pueblo que se puede sostener el poder del Estado nacional y hacerlo perdurable, duradero.

Dicho esto, es importante señalar que la lucha de clases, a pesar de tener una solución en la decisión principesca a favor del Pueblo, es un problema tan sólo en apariencia. Como ya hemos visto a partir de la cita de Maquiavelo, la lucha de clases es consustancial a toda ciudad, pero es, además, indispensable para el fortalecimiento y el engrandecimiento del Estado en la medida en que ese conflicto entre Grandes y Pueblo promueve leyes que estabilizan y suturan esa oposición. Estas leyes contienen en sí mismas el temor que, en parte, se establece el conflicto entre Pueblos y Grandes y le permite al Príncipe escoger el bando popular.

Hemos mencionado que el Príncipe debe dirigir el Estado enraizándolo en el Pueblo y, por ello, la práctica política del Príncipe, su práctica política, está determinada por la naturaleza popular del Estado. Es preciso, pues, enfocarnos –desde el tratamiento que hace Althusser al respecto– en la práctica política que hace al enraizamiento del poder en el Pueblo, es decir, en la práctica política llevada a cabo por el Príncipe para relacionarse con el Pueblo y apoyarse en él como fundamento legítimo de su poder.

En el análisis althusseriano de los medios políticos utilizados por el Príncipe para ganarse el favor popular y de esta manera hacer perdurable al Estado, Althusser

identifica tres elementos: el componente de la fuerza, en donde se ubica el ejército; el componente del consentimiento, representado por la religión y las ideas que el Pueblo se hace del Príncipe; por último, el componente político-jurídico, enraizado en el «sistema de leyes». Sobre las leyes ya hemos hecho mención: éstas emergen producto de la “canalización” de la lucha de clases, están ligadas a esta lucha y consagran, ante todo, el reconocimiento del pueblo como actor político relevante. Las leyes, entonces, tienen efectos: canalizan la lucha de clases y estabilizan el antagonismo<sup>9</sup>.

La cuestión del ejército es agrupada por Althusser a partir de cuatro tesis. Lamentablemente, no podemos detenernos en cada una de las tesis, pero es importante retener la última, pues va al centro de la cuestión: existe una consigna, una lógica que lo domina todo: “el Príncipe debe *contar con sus propias fuerzas*, entendiendo por ello sus fuerzas en sentido estricto, su ejército, y su fuerzas en sentido amplio: ambas son las mismas, las fuerzas del Príncipe son las de su pueblo” (Althusser, 2004: 113). Esta idea de las fuerzas propias, de las armas propias, es fundamental, pues permite al Príncipe sostener su Estado en el tiempo y resolver, de esta manera, el problema de la duración. No es casual, pues, que Maquiavelo dedique algunas páginas de “El Príncipe” a rechazar tres tipos de tropas o ejércitos que, de acuerdo a su buen juicio, serían fementidos y espurios: los ejércitos mercenarios, los ejércitos auxiliares y los ejércitos mixtos. No es nuestra intención desarrollar los argumentos en torno a estos tres tipos de ejército; lo que sí nos interesa subrayar al respecto es que estos tres tipos de tropas están signados por la marca de la ajenidad, es decir, son ajenos en el sentido de que no pueden ser absolutamente propios, pues tarde o temprano traicionarán al Príncipe, quebrantando su lealtad. ¿Cuál es, entonces, la naturaleza propia del ejército deseable para un Príncipe Nuevo? Ya lo hemos dicho: el ejército nacional debe ser popular; esto implica una nueva concepción política del ejército en la cual el pueblo armado juega un rol protagónico al interior del funcionamiento del ejército.

Por otra parte, el propio Althusser señala que el ejército cumple también una función ideológica, pues “no es solamente una fuerza: es también y al mismo tiempo una institución que social y políticamente influye en el espíritu de los soldados y del pueblo, un institución que forma el consentimiento” (Althusser, 2004: 117). Por eso, si antes argumentamos que la dualidad fuerza/consentimiento no era antagonista, ahora podemos decir, en virtud de la cita, que la dualidad no existe como tal, o mejor, que ambos polos se funden entre sí, confundándose.

---

<sup>9</sup> Incluso se puede agregar que las leyes son, al mismo tiempo, *efectos* de esa canalización de la lucha política entre *humores*.

Hemos de examinar ahora el otro extremo del problema de la práctica política del Príncipe: la ideología. Desde la perspectiva althusseriana, este asunto es desarrollado por Maquiavelo a partir de la exposición de dos temas: “el uno relativamente simple: la religión, el otro muy complejo: la representación del personaje del Príncipe en la opinión del pueblo” (Althusser, 2004: 117)<sup>10</sup>.

Aclara Althusser que el tratamiento maquiaveliano de la religión se conduce exclusivamente desde un punto de vista factual, es decir, puramente político. Bajo esta perspectiva la religión aparecería como un instrumento más, junto al ejército, para la constitución y la duración del Estado. “La trata como una realidad existente definida por su función política. La interroga únicamente, en realidad, por la cuestión política de las condiciones y de las formas de su utilización y de su transformación” (Althusser, 2004: 117). La cuestión de la religión es introducida por Maquiavelo, entre otros muchos pasajes y capítulos, en el capítulo once del libro I de los *Discursos*, en dónde se habla de la religión de los romanos. Allí se dice que, luego de que Rómulo haya sentado las bases fundamentales de Roma y diseñado sus leyes, fue precisa la aparición de Numa para hacerse cargo de aquellas cosas en las que no había reparado Rómulo. Aquel –Numa– “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” (Maquiavelo, 2000: 67). La religión aparece, entonces, como una condición de la obediencia militar y una obediencia a las leyes, pues “puede verse, analizando atentamente la historia romana, qué útil resultó la religión para mandar los ejércitos, para confortar a la plebe, mantener en su estado a los hombres buenos y avergonzar a los malos” (Maquiavelo, 2000: 68). La religión, por tanto, comprende en sí misma una función ideológica, consensual, en la medida en que es capaz de incorporar al pueblo al conjunto de instituciones existentes así como habilitar la obediencia de las leyes, y logra este cometido por medios no violentos –al menos no físicamente violentos–, a través del temor de Dios. “Porque, donde falta el temor de Dios, es preciso que el reino se arruine o que sea sostenido por el temor a un príncipe que supla la falta de religión” (Maquiavelo, 2000: 70).

La esencia de la religión es el temor, “forma más económica y segura de la ideología” (Althusser, 2004: 118). Mas si la religión es un sostén ideológico implacable, es a su vez un sostén necesario, pues presenta la ventaja de ser *perenne*, exenta de las turbulencias de la contingencia y del azar, factores a los que está expuesto el Príncipe.

---

<sup>10</sup> El problema de la representación principesca es uno de los temas centrales de la lectura lefortiana de “El Príncipe”.

Por ello, como anota Maquiavelo “no es, pues, la salvación de un reino o de una república tener un príncipe que gobierne prudentemente mientras viva, sino uno que lo organice todo de manera que, aún después de muerto, se mantenga” (Maquiavelo, 2000: 70). Sobre la religión concluye Althusser que “a través de todas estas cuestiones aparece cierta concepción de la religión como ideología política y moral de masas que presenta un doble rostro: el *temor*, que retiene a los súbditos en la obediencia, y la *virtù*, que inspira una conducta y acciones dignas del Estado” (Althusser, 2004: 119). Es sobre este fondo religioso donde va a desarrollarse el segundo elemento de la ideología: la representación del príncipe en la opinión popular.

Posiblemente el capítulo más paradigmático en torno a la representación del Príncipe sea el capítulo XVIII de *El Príncipe*. Este capítulo, que versa sobre “De cómo los príncipes han de mantener la palabra dada”, contiene uno de los más insignes y comentados pasajes de toda la obra maquiaveliana: “debéis, pues, saber que hay dos modos de combatir: uno con las leyes; el otro con la fuerza; el primero es propio de los hombres, el segundo de las bestias” (Maquiavelo, 1993: 70). El Príncipe debe ser doble, hombre y bestia, puesto que muchas veces las leyes no bastan, siendo conveniente recurrir a la fuerza. Visto rápidamente hasta aquí, estaríamos ante la ya conocida oposición entre fuerza y consentimiento que hemos venido subrayando anteriormente. Ahora bien, Althusser aclara algo respecto a qué implica aquí actuar como un hombre: “quiere decir gobernar «con las leyes», es decir, con las leyes morales, respetando las leyes morales como la bondad, la fidelidad, la liberalidad, el mantenimiento de la palabra dada, etc.” (Althusser, 2004: 121). Es indispensable para un Príncipe practicar estas virtudes morales pues lo acercan al pueblo, quienes reconocen en el Príncipe una figura de bien. Sin embargo, como dijimos, estas leyes son, muchas veces, insuficientes y es necesario recurrir a la fuerza, a lo otro de la moral, siempre con la vista puesta en el fin histórico –el mantenimiento del Estado italiano– que juzga el resultado de esa fuerza. Hasta aquí todo se repite y parece agotarse.

Pero resulta que la bestia se desdobra, adquiere la forma de la duplicidad; el Príncipe ha de escoger entre dos bestias: el león y el zorro. El león representa la fuerza feroz, la fuerza lisa y llana; el zorro, por su parte, expresa la artimaña y la astucia. “Los que sólo imitan al león no saben lo que llevan entre manos” expresa Maquiavelo “y el que mejor ha sabido imitar a la zorra ha salido mejor librado” (Maquiavelo, 1993: 71). No hay dudas: imitar al león es insuficiente, pues no te permite escapar de las emboscadas y las trampas adversarias; es preciso imitar al zorro, pues no sólo

uno escapa de aquellas trampas tendidas, sino que uno es capaz de tenderlas para apresar a otros. “Ser zorro es ser el *maestro de la artimaña*” dice Althusser (Althusser, 2004: 121). Ahora bien, ¿cuál es la relación que guarda la artimaña con la fuerza? ¿No es acaso la artimaña algo completamente extraño a la fuerza? La paradoja de la artimaña radica en que no tiene existencia propia, pues se apoya o bien en las leyes o bien en la fuerza y, sin embargo, las domina a ambas. Como enuncia Althusser, “la artimaña no es entonces una tercera forma de gobierno –junto a las leyes y la fuerza–, es un gobierno de segundo grado, una manera de gobernar a la otras dos formas de gobierno: la fuerza y las leyes” (Althusser, 2004: 122). La artimaña abre, de alguna manera, un espacio que vas más allá de la fuerza y de las leyes; abre un espacio propio, un registro propio en donde las leyes y la fuerza se transmutan, se trastocan, se reemplazan, se fingen y se dan vuelta. “El dominio de la artimaña en el Príncipe es la distancia que le permite, a voluntad, jugar sobre y con la existencia de la fuerza y de las leyes y, en el sentido más fuerte de la palabra, *simularlas*” (Althusser, 2004: 122).

Ahora bien, la acción principesca se establece en un campo donde se encuentran hombres, los cuales obedecen ciertas costumbres, ciertas leyes tanto religiosas como morales; “en una palabra –expresa Althusser–, hombres sometidos a representaciones, opiniones, lo que nosotros podemos, anacrónicamente, llamar ideologías” (Althusser, 2004: 123). Esto quiere decir que la práctica política del Príncipe debe inscribirse al interior de esta ideología popular para, de esta manera, producir en ella efectos que favorezcan la representación del Príncipe en el pueblo. Es en esta relación entre la acción política del Príncipe y la ideología popular en donde interviene la artimaña. Y precisamente la artimaña puede intervenir porque el pueblo se fía más de las apariencias que de la realidad, pues “los hombres, en general, juzgan más por los ojos que por las manos” (Maquiavelo, 1993: 71-72) y además “los hombres son tan crédulos, y tan sumisos a las necesidades del momento, que el que engaña encontrará siempre quién se deje engañar” (Maquiavelo, 1993: 71). Es la tarea del Príncipe concretar el engaño por excelencia: “aquel que presenta a los hombres la apariencia misma en la que ellos creen, que reconocen, en la que se reconocen, digamos, en la que su ideología *se reconoce en ellos*, la de las leyes morales y religiosas” (Althusser, 2004: 124).

El Príncipe debe inscribir la artimaña al interior de la ideología popular; pero esto implica la adquisición de un saber: el Príncipe debe saber no ser bueno. Es preciso que sea bueno y virtuoso –en el sentido de la virtud moral– en la medida de

lo posible, pero, a su vez, es preciso que sepa practicar el mal. Incluso, el Príncipe debe saber “«adornar» su conducta inmoral como conducta moral y fingir la virtud” (Althusser, 2004: 124) o, como dice Maquiavelo “un príncipe no ha de tener necesariamente todas las cualidades citadas, pero es muy necesario que *parezca* que las tiene” (Maquiavelo, 1993: 72. En el fondo de esta conducta apariencial del Príncipe aparece siempre la primacía de la “política a secas” (Althusser, 2004: 124), porque es la política la que ordena, en virtud de su fin, la elección tanto de las virtudes como de los vicios políticos y “quien impone su disimulo cuando las circunstancias lo requieren” (Althusser, 2004: 125). Esto significa que la política ideológica del Príncipe debe alejarse de ser demagogia ideológica, pues no se trata de conformar totalmente la conducta del Príncipe a la ideología popular, sino, más bien, de controlar políticamente esta conducta en función de las circunstancias, sabiendo siempre que “hay vicios que hacen reinar” sin importar las apariencias, verbigracia, ser cruel al comienzo de la constitución del Estado o ser mezquino en toda ocasión.

#### IV. Consideraciones finales

Pese a todo, el culmen de la relación entre el Príncipe y el Pueblo se juega en los efectos de la representación que del Príncipe se haga el Pueblo. Maquiavelo presenta esta cuestión a partir de la tríada amor/temor/odio. Está claro que el Príncipe está perdido si se gana el odio de su Pueblo, pues la tentación de los Grandes de derrocarlo sería muy grande y de un éxito asegurado; por eso, de lo que se trata es de evitar a cualquier costo ser odiado por el propio Pueblo. Y, sin embargo, el amor del Pueblo es también rechazado por Maquiavelo puesto que es inconstante, porque los hombres aman en virtud de su voluntad y “mientras les favoreces, son todo tuyos, te ofrecen su sangre, sus bienes, la vida e incluso los hijos –como ya dije antes– mientras no los necesitas; pero cuando llega el momento, te dan la espalda” (Maquiavelo, 1993: 67). A causa de esto, Maquiavelo encuentra un vínculo más seguro que surge de la representación del Príncipe: el temor. Ante la disyunción de escoger que es mejor para un príncipe, si ser amado o temido, el florentino no duda en elegir el temor, pues éste es más duradero, más constante que el amor porque “el temor se mantiene gracias al miedo al castigo que no nos abandona jamás” (Maquiavelo, 1993: 68). Pero además, el temor posee la particularidad de estar sujeto a la discreción del Príncipe, contrariamente al amor que, como dijimos, depende de la voluntad popular. Por eso, concluye Maquiavelo que “amando los hombres según su voluntad y temiendo según las del príncipe, un príncipe sabio debe apoyarse en lo que es suyo y no en lo que es



de otros” (Maquiavelo, 1993: 70)<sup>11</sup>.

Pero hay más. Althusser identifica en el odio del Pueblo, un odio hacia los Grandes, un odio de clase. En este sentido, un temor sin odio, que es a lo que aspira el Príncipe, implica un desmarque de los Grandes y una toma de partido por el Pueblo en contra de aquellos. El tomar partido por el Pueblo entraña una relación de amistad con éste. Para decirlo de otro modo, el «temor sin odio» es “una política ideológica, es la política en la ideología” (Althusser, 2004: 126), cuyo objetivo final es ganarse la amistad del Pueblo, indispensable para la duración del Estado. Un Estado que debe ser popular –lo que significa no que el Pueblo detente el poder, sino que, más bien, se reconozca en la figura y la práctica Política del Príncipe, primero por temor y luego por amistad– para “resistir las invasiones externas y conquistar los antiguos Estados con el objeto de edificar el Estado nacional” (Althusser, 2004: 127). Advertimos, pues, que detrás de toda la maraña de conceptos, de digresiones, de rodeos, emerge el Estado nacional italiano como problema político práctico, como la exigencia práctica a resolver y cuya solución encontramos en el Príncipe como voluntad y representación.

---

<sup>11</sup> Vemos aparecer, desde otro ámbito, la idea de la *positividad de lo propio* y de la *negatividad de lo ajeno*, como habíamos visto aparecer en el tratamiento de la cuestión del ejército y de las armas propias.

## Lefort, lector de Maquiavelo: Sobre la imagen del príncipe y la “política requerida” por la situación

Erika Hack

En 1972, Claude Lefort publica “El trabajo de la obra de Maquiavelo”. 40 años después sigue siendo, muy probablemente, una de las más grandes interpretaciones de la obra de Nicolás Maquiavelo. Ningún lector atento de este texto resulta inmune a la riqueza, la minuciosidad y, por sobre todas las cosas, al carácter novedoso del enfoque lefortiano. Uno bien podría estudiar este texto para compararlo con otras interpretaciones de la obra del florentino, algunas de las cuales son llamadas por el propio Lefort, interpretaciones ejemplares. A ellas, principalmente a la interpretación de Antonio Gramsci y a la de Leo Strauss, les dedica buena parte de su libro. Sin embargo no es este enfoque comparativo el que se destaca en la obra de Lefort. El trabajo de lectura que realiza el francés sobre Maquiavelo, nos interesa porque permite iluminar el surgimiento y la creación de una filosofía propia a la luz de las enseñanzas de Maquiavelo. A pesar de que en las siguientes páginas no pretendemos estudiar ni reconstruir directamente la filosofía política estrictamente lefortiana, si debemos señalar, y esta es la premisa que subyace nuestra escritura, que la lectura de la obra de Maquiavelo constituye un aporte esencial en la visión que Lefort elabora sobre la política, sobre la diversidad de regímenes políticos y particularmente sobre la especificidad de los regímenes modernos –la democracia y su reverso totalitario-. Como señala Hugues Poltier, intérprete de la obra de Claude Lefort, tal vez el principal aporte de los escritos de Maquiavelo a la filosofía lefortiana “fue el de sensibilizar a Lefort a la dimensión política de lo social” (Poltier, 2005:28). Este reconocimiento, esta interrogación sobre la dimensión política de lo social, ya se encuentra presente en los escritos del florentino y deviene un pilar fundamental del pensamiento lefortiano en la medida en que le permite advertir y afirmar el carácter auto-instituido de los ordenamientos sociales, lo cual supone un abandono de cualquier comprensión de tipo naturalista de las sociedades.

Tras esta aclaración inicial, debemos señalar asimismo, que en el presente trabajo tampoco recorreremos las múltiples conexiones que pueden tejerse entre el pensamiento Maquiaveliano y la filosofía política lefortiana. A continuación intentaremos seguir el derrotero que traza Lefort en su análisis de la obra *El Príncipe*,

concentrándonos en primer lugar en el modo en que Lefort recupera la discusión que Maquiavelo entabla con los criterios de la moral tradicional en vistas a evaluar la acción del príncipe, contraponiéndola, por lo menos inicialmente, con el criterio de la utilidad. En segundo lugar, reconstruiremos el abordaje lefortiano al problema de la edificación de la imagen del príncipe, para finalmente revisar la figura de Septimio Severo, altamente ponderada por Maquiavelo, en tanto político virtuoso que supo llevar a cabo lo que Lefort llama una “política requerida” por la situación.

## I. Moral y utilitarismo

Una de las preocupaciones centrales en la interpretación de Lefort de *El Príncipe* es la virtud política, o mejor dicho, la interrogación sobre las condiciones de posibilidad para que el príncipe permita florecer y lleve cabo acciones políticas virtuosas. Fundamentalmente le interesa estudiar el modo en que Maquiavelo modifica los términos del debate sobre las cualidades del buen gobernante y del buen gobierno sin renunciar por ello a la posibilidad de pensar la virtud. Aún si, nosotros lectores de Lefort leyendo a Maquiavelo, aceptamos la premisa lefortiana que sostiene que en la obra de Maquiavelo se opera efectivamente una ruptura abrupta con las enseñanzas de la tradición, debemos observar no obstante que si esta ruptura existe, Maquiavelo no la devela de una vez y sin más. Todo lo contrario, Maquiavelo no se desentien- de ni del lenguaje ni de las preguntas típicas del pensamiento clásico, sino que se ubica en el centro de esta tradición, reformulando esas mismas cuestiones, para así replantear el sentido de esas preguntas y proceder a su lento desmantelamiento. Maquiavelo, dice Lefort, “usa ardides frente a estas oposiciones, se apropia de los móviles de sus adversarios (...), satisface sus creencias, juega con sus contradicciones, se presta a la expectativa del lector hasta agotar sus recursos y prepararle para aceptar lo *todavía no pensado*” (Lefort, 2010:228). Esta lenta y sistemática destrucción de las enseñanzas de la tradición oscila entre dos polos: arruinar la concepción clásica y cristiana del Estado, pero también denunciar la política sin principios propia de los llamados pseudo-sabios de Florencia. Pero para esto, Maquiavelo no se precipita en un simple empirismo que buscaría construir una verdad científica: Lefort nos muestra que Maquiavelo opera una sustitución del supuesto saber de la filosofía y la religión, por algo que toma la forma de un no-saber. Y en este sentido el análisis del poder aparece como suspendido en el vacío. Esta oscilación, este movimiento que nos lleva rápidamente de un polo a otro de las tensiones que plantea Maquiavelo, no

son producto de la distracción o el escepticismo del florentino<sup>12</sup>. Nos concentraremos entonces, en ver como Lefort estudia las curvas sinuosas por las que nos conduce Maquiavelo en aras de tratar y resignificar la imagen tan familiar, sobre todo en la tradición, del buen príncipe después de haberla eliminado.

Para ilustrar estos movimientos sinuosos, vayamos a *El Príncipe*. Tomemos un ejemplo, en el cual Maquiavelo se hace cargo de los términos tradicionales del debate filosófico sobre la virtud política interrogando las cualidades o virtudes que debería o no poseer el considerado “buen gobernante”. En el capítulo XIV, en el cual se consideran las competencias del príncipe en lo relativo al arte de la guerra, Maquiavelo revela que las tareas de la guerra son exclusiva competencia del príncipe y, tal vez, su principal preocupación. Pero apenas esto es señalado, la imagen se invierte. Introduciendo la figura de Escipión, un ejemplo clásico del buen príncipe de acuerdo a Maquiavelo, nos termina convenciendo de que la virtud del gobernante siempre se acompaña por una cierta virtud moral y que, por ende, la política es irreductible al cálculo de las armas. En esta operación se restituye, alentadoramente, una cierta idea de bien común vinculada a las virtudes morales de gobernante: la conquista del poder tiene por objeto asegurar la defensa del Estado, pero también desarrollar un buen gobierno. Sin embargo en el cap. XV (“De aquellas cosas por las que los hombres y sobre todo los príncipes son alabados o censurados”), el tono del discurso cambia radicalmente cuando nos dice: “y porque sé que muchos han escrito de esto, temo – al escribir ahora yo- ser considerado presuntuoso tanto más cuanto me aparto (...) de los métodos seguidos por los demás. Pero siendo mi propósito escribir algo útil para quien lo lea, me ha parecido más conveniente ir directamente a la verdad real de la cosas que a la representación imaginaria de la misma (*andare dietro alla verità effettuale della cosa che alla immaginazione di essa*)” (Maquiavelo, 2007:95). Veremos que la interpretación lefortiana señala que la oposición entre verdad efectiva e imaginación, no es tal. Agrega Maquiavelo, “Muchos se han imaginado repúblicas y principados que nadie ha visto jamás (...); porque hay tanta distancia de cómo se vive a cómo se debería vivir, que quien deja a un lado lo que se hace por lo que se debería hacer aprende antes su ruina que su preservación” (Maquiavelo, 2007:95). Y tras enumerar una serie de virtudes y vicios atribuibles a los príncipes, concluye “que no se preocupe por caer en la fama de aquellos vicios sin los cuales difícilmente podrá salvar su Estado, porque si se considera todo como es debido, se encontrará

12 Este movimiento describe lo que Lefort llama “la figura del pensamiento nuevo” (Lefort, 2010:228).

alguna cosa que parecerá virtud, pero si se la sigue traería consigo su ruina, y alguna otra que parecerá vicio y si se la sigue garantiza la seguridad y el bienestar suyo” (Maquiavelo, 2007:96). Podríamos afirmar que Maquiavelo indica que aquel que siga automáticamente las enseñanzas de la tradición gestará su ruina. Y siguiendo a Lefort, podríamos también afirmar que Maquiavelo recupera el debate tradicional en torno a las virtudes del príncipe para mostrar la facilidad y rapidez con que la buena y mala reputación, la buena o mala imagen del príncipe, son reversibles tornándose una en otra. Lefort señala que, en el mismo momento en que Maquiavelo declara su distanciamiento respecto de los principios de la tradición, vuelve a abrir el debate en torno a cuáles deben ser las cualidades del príncipe.

En principio Lefort plantea que esa pregunta, central para el pensamiento tradicional-cristiano, se responde apelando a la moral, la moral tradicional. Ahora bien, el criterio moral bien podría ser sustituido por el criterio de la utilidad de las acciones políticas encaradas por el príncipe. En este sentido se establecería una tensión entre moral y técnica política. Los autores clásicos dirían que poco importa la utilidad o eficacia de la acción del príncipe si ésta se apoya en una intención condenable por perversa. A esto Maquiavelo contrapondrá que, en realidad, poco importa la virtud del político si ésta se traduce en la pérdida del Estado. Esto último nos llevaría a asumir, nos dice Lefort, que en última instancia la virtud del príncipe no es de índole moral y que por lo tanto “la incumbencia del príncipe no está en el bien, sino que su objetivo es lo útil” (Lefort, 2010:231). Lo cual pondría de manifiesto que Maquiavelo opera una sustitución de la idea de bien por la idea de lo útil, una superposición de los valores morales aceptados por la tradición por otros propios de la práctica política. Sin embargo, si esto fuera así, si Maquiavelo buscara una sustitución de la idea del bien por lo útil, se tornaría difícil comprender por qué sigue siendo necesario un análisis crítico de las virtudes y vicios del príncipe. Si el criterio para juzgar la virtud del príncipe, y sus acciones políticas, fuera sencillamente su utilidad, bastaría con concentrarse en ellas para definir la conducta del príncipe. Pero Maquiavelo, nos dice Lefort, no cae en este “empirismo de hecho” -aunque ciertamente rechace la moralidad propia del pensamiento tradicional y se cuestione la relevancia de las representaciones morales en el campo de la política. Para Lefort la permanencia de esta dualidad, dicho rápidamente, entre moral y política, impide ubicar el pensamiento de Maquiavelo en un único plano. Estas dos dimensiones deben pensarse y resignificarse una a la otra, en el marco de una pregunta mucho más general, una pregunta de otra “dimensión”. Cómo debe actuar el príncipe, qué cosas se le exigen

al príncipe, son preguntas que se desprenden de una cuestión anterior que tiene que ver con la naturaleza misma de las sociedades políticas. Para pensar la función del gobernante de cara a la conflictividad social, a la lucha de clases que se origina en la irreductibilidad de los deseos contrapuestos que habitan necesariamente en la sociedad (Cfr. Maquiavelo, 2010: cap. IX), hay que correrse del lugar de la moral y también del de la técnica política. Es este novedoso lugar el que permite “desvelar el sentido de una y otra” (Lefort, 2010:231). Si en tal caso hay una discusión moral-utilidad política, ésta sólo adquiere sentido en la dimensión que abre la pregunta acerca de la esencia de la sociedad política. Por un lado, la importancia de la representación moral de las acciones del príncipe se muestra cuando es considerada la relación en la cual se enmarca la acción: El príncipe, dice Lefort, actúa a la vista de los súbditos que construyen cierta opinión sobre él. Por otro, el criterio de lo útil deja de ser determinante para evaluar la acción del príncipe, ya que la utilidad de sus objetivos se determina en función de una verdad que nada tiene que ver con lo útil. Verdad de la cual el príncipe no es el enunciador privilegiado, sino que emana de una relación social, en la cual se enuncia el sentido de dicha relación.

## II. Construcción de la imagen del príncipe

La representación de la virtud del príncipe es sólo eso, una imagen construida; y en este sentido, insistimos con esto, no es ni la moral ni la utilidad la que la informa. La actuación del príncipe no puede abstraerse de la mirada de los súbditos, en tanto que necesita producir la imagen del poder que esperan de él y que “Las cualidades del príncipe son las que la opinión le reconoce” (Lefort, 2010:232).

Siguiendo a Lefort, la *verità effettuale* es la relación social entre el príncipe y los súbditos, entre el poder y la sociedad que le da origen. Asimismo, lo que Maquiavelo encuentra en la verdad efectiva es una imagen. Es ésta imagen la que debe ser descifrada y no tanto las intenciones del príncipe, dado que el ser del príncipe se juega en su exterior. Éste no tiene una existencia propia sino que solo existe para los demás y por lo tanto la estabilidad de su imagen es la más importante de todas las cosas que conciernen al príncipe.

Las cualidades del príncipe quedan entonces asociadas a la realización de un fin particular, a saber, la conservación del Estado. Pero la realización de este fin, requiere considerar la opinión de los súbditos respecto de las acciones del gobernante, porque, insistimos, las cualidades del príncipe son las que la opinión le reconoce. Por lo tanto la principal tarea del príncipe es aparecer tal como los demás lo quieren.

Maquiavelo tomará la acción del príncipe como un fenómeno, un punto de partida a partir del cual se descifra el sentido que porta la imagen del príncipe inscrita en realidad efectiva de la cosa. Las nociones de vicio y virtud dejan de ser los parámetros con los cuales se evalúa la tarea del gobernante y se establecen las cualidades del príncipe. El mismo Maquiavelo señala que las acciones que parecen virtuosas pero generan la ruina, tanto como las acciones que parecen viciosas y procuran seguridad, ponen de manifiesto que aquello que es percibido como vicioso o virtuoso por una minoría no necesariamente se corresponde con la verdad de todos. Del mismo modo en que estas percepciones tampoco son estables en el tiempo. Esto es así, dado que el orden de las percepciones, de las apariencias, es por definición plural, heterogéneo y por ende difícilmente pueda rastrearse algo como la cosa en sí. Como dijimos anteriormente, investigar la apariencia del príncipe presupone la certeza de que el príncipe solo existe en el exterior, solo existe para los demás, es decir el príncipe es más bien la imagen del príncipe (que otros tienen de él). En otras palabras, la imagen del príncipe depende del vínculo político que teje con el pueblo y este vínculo tiene un carácter imaginario.

Ahora bien, Lefort se pregunta ¿cuál es la imagen que debe construir el príncipe? El mismo Maquiavelo nos enseña que la imagen del príncipe bueno o liberal es inestable en tanto que con el tiempo tiende a disolverse por los efectos de aquellas acciones tendientes a conservarla: la imagen del príncipe amable y bondadoso, rápidamente se torna en la imagen del príncipe odioso, rapaz o cruel. La buena y mala imagen no son entonces simplemente imágenes contrapuestas, sino que se encuentran en permanente relación, son la extensión una de la otra. Una no puede construirse sin la otra. Pero lo cierto es que esta reversibilidad de la buena y mala imagen genera una cierta inestabilidad, producto de lo que Lefort llama una “funesta metamorfosis”, de la cual se puede escapar si desde el comienzo el príncipe construye una imagen no buena y no mala<sup>13</sup>, la de la parsimonia y la de una cierta crueldad. Podríamos preguntarnos ahora, ¿por qué la estabilidad la brinda una imagen no buena y no mala? Como argumenta Lefort, la imagen que construye el príncipe no es el mero reflejo de la representación que de él tiene el pueblo, siempre dispuesto a saltar de un extremo a otro en sus opiniones sobre el príncipe. Es por eso que el príncipe debe evitar, por todos los medios, la buena y la mala imagen. La relación con el pueblo solo logra estabilizarse cuando surge una imagen del príncipe que satisface la ambi-

---

13 “la de la parsimonia y la de una cierta crueldad” (Lefort, 2010:235).

valencia, “pues será a la vez no buena y no mala” (Lefort, 2010:235).

¿Cómo se reconcilian estas dos imágenes superpuestas? Para Lefort, la respuesta puede rastrearse en el Cap. XVIII<sup>14</sup> de *El Príncipe*. Aquí Maquiavelo desarrolla la tan conocida metáfora de la zorra y el león que sostiene lo que algunos llaman su “Teoría de la Astucia”. Según ésta, el príncipe debe saber actuar como bestia y como hombre y entre las bestias debe seguir el ejemplo de la zorra y del león (astucia y fuerza respectivamente). Ligar la fuerza a la astucia, tal es el consejo de Maquiavelo. El príncipe debe ser doble, el gran simulador y el gran disimulador. Todo hombre es hombre y bestia y se pone bajo el signo de la ley y bajo el signo de la fuerza. Pero el príncipe eleva esta duplicidad a otro nivel: como gran simulador y disimulador, sabe disfrazar la fuerza de la ley, darle a la bestia un rostro humano y entonces reprimir a la bestia. El príncipe es el hombre-animal, pero trasciende la animalidad (solo así logra vencer la astucia ajena). El príncipe virtuoso es “quien abarca con el espíritu las variaciones de las cosas, sigue lo que es llamado virtud y lo que es llamado vicio, para dar a uno y otro su expresión conveniente según el acontecimiento” (Lefort, 2010: 224). La astucia del poder tiene que ver con la capacidad de disimular incluso la astucia de más bajo rango, la astucia vulgar, y vincular cada acción a la buena imagen del príncipe. La relación entre ser y aparecer solo puede comprenderse si nos remontamos a su origen, la relación entre el príncipe y sus súbditos. Estos no toleran el espectáculo de la astucia al desnudo, pero soportan o pueden aceptar la crueldad y la traición en tanto queden veladas por el bien común. En la medida en que el príncipe no obture esta posibilidad, estarán satisfechos. Si el príncipe es exitoso en el engaño y la disimulación, o en términos de Lefort en “la mistificación del pueblo”, es porque allí encuentra un deseo de ser mistificados. O dicho en otros términos, si el príncipe logra engañarlos, es porque encuentra súbditos que desean ser engañados. Y mientras el príncipe se mantenga distanciado del conflicto social podrá sostener el engaño. Pero, aclara Lefort, el poder no es pura mistificación. La realidad del poder se desarrolla en el despliegue de una representación imaginaria que emana de la relación con el vulgo. Y el vulgo juzga las acciones del príncipe por lo que ve, y si se deja cegar por la apariencia, no es solo porque el príncipe ha logrado con éxito simular y disimular, sino porque además ha logrado derrotar a sus adversarios y mantener el Estado. Y como señala Maquiavelo, el único criterio para juzgar las acciones de gobierno del príncipe es su éxito y el juez es el vulgo.

---

14 “De qué modo han de guardar los príncipes la palabra dada”



¿Debemos renunciar a pensar la distinción entre príncipes virtuosos y príncipes viciosos?, ¿entre príncipes orgullosos que no defienden sus Estados ni gobiernan a sus súbditos y gloriosos fundadores de nuevos órdenes y modos? La respuesta, nos dice Lefort, parece encontrarse en el Cap. XIX.

### III. La “política requerida” por la situación: la figura de Septimio Severo

En el capítulo XIX del príncipe, el capítulo más extenso del libro, Maquiavelo presenta sus conocidos argumentos respecto a que el príncipe debe evitar ser odiado y despreciado por el pueblo. Según Maquiavelo el príncipe será odiado en la medida en que muestre “ser rapaz y usurpar los bienes y las mujeres de sus súbditos” (Maquiavelo, 2007:107). En la medida en que este príncipe se abstenga de cometer tales acciones solo deberá enfrentarse con la ambición de unos pocos, cosa que se logra fácilmente. Por otro lado será despreciado aquel príncipe que sea considerado “voluble, frívolo, afeminado, pusilánime, irresoluto” (Maquiavelo, 2007:107). El príncipe debe evitar estas opiniones de modo que sus acciones le permitan construir una reputación de fortaleza, valentía, firmeza, evitando las conjuras (internas, por parte de sus súbditos y externas, por parte de sus enemigos extranjeros poderosos) en su contra. Estas recomendaciones podrían llevarnos a afirmar que la virtud del príncipe podría comprenderse como moderación. La misma moderación a la que apelaba Aristóteles como modo de corregir los excesos del mal gobierno. Sin embargo, Maquiavelo revisará una serie de ejemplos de príncipes y emperadores virtuosos y moderados, que sin embargo no lograron mantener su poder – y frecuentemente, tampoco sus vidas. Lo que se pone en cuestión no es tanto la virtud, como la imagen de ésta. ¿Cómo se explica que príncipes que actuaban persiguiendo el interés común de sus pueblos no hayan resistido los golpes de sus adversarios? Es probable, argumenta Maquiavelo, que esto se deba a la corrupción de la sociedad y sus instituciones; sin embargo advierte que esto no puede interpretarse como mera contingencia, como una circunstancia excepcional. No obstante esto, el fenómeno universal de la corrupción de la sociedad, cuyo fermento se produce en la lucha de clases, siempre supone la posibilidad de engendrar la licencia y por lo tanto el éxito o fracaso de las empresas políticas, se medirá para Maquiavelo, en función de si logra sobrevivir en las condiciones más peligrosas, evitando lo peor<sup>15</sup>. Promediando el capítulo

15 “Para [Aristóteles] la tiranía se deja pensar en función de la medida del buen régimen; para [Maquiavelo] en función de la desmesura de la licencia” (Lefort, 2010:246).

XIX se propone examinar las características de algunos emperadores de la antigua Roma para dar cuenta del problema general que plantea el capítulo. Marco Aurelio, Cómodo, Pertinax, Juliano, Septimio Severo, Caracalla, Macrino, Heliogábalo, Alejandro Severo y Maximino. Todos ellos además de enfrentar la ambición de los grandes y la insubordinación del pueblo, debieron enfrentar la crueldad y avaricia de los soldados. La mayor parte de ellos fracasaron por uno u otro motivo<sup>16</sup>, como dice Lefort “ni lo mejor ni lo peor son siempre seguros. En las condiciones extremas que la licencia produce, las malas obras no son más suficientes que las buenas en las condiciones comunes” (Lefort, 2010:247). Esto es lo que ilustra el caso Severo, a quien Maquiavelo dedica el párrafo central de éste capítulo, el único príncipe entre los citados, que junto con Marco, logra mantener el Estado y la seguridad. Dice Maquiavelo refiriéndose a Severo “en éste hubo tanta virtud que conservando a su lado a los soldados pudo reinar siempre sin perturbaciones, a pesar de oprimir a los pueblos. Sus cualidades lo hacían a los ojos de los soldados y de los pueblos tan admirable que éstos últimos permanecían de alguna manera atónitos y estupefactos, y los otros reverentes y satisfechos” (Maquiavelo, 2007:113). A los ojos de Maquiavelo, Septimio Severo supo ser zorra y león<sup>17</sup>. Frente a todos los príncipes fracasados, Severo triunfa en la licencia en tanto supo satisfacer al ejército sin ser despreciado y oprimir al pueblo, sin ganarse su odio. ¿Cómo se explica este éxito? La figura de Severo pone en evidencia la respuesta: la imagen de *virtù* que supo construirse le permitió velar su crueldad y rapacidad, salvándolo de la extrema licencia. La figura de Severo se engrandece en el análisis de Maquiavelo (y de Lefort) porque lleva la duplicidad de la buen-mala imagen del príncipe al extremo. Severo es excepcional en su manejo de la duplicidad, fue el hombre de la violencia y el hombre de la ley, *ferocissimo leone y astucissima volpe*. La imagen de Severo no invita a revisar el debate en torno a la buena o mala imagen del príncipe. Mostrándose cruel y rapaz, pero nunca olvidando aquello que debe a la majestad del Estado, las políticas de Severo

16 Pertinax conquistó el poder contrariando la voluntad del ejército. Intentó poner fin a la licencia pero la oposición del ejército no le permitió conservar el imperio. Alejandro, bondadoso, se ganó el odio del ejército para quienes era afeminado, débil, etc. Y finalmente cayó por una conspiración militar. Cómodo, Antonino y Máximo fueron *crudelissimi e rapacissimi*. para satisfacer al ejército no dudaron en injuriar al pueblo. Sin embargo el primero se ganó el odio del ejército y los otros dos se hicieron temer por todos. A Pertinax, Maquiavelo le dedica la frase “el odio se gana tanto con las buenas como con las malas obras” (Cfr. Maquiavelo, 2010: Cap. XIX).

17 Poco sabemos por Maquiavelo de las características del gobierno de Severo, pero si se narra la manera en que conquistó el poder (Cfr. Maquiavelo, 2007: Cap. XIX).

portan todavía la máscara de la virtud, y esta disimulación le salva, al mismo tiempo que impide a la masa abismarse en la licencia. Severo es virtuoso porque sabe vestir la máscara de la virtud, o mejor aún sabe alternar la máscara de la virtud con la de la ferocidad. Severo despliega su *virtù* y muestra su grandeza en el borde del desorden, logrando conservar su vida y el Estado y nos enseña, dice Lefort, “que en la frontera de lo imposible aún germina una política” (Lefort, 2010:249). Aún en las condiciones extremas de la licencia se abre un camino a la virtud y brota la posibilidad de conservar el Estado.

El ejemplo de Severo, sirve para ilustrar que el poder se establece en el corazón de lo inestable, asumiendo el carácter conflictivo de la sociedad que en casos límite la lleva al borde de la lucha civil. La *virtù* de Severo, lo eleva del registro de los hombre simples, hombres que terminan olvidando que Severo es uno más de ellos, porque la construcción imaginaria que hacen de su persona, termina confundiendo – a Severo- con la misma majestad del Estado. Justamente la función de lo imaginario, según Lefort, tiene que ver con ocultar el abismo insalvable que habita en lo social. En otros términos, Severo logra separarse de la sociedad, trascenderla. Distanciándose de lo social, le da a la sociedad una unidad que no puede alcanzar por sí misma y se resguarda en un imaginario que puede ocultar la fractura entre los grandes y el pueblo.

Para ir finalizando retomemos una pregunta anterior, ¿es posible pensar la distinción entre bien y mal en general, y entre buenos y malos gobiernos en particular, sin apoyarse en una moral? Lefort nos enseña que Maquiavelo no renuncia a la posibilidad de distinguir, por ejemplo, buenas y malas acciones o buenos y malos gobiernos. En este sentido la diferencia que advertimos respecto de la tradición de pensamiento anterior, y de aquí el carácter rupturista de la obra del secretario florentino, es que en Maquiavelo esta interrogación queda sostenida por nuevos principios, sugiriendo los contornos de lo que Lefort llama una *nueva ontología*. A diferencia de la filosofía clásica, esta nueva ontología maquiaveliana sostiene como principio a la incertidumbre. Las sociedades, la diversidad de situaciones, deben ser pensadas en sí mismas y no en relación a alguna esencia que las juzgaría como virtuosas o viciosas. Maquiavelo le enseña a Lefort que la sociedad se encuentra abierta al acontecimiento porque no pueden referirse inmediata o directamente a sí mismas, porque se encuentran necesariamente desgarradas y precisan suturar esta herida permanentemente<sup>18</sup>. Aquel

---

18 Retomando lo señalado al comienzo, la enseñanza de Maquiavelo que ubica a la incertidumbre como principio fundamental de un ordenamiento social ocupará un rol central en la comprensión lefortiana sobre el carácter y especificidad de la política moderna en general y

príncipe que se haga cargo de esta indeterminación se abrirá camino en el campo específico del discurso de la política, y como el extraordinario Severo, descubrirá que en cada situación hay una política requerida, es decir un modo de acción política que concuerda con el ser social, una política que “acepta los contrarios, se enraíza en el tiempo, se ordena bordear el abismo sobre el cual reposa la sociedad, afrontar el límite que constituye para ella la imposibilidad de los deseos humanos” (Lefort, 2010:252).

# Los Ciompi. Nicolás Maquiavelo, Simone Weil y una revuelta medieval

Eugenia Mattei

## Introducción<sup>19</sup>

La revuelta medieval de los *Ciompi* ha sido estudiada, en mayor medida, por la tradición historiográfica. Sin embargo, ¿es posible que este levantamiento, considerado como una de las revueltas populares más significativas del medioevo, no tenga una significación teórico-política? Tras esta intuición en forma de pregunta, nos propusimos abordar el libro III de *Historia de Florencia* de Nicolás Maquiavelo y un ensayo de Simone Weil titulado “*Un soulèvement prolétarien à Florence au XIV<sup>e</sup> siècle*”. A medida que realizábamos este trabajo, descubrimos una particular manera de tematizar al pueblo en el análisis de la revuelta y fuimos construyendo, a su vez, la formulación de la siguiente pregunta general que, finalmente, guía nuestro capítulo: ¿Qué pueblo está en juego en torno a la singularización del suceso histórico?

Para lograr responder a esta pregunta, el trabajo se desarrollará de la siguiente manera: primero, haremos una descripción histórica de la revuelta para así comprender quiénes fueron los *Ciompi*; luego, rastreamos las menciones y referencias al pueblo en el libro III de *Historia* y, posteriormente, nos dedicaremos al breve ensayo de Weil. Una vez realizadas estas tareas, y con un gesto más interpretativo, trataremos de visibilizar qué tipos de pueblo están en juego a través de un contrapunto entre ambos autores.

### ¿Quiénes eran los **Ciompi**? Un breve recorrido histórico

En esta sección que inauguramos, describiremos el relato histórico de la revuelta popular de los *Ciompi* a efectos de dilucidar los momentos más relevantes del conflicto. Pero antes de comenzar con la descripción de los hechos, y para hacer más

---

<sup>19</sup> Una versión ampliada de este trabajo fue discutida en el Seminario Permanente de Pensamiento Político (IIGG-UBA). Agradezco los comentarios que mis colegas formularon en esa oportunidad. Asimismo, agradezco las atentas lecturas que realizaron los/as evaluadores/as anónimos/as de este trabajo que sirvieron para ampliar y detallar los ejes de trabajo.

ágil la lectura, es necesario explicitar los actores e instituciones más importantes que intervienen en la revuelta.

Primero, se encuentran los *Ciampi*<sup>20</sup> que eran los trabajadores más pobres de la industria de la lana y protagonistas de los conflictos de 1378. Estos cardadores de la lana no tenían un Arte exclusiva gracias al cual podían solicitar las demandas del sector. Segundo, los güelfos y los gibelinos eran las dos facciones enemistadas y con intereses gubernamentales opuestos, a saber: por un lado, los güelfos, que eran en su mayoría comerciantes y cuya interacción estaba facilitada por el nombrado Gregorio IX, tenían intereses comunes con el papado y, por otro, los gibelinos que eran, en su mayoría, representantes de la pretérita nobleza feudal italiana, se inclinaban hacia el Imperio Romano Germánico que apoyaba a Federico II Hohestaufen. Tercero, las Artes mayores y Artes menores [*Arti maggiori, arti minori*] eran una especie de sindicatos en los cuales se organizaban los diferentes oficios de la comunidad como los calceros, carpinteros, herreros, carniceros y cardadores de lana. La diferencia entre las Artes mayores y menores correspondía a la separación entre aquellos oficios que agrupaban a la mayor cantidad de trabajadores y representaban a un sector económico importante de la comunidad y aquellos oficios que tenían una menor cantidad de trabajadores y, por lo tanto, menor capacidad de negociación. Cabe destacar que eran asociaciones de empleadores donde los empleados no tenían ninguna participación, como las condiciones de trabajo y de salario.

Ahora que explicitamos los actores e instituciones presentes en este suceso, podemos comenzar a describir en qué consistió este levantamiento popular. La revuelta *Ciampi* fue para Sismondi una “revolución sangrienta” [*sanguinosa rivoluzione*] (Sismondi, 1840 :159), para Brucker los trabajadores de la lana tenían un ímpetu revolucionario [*revolutionary élan*] (Brucker, 1962:384); estos, por más que no poseían una demanda articulada que buscara la destrucción del régimen y el establecimiento de otro, podían ser capaces de llevarlo a su final, y Ernesto Screpanti, en su estudio de la revuelta de los *Ciampi*, afirma que “[...] se ha tratado de una revolución en el sentido pleno de la palabra y una revolución proletaria moderna que explotó en el punto más alto del desarrollo capitalista de ese momento” (Screpanti, 2007: 4-5). La revuelta medieval, en este sentido, ha sido objeto de una querrela apasionada entre historiadores sobre el proceso a través del cual se ha visibilizado la emergencia de

---

20 La palabra *Ciampi* deriva, según Robert Paris (1996) de la palabra francesa “*champi*” que significa “nacidos en el campo”. Así es como los soldados franceses del duque de Atenas llamaban, con un tono eminentemente despreciativo, al *popolo minuto*, esto es, bastardos.

una nueva economía italiana y, sobre todo, la de un nuevo sujeto político.

La revuelta de los *Ciompi* puede ser desglosada en tres etapas. La primera de ellas tiene como principales antecedentes dos sucesos que desencadenaron la tensión en el pueblo. Primero, en abril, los cónsules del Arte de la lana optaron por hacer más dificultoso el acceso de la categoría de los *lanaioli* al cuadruplicar la tasa de matriculación. Segundo, el terror güelfo con sus proscripciones –las *ammonizione*– terminó por propulsar el malestar. Como señalan Mollat y Wolff, las *ammonizione* eran unas penas muy duras que hacían perder el estado social, la influencia de los oficios y, como estaban dirigidas a todas las categorías sociales, producían una convergencia de los sectores más diversos en la oposición al régimen.

El 1 de mayo de 1378, Salvestro de' Medici ingresa a la *Signoria* como gonfalonero de Justicia y, una vez en su cargo, cuestionó la política de *las ammonizione*. El historiador Gene Brucker advierte que dos días después de asumir, Salvestro puso en debate de la agenda colegiada el uso de las *ammonizione*. Durante el mes de mayo de 1378, y en pleno debate sobre la reforma de las controversiales medidas, los miembros de la oligarquía se quejaron a la *Signoria* por aceptar lo que llamaban peticiones ilegales del pueblo. Los representantes más extremos de esta facción no iban a aceptar que sus oponentes tomaran el control de la política comunal.

Seis semanas más tarde, el 14 de junio, la acusación de los capitanes del partido güelfo a un tintorero y a un curtidor por ser “gibelinistas” produjo la indignación del pueblo. Esta situación generó el ciclo de agitación y Salvestro se vio obligado a presentar una proposición para dar vigencia a la ordenanza de justicia que tenía como objetivo primordial proteger a los débiles de la opresión (Brucker, 1962: 373). Como la ordenanza fue combatida, en su mayor medida por los güelfos, Salvestro agitó a la masa que se encontraba en la plaza a los gritos de “viva la libertad”. Es más, siguiendo las crónicas de Alamanno Acciaiuoli (1990) –uno de los testigos de los episodios– sobre la revuelta del 18 de junio de 1378, sabemos que mientras Salvestro continuaba teniendo influencia, la figura de Benedetto degli Alberti comenzó a tomar un lugar más activo:

[...] Es entonces cuando Benedetto di Nerozzo degli Alberti [...] se presenta en la ventana de la sala y comienza a gritar: ¡Viva el pueblo, y a decir a aquellos que estaban en la plaza: Gritad: viva el pueblo. He aquí por qué el rumor circuló inmediatamente en la ciudad, los talleres se cerraron y la gente comenzó a tomar las armas (Mollat y Wolff, 1979:125-126).

La mayoría de las crónicas del período le asignan la responsabilidad a Salvestro de' Medici por agitar al pueblo. En este estado de situación, de conmoción y fervor

popular, el 22 de junio se produce la primera revuelta realizada por una masa de trabajadores de la industria de la lana, los *Ciompì*, que terminó en el incendio de palacios, conventos y casas de los representantes de la oligarquía para manifestar el descontento por sus condiciones de trabajo. Frente a esa situación, en el palacio comunal las autoridades se preocuparon por salvar al régimen de la desintegración y no castigar a quienes habían participado en el desorden. Finalmente, el gobierno creó una *baña* –que era una especie de asamblea constituyente de ochenta miembros que poseían poderes extraordinarios– hasta el 30 de junio para reformar el régimen y poder así encontrar una salida a la situación conflictiva que se vivía. Pero ya para comienzos de julio, Florencia estaba al borde de una guerra civil.

La segunda etapa, mucho más breve que la primera, está delineada por la revuelta de mediados de julio y la petición realizada por las Artes menores<sup>21</sup> y avalada por la multitud en armas. Las crónicas de Alamanno Acciaiuoli (1990) resaltan el arresto de Simoncino, acusado de conjurador como el antecedente más próximo de la rebelión. Al enterarse el pueblo de la tortura que había sufrido el detenido, el movimiento adquirió mayor intensidad: el 20 de julio miles de hombres rodearon la Signoria para reclamar por su liberación. Luego de este episodio, la coalición formada por los *Ciompì* y las Artes menores impulsó un programa que fue presentado bajo la forma de petición. Los objetivos eran la creación de un Arte para que el *popolo minuto* gozase de los mismos derechos que las otras Artes y la respuesta a las siguientes demandas: rehabilitación de las víctimas de las proscripciones güelfas, amnistía para los protagonistas de los acontecimientos de junio, reforma del sistema de castigo y suspensión de los arrestos por deudas. En este sentido, la sublevación de julio fue considerada, según John Najemy, una “revolución de la alianza” porque los *Ciompì*

---

21 La ciudad, en tiempos de Carlos I, fue dividida en Artes y cada una tenía sus respectivos jefes, quienes juzgaban y conducían a sus propios miembros. Al principio contaban doce, pero con el tiempo se fueron añadiendo otras hasta llegar a veintiuna. Estas no eran homogéneas sino que algunas eran más importantes que otras. De esta clasificación –de unas Artes más importantes y otras de menor importancia– provino el conflicto entre las partes. Como la parte güelfa tenía preeminencia en las magistraturas del gobierno florentino, generalmente favorecían a la parte del pueblo que pertenecía a las Artes mayores mientras que perseguían a los ciudadanos de las Artes menores. Es más, como las Artes funcionaban como corporaciones que organizaban los trabajos, había muchos oficios en los que trabajan *il popolo minuto* que no tenían organización y quedaban sometidos a diversas Artes –sobre todo el arte de la lana. El problema era que cuando el *popolo minuto* no se sentía del todo remunerado o se creía oprimido por sus propios maestros de oficios, solo podía dirigirse al magistrado del Arte que los gobernaba, del cual les parecía que no obtenían la justicia a que creían tener derecho.



enmarcaban sus demandas dentro del discurso corporativista<sup>22</sup>. Esta segunda etapa finaliza cuando el pueblo, que se encontraba en el Palacio Viejo, entró tras Michele di Lando –el contra maestre de los cardadores de lana– mostrándose victorioso, se apropió del espacio público y afirmó su soberanía popular que, a su vez, permitía la promoción de los *popolani* a categorías sociales que hasta entonces eran inaccesibles<sup>23</sup>. En suma, como señala Niccolò Rodolico (1945), los *Ciampi* lograron establecer un nuevo gobierno en el Palazzo Vecchio.

Por último, la tercera etapa de la revuelta se ubica en las postrimerías de agosto y está signada por el comienzo de agitaciones que irán *in crescendo* en los años siguientes. En julio se había improvisado un nuevo poder, conformado por una nueva *balìa* de treinta y siete miembros, que fueron elegidos por aclamación y comprendía representantes de las Artes mayores, de las Artes menores y de las tres Artes que la revuelta de los *minuti* había demandado y finalmente creado. Ya en agosto el problema, ahora renovado, radicaba en las que las funciones principales que tenía que asumir la *balìa* implicaban desde tranquilizar a la población por el rumor de los movimientos armados que estaban en la calle hasta afrontar las serias dificultades económicas que se vivían en la ciudad. Para solucionar esos problemas, los miembros de la *balìa* tomaron medidas que contradecían los pedidos de los *Ciampi*. Por más que se logró ampliar la lista de ciudadanos elegibles para la magistratura a favor del *popolo minuto*, se mantuvo el personal administrativo del antiguo gobierno.

Así, más allá de las reformas realizadas, existía un profundo desacuerdo, por lo que bastaba un nuevo suceso para que el conflicto se desencadenara nuevamente. Lo cierto es que, para fines del mes de agosto de 1378, se originó una violenta agitación. El pueblo quería, en definitiva, la supresión de los privilegios de los miembros de la *Signoria* y que los *otto santi del popolo di dio* se convirtieran en una institución

22 En el libro de *Corporatism and consensus in Florentine electoral politics, 1280–1400* Najemy busca descubrir cuál es la evaluación y el significado del conflicto entre la organización política sostenida por el gremio florentino y el enfoque basado en el consenso, apoyado por la oligarquía. En este enfrentamiento entre partidarios del corporativismo y del consenso se encuentra la contienda entre dos concepciones rivales de la sociedad comunal y la política: un conflicto entre intereses y de clase que es resuelto a través de herramientas electorales

23 Para los historiadores Mollat y Wolff (1979) y Brucker (1962), esta petición no trastocaba el orden establecido: los redactores estaban en contra tanto de la arrogancia de los grandes como de las exageraciones de los *Ciampi*. Más bien, todos los representantes de las veintiún Artes tenían que participar de la elección para la *Signoria* y aquel que no ejerciera la actividad profesional debía ser excluido de las funciones comunales. La lógica de la petición en definitiva daba cuenta de lo peligroso de la monopolización de la comuna y de la dirección de los patronos. Se buscaba así la institución de Artes suplementarias para tintoreros jubeteros y el *popolo minuto* de los *Ciampi*.

permanente en oposición a los ocho santos de la guerra.

Pero la rebelión de los *Ciampi* llegó a su fin. Michele di Lando, que había comandado gran parte de la revuelta, se dedicó a neutralizar a los representantes de los *Ciampi* en la *balìa* y luego amenazó a sus antiguos aliados. Esta fue la última etapa de la revolución de los *Ciampi* que acarreó condenas y muertes y terminó en la instauración de un nuevo gobierno a manos de la Maso Albizzi proveniente de facción de la oligarquía florentina en 1381<sup>24</sup>.

## Il popolo minuto (o los Ciampi) en Historia de Florencia

Ya en el comienzo del libro III de *Historia de Florencia* observamos que no hay ninguna referencia explícita a la palabra *Ciampi*. Avanzando un poco más, puede decirse que el libro III está dedicado a la revuelta del *popolo minuto*. A diferencia de los historiadores florentinos del siglo XVI como Cerretani y Guicciardini, Maquiavelo nunca utiliza el término *Ciampi* sino que recurre a *popolo minuto*, *infima plebe*, *uomini plebei*, *moltitudine* o simplemente *plebe*.

En este sentido, en el apartado que inauguramos trabajaremos el tercer libro de *Historia* de Maquiavelo para rastrear las apariciones del pueblo en sus múltiples acepciones. Indagaremos qué lugar ocuparon esas menciones en el relato del conflicto entre las Artes mayores y menores y cómo se relacionó el pueblo con los líderes más representativos de la revuelta. Cabe destacar que no repondremos nuevamente el relato de la insurrección popular. Más bien, organizaremos las menciones encontradas a través de momentos que se desprenden del tratamiento que Maquiavelo realiza de la historia: por un lado, la presencia del pueblo en acto, ya sea en el ejercicio de la violencia radicalizada en la ciudad o en los otros espacios públicos y, por otro lado, la presencia del pueblo en relación con los diferentes líderes representativos del conflicto. A través de esta doble tarea, iluminaremos los diferentes desplazamientos de la escritura maquiaveliana, qué se prioriza en el argumento y qué sucesos se resaltan. Una vez finalizada esta sistematización, pasaremos al siguiente apartado dedicado al ensayo de Simone Weil.

---

<sup>24</sup> Según Mollat y Wolff (1979), los *Ciampi* no eran innovadores y carecían de una imaginación creadora. Si bien se pueden encontrar algunos rasgos de mentalidad revolucionaria, la revuelta era, más que nada, un movimiento urbano que proponía instalar a unos en lugar de otros.

### III.1 El pueblo en acto

Las menciones que hacen referencia a un “pueblo en acto” se encuentran principalmente entre los capítulos que van del doce al quince. Por más que en estos capítulos se halla la presencia de los líderes –especialmente la de Salvestro–, es necesario destacar que, en esta sección, resaltaremos los momentos en que el pueblo se encuentra en las plazas o en otros espacios públicos, capaz de ejercer la violencia o demandando un cambio de la situación institucional de Florencia.

En III.12 Maquiavelo se enfoca en el segundo tumulto de julio de 1378 a través de la introducción del *il popolo minuto* o *l'infima plebe*, que será el verdadero protagonista de este disturbio “que dañó a la república mucho más que el anterior” (Maquiavelo, 2009:159). En este capítulo, Maquiavelo precisa el rol que jugó este nuevo actor en el tumulto: “La mayor parte de los incendios y saqueos ocurridos en los días precedentes habían sido hechos por la ínfima plebe de la ciudad [...]” (Maquiavelo, 2009: 159). Luego de esta aseveración, da cuenta de dos pasiones que se entretajan en torno al accionar de la *infima plebe*: el temor y el odio. La *infima plebe* tenía miedo de ser castigada una vez calmada la situación, pero también de no sentirse recompensada por su trabajo, además se añadía el profundo odio que poseía contra los ciudadanos ricos y contra los jefes de las Artes. Con estas consideraciones, Maquiavelo vuelve a traer a escena el modo en que las pasiones animan las acciones del pueblo y respecto de cómo, en este caso, puede ejercer una violencia radicalizada.

Conviene ahora continuar con III.13. En este capítulo, Maquiavelo cita las palabras de un miembro de la plebe que, siendo más experimentado y decidido, realiza un discurso para levantar los ánimos del pueblo que, al depender tanto de la lana como de otras Artes, sentía rencor y miedo por los incidentes que habían ocurrido. De ese discurso, es necesario resaltar lo siguiente:

Y es que, si observáis el modo de proceder de los hombres, veréis que todos aquellos que han alcanzado grandes riquezas y gran poder, los han alcanzado o mediante el engaño o mediante la fuerza; y, luego, para encubrir lo ilícito de esa adquisición, tratan de justificar con el falso nombre de ganancias lo que han robado con engaños y con violencias. Por el contrario, los que por poca vista o por demasiada estupidez dejan de emplear estos sistemas, viven siempre sumidos en la esclavitud y en la pobreza, ya que los siervos fieles son siempre siervos y los hombres buenos son siempre pobres. Los únicos que se libran de la esclavitud son los infieles y los audaces, y los únicos que se libran de la pobreza son los ladrones y los tramposos. [...] Se debe, pues, emplear la

fuerza siempre que se presente la ocasión; y esta ocasión no nos la puede ofrecer mejor la fortuna, estando como están desunidos todavía los ciudadanos, vacilante la Signoria y desconcertados los magistrados. De manera que, antes de que se vuelvan a unir y se serenen sus ánimos, pueden ser fácilmente aplastados. [...] Las oportunidades que la ocasión nos brinda pasan volando y, una vez que han pasado, es inútil que tratemos luego de alcanzarlas. Ya veis los preparativos de vuestros enemigos. Adelantémonos a sus planes, y el primero que empuñe las armas saldrá sin duda vencedor, con ruina del enemigo y encubrimiento propio. Con ello, muchos de nosotros alzaremos nuestra honra, y todos lograremos la seguridad (Maquiavelo, 2009:161).

Maquiavelo no expresa, en ningún momento, quién es ese plebeyo que toma la palabra. Aparece ahí, casi en la mitad del libro III, un discurso arengador que finaliza con la palabra “seguridad”. El capítulo termina con el alzamiento del pueblo en armas luego del pronunciamiento del discurso. En suma, este capítulo resulta central para el desarrollo de la narrativa de Maquiavelo, ya que visibiliza a un plebeyo en el espacio público, le da voz y presencia y, posteriormente, se muestra a los demás hombres del pueblo influidos por esas palabras e inmersos en sentimientos de odio y rabia, y capaces de ejercer violencia.

En efecto, el levantamiento y la furia de la muchedumbre ocurrieron, como se dice en III.14, el 21 de julio de 1378. Los Señores fueron abandonados por la gente en armas y por los jefes mismos de las Artes. El tumulto duró todo el día y en la madrugada la muchedumbre marchó al palacio, llevando al frente al gonfalon de justicia, Salvestro de’ Medici.

Al no poder contener esta situación, los Señores se vieron obligados a negociar con el pueblo. Como se describe en III.15, la plebe y algunos ciudadanos les exigieron medidas concretas:

[...] que se crearan tres nuevas corporaciones de Artes, una para los cardadores y tintoreros, otra para los barberos juboneros, sastres y análogas artes mecánicas, y la tercera para el *popolo minuto*; y que para estas tres nuevas Artes siempre hubiera dos Señores, mientras que habría tres para las catorce Artes menores; que la Signoria proveyera sedes donde pudieran reunirse estas Artes nuevas; que ningún perteneciente a estas Artes pudiera ser obligado en el término de dos años a pagar ninguna deuda inferior a cincuenta ducados [...] (Maquiavelo, 2009: 165).

Mientras el Consejo municipal deliberaba, “la multitud [*la moltitudine*], impaciente y voluble [*impaziente e volubile*], se presentó en la plaza enarbolando las acostumbradas enseñas y con altos y espantosos gritos” (Maquiavelo, 2009:165) asustó a todos los miembros del Consejo.

La última referencia al pueblo en acto se encuentra ya en el final del libro III, en el capítulo veintidós. Esta aparición del pueblo se entiende en el contexto de esta-

blecimiento de un nuevo orden que, luego de que la caída del gobierno de Michele di Lando, generó el odio en el pueblo y otras facciones de la ciudad. Al respecto, en este clima de odio entre los partidos, los Señores convocaron al pueblo a una asamblea y nombraron una *balia* por medio de la cual fueron amonestados y asesinados muchos artesanos y desterrados más ciudadanos, que en su mayoría provenían de la familia Alberti. Como era de esperarse, esta situación generó el odio del *popolo minuto* que se expresó en un nuevo alzamiento en armas.

Hasta ahora, de lo trabajado en esta sección podemos iluminar que, según la manera que Maquiavelo analiza la revuelta, el accionar del pueblo, animado por el odio, puede desplegar la violencia. Resta todavía indagar el modo en que aparece el pueblo en relación con los líderes.

### III.2 El pueblo y los líderes

A lo largo del análisis que realiza Maquiavelo de la revuelta del *popolo minuto*, como es habitual en él, menciona a muchos líderes; desde dirigentes de las revueltas como Salvestro de' Medici y Michele di Lando hasta el representante del orden papal, Gregorio XI. Como no en todas las oportunidades aparece el pueblo, hemos seleccionado a determinados líderes –Salvestro de' Medici, Michele di Lando y Veri dei Medici– en virtud de observar el modo en que se hallan relacionados al pueblo, tal como lo delinea Maquiavelo.

Ya hemos visto que al finalizar el tumulto del 21 de julio, la “muchedumbre” marchó al palacio llevando al frente el gonfaloniero de Justicia, Salvestro de' Medici. No fue casualidad que Salvestro acompañara a la plebe: en III.9, Maquiavelo señaló que Salvestro dispuso la normativa que impedía la acumulación de cargos en una misma persona y, así permitió distribuir los nuevos cargos en representantes de la plebe. Esta decisión lo colocó en posición de un referente en quien creían poder confiar.

En III.16 Maquiavelo nombra la figura de Michele di Lando, quien era cardador de lana y una figura fundamental para el desarrollo de los hechos tratados. El autor florentino describe una escena pintoresca: Lando, descalzo y semidesnudo, comandando a la muchedumbre le preguntó a esta qué hacer con la ciudad ahora que estaba en sus manos. El *popolo infimo*, en un acto de aclamación popular, pidió que fuera gonfaloniero, señor y que los gobernase a ellos y a la ciudad. Maquiavelo asevera que Michele di Lando era “un hombre inteligente y prudente” (Maquiavelo,

2009: 167) y como tal decidió pacificar la ciudad. Una vez establecido el gobierno de los *Ciampi*, en agosto de 1378, las primeras órdenes que tomó Lando para comenzar a implementar un nuevo sistema de justicia de la ciudad fueron: prohibir los incendios y distribuir horcas en toda la ciudad para generar temor en el pueblo. Asimismo, destituyó a los síndicos de las Artes y nombró nuevos y despojó de la magistratura a los Señores. Por otro lado, hizo desalojar a los Ocho de la Guerra del palacio para demostrar a todos que no necesitaba su consejo. Este capítulo da cuenta de dos características del pueblo: primero, la aclamación popular por Michele di Lando permite vislumbrar el amor que siente el pueblo por un líder; segundo, Lando buscó generar temor en el pueblo y demostró, en este sentido, que el vínculo entre él y aquel no es algo estático.

El capítulo III.17 marca un punto relevante de la historia de esta revuelta según la descripción de Maquiavelo. La plebe estimaba que las medidas llevadas a cabo por Michele di Lando habían favorecido a las personas más importantes del pueblo y, por ello, se presentaron en la plaza armados y pidieron que los Señores “bajaran la escalinata para discutir con ellos nuevos asuntos relativos a su seguridad y a su bienestar” (Maquiavelo, 2009:168). Lando, sin embargo, censuró esa manera de discutir las cosas y les ordenó que depusieran las armas. Frente a esta situación, el pueblo se retiró a Santa María la Nueva y nombró a ocho jefes, dividiendo la ciudad en dos tipos de gobiernos.

La situación se agravó cuando los antedichos jefes resolvieron que en el palacio hubiera ocho miembros elegidos por las corporaciones de sus propias Artes y que las decisiones tomadas por la *Signoria* debían ser confirmadas por ellos. Asimismo, le quitaron a Salvestro de’ Medici y a Michele di Lando lo que antes le habían concedido. Para darle validez a las decisiones tomadas, el pueblo envió a dos de los suyos a la *Signoria* a que pronunciaran un discurso. Esta situación irritó a Lando que “considerando más el cargo que su propia ínfima condición, decidió poner freno con medios extraordinarios a aquella extraordinaria insolencia; y, sacando la espada que llevaba ceñida, los hirió gravemente y luego los hizo atar y encerrar” (Maquiavelo, 2009: 168).

Así, el pueblo se cargó, no ya con odio, sino con profunda ira y buscó enfrentarse con los Señores nombrados por Michele di Lando. Para prevenir esta situación, Lando se dirigió a Santa María la Nueva para el combate. Entabló batalla con la muchedumbre y consiguió vencerla dando por concluidos los tumultos. Maquiavelo relata al final del capítulo que gracias a la acción de Lando se calmaron los disturbios, ya

que superó a todos los demás ciudadanos en “[...] valor, prudencia y en bondad, y merece ser citado entre los pocos benefactores de la patria, pues, si hubiera habido en él intención torcida o ambiciosa, la república habría perdido enteramente su libertad y habría caído en un tiranía mayor que la del duque de Atenas” (Maquiavelo, 2009:169).

De estos últimos dos párrafos que giran en torno a la figura de Michele di Lando, se desprende un singular tratamiento del pueblo: sus características siempre se establecen en un plano relacional y, por ello, el tipo de vínculo entre líder y pueblo no es algo permanente, se redefine de manera constante. Primero, Michele di Lando generó una comunión con el pueblo y luego, lo penalizó cuando creyó que la situación lo ameritaba.

A partir de III.18, Maquiavelo describe una nueva correlación de fuerzas en la ciudad y es ahí donde ubica a la figura del pueblo. Después del apaciguamiento de los disturbios producidos por la plebe, se formó una nueva *Signoria*. Pero una vez que salieron de la magistratura los antiguos Señores, se alzó un tumulto en la plaza bajo la consigna de que nadie quería entre los Señores a personas provenientes del *popolo minuto*. Para poder satisfacer sus deseos, la *Signoria* privó de la magistratura a los representantes del pueblo y en su lugar eligieron a Giorgio Scali y Francesco de Michele. A pesar de que la modificación más importante provino de la anulación del Arte del *popolo minuto*, los cargos se dividieron en dos partes iguales; una para las Artes mayores y la otra para las menores y entre los Señores se decidió que hubiera siempre cinco artesanos pertenecientes a las Artes menores y cuatro a las mayores<sup>25</sup>.

De todos estos sucesos, quedaron como principales Señores de la ciudad Tomaso Strozzi y Giorgio Scali. Estos terminaron por agravar la situación de Florencia cuando, al ser acusados de conspirar contra el Estado, saquearon el palacio. Esto generó, por un lado, un odio profundo contra Scali y, por otro, la oportunidad para que los otros Señores pudieran librar a la ciudad del poder de Scali y de la plebe, que con su último acto, se había enajenado de la voluntad de aquella.

En relación con la actitud de los Señores, Maquiavelo asevera que había que aprovechar esa ocasión antes que se calmaran los ánimos “[...] porque sabían bien que el favor del pueblo se gana y se pierde igualmente por cualquier pequeño motivo” (Maquiavelo, 2009:173). Para aprovechar la ocasión, entonces, fue necesario llamar a Benedicto Alberti que es calificado por Maquiavelo como “riquísimo, humanitario,

<sup>25</sup> Por más que se logró privar al pueblo del mando de república, estas medidas otorgaron más poder a los artesanos de inferior condición.

severo, amante de la libertad de su patria, y a quien desagradan mucho los procedimientos tiránicos” (Maquiavelo, 2009: 173-174). En definitiva, esta seguidilla de sucesos y conflictos vislumbra la compleja relación que existe entre el pueblo y el líder. Un vínculo que es, ante todo, dinámico: el poder de Scali estaba sostenido por el apoyo de la plebe, pero este, luego de observar la anulación de su Arte, le quitó su apoyo.

El capítulo continúa en torno a los conflictos que generaron las figuras de Straozzi y Scali. Mientras que el primero logró huir, Scali fue apresado y posteriormente decapitado. Cuando se concluye sobre la caída en desgracia de este líder, Maquiavelo vuelve a reponer la figura del pueblo:

Se dolió luego contra sí mismo por haber confiado en un pueblo, al que cualquier rumor, cualquier suceso y cualquier sospecha lo solivianta y corrompe. Y con estas lamentaciones murió rodeado de sus enemigos, armados y contentos de su muerte. Tras él fueron ajusticiados y arrastrados por el pueblo algunos de sus más íntimos amigos (Maquiavelo, 2009: 174).

Esta cita destacada vuelve a traer a escena que el ejercicio de la crueldad no es monopolio de los líderes, el pueblo también puede practicarla. El discurso continúa en torno a la frágil situación en la que se encontraba la ciudad luego de la ejecución de Scali y cómo esto provocó que muchos ciudadanos salieran armados a las calles. Por un lado, los antiguos nobles no podían tolerar ser privados de sus cargos y deseaban recuperarlos. Por otro lado, los notables del pueblo y de las Artes mayores no querían compartir el poder con el *popolo minuto* y las Artes menores. Estas últimas pretendían acrecentar su autoridad mientras que el *popolo minuto* solo tenía temor de perder alguna dirección de las Artes que todavía mantenía.

Todo esto, según Maquiavelo, originó desacuerdos que siguieron provocando tumultos en Florencia donde todos –desde los Grandes, hasta *popolo minuto* pasando por las Artes mayores– empuñaban las armas. La *Signoria*, luego de ceder y en otras oportunidades resistir, estableció un gobierno gracias al cual pudieron volver los exiliados florentinos que habían partido desde la asunción del gonfaloniero Salvestro de’ Medici. Y, finalmente ocurrió lo que el *popolo minuto* intuía: se le devolvieron los honores al partido güelfo, se privó de sus gobiernos a las Artes nuevas, y a las Artes menores se les quitó el gonfaloniero de Justicia y se les disminuyeron los cargos públicos. De esta manera, en el año 1381 el partido de notables del pueblo y el de los güelfos recobraron el poder mientras que el de la plebe lo perdía por completo.

En los últimos capítulos del libro las menciones al pueblo están asociadas al odio que sentía por el establecimiento del nuevo orden que, como se señala en III.22,



“no fue menos injusto para con sus ciudadanos ni menos duro en sus comienzos de lo que había sido el de la plebe” (Maquiavelo, 2003: 393) Se habilitó una crueldad renovada sobre una numerosa cantidad de jefes de la plebe que fueron confinados, como el caso de Michele di Lando:

Con ello la patria demostraba poco agradecimiento a su buena actuación. Y, como muchas veces caen en este pecado los príncipes y las repúblicas, suele ocurrir que los hombres, desalentados por tales ejemplos, antes que tener que sufrir la ingratitud de sus príncipes, se les rebelan (Maquiavelo, 2009: 176).

Como mencionamos en el apartado anterior, en este clima de odio entre los partidos los Señores convocaron al pueblo a una asamblea y nombraron una *balìa* por medio de la cual fueron desterrados más ciudadanos. Esto animó el odio del *popolo minuto* que se manifestó mediante un nuevo alzamiento en armas. Una parte del pueblo se dirigió a la plaza mientras que la otra se presentó en casa de Veri dei Medici que, luego de la muerte de Salvestro, quedó como jefe de familia. En este desarrollo, observamos el modo en que Maquiavelo repone aquello nosotros desglosamos analíticamente: hay una parte del pueblo que se presenta en acto y hay otra que se dirige hacia el líder.

Conviene continuar con el desarrollo del capítulo. Aquellos que se encontraban en la casa de Veri le invocaron que asumiera al poder “[...] y los librara de la tiranía de unos ciudadanos que eran enemigos de los hombres de bien y enemigos del bien común” (Maquiavelo, 2009: 180). Siempre siguiendo al autor florentino, si Veri dei Medici hubiera sido más ambicioso que bueno, podría haberse convertido en señor de la ciudad. Es más, como las corporaciones de las Artes habían sufrido graves ofensas, tenían ánimos de venganza y solo hacía falta un líder que se pusiera frente a ellos.

Una vez que Veri habló sobre esta situación con los Señores, optó por dialogar con los señores y no ponerse al frente de la multitud. El capítulo (III.25) culmina con su discurso final para calmar los ánimos de la plebe armada:

Les rogaba por ello que depusieran sus armas, asegurándoles que, para convencer a los Señores, era más práctico el civismo que la insolencia y más eficaces los ruegos que las amenazas, y que, si se dejaban guiar por él, no les faltaría autoridad y seguridad. Así, empeñando su palabra, consiguió que cada cual se volviera a su casa (Maquiavelo, 2009: 181).

Este párrafo parece iluminar cómo un líder puede, a través del magnetismo de su figura, tranquilizar a una plebe tumultuosa. Asimismo pone en escena dos juegos

constantes del argumento maquiaveliano: por un lado, hay una parte de un pueblo que empuñó las armas y generó otro levantamiento y, por otro lado, hay otra parte que logró vincularse con el líder a través de la palabra y el circuito pasional que se generaba entre ambos. Pero el argumento de Maquiavelo continúa y va más allá: cuando el pueblo ya había depuesto las armas, los Señores fortificaron la plaza y confinaron a aquellos artesanos que fueron los más despiadados en los tumultos pasados. Es decir, la docilidad de la plebe, su ánimo más tranquilo parece negar lo afirmado por Maquiavelo antes, esto es, que los ruegos fueron más eficaces que las amenazas. Otras nuevas medidas, como figura en III.25, que se utilizaron para consolidar el gobierno resultaron insoportables para aquellos contra quienes iban dirigidas y odiosos para los ciudadanos afines al partido del pueblo, pues eran sostenidas con procedimientos violentos.

Hasta aquí hemos rastreado las apariciones y las diferentes configuraciones del *popolo minuto* a través de dos momentos: por un lado, el pueblo en acto y, por otro, el pueblo en relación con determinados líderes. *Il popolo minuto* es un pueblo “vulnerable”, “rebajado” o “delgado” que siente determinadas pasiones debido a la opresión –de los grandes–, la no representación política en las corporaciones y por sus líderes, como Michele di Lando. Sin embargo, por ahora, sería imprudente definir así, de una vez y de manera taxativa, que esta es la única manera de referirse al pueblo en *Historia*. Maquiavelo es huidizo y ambiguo, realiza rodeos y su escritura es indirecta y alusiva, y la descripción que realiza de los *Ciampi*, o más precisamente del *popolo minuto*, no es la excepción. En III.12 indica que *il popolo minuto* realizó un tumulto “que dañó a la república mucho más que el anterior” y vinculó su proceder con el temor de ser castigados por los daños producidos y el odio que sentían contra los ciudadanos ricos. La muchedumbre fue capaz de desatar su furia el 21 de julio de 1378 (III.14), de mostrar “aquella extraordinaria insolencia” y “arrogancia” (III.17) y en algún sentido fue voluble a la palabra de un líder, Veri, que pudo tranquilizarla (III.22). Pero también, ese mismo *popolo minuto*, no tan fácil de ser manipulado, fue capaz de retirarle la confianza a su líder, Michele di Lando, cuando este comenzó a favorecer a la parte más rica del pueblo (III.17). En este mismo sentido, el discurso del líder plebeyo (III.13) visibiliza la potencia de un actor que es capaz, a través de la palabra, de ensanchar la esfera pública y deponer cualquier nombramiento que considere que ya no represente a la comunidad

## IV. Los Ciompi como proletarios

Simone Weil escribió en la revista dirigida por Boris Souvarine, *La Critique sociale*, un artículo titulado “*Un soulèvement prolétarien à Florence au XIV<sup>e</sup> siècle*”. En las primeras líneas del ensayo, Weil denomina a la revuelta de los *Ciompi* como una “insurrección proletaria” (*insurrection prolétarienne*) (Weil, 2013: 7) que vale la pena estudiar.

El camino emprendido por Weil comienza con el interrogante de las veintiuna corporaciones, esto es, las ya nombradas Artes que agrupaban los diferentes oficios. El cimiento que desatará el conflicto de los *Ciompi* reside, para Weil, en que el número de Artes no podía ser modificado; es decir, estaba prohibida la creación de nuevas “corporaciones” que otorgaran representación política a otros oficios. Los trabajadores de la lana o de la seda eran, ciertamente, miembros menores de las Artes mayores —en las que estaban los grandes comerciantes, los banqueros y los médicos— que correspondían a su *métier*. Esta situación de subordinación a esa jurisdicción de Arte tenía como correlato la vacuidad de derechos políticos por parte de las menores.

Pero con el desarrollo del siglo XIV, el Arte de la lana comenzó, poco a poco, a adquirir una influencia preponderante: la fabricación de las banderas devino el principal recurso de la ciudad y las grandes familias de las otras corporaciones se involucraron en ese capital. Al ser el encargado de organizar los servicios públicos, los impuestos y la emisión de préstamos, el Estado de Florencia devino, según Weil, en una organización de clase cuyo principal objetivo era defender, en toda ocasión, los intereses de los dueños de las fabricas contra los de los trabajadores.

Estos trabajadores de la lana se dividían en categorías diferentes según su situación técnica, económica y social y que, en consecuencia, originaba diferentes roles en la posterior participación de la revuelta. Los más numerosos eran los obreros (*ouvriers salariés*) de los talleres que cobraban por día, sin tarifas ni contratos dependiendo enteramente de su patrón. Estos trabajadores de “la fábrica moderna” (*une fabrique moderne*) (Weil, 2013:9) eran la parte más despreciada de la población; eran, sobre todo, los que se darían el nombre de *Ciompi*. Los tintoreros, por el contrario, eran obreros altamente cualificados imposibles de ser remplazados por extranjeros y no dependían de los industriales como los *Ciompi*. Por más que la situación de los obreros calificados no era tan desfavorable, Weil resalta como había elementos estructurales que comprendían a todos los obreros de Florencia: la privación de derechos para defender la condición de trabajo y la subordinación a los

empleadores que, por el derecho corporativo, eran sus jueces.

En este escenario, Weil recorre las iniciales revueltas: las primeras luchas tuvieron lugar en 1342 contra la tiranía del duque de Atenas; la revuelta de 1343 con la movilización de 1300 obreros y en 1345 un nuevo levantamiento dirigido por un cardador cuyo objetivo era organizar a los obreros de la nada. Después de la peste y la guerra contra Pisa, hubo un momento de relativa prosperidad que neutralizó los conflictos pero, al poco tiempo, se desató la huelga de los tintoreros que duró más de dos años y terminó en 1372.

Cabe destacar que, para Weil, la conformación de alianzas en la comunidad florentina era un punto fundamental a considerar para entender cómo se desató la revuelta popular. Los nobles, aliados con la alta burguesía al interior del partido güelfo, comenzaron a ser la organización política más importante de la ciudad. Pero cuando Salvestro de Medici, uno de los jefes de la pequeña burguesía deviene, en junio de 1378, Gonfalonero de Justicia y propone medidas contra los nobles y el partido güelfos, los conflictos revivieron. Luego de mencionar al gonfalonero, Weil cita por primera vez en el texto a Maquiavelo: “Que nadie provoque desordenes en una ciudad en la ilusión de que luego podrá frenarlos a su antojo o encauzarlos según sus deseos”<sup>26</sup> (Maquiavelo, 2009: 155).

Para Weil, este episodio es fundamental para el espíritu del levantamiento popular. Si en el comienzo un representante de la pequeña burguesía había sido fuente de inspiración para los hechos, ahora el movimiento deviene, para ella, eminentemente proletariado. Los obreros salieron a la calles y las artes menores apoyaron el levantamiento. Las reivindicaciones que llevaron adelante los *Ciompi* el 20 de Julio de 1378 tenían, para Weil un carácter de clase: pedían la transformación el impuesto, la supresión de los oficiales extranjeros del Arte de la lana que constituían instrumentos de represión contra los trabajadores y la creación de tres nuevas artes. Esta revuelta de la clase obrera medieval florentina será, asevera Weil, sugerente para las posteriores insurrecciones proletarias francesas y rusas.

Cuando las reivindicaciones iban a ser aceptadas, los obreros entraron al palacio el 21 de julio de la mano de Michele di Lando quien, rápidamente, fue nombrado Gonfalonero de Justicia y formó un gobierno provisorio con los miembros de las Artes menores. Esta situación aparentemente beneficiosa para el pueblo es necesario

---

26 En la referencia de Weil figura de la siguiente manera: “Qu’on se garde d’exciter la sédition dans une cité en se flattant qu’on l’arrêtera ou qu’on la dirigera à sa guise” (Weil, 2013: 12)

ponerla en suspenso. Weil sostiene que cuando el pueblo percibió que lo que obtuvo no tenía seguridad, se retiró a Santa Maria Novella y formó un nuevo gobierno extralegal para ponerle freno al poder de Michele di Lando. Así es como la ciudad comenzó a estar dividida por dos gobiernos. Para Weil el nuevo gobierno formado por los *Ciampi* se parecía bastante a lo que sería en un futuro la experiencia soviética. A partir de este momento, comenzó una batalla entre los proletarios y la burguesía; una querrela en la cual las tentativas de nuevos levantamientos fueron reprimidas. Una vez que fue ejecutados uno de los principales referentes de las clases medias, Scali, se suprimieron las Artes nuevas y se restableció las Artes mayores y las prerrogativas del partido güelfo. He aquí el sentido de un nuevo parafraseo que hace Weil de Maquiavelo: la burguesía les deja vía libre a los proletarios cuando les tiene miedo; cuando considera que su potencialidad disminuye, ella se deshace de sus aliados. Así, el enero de 1382 el *statuo quo* fue restablecido y el proletariado privado de organización no se pudo reunir sin un permiso especial.

El ensayo finaliza con una invitación a reflexionar acerca de cómo Maquiavelo fue, en gran medida, fuente de inspiración sobre algo que, tres siglos después, sería significado bajo la noción de materialismo histórico. Maquiavelo pudo, para Weil, penetrar con su estilo lúcido, las causas de la insurrección y analizar las relaciones de clase que la determinaron.

Hasta aquí los argumentos principales presentes en el ensayo de Weil. A través de su lectura, pudimos visibilizar regímenes discursivos que prevalecen en el texto. Primero, la revuelta es considerada como un levantamiento proletario que, en su existencia material, mostró la explotación salarial y la privación de derechos políticos. Por otro lado, hay una comparación implícita con la revolución rusa de 1917. Weil deja abierta la posibilidad de una discontinuidad histórica. Maquiavelo mismo realiza desplazamientos temporales, de Roma a Florencia, de Tito Livio a los humanistas del *quattrocento* italiano. Maquiavelo es para Weil sin duda un anticipador directo de Marx.

Para determinada literatura sobre la obra de Weil, sus aseveraciones no son una cosa tan transparente. Para Barot (2013), ella no clarifica su situación: más bien se desplaza del problema sobre la interpretación de la literatura de Maquiavelo al interrogante sobre el marxismo. Para Jean-Claude Zancarini, el sentido que Weil le da a los eventos de 1378 se apoyan en lectura sumamente teleológica de la historia, sobre todo cuando ella dice: “(...) *Elle mérite d'autant plus d'être étudiée qu'elle présente déjà avec une pureté remarquable, les traits spécifiques que l' que l'on retrouve*

*plus tard dans le grand mouvement de la classe ouvrière*” (Weil, 2013:7) Zancarini (2004) le reprocha a Weil que, en su análisis, la obra de Maquiavelo es traducida, de manera llana y sin complejizarla, a través de categorías marxistas, a saber: proletariado, pequeña, mediana y gran burguesía, luchas de clases, Michele di Lando como “representante de la socialdemocracia”, un gobierno extralegal parecido a uno soviético. Analizar la revuelta de los *Ciampi* implica otra cosa: es adentrarse al discurso de Maquiavelo en sí mismo. ¿Pero qué involucra ese discurso?

Los levantamientos de los *Ciampi* son, según Zancarini, los ejemplos de “malos tumultos” (*mauvais tumultes*) (Zancarini, 2004:22), es decir, de aquellos tumultos que introducen la guerra en la ciudad en lugar de la libertad. Esto no es una aseveración aleatoria. Zancarini se apoya en diferentes capítulos de las obras de Maquiavelo; para hablar de lo que son las buenas leyes se refiere a *Discursos*, I, 4, para describir a los tumultos cita *Discursos* I, 6 y para hablar de cómo el *vivero libero* termina siendo corrompido por la ambición de una secta hace referencia al discurso de un ciudadano que está presente en *Historias de Florencia* III, 5. La expresión “*mouvais*” supone su antónimo, es decir, los buenos tumultos. A partir de esta conclusión taxativa de que la revuelta popular fue un mal tumulto, abordaremos, en el siguiente apartado final, un contrapunto entre Maquiavelo y Weil.

## V. Un contrapunto: los *Ciampi* entre Maquiavelo y Weil

A pesar de las tensiones que marca Zancarini entre el texto de Weil con el de Maquiavelo, podemos encontrar puntos de confluencia entre ambos. Estas confluencias no implican la inexistencia de tensiones. Que Weil realiza saltos anacrónicos, es algo cierto. Que repone categorías marxistas y hace de Maquiavelo un revolucionario y anticipador de la Revolución Rusa, también es una cosa evidente. A pesar de las tales diferencias entre ambas empresas teóricas, podemos encontrar dos elementos comunes.

Primero, ambos se alejan de la historiografía clásica sobre el suceso. No hablan de il *popolo minuto* en un sentido peyorativo como si lo hacía, por ejemplo, Francesco Guicciardini en *Storie fiorentine* quien aseveró que la revuelta era un suceso que carecía de sentido. Segundo, no hacen del pueblo un sujeto manipulado por los líderes. Para Weil los *Ciampi* eran proletarios que tenían conciencia de su explotación y que buscaron revertir su situación material. Por más que Maquiavelo dice que Lando era

un hombre bondadoso y prudente, luego muestra cómo fue capaz de traicionar a su pueblo. Y en esa traición, el pueblo crea un gobierno paralelo. Es decir, es un sujeto político que, con su acción, irrumpe en la escena pública; al denunciar la desigualdad se hace performativa el conflicto por la igualdad.

Al decir esto nos vemos obligados a aseverar que, a diferencia de Weil, los *Ciampi* maquiavelianos van más allá. En la irrupción del pueblo en conflicto por igualdad social y el acceso a cargos públicos, Maquiavelo radicaliza su argumento. No hay una lucha de clases escenificada entre los nobles y el pueblo. Tampoco un conflicto entre quienes poseen los medios de producción y quiénes no. El pueblo en la obra de Maquiavelo no aparece como una entidad potente que resulta determinada por una estructura económica, como sí ocurre en el análisis de Weil.

Hasta aquí sabemos que la noción de pueblo en el análisis de Weil está vinculada a una determinada lógica económica. Pero, ¿cómo se construye el pueblo en *Historia*? A diferencia del ensayo de Weil, Maquiavelo pone un particular acento a las pasiones. El pueblo sentía un profundo *odio* por los ciudadanos ricos y contra los jefes de la Artes mayores, pero también poseía el *temor* de ser castigado (III.12), una vez calmado el fervor de la revuelta. El odio, o más precisamente la furia, del pueblo cobra mayor protagonismo en los sucesos de julio de 1378 (III.14): se incendiaron las casas de los jefes y del sector más rico de la ciudad. Asimismo, como ya hemos detallado, en III.17 el cambio de actitud de Michele di Lando que, al terminar favoreciendo a las personas más importantes del pueblo y no a los *Ciampi*, hizo que el pueblo se estremeciera no ya de odio, sino de ira y que decidiera enfrentarse a quien había sido su líder y a los Señores. Y una vez caído el breve gobierno de los *Ciampi*, en 1381, el pueblo poseía, nuevamente, un profundo deseo de venganza y se propuso generar un tumulto, junto a los conspiradores, contra el gobierno de Maso (III.27).

La aclamación por la igualdad por parte del *popolo minuto* que irrumpe en forma de conflicto por igualdad social y el acceso a cargos públicos es, en efecto, una puesta en escena de la caída en desgracia de cualquier idea de orden natural. El *popolo minuto* es, en definitiva, una parte de esa sociedad que evidencia la imposibilidad de poder instalar una idea de bien común. Es un sujeto que ilumina con su acción la división social que prevalece en el centro de la comunidad. Dicho esto, estamos obligados a poner un interrogante en aquella aseveración que hace del pueblo un sujeto colectivo preconstituido a través de la contraposición con algo exterior. En este pueblo maquiaveliano es donde se dibuja el espacio de las relaciones y en su propia configuración, como parte de una ciudad, se expone la morfología de las relaciones

de poder. Es decir, *il popolo minuto* o el pueblo, en un sentido más general, no tiene propiedades inherentes. No hay en la narración de Maquiavelo una cuantificación de la pobreza. La noción de pueblo muta según cómo se configura la división: ya sea la parte del pueblo más pobre, las artes, la clase popular más rica. Estas son divisiones que van definiendo simultáneamente la historia de Florencia cuando entra en escena el elemento de la igualdad.

En definitiva, cada vez que Maquiavelo habla del pueblo –ya sea el pueblo en acto, ya sea cuando se relaciona con sus líderes a través no de lógicas materiales– ilumina ciertas pasiones que sienten los hombres del pueblo por el poder, por la experiencia y por sus líderes.



## Notas para pensar el Maquiavelo de Hannah Arendt

Isabel Rollandi

En abril de 2001 se publicó en la revista francesa *Magazine Littéraire*, núm. 397, una traducción al francés de un manuscrito en inglés del Hannah Arendt Library Trust. Este texto presentaba las notas de Arendt para una clase sobre el pensamiento de Maquiavelo en la Universidad de Berkeley, dictada en 1955. En este trabajo, nos proponemos realizar un comentario a dichas notas, apoyándonos a su vez en ciertos elementos generales de la teoría de la autora, para intentar iluminar la lectura arendtiana de la obra de Maquiavelo<sup>27</sup>.

En estas notas, la intención de la autora es enfocar lo que ella comprende como el problema central de Maquiavelo: la pregunta por el Estado. Tanto *El Príncipe* (Maquiavelo, 2012) como *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* (Maquiavelo, 2003) presentan formas del Estado, a través del estudio centrado, en un caso, en las monarquías, y en otro, en las repúblicas<sup>28</sup>. De esta afirmación desprenderá dos cuestiones capitales, presentes en la obra de Maquiavelo: el problema de la fundación del Estado, y la pregunta por su fundamento.

Queda así planteado el eje de análisis que desplegará a lo largo de estas notas, descubriendo –quizás– al mismo tiempo algunos problemas fundamentales de la teoría política que, sin duda, atraviesan toda su obra. Maquiavelo aparecerá posteriormente para Arendt como el pensador político por excelencia del concepto de fundación, tal como lo señalará en *¿Qué es la autoridad?*:

En nuestra historia política existe un tipo de acontecimiento para el que la idea de fundación es decisiva, y en nuestra historia del pensamiento hay un pensador político en cuyo trabajo el concepto de fundación es central, sino supremo. Los acontecimientos son las revoluciones de la época moderna, y el pensador es Maquiavelo, que se situó

<sup>27</sup> El artículo de la revista francesa presenta un extracto del texto original escrito por Hannah Arendt, que permanece inédito. Este texto consiste en notas preparatorias para una clase dictada por Arendt en 1955 en el marco de un curso sobre "Historia de la teoría política", en la Universidad de Berkeley, California, y se encuentra disponible en The Library of Congress, recopilado por The Hannah Arendt Library Trust. Nuestro análisis se fundará, de este modo, en el manuscrito original de 1955, y todas las referencias serán traducciones propias del inglés original. Teniendo en cuenta que se trata de notas para un curso, debemos considerar estas ideas como borradores antes que formulaciones definitivas de la autora respecto del tema en cuestión.

<sup>28</sup> Arendt señala también en este punto que *El Príncipe* puede ser comprendido como una condensación de su enseñanza, que luego aparecerá en *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* en forma de comentario a la teoría presentada en la otra obra.

en el umbral de esa época y, aunque jamás usó esa palabra, fue el primero en concebir una revolución (Arendt, 1977a: 136).

## El descubrimiento del Estado

El marco conceptual de toda la obra de Maquiavelo, leemos, puede encontrarse en el primer capítulo de *El Príncipe*: monarquía y república no son otra cosa que *formas* de un sistema novedoso. Maquiavelo, dice Arendt, encuentra una nueva palabra: *lo stato*. El Estado “es concebido como un ‘nuevo sistema’, ‘nueva organización’ (Cap. 26) que debe ser ‘introducido’. Pero que, por otra parte: es algo que ya está allí” (Arendt, 1955: 14). Para hacer esta primera afirmación, Arendt toma como referencia dos capítulos de *El Príncipe*: el primero (1) y el último (26). Respecto de estas referencias que señala, pero no explicita, podemos suponer que está aludiendo a ciertos pasajes claves de estos dos capítulos de *El Príncipe*: en el capítulo primero leemos que “Todos los estados, todos los dominios que han existido y han tenido poder sobre los hombres, han sido y son o repúblicas o principados” (Maquiavelo, 2012: 5). Por su parte, el capítulo 26 señala que “...*las organizaciones militares antiguas no eran buenas* y [...] no hay nadie que haya sabido encontrar otras nuevas: y para *el hombre nuevo* que surja no hay nada que le haga tanto honor como las nuevas leyes, las nuevas organizaciones que él encuentra” (Maquiavelo, 2012: 138-139. *Cursivas nuestras*).

De este modo, el Estado es concebido como un *nuevo sistema*, que debe ser introducido, y que, sin embargo, es algo *ya presente*<sup>29</sup>. Comprenderemos que la fundación de este nuevo sistema contendrá, al mismo tiempo, un elemento de radical novedad, y el reconocimiento de algo ya dado, que convoca a recuperar ciertos elementos de las formas antiguas. Maquiavelo, siguiendo a Arendt, interroga el pasado para pensar su contemporaneidad, una contemporaneidad en crisis, tal como él entiende e identifica (Cfr. Maquiavelo, 2003: 49) precisamente a través de la percepción de la decadencia de las unidades políticas europeas<sup>30</sup>: al indagar en la historia de Roma se encuentra ante la necesidad de recuperar los principios de su grandeza. Y compren-

29 En el Proemio de los *Discursos* (Maquiavelo, 2003) leemos también esta tensión, pero añadiendo un elemento adicional: es preciso fundar nuevos órdenes y modos, y es preciso imitar a los antiguos en lo que respecta al ordenamiento de las repúblicas y principados.

30 Arendt señala algunas de las formas del Estado que aparecen en la obra: “El reino de un rey, el ducado de un duque, el gobierno de una ciudad libre. [...] *Stato* cubre el Reino de Nápoles, el Ducado de Milán, la aristocracia de Venecia, la república de Florencia y el Estado Papal en Roma” (Arendt, 1955:14).

demos, siempre siguiendo a Arendt, que ésta indagación lo conducirá a afirmar la necesidad de restituir un ámbito *propriadamente político* de la vida de los hombres que aparece, para él, ahora ocluido.

Arendt nos reenvía al capítulo 3 de *El Príncipe*, donde Maquiavelo introduce un fragmento de su conversación con el cardenal de Rouen, donde dice que *los franceses no entendían sobre el estado*, de lo contrario *no hubieran dejado que la iglesia alcanzara tanta grandeza* (Cfr. Maquiavelo, 2012: 18). La causa de aquella oclusión y decadencia de las unidades políticas europeas, entonces, debe rastrearse hacia la aparición de la política eclesiástica. Así, para definir el Estado, Arendt pone en juego una definición negativa: se afirma, necesariamente, por oposición a la Iglesia.

De este modo, el nuevo concepto de Estado implicará, en su afirmación polémica al concepto de Iglesia, una serie de nociones eminentemente *novedosas*. Como veremos a lo largo del desarrollo del texto: el ascenso (*the rise*) de la Nación frente al imperio universal; el ascenso de lo secular contra la cristiandad; el ascenso de un “nuevo hombre” frente a los cristianos contemporáneos. Pero también el concepto de Estado contendrá la *recuperación* de elementos clausurados por el concepto de iglesia: aquella afirmación maquiaveliana respecto de la necesidad de imitar el pasado romano conduce a Arendt a pensar, sobre este punto, que lo que hay que recuperar es *lo público*.

Para iluminar este último punto resulta relevante tener en cuenta el trabajo arendtiano poco posterior presentado en *La Condición Humana* (Arendt, 2010a), donde la contraposición entre la esfera de lo público y lo privado encuentra amplio desarrollo. En el texto leemos: si las esferas de lo público y lo privado encontraban su correlato, en la antigüedad clásica, en la *polis* y la familia (*oikos*), comprendemos que su especificidad responde a la distinción entre necesidad y libertad (Cfr. Arendt, 2010a: 44). En la Edad Media, si bien persistió la separación entre ambas esferas, éstas perdieron gran parte de su significado y cambiaron por completo su emplazamiento: la esfera privada copó y absorbió todas las actividades humanas, constituyendo una gran esfera secular, y dejando vacía la esfera pública. Así, si el pensamiento político medieval desconocía la distinción entre vida privada y vida pública, y junto con ésta, la virtud del valor de la exposición pública, como una de las más elementales actitudes políticas. Maquiavelo, asevera Arendt, fue “el único teórico político postclásico que [...] captó dicha separación y comprendió algo del valor necesario para salvar esa distancia”. La más alta política, esto es, la *fundación* de un nuevo orden, se juega en el ascenso *de particular a príncipe*, “de la esfera privada

a la principesca, es decir de las circunstancias comunes a todos los hombres a la resplandeciente gloria de las grandes acciones.” (Arendt, 2010b: 47)<sup>31</sup>. Maquiavelo aparecerá entonces como el primer pensador político en detectar ésta decadencia de lo público concomitante al auge de la esfera secular privada durante la Edad Media, así como también en buscar su restitución, junto con las categorías correspondientes a la *vida activa*<sup>32</sup>.

El Estado, entonces, no se presenta como un nuevo concepto que emerge para denominar una realidad, sino antes bien como un concepto que surge *a favor* de la secularidad y *contra* la iglesia. ¿Pero por qué implica que para que exista Estado, deba dejar de existir la iglesia? Para explicar este punto, Arendt hace una nueva afirmación: “la religión como credo cristiano es antipolítica. Y solamente a través de la comparación de las dos [religión y política] podemos entender lo que significaba para Maquiavelo el ser político, vivir dentro de una esfera política” (Arendt, 1955:17). La definición de lo político depende de la definición de lo religioso, y para comprender el concepto de Estado, es preciso entender la relación entre religión y política.

El modo en que Arendt aborda esta cuestión es presentado a través de las críticas de Maquiavelo a la Iglesia y la política eclesiástica. Esta crítica se despliega, entendemos, en tres partes. En primer lugar la crítica maquiaveliana a la política eclesiástica, que rechaza la política universal de la Iglesia –y su correlato en el egoísmo salvífico-, reivindicando a la Nación italiana contra toda potencia extranjera<sup>33</sup>. En segundo lu-

31 Las referencias de Arendt en este punto son al ascenso de quienes, encontrándose en una posición de particulares, consiguen la majestad del reino, como Hierón de Siracusa. Sin embargo, es interesante tener en cuenta que todas estas referencias encuentran como correlato, en el texto de Maquiavelo, una práctica política particular: el engaño y el asesinato. (Cfr. Maquiavelo, 2003: 246; 321. Maquiavelo, 2012: Caps. 23-48.) Más adelante veremos aclarada esta cuestión al comprender que el ascenso a la esfera de lo público, en un régimen corrompido, requiere la misma práctica política que la fundación, y en ambas circunstancias la violencia jugará un papel central.

32 No es novedoso encontrar en este reclamo de Maquiavelo ciertos temas presentes en los pensadores del humanismo cívico del *Quattrocento*, empero, tal como lo señalará Claude Lefort (2007), nuestro autor se distancia de estas afirmaciones al comprender la dinámica de los acontecimientos que jalonan la historia de Roma, las verdaderas causas de su grandeza: al dar a ver que son los tumultos la causa de las leyes de la libertad, nos llama a pensar la virtud propiamente política. Siguiendo a Arendt, vemos a su vez que su definición de la *acción* humana, como la actividad más elevada del hombre, no es precisamente el llamado a la virtud cívica de los humanistas. La acción implica coraje, un riesgo, y es siempre comienzo; la virtud del humanismo presenta una acción cautelosa, que condena el conflicto y considera la tramitación armoniosa de las pasiones que atraviesan lo social, la más virtuosa práctica política.

33 El concepto de extranjero aparece como una novedad. Siguiendo a Arendt, ésta noción implica que no todos los cristianos son iguales: hay un principio de distinción secular en función de una nacionalidad. La iglesia por su parte aparece como el más peligroso dado que

gar, la denuncia de la moral cristiana y su política de bondad –que no tiene otro correlato que la hipocresía-. En tercer lugar, la crítica a los cristianos y el llamado de un hombre nuevo: un sujeto capaz de recuperar la antigua virtud política e introducir el nuevo sistema; “el levantamiento del ‘hombre nuevo’ –*condottieri*- que sabe cómo ‘fundar bien’ (*to base well*) y otorgar a las cosas ‘grandeza’” (Arendt, 1955:14)<sup>34</sup>.

Todo lo que implica la fundación para Maquiavelo se opondrá a la institución eclesiástica, que aparecerá al frente de la decadencia del mundo político, la preeminencia de una moralidad anti-política, y la postulación de la bondad y la salvación del alma como criterio último para las acciones de los hombres en el mundo.

Profundizando estas afirmaciones, vemos que la fundación de Maquiavelo es también una fundación conceptual: al inaugurar este concepto de Estado, está eliminando el de Iglesia. Pero esta operación implica, a su vez, eliminar el fundamento tradicional –cristiano- del Estado; implica quitar a la autoridad su anterior fundamento trascendente. Y habiendo recortado la dimensión de la trascendencia, el Estado moderno tendrá que enfrentarse a la tarea de encontrar un nuevo fundamento. La tarea del fundador será entonces la más difícil: fundar un Estado, “o por ‘la fuerza de las armas’ o por la fortuna y la virtud” (Arendt, 1955:15), y establecer nuevas normas y leyes, dando un fundamento político a la política<sup>35</sup>. Y poco importa, dirá Arendt en este punto, la forma de gobierno que asuma el Estado; “los gobiernos pueden ir y venir, lo que debe permanecer es el Estado. [...] Este ‘gobierno’ que está siempre allí

---

se afirma a través de extranjeros, y se extiende a través de las fronteras para mantener su poder temporal (Cfr. Arendt, 1955:15).

34 El hombre nuevo percibe el mundo a través de una nueva óptica: “La acción de estos nuevos hombres que fundan una nueva organización, un cuerpo político, deben seguir ciertos standards que son igualmente ‘nuevos’: una nueva moralidad, pero no una razón de Estado” (Arendt, 1955:15). Es decir, fundar un nuevo cuerpo político, instituyendo un nuevo código de moralidad –normas nuevas-. A Arendt le importa señalar que esta nueva moralidad no es una razón de Estado: entiende que no es una institución la que razona, sino los hombres, y lo que guía las acciones de los hombres no es la razón, sino la *necesidad*. Así señala: “la razón no es necesidad y la necesidad no es razonable. Si la necesidad está de tu lado, puede imponer tanto razón como sinrazón. La idea de que la necesidad es en sí misma pueda ser quizás razonable, racional, es extraña a Maquiavelo” (Arendt, 1955:15). Este parece ser el *primer criterio* que define la orientación de las acciones políticas: la necesidad. Lo que a Arendt parece interesarle es que la necesidad, que guía las acciones de los hombres, precisa de una nueva moralidad para poder ser comprendida. “La mayor preocupación de Maquiavelo es enseñar ‘cómo no ser bueno’. Este ‘cómo no ser bueno’ es el prerequisite para toda acción: para la fundación y la preservación” (Arendt, 1955:15). *Necesidad* y no ser bueno. Volveremos sobre este punto, en relación a la crítica de Maquiavelo a la moral cristiana.

35 Consideramos que ambos elementos deben entenderse conjuntamente, pensando su relación con el concepto arendtiano de natividad: principio y *principium* son términos coetáneos. Sobre esta cuestión ver Arendt, 2006: 293.

no es un gobierno: es territorio y pueblo, representados en el Estado. Mientras exista este pueblo en este territorio, hay Italia, el Estado –el Estado-nación–” (Arendt, 1955:15)<sup>36</sup>.

Aparecen presentados así los elementos que Arendt pretende abordar respecto de la obra de Maquiavelo: el concepto de Estado, la pregunta por su fundación, -la recuperación del interés por el mundo, la acción y lo público, su fundador (*condottiero*)-, y su fundamento -la pérdida del fundamento trascendente de la autoridad y la búsqueda de un nuevo fundamento secular-.

### Sobre la fundación del Estado

En primer lugar nos referiremos a la cuestión de la fundación del Estado. Arendt repone las críticas de Maquiavelo a la Iglesia sobre este punto, señaladas más arriba. Por un lado, presenta *una crítica a la religión y la política eclesiástica*, que busca recuperar la dimensión política de la vida en común, es decir, de la acción en una esfera pública, y en este sentido, afirmar la noción de patria y nación como conceptos articuladores de los Estados en el mundo plural. Por otra parte, busca asentar *una crítica a la moralidad antipolítica cristiana*, la moralidad del hombre bueno, y busca afirmar nueva moralidad mundana, que restituya la posibilidad de la grandeza en el mundo.

La primera crítica apunta al hecho de que la creencia cristiana es, tal como se presenta, antipolítica, y por ende, incapaz de conducir los asuntos propiamente políticos. Es preciso entonces restituir la esfera de lo político y recuperar un criterio mundano para la acción mundana. Este reclamo por una destitución de la esfera de lo religioso no implica que Maquiavelo quiera de hecho la ruina de la religión cristiana, ni que sea acaso un ateo. Arendt señala: “Maquiavelo no es un ateo moderno, quien no cree en Dios. Él quiere arriesgar su alma y la condenación eterna, por su país” (Arendt, 1955:17). Maquiavelo aún cree en el cielo y el infierno, pero no está dispuesto a sacrificar el mundo por la inmortalidad del alma<sup>37</sup>. En este sentido, son

36 En esta cita Arendt pareciera presentarnos ahora un criterio para la acción política que no es idéntico a la postulación de la *necesidad* (cfr. Nota 9), para la cuál no encontrábamos anunciada una orientación clara: ahora la duración del Estado aparece como el horizonte de la necesidad, más allá de las formas de gobierno. Entendemos: *debe haber Italia para que haya política*.

37 Una mención al respecto en *Sobre la Revolución* retoma este punto con claridad: “La mayor parte de los argumentos de Maquiavelo contra la religión están dirigidos contra quienes aman más a sí mismos, es decir, a su propia salvación, que al mundo; no van dirigidos contra quienes realmente aman a Dios más que a sí mismos o al mundo” (Arendt, 2006: 48).

quienes deciden vivir para la *propia* salvación, dejando que perezca el mundo, quienes parecen ser verdaderamente egoístas: “Aquellos que no aman al mundo, pero aman su propia alma, son malos para el mundo: la maldad del mundo y la bondad de las almas puras” (Arendt, 1955:17)<sup>38</sup>.

Si el cuerpo político acepta que la política es un medio para el fin superior –en este caso, la salvación del alma, el Paraíso-, se genera un nuevo espacio público, eminentemente religioso, pero no político. Entonces el carácter radicalmente antipolítico del cristianismo se transforma en una política cristiana. El interés en la salvación privada del alma terminó por desplazar el interés en el mundo. Y de esto se deduce un problema político, dado que perder el mundo, es perder la morada de los hombres, la posibilidad de la humanidad tanto de existir como de dar un sentido a su existencia. Como afirmará Arendt posteriormente: “Bajo las condiciones de un mundo común, la realidad [...] está garantizada [...] por el hecho de que, a pesar de las diferencias de posición y la resultante variedad de perspectivas, todos están interesados por el mismo objeto” (Arendt, 2010a:66). Así, la primera de las razones por las cuales Maquiavelo instala la oposición a la religión en la afirmación del Estado, es la recuperación del interés por el mundo y la restitución de la esfera de lo público, con un criterio mundano, político, para la acción.

El trabajo que realiza Arendt respecto de las revoluciones modernas nos permite echar mayor luz sobre esta crítica de Maquiavelo, que venimos siguiendo a lo largo del desarrollo conceptual de las notas. Maquiavelo, “padre espiritual” (Arendt, 2006: 48) de la revolución<sup>39</sup>, medita sobre la posibilidad de fundar un cuerpo político permanente y duradero sobre una esfera puramente secular, con principios de acción “independientes de la doctrina eclesiástica en particular, y de las normas morales que trascienden la esfera de los asuntos humanos, en general” (Arendt, 2006:46-47). Recuperar la vida política implica “mirar al pasado con nuevos ojos”, implica volver a actuar y recuperar el espíritu de la política romana, de las grandes gestas, el coraje

38 La autora anota sobre este comentario: “...Platón: los filósofos temen que los peores hombres vayan a gobernar, están preocupados por sí mismos. Maquiavelo está preocupado por el mundo, i.e., Italia” (Arendt, 1955:17). La cuestión del fundamento para lo político recorre estas notas y volverá a aparecer hacia el final del texto. Queda claro que en este caso, para Platón hay un fin que está orientado hacia la salvación de los filósofos –o de la filosofía-. Para Maquiavelo, la orientación hacia el mundo define una preocupación con otro estatuto.

39 Si bien Maquiavelo aún utilizaba el concepto ciceroniano de *mutatio rerum* para referirse a los cambios de gobierno, concibiendo la *fundación* como *renovación*, la relevancia de su pensamiento para la historia de la revolución es para Arendt central. La comprensión moderna de la dimensión revolucionaria, con el *pathos* específicamente revolucionario de lo absolutamente nuevo, parecería recién durante la revolución norteamericana.

de la acción, sin la remisión a una moralidad más allá del mundo.

La segunda crítica apunta a la noción de bondad, o lo que puede entenderse como *el problema moral de la enseñanza religiosa*. Esta crítica es, según nuestra autora, “más profunda”: la Iglesia ha corrompido a los italianos. Arendt dice: “Dado que no sabe cómo enseñar a las personas, cómo no ser buenas (*how not to be good*) (lo cual no es lo mismo que ser malo), convirtió a la gente en solamente mala. Sólo entonces, el verdadero problema: ¿qué es la bondad?, ¿puede uno ser bueno y a la vez ser político (*be political*)?” (Arendt, 1955:18).

Según Arendt, si bien es posible que la Iglesia haya enseñados a los hombre *qué cosa* es la bondad, enseñarles *cómo* ser buenos, no es posible. La cualidad no puede ser enseñada, porque no puede aparecer en público: “la bondad desaparece dentro del proceso de aparición” (Arendt, 1955:18). Al aparecer, la bondad se vuelve vanidad. La enseñanza de Jesús -“no me llames bueno, sólo nuestro padre en el cielo es bueno” (Arendt, 1955:18)- terminó por ser mal interpretada: los hombres pensaron que tenían que ser buenos y actuar de modo tal que todos los vieran siendo buenos, sin comprender que no es posible aparecer bueno, que la bondad “pública” no existe.

En *La Condición Humana* aparece este problema con claridad: “La bondad, [...] como consistente forma de vida, no es sólo imposible dentro de los confines de la esfera pública, sino que incluso es destructiva” (Arendt, 2010a:82-23). El concepto de bondad en sentido absoluto, diferenciado de los conceptos clásicos de la tradición grecorromana, aparece con el cristianismo. Solo entonces las buenas acciones comienzan a adquirir relevancia como variedad de la posible acción humana.

La aparición pública de la bondad se torna una herramienta política -ser visto y escuchado públicamente genera, inevitablemente, un brillo y esplendor que convierte todo en apariencia-. Y su uso combinado con el egoísmo de la salvación de almas redundaba en una política irresponsable o imposible. Arendt dice: “En política: debemos aparecer, ver y ser vistos, escuchar y ser escuchados, lo que mostramos es lo que somos y no lo inverso. Lo que somos, no es importante, esto es privado” (Arendt, 1955:18).

Cabe preguntarse en este punto si es acaso posible ser bueno y a la vez actuar en la esfera política. Adelantando la respuesta, diremos que para Arendt no se puede ser bueno en política. Si la esfera política, pública es una esfera de apariencias, ser bueno *políticamente* no es posible. Es por eso que, siguiendo a Arendt, la doctrina cristiana de bondad pública culmina en la *hipocresía*. El problema aparecerá trabajado con mayor profundidad en *Sobre la Revolución*: “El hipócrita, como la propia palabra lo



indica (en griego significa «actor»), cuando falsamente simula la virtud, desempeña un papel de modo tan consecuente como el actor en el teatro, quien también debe identificarse con su papel a fin de cumplir con las exigencias de la representación; no hay un *alter ego* ante quien aparezca su verdadero aspecto, al menos mientras permanece en la escena” (Arendt, 2006: 137). La hipocresía lleva aparejado un problema adicional: el hipócrita, al buscar convencer a los otros pero también a sí mismo, termina por eliminarse del mundo en común; sumido en un autoengaño, se priva de lo único que puede devolverle una verdadera imagen de sí mismo, “el único germen de integridad capaz de dar nacimiento una vez más a una verdadera apariencia, su propio e incorruptible yo” (Arendt, 2006, 137).

La pluralidad es la condición básica para la acción del hombre; en política es necesario aparecer, ver y ser visto, escuchar y ser escuchado. Así, el criterio que emerge para pensar la acción humana en el mundo no es –ni nunca puede ser- el de la bondad o maldad<sup>40</sup>. La enseñanza maquiaveliana que reza: *los hombres deben aprender a no ser buenos en la esfera política*, apunta, una vez más, a la salvación del mundo, antes que a la condena de la moral cristiana en sí. Escribe: “Maquiavelo no enseña a la gente cómo ser mala. Hay una distinción entre Cesar Borgia, que no era bueno, y los malvados. Los infames: quienes no son dignos de fama” (Arendt, 1955:15).

El origen de la corrupción de los italianos puede rastrearse en la intromisión de la iglesia en los asuntos seculares, reino de las apariencias, donde no tiene cabida la esencia eterna. La práctica de bondad no puede volverse una doctrina pública sin corromperse y corromper a los hombres.

La cuestión se juega, en este punto, en la tensión entre lo que es y lo que aparece –incluso más, lo que puede aparecer, y lo que no puede hacerlo- en los asuntos mundanos. Para Arendt, lo que aparece en la escena del mundo debe hacerlo con el disfraz de la virtud (Arendt, 2006: 138), esto es, con aquellas virtudes que tienen sentido únicamente en su exhibición pública, y no en su ocultación. Esto no equivale a decir que cualquier virtud tiene sentido, en tanto y en cuanto aparezca públicamente, como lo que es, sino que las virtudes en el espacio público solo son aquellas que pueden aparecer en él. Si se busca aparecer en la escena pública con una virtud que corresponde al canon de virtudes eclesiásticas, como la piedad religiosa, entonces

---

40 Siguiendo a Arendt comprendemos que los conceptos de bondad de la tradición, -tanto el concepto griego de bueno para o adecuación, como el concepto cristiano de bondad absoluta, que no es de este mundo- eran válidos para Maquiavelo, pero solo en la esfera privada de la vida humana; en el ámbito público de lo político, no tenían más lugar que sus opuestos: inadecuación o incompetencia y maldad.

se corromperá el ser (un ser que sólo puede aparecer como verdadero ante Dios), buscando *aparecer* piadoso. En este sentido lo que mostramos es lo que somos, y no lo inverso. Arendt dirá: “La cuestión de la realidad: solo lo que aparece es real, lo que meramente *es*, no es real. El hombre puede *ser* solo cuando aparece, y solo puede aparecer cuando actúa” (Arendt, 1955:18. Énfasis original). Lo que somos en tanto que “esencia” (*being*), no importa, no es relevante en política; lo que somos es privado<sup>41</sup>.

Si en política el ser es lo que aparece, la gloria será el apogeo de la apariencia. Arendt dice “doxa”, porque no hay otra cosa que apariencia, y el apogeo de la apariencia es la gloria o fama. Y en tanto que tal, ésta se afirmará, a su vez, contra la bondad: la gloria brilla, aparece, es vista, se hace ver, mientras que la bondad vive solo en el ocultamiento, y desaparece en su aparición. Este es el criterio político que encuentra Maquiavelo para la acción política: el brillo; la acción debe aparecer de modo tal que sea gloriosa<sup>42</sup>. Arendt dice: “El concepto principal de la acción política, aquello que la virtud y la fortuna juntas consiguen, es la gloria, gloria por un pueblo o por el príncipe o por quien sea esté involucrado en los asuntos del mundo (*the business of the world*)” (Arendt, 1955:18).

La gloria o grandeza del mundo se constituye a través de la fortuna y la virtud. La gloria está inscrita en el registro social y precisa de un espacio para aparecer: es vista y acogida en un espacio público. La fortuna, siguiendo a Arendt, es “la constelación en la que el mundo es visible solo a la Virtud; Fortuna es el aparecer del mundo, el resplandor del mundo, el sonreír del mundo. Invita al hombre a mostrar su excelencia” (Arendt, 1955:22). La virtud por su parte implica una acción política que siempre es hecha a la vista de otros. Ésta definición parece un poco más huidiza en el texto arendtiano. Reponemos una afirmación de un texto posterior respecto de

41 Con mayor profundidad Arendt tratará la cuestión de la acción y el aparecer entre otros hombres posteriormente en La condición humana. Es interesante traer una cita de este trabajo para ver la dimensión que adquiere esta cualidad de la acción anunciada en 1955: “Mediante la acción y el discurso los hombres muestran quién son, revelan activamente su única y personal identidad y hacen su aparición en el mundo humano, mientras que su identidad física se presenta bajo la forma única del cuerpo y el sonido de la voz, sin necesidad de ninguna actividad propia” (Arendt, 2010a: 203).

42 Este parece ser el último criterio para la acción política enunciado por Arendt: si primero aparecía una necesidad sin referencia, luego la duración del Estado, finalmente es la gloria lo que orienta las acciones políticas. Sin embargo, anticipándonos: necesidad, duración y gloria aparecerán enlazadas hacia el final del texto, para revelarnos que la política no tiene fin; el Estado libre se coloca como horizonte de la fundación secular. El problema que parece ser, por un lado, la relación entre medios y fines en política, y por otro, el fundamento de la fundación, se presentará finalmente como la ausencia de apelación en el comienzo.

la virtud para ganar claridad: “La *virtù*, [...] cualidad específicamente humana, no tiene ni la connotación moral que tenía la *virtus* Romana, ni aquella excelencia neutral que tenía la *areté* griega. La *virtù* es la respuesta, asumida por el hombre, frente al mundo, o a la constelación de fortuna en que el mundo se le despliega, presenta y ofrece a él, a su virtud” (Arendt, 1977b:137). Entonces podemos entender: virtud como acción humana y fortuna como mundo. La fortuna “duerme hasta que la virtud la despierte”; la virtud, sin la fortuna, “permanece privada, oscura, irrealizada”; “mundo y hombre están enlazados (*bound together*)”. Sólo cuando van juntas “puede nacer la grandeza (*come into being*)” (Arendt, 1955:22-23).

Acción, mundo y gloria se enlazan para configurar la gramática de lo político. Arendt agrega un comentario sobre una distinción que no debemos olvidar: “la acción es, por lo tanto, mucho más que la fabricación: es la actuación (*the play*) con las circunstancias, en las cuales algo nuevo está siendo establecido” (Arendt, 1955:23).

Este es entonces el esquema de la crítica maquiaveliana a la política cristiana: ha corrompido a los hombres porque ha corrompido la esfera de los asuntos públicos, sin comprender la relación entre aparecer y ser que se juega en cada ámbito<sup>43</sup>. Su resultado es el *egoísmo* –la salvación del alma, aunque perezca el mundo–, la *impotencia* –una política fundada en la antipolítica, en la cesión de la patria al extranjero–, y la *hipocresía* –el resultado de la práctica pública de la bondad, y su peligrosa decantación en la pérdida efectiva del mundo–. Para Maquiavelo lo importante no es ser bueno sino actuar políticamente, dentro del mundo de las apariencias, porque lo que aparece es lo que es, y lo que *es* cobra dignidad por *aparecer entre* los hombres<sup>44</sup>. En política la intención comprende también al efecto. Actuar como si no se esperara o se ignorara la producción de un efecto, es o bien un recurso político, o bien irresponsabilidad.

Maquiavelo, al enseñar la gramática de la acción política, revela que él es alguien

43 Los hombres comparten la experiencia con el objeto y con el mundo, y le dan un sentido compartido, y este sentido compartido, que hace las veces de *suelo bajo sus pies*, es el punto de partida para su acción en el mundo. Arendt hace una anotación que parece llevar un poco más lejos aún el problema de la apariencia en política: “La oscuridad del corazón humano: yo no puedo penetrar mi propio ser. Nunca se si soy bueno o si actúo por un motivo ulterior. El supuesto de la psicología moderna es que puedo saberlo” (Arendt, 1955:18). El actor nunca es plenamente consciente de aquello que lo mueve a actuar.

44 La cuestión encuentra una aclaración en *La Condición Humana*: “Puesto que nuestra sensación de realidad depende por entero de la apariencia y, por lo tanto, de la existencia de una esfera pública en la que las cosas surjan de la oscura y cobijada existencia, incluso el crepúsculo que ilumina nuestras vidas privadas e íntimas deriva de la luz mucho más dura de la esfera pública” (Arendt, 2010a:61).

que ama verdaderamente al mundo. Ama al mundo en la medida en la que busca devolverle su dignidad. Esta es la verdadera afirmación contra el egoísmo. Los hombres no saben ser buenos, porque ser bueno es ocultarse y la manifestación pública de la bondad no puede ser otra cosa que intención política solapada, olvido del mundo y de sí mismo, atravesada por egoísmo de salvación. La bondad en sentido absoluto, no existe en esta esfera, e incluso más, cuando aparece, el bueno se asemeja, dice Arendt, al príncipe en *El idiota* (Cfr. Dostoievski, 2012). “En el mundo, el hombre bueno es un idiota, es decir, bueno en el sentido cristiano. Idiota en el viejo sentido del término” (Arendt, 1955: 18)<sup>45</sup>.

## El fundamento del Estado

Habiendo restituido la profundidad de la crítica de Maquiavelo a la política eclesiástica, y comprendido la necesidad de afirmar el Estado frente a la Iglesia, la Nación frente al universal cristiano, la gloria frente a la bondad, el mundo frente al alma y el paraíso, Arendt comienza a tratar la pregunta por el *sentido* de la política, o lo que comprendemos como *el problema del fundamento del Estado*<sup>46</sup>.

La primera cuestión que aparece trabajada por Arendt respecto de esta cuestión es la orientación particular de las acciones de los hombres hacia el mundo o hacia sí mismos, en continuidad con la crítica maquiaveliana a la política eclesiástica. Al respecto, en una conferencia bastante posterior va a señalar:

Que el criterio sea la gloria –el brillar en el espacio de las apariencias- o la justicia, no es la cuestión decisiva. Lo decisivo es si la nuestra es una motivación clara hacia el mundo o hacia nosotros mismos, y con ello quiero decir hacia nuestra alma. Éste es el modo en que lo plantea Maquiavelo cuando dice: «Amo a mi país, Florencia, más de lo que amo mi salvación eterna» (Arendt, 2008: 147).

La orientación hacia el mundo o hacia nuestra propia alma apunta a la distinción entre dos concepciones del mundo y del hombre. Arendt opone la concepción cristia-

45 La bondad absoluta no puede ser otra cosa que huída del mundo porque solo puede ser verdadera frente a aquel absolutamente bueno. El hombre bueno en público es idiota en el viejo sentido del término: la palabra idiota, ἰδιωτης (idiotes), refiere al desinterés en los asuntos públicos, y sólo se interesa por sus asuntos privados o particulares.

46 Hasta ahora habíamos conseguido reponer los distintos criterios para la acción política que Arendt presentaba a lo largo del texto: necesidad, duración, gloria, para quedarnos con éste último como criterio de acción mundana. A partir de este punto la autora introduce un giro argumental: la cuestión no es el fin que guía la acción, el “para qué hago algo” (Arendt, 1995:21). La cuestión se jugará en la diferencia entre el fin (*the end*) y el sentido (*the meaning*).

na de una vida individual y la búsqueda de su superación en el paraíso -vida mortal y ultravida inmortal-, a la concepción de los antiguos de una eternidad de la naturaleza y el universo, y un hombre que sólo puede volverse eterno por sus grandes obras, para deducir una actitud determinada frente a la política. Para los cristianos, la vida continúa después de que el mundo haya perecido. Para los antiguos el mundo continúa después de que la vida haya perecido. En este sentido hay una acción política que pone el foco en el *bios* individual, y puede obrar de modo tal que, mientras se preserve la posible salvación del alma, pueda en efecto destruirse el mundo. Para los antiguos, la vida es una oportunidad para la inmortalidad, porque el mundo permanece una vez que se lo deja de habitar, y este mundo es al mismo tiempo la morada para la reiteración del nombre y las hazañas de los grandes hombres. Entonces, para que sea posible la fundación del Estado, es preciso recuperar el interés por el mundo y la politicidad de los asuntos humanos. Y Maquiavelo recobra la experiencia romana, y con ella, también el valor del mundo y de la acción.

A contrapelo la tradición, y sin correlato en pensadores posteriores, Arendt sostiene que para Maquiavelo la política no debe orientarse de modo tal que la filosofía sea posible (Platón), o para hacer posible la “buena vida” (Aristóteles), o para conseguir la salvación eterna del alma (cristianismo), o para asegurar la existencia pacífica y prevenir la “muerte violenta” (Hobbes). A Maquiavelo no le interesa el sentido de la política. Para él, la política no tiene fin más elevado que ella misma. Éste es, para Arendt, el verdadero elemento de realismo de Maquiavelo: “ama el mundo *como es*. La cualidad del mundo es la *apariencia* en virtud (hombre) y fortuna (mundo)” (Arendt, 1955:20. Énfasis original).

Maquiavelo es el único pensador que deja de lado la pregunta: “para qué sirve la política”. Arendt señala: “La política en sí misma no tiene fin, no es un medio. Pero todo, en política, va de acuerdo a la máxima: el fin justifica los medios” (Arendt, 1955:20). ¿Qué podemos entender de esta frase?<sup>47</sup>

Podríamos intentar reponer el modo en que sería pensable ésta lógica: si el fin justifica los medios, todo está permitido. Pero si la política no tiene fin, sino que es un fin en sí misma, entonces todo está permitido para que exista la política. Esta formulación no parece iluminar mucho respecto del fundamento de lo político. Sin embargo, sabemos que para Arendt la política no es una experiencia permanente

---

<sup>47</sup> La publicación realizada por *Magazine Littéraire* (año 2001, núm. 397) termina con esta frase. Sin embargo, el texto original arendtiano disponible en *The Library of Congress*, en el cuál nos estamos fundando para realizar este comentario, continúa otras 7 páginas.

de la vida en común, sino que puede existir o dejar de hacerlo, según haya o no un espacio público y los hombres actúen libremente. La fundación debe instituir y perpetuar aquel frágil espacio público que permitirá la aparición y la acción política de los hombres. Volviendo a la distinción que presentamos más arriba entre ámbitos de la vida humana, o entre esferas pública y privada, comprendemos que lo político sólo empieza donde termina el reino de las necesidades materiales y la violencia física. En este sentido, la acción conlleva un elemento de riesgo, de atrevimiento, de salida del confort doméstico hacia lo público; un brillo que empero se desvanecen cuando se regresa a lo privado. El último término implicado en esta pregunta es la libertad, y lo decisivo para la libertad política, a acción libre, es su vínculo a este espacio de aparición público<sup>48</sup>. El problema parece ser entonces la posibilidad de dar estabilidad y permanencia a aquella esfera, sin clausurarla en el mismo afán.

Sin embargo es necesario volver al argumento principal respecto de la relación entre medios y fines en política para perseguir su sentido más hondo: que *la política no tiene fin y no es un medio*; pero que todo en política sigue la máxima *el fin justifica los medios*. Si la buena vida, -ya sea entendida como *bios theoretikos, vita contemplativa o no muerte violenta*- es el fin de la política para la tradición que se extiende hacia atrás y la que se proyecta hacia delante de Maquiavelo, la política no tiene un fin en sí misma: el fin le es dado por otra esfera, que tiene preeminencia. Entonces no importa si la máxima de la acción es “el fin justifica los medios”, porque la política es ya en sí misma un medio para otro fin, extrapolítico, extramundano<sup>49</sup>. Para poder comprender la relación entre medios y fines es preciso entonces pensar, tal como es presentado por Arendt, la distinción entre “hacer algo para...” (*do something in order to*), y “hacer algo en pos de...” (*do something for the sake of*), entre, digamos, *cálculo racional* -Arendt dice: “Mato a un árbol para hacer una mesa, la mesa justifica la matanza del árbol”- y el *sentido* que orienta aquella acción -“hago una mesa por una vida más confortable”, la use o la venda (Arendt, 1955:21)-. La distinción entre medios y fines se desdobra en la distinción entre cálculo para el éxito y sentido

48 Parece necesario en este punto indagar en torno a las formas de régimen que habilitan la libertad en estos términos. Siguiendo a la autora, no pareciera haber un tratamiento respecto de la mejor forma de régimen en Maquiavelo, presentando los distintos regímenes -Monarquía y República- como formas del Estado. Sin embargo, la obra de Maquiavelo parece apuntar hacia la consideración de la mejor forma de régimen como la republicano-democrática (Cfr. Lefort, 2010:285-300).

49 Incluso más, sostiene Arendt, un fin siempre va a justificar los medios: porque “*Hou heneka es, de acuerdo a Aristóteles, ousía, eso que hace a otra cosa ser*” (Arendt, 1955:20. Énfasis original).

de una acción.

La pregunta por el fin de la política implica el sentido de la política<sup>50</sup>. Para la tradición que coloca el fin de la política en una esfera externa, todas las acciones políticas buscarán ser eficaces, y se verán justificadas por aquel sentido externo que organiza lo político y le provee sus estándares. Pero Maquiavelo, como vimos, no se hace esa pregunta. Siguiendo a Arendt, vemos que si bien Maquiavelo afirma que el éxito es el fin de toda acción, no olvida que el éxito lleva siempre un “por el bien de” (*for the sake of*), que es su sentido. ¿Cuál es el sentido de las acciones políticas para Maquiavelo? Arendt dice: “este sentido es Italia, o el Estado, o la esfera secular, o el mundo. El sentido viene del mismo mundo en el cuál la política está siendo conducida” (Arendt, 1955:21). Para Maquiavelo, entonces, el fin de la política surge del propio ámbito de la política: el cálculo racional guía la acción exitosa, pero el sentido está en sí mismo, es la acción *por el bien de* “el Estado, como hogar de la grandeza” (Arendt, 1955:21), y este sentido funciona a su vez como límite para las acciones en política<sup>51</sup>.

La grandeza reside en el Estado, porque éste la acoge; y las acciones de los hombres dependen del Estado, porque solo éste provee el espacio para que puedan brillar: “si todos viven en el mundo público, nadie necesita emerger o surgir en él. El Estado hará esto posible, o al menos proveer para aquellos que quieran surgir y aparecer” (Arendt, 1955:24). Y las acciones deberán ser gloriosas, porque el sentido de la política es el Estado como repositorio de grandeza: lo que revela grandeza “es inmortal si tiene un lugar, un espacio para posarse. Este espacio donde la grandeza puede ser guardada es el Estado, Italia es el *sine qua non* para que los italianos sean grandes” (Arendt, 1955:22).

Sin embargo ¿pueden las acciones inscribirse dentro de esta lógica? Si la política tuviera un fin –digamos, el Estado- derivaría su importancia de esta esfera, y sería en sí misma un medio para el Estado. Estaríamos en una lógica de realismo chato: la utilidad de la acción. Si el Estado es considerado como el sentido de la política, las acciones se organizarían teniendo como criterio al Estado y su gloria, que es a su vez, morada y condición de posibilidad para la política. Parece difícil distinguir los términos cuando la acción, al ponerse en escena en un espacio público, activa la política, y

---

50 Un ejemplo de la autora es bastante esclarecedor: “Si decimos: la vida o el mundo han perdido su sentido (*have become meaningless*), decimos: no sabemos por el bien de qué (*for the sake of what*)...aunque muy bien podamos saber: hago esto en función de aquello...” (Arendt, 1955:21).

51 Por ejemplo, no se puede ser infame (Vide supra; gloria e infamia. Cfr. Arendt, 1955:15).

actualiza aquel espacio público, sin criterio o fin último más allá de su propia posibilidad de reaparición. Para Arendt la acción no puede inscribirse en la lógica de medios y fines, y una de las cuestiones centrales para comprenderla será precisamente su diferencia respecto de la *fabricación*, distinción que adelantábamos más arriba.

Arendt trae un pasaje del Proemio del Libro II de *Discursos* para iluminar esta cuestión: a diferencia de “las cosas pertenecientes a las artes, las cuales tienen tanta claridad en sí mismas que los tiempos pueden quitarles o darles poca más gloria que la que merecen por sí mismas, [...] sobre las pertinentes a la vida y a las costumbres de los hombres, [...] no se ven tan claros testimonios” (Maquiavelo, 2003: 206). El problema con las acciones y costumbres o maneras de los hombres es que no reportan una evidencia tan clara como aquella que retienen la obras de arte, producto de la fabricación de los hombres. A pesar de ello, para Arendt –y a diferencia de lo que consideraban las tradiciones que ella repone–, las acciones poseen un mérito intrínseco, y no necesitan nada más para justificarse. La grandeza propia de las acciones, dice Arendt, es como la belleza: se muestra a sí misma y agota su sentido al aparecer, de modo que está, en realidad, dotada de un sentido inagotable. La acción hace inmortal y da a ver la grandeza.

La acción es distinta de la fabricación, pero es además *mucho más* que ella. Tal como veíamos, la acción virtuosa despierta a la fortuna y pone en escena algo nuevo. Su elemento de escenificación (playful element) hace que muchas veces sea confundida con el arte, pero esto es precisamente lo que Maquiavelo rechaza y distingue: el arte posee una evidencia que las acciones no poseen, se muestra con su valor independientemente de su aparición entre otros hombres; las acciones por su parte encuentran siempre la necesidad de otros, “tanto para recordarlas como para alabarlas (to sing the praise)” (Arendt, 1955:23). Esto es lo que caracteriza a la acción, y a lo que Arendt acierta en llamar su “futilidad”. Pero no todas las acciones están igualmente supeditadas a la misma futilidad: la fundación es la “acción menos fútil”. Para Arendt “lo que es fundado asegura que las futuras acciones no serán fútiles. Si hay Italia, en tanto que Estado, los italianos en su grandeza, incluso en su fútil grandeza, serán salvados. El artista no necesita Italia, pero los hombres de acción sí. Cesar Borgia puede ser olvidado, pero Miguel Ángel nunca lo será” (Arendt, 1955:23).

## El problema del comienzo

La distinción entre *acción* y *fabricación* se encuentra relacionada tanto con el problema de la fundación, y los caminos que puede seguir su conductor (las vías de



la acción fundacional serán la violencia o fuerza –características de la fabricación–, o la virtud y la fortuna –la acción del hombre en el mundo–, como así también con el problema de la conservación de lo fundado (cómo preservar el Estado como institución con leyes).

En la fabricación hay medios y fines, pero en sí misma –la fabricación– carece de sentido (*meaningless*); solo al revelar “por el bien de qué” es hecho algo, aparece su sentido. Pero en política, como vimos, no hay un fin último: para Maquiavelo, dice Arendt, la política no necesita justificación, y “él está prácticamente solo en esto” (Arendt, 1955:29). La vuelta a los romanos tiene precisamente el sentido de un rechazo a la tradición griega y cristiana, y la búsqueda de la restitución de la dignidad de lo político. Pero si se vacían estas referencias, la esfera de lo político parece liberada a una dinámica sin apelación posible. Arendt dice: “No hay apelación: no se puede apelar a las intenciones, eres juzgado por los resultados. [...] En términos seculares, fuiste malo porque has traído más maldad al mundo, mientras que alguien puede tener intenciones malvadas y su comportamiento ser malvado, pero haber traído algo bueno al mundo. Este es el último juicio. No hay apelación en términos seculares” (Arendt, 1955:30).

¿Cómo resolver el dilema del comienzo, la ausencia de apelación? La solución será para Maquiavelo, siguiendo a Arendt, comprender la acción a la luz de la fabricación, con un fin claro, durable, un plan y todos los medios justificados, y comprender al actor a la luz del artista, cuyo material serán los hombres y su medio la fuerza o violencia. En este sentido la acción del fundador es una acción en soledad, tal como lo es la fabricación. Siguiendo a Arendt, Maquiavelo sin embargo solo ve la acción a la luz de la fabricación ante el dilema de la fundación. Una vez fundado el Estado, son la virtud y la fortuna las que entran en juego: el hombre puede confiar en la permanencia del mundo; hombre y mundo van unidos; “en el Estado los hombres actúan juntos como un pueblo” (Arendt, 1955:24).

Pero ¿cuál es el sentido de la respuesta de Maquiavelo en la violencia? La insistencia maquiaveliana en la violencia parece responder, según la autora, a la doble perplejidad, teórica y práctica, en la que se encontró Maquiavelo, inherente a la tarea de fundación. Por un lado, el establecimiento de un nuevo origen parecía exigir la violencia y la usurpación, la repetición del antiguo crimen legendario (el fratricidio de Rómulo a Remo, de Caín a Abel) en el origen de la historia. Por otra parte, la tarea de la fundación iba acompañada por la tarea de legislar e imponer una nueva autoridad. Pero esta autoridad no podía ya adecuarse plenamente al histórico modelo romano. Nos permitimos citar en este punto un párrafo que Arendt dedica a este

### problema en *Sobre la revolución*:

La tarea de fundación iba también acompañada de la tarea de dar leyes, de proyectar e imponer a los hombres una nueva autoridad, la cual, sin embargo, tenía que imaginarse de tal forma que encajase en el molde del antiguo absoluto que derivaba de una autoridad establecida por Dios [...]. De ahí que Maquiavelo, enemigo jurado de toda consideración religiosa en los asuntos políticos, se viese forzado a implorar la asistencia y hasta la propia inspiración divina para los legisladores [...] Este ‘recurso a Dios’ solo era necesario, por supuesto, en el caso de ‘leyes extraordinarias’ es decir, de leyes mediante las cuales se funda una nueva comunidad. Veremos después cómo esta última etapa de la tarea revolucionaria, el hallazgo de un nuevo absoluto que reemplace el absoluto del poder divino, carece de solución, debido a que el poder, dado *el supuesto de la pluralidad humana, nunca puede aspirar a la omnipotencia, ya que las leyes que dependen del poder humano nunca pueden ser absolutas*. Así, esta ‘llamada a los cielos’ de Maquiavelo, como la hubiera calificado Locke, no fue inspirada por ningún sentimiento religioso, sino que fue dictada exclusivamente por el deseo de ‘escapar a esta dificultad’; por la misma razón, su insistencia en el papel que desempeña la violencia en la política no se debió tanto a su pretendida concepción realista de la naturaleza humana como a su vana esperanza de querer encontrar en ciertos hombres cualidades comparables a los atributos divinos (Arendt, 2006: 51. *Cursivas nuestras*).

Para Arendt, la misma llamada aparecerá en todos los hombres que se enfrentaron a este problema: “las «leyes de la naturaleza y el Dios de la naturaleza» de Jefferson; «el gran Legislador del Universo» de John Adams; el «Legislador inmortal» de Robespierre, su culto a un «ser supremo»” (Arendt, 2010b: 442). Y el sentido de la apelación maquiaveliana a la inspiración divina no fue otra cosa que un deseo de “escapar a esta dificultad” (Arendt, 2006:51).

En el mismo sentido, trayendo una reflexión de Cicerón, la cual, señala Arendt, compartía Maquiavelo, señala en las notas de 1955: “en la fundación y la conservación de las ciudades es donde los humanos más alcanzan (*attain*) los modos de los dioses” (Arendt, 1955:28). La violencia que Maquiavelo eligió colocar en el origen, como principio fundador, parece estar orientada más por la esperanza de encontrar en los hombres cualidades divinas, antes que a su pretendida *concepción realista de la naturaleza humana*. Maquiavelo busca convertir a los hombres en Dioses para huir al problema del comienzo, convocando un absoluto. Sin embargo Arendt no parece terminar de explicar la imposible fecundidad de esta elección.

Las dos leyendas fundacionales de Moisés y Eneas enseñan que desde la liberación hasta la libertad hay un trecho, un vacío: un hiato que apunta al “*abismo* de la nada que se abre ante toda acción de la que no podemos dar cuenta a través de una cadena fiable de causas y efecto” (Arendt, 2010b: 441). Ocurre que la espontaneidad del acto libre implica que éste no es causado por nada que lo preceda, y al mismo

tiempo, al comenzar algo, es decir, hacer las veces de inicio, se convierte en la causa de lo que sigue. De modo que se exige una justificación “que para ser satisfactoria, deberá mostrar el efecto como continuación de una serie precedente, esto es, deberá renegar de la experiencia misma de libertad y novedad” (Arendt, 2010b: 444). Maquiavelo recurre a una “estratagema”, como señala Arendt, típicamente occidental: “entender lo *nuevo* como una reafirmación mejorada de lo viejo.” (Arendt, 2010b: 450). En este sentido también podemos volver a leer el Proemio de los *Discursos* (Maquiavelo, 2003) donde aparece el llamado a la imitación de los antiguos junto al llamado a la fundación de un nuevo orden.

El significado original de la fundación que encuentra Maquiavelo en la antigüedad romana es el de la refundación, la repetición del origen, y la imposibilidad de un comienzo absoluto. La interpretación que realiza Arendt de la tradición romana enfoca la lectura de la obra de Virgilio, tanto en la *Eneida* como en las *Geórgicas*, para iluminar el sentido de la concepción romana de fundación: la fundación romana era siempre una re-fundación, una vuelta a poner en forma del orden que renace constantemente: *Magnus ab integro saeculorum nascitur ordo*. En el corazón de la política romana, nos dice, se encuentra la convicción del carácter sacro de la fundación, en el sentido de que, una vez que algo se ha fundado, conserva su validez para todas las fundaciones futuras.

Siguiendo a Arendt, es inútil buscar resolver el problema del absoluto, redimir al origen de su propia arbitrariedad. Si todo acto de dar comienzo lleva consigo su propio principio es porque “origen y principio, *principium* y principio, no solo son términos relacionados, sino que son coetáneos” (Arendt, 2006: 293). La forma del inicio que dará el fundador, determinará la ley que regirá los actos de quienes lo acompañen en la empresa fundacional. “En cuanto tal, el principio inspira los hechos que van a seguirlo y continúa siendo visible durante todo el tiempo que perdura la acción” (Arendt, 2006: 293).

Pero el problema del absoluto no consigue solución, y en la esfera de los asuntos humanos es relativa por definición. Para explicar este punto, Arendt presenta la cuarta Égloga de Virgilio, dedicada a la natividad, al nacimiento de un niño y al anuncio de una nueva generación. La divinidad del nacimiento no reside en la creencia en un salvador divino, sino en la salvación potencial del mundo por el hecho de que la especie humana se regenera constantemente y eternamente. Esta idea volverá a aparecer, nos dice Arendt, en San Agustín, cuando decía: “*Initium ergo ut esset, creatus est homo*” –para que hubiese comienzo fue creado el hombre. Los hombres

son en sí mismos orígenes, son iniciadores, cuya condición está inscrita en su natividad, en el hecho de que aparecen en el mundo como nacimiento.

Sin embargo, volviendo a la aseveración de Arendt respecto de la afirmación maquiaveliana de la violencia, queda abierta la pregunta respecto del modo en que el autor comprendió efectivamente el inicio. Si bien lo político merece ser salvado, colocar en el principio el fratricidio parecería implicar la repetición de este principio a lo largo de la historia y, en este sentido, llevar adelante una fundación imposible, o la institución de un estado que no permite albergar acciones futuras libres, y por ende a la política. Vuelve en este punto la pregunta por el sentido de la política. Y sin embargo, Arendt sostiene: “Maquiavelo no se lo pregunta, debido a la convicción respecto de su necesidad para la subsistencia de la humanidad” (Arendt, 2009: 63).

## Religión y fundación en los orígenes de Roma

Agustin Volco

Tanto la crítica de la religión cristiana como la importancia de la fundación han sido tópicos extensamente discutidos en la crítica de la obra maquiaveliana y reconocidos como elementos fundamentales y necesariamente relacionados de su propia enseñanza política: sólo mediante la destrucción de los viejos órdenes y modos de la *respublica christiana* contemporáneos a Maquiavelo era posible abrir el horizonte a sus propios órdenes y modos, a la fundación de un nuevo orden de reflexión acerca de los asuntos políticos. En suma, sólo mediante de crítica y destrucción del orden sostenido en la religión cristiana es posible una nueva fundación.

Sin embargo, la cuestión de la relación entre religión y fundación en general, y de la religión de los romanos en particular, no ha recibido tanta atención, pese a que, como intentaremos mostrar, resulta de enorme importancia para la comprensión del conjunto de la obra maquiaveliana. Nos enfocaremos entonces en el tratamiento que Maquiavelo hace de la relación entre fundación de Roma y religión de los romanos con la intención de iluminar un aspecto central de la compleja relación entre fundación y religión.

Maquiavelo trata de la cuestión por primera vez en los discursos en el capítulo 11 del libro I de los *Discursos*<sup>52</sup>. No obstante, el capítulo anterior sirve de preparación e introducción a la cuestión, a la vez que se hacen allí varias indicaciones que consideramos fundamentales para la correcta comprensión del problema. En el encabezado de I.10 se afirma que “tanto tienen de laudable los fundadores de una república o de un reino cuanto de vituperables los de una tiranía”. Sin embargo, en las primeras líneas del capítulo se pone por encima de los fundadores de repúblicas o reinos a los fundadores de religiones, que no habían sido mencionados anteriormente:

Entre todos los hombres dignos de elogio, los que más lo merecen son quienes han sido cabezas y organizadores de religiones. Después vienen los que han fundado repúblicas o reinos. Y después de ellos son célebres quienes han ampliado su reino o el de la patria, a la cabeza de los ejércitos (Maquiavelo, 2003: 84)<sup>53</sup>.

<sup>52</sup> De aquí en más, D, seguido de número de libro y capítulo.

<sup>53</sup> La continuación del texto nos hace ver una cierta ironía en el tono de Maquiavelo. Luego de elogiar a los fundadores de religiones, deplora exagerada y ampulosamente a sus enemigos con un discurso que sobreactúa su apego a la moralidad tradicional: “son infames

Por lo tanto resulta claro que, en virtud de esta afirmación, para Maquiavelo nadie debería ser considerado más digno de elogio que el fundador de la religión de Roma. El capítulo siguiente se ocupará precisamente de discutir si es merecedor de mayor elogio (y del título de fundador) Rómulo o Numa; es decir, continúa la discusión de esta misma cuestión enfocando en el caso específico de la Roma pagana.

Ahora bien, antes de ocuparnos específicamente del tratamiento de la religión de los romanos que Maquiavelo realiza en D I, 11, debemos considerar otra cuestión presentada por Maquiavelo en el capítulo anterior, y que condiciona nuestra comprensión del capítulo en cuestión: las condiciones en las que un súbdito puede hablar del poder al que se encuentra sometido. Este tema cobra una relevancia evidente e inmediata, en la medida en que ningún autor puede concebirse como exento de obediencia a una autoridad política. No es necesario señalar la importancia de la religión católica en la configuración general de la autoridad a la que el propio Maquiavelo responde y está sujeto. Maquiavelo trata de esta cuestión, entonces, antes de ocuparse, en el capítulo siguiente, de “la religión de Roma”. Allí se explicitan las dificultades que enfrenta quien quiera hablar de un poder al que se encuentra sujeto:

Que nadie se engañe por la gloria de Cesar, al oír como lo celebran, especialmente los escritores, porque quienes lo elogian están corrompidos por su fortuna atemorizados por la grandeza del imperio. Porque César, amparándose bajo su nombre, no permitía que los escritores hablaran libremente de él. Pero, si alguien quiere saber qué decían los escritores libres, debe ver cuánto dicen de Catilina (...) y que vea también con cuantos elogios celebran a Bruto porque, no pudiendo censurar a aquél por su potencia, celebran a su enemigo (Maquiavelo, 2003: 85).

Frente a ciertos poderes o ciertos temas delicados, o peligrosos (y el propio Maquiavelo señaló en el proemio la peligrosidad de su propia empresa) es preciso usar un discurso indirecto (Sfez, 2003; Strauss, 1978). Aquello que no se puede decir bajo la forma de una crítica abierta, puede decirse por medio de un elogio abierto del ene-

---

y detestables los hombres destructores de las religiones, disipadores de los reinos y las repúblicas, enemigos de la virtud, de las letras y de toda otra arte que acarree utilidad al género humano, como son los impíos, los violentos, los ignorantes, los ineptos, los ociosos, los viles” (Maquiavelo, 2003: 84). Sin embargo, luego de esta enfática declaración de coincidencia con la moralidad común, Maquiavelo agrega una frase sorprendente: “Y nadie nunca será *tan loco o tan sabio, tan malvado o tan bueno* que, si se le propone elegir entre las dos calidades de hombres, no alabe la digna de alabanza y no censure la que es digna de censura” (Maquiavelo, 2003: 84. Cursivas nuestras). Dos observaciones podemos hacer sobre este fragmento: en primer lugar, no se aclara cuál de las “calidades de hombres” es digna de censura y cual es digna de alabanza. En segundo lugar, y más importante aún, se sugiere que el rechazo a la moralidad común es posible sólo en caso de una locura o una sabiduría excesivas, una bondad o una maldad excesivas; y por ello, que en relación a esta cuestión fundamental, sabiduría y locura, o bondad y maldad, pueden ser equivalentes.

migo de quien se quiere criticar. Si, como veremos, allí se realiza un elogio de la religión de los romanos, no resulta difícil conectar este tratamiento con la crítica encubierta de su “enemigo”, la religión católica. Por otro lado, en ambos casos se trata, como hemos sugerido, de la “iglesia de Roma”<sup>54</sup>.

Del capítulo 11 del libro I de los *Discursos*, “*De la religión de los romanos*” surgen entonces varias cuestiones dignas de ser notadas, y que pueden ser leídas en conexión con las observaciones sobre el tratamiento de la religión que se hace en los capítulos VI y XI de *El Príncipe* (cfr. SULLIVAN, 1996). En principio, el hecho de que se atribuya a Numa, sucesor de Rómulo el haber introducido la religión en Roma:

Numa encontró un pueblo ferocísimo y quiso reducirlo a la obediencia con las artes de la paz, recurriendo a la religión como algo totalmente necesario al mantenimiento de una civilidad y la instituyó de modo que, durante varios siglos, nunca hubo tanto temor de Dios como en esa república, facilitando así cualquier empresa que el Senado o aquellos grandes hombres romanos se propusieron hacer (Maquiavelo, 2003: 88).

Ahora bien, esta introducción de la religión por parte de Numa tiene varias implicancias para la descripción que Maquiavelo hace de Roma. Por un lado, la religión no se encuentra en el origen, no es ni la causa, ni el fundamento, ni el origen de Roma, ni un principio introducido por el fundador de Roma, sino un instrumento introducido por su sucesor, para “reducir a la obediencia con las artes de la paz” (Maquiavelo, 2003: 89). La religión, en suma, no es, en el relato de Maquiavelo “lo primero”, ni lo fundamental, ya sea en sentido cronológico (es introducida por el segundo rey de la ciudad en una comunidad ya instituida en los órdenes de su fundador) como en sentido conceptual (no es un fundamento de verdad, sino un instrumento de obediencia). En este sentido puede percibirse la ambigüedad de los efectos que la religión introduce en Roma, puesto que, si por un lado posibilita las empresas de los grandes hombres haciendo dócil al pueblo, por otro, en esta misma docilidad abrirá la puerta a la ruina de la libertad, al introducir en los hombres un temor invisible capaz de tenerlos bajo dominio<sup>55</sup>.

Asimismo, se declara la utilidad de la religión para mandar los ejércitos entre

---

54 Sin embargo, el propio Maquiavelo, luego de mostrar esta estrategia, marca su diferencia con los escritores antiguos, al criticar, en el capítulo siguiente, a la religión católica abiertamente. Esta crítica abierta llama la atención luego de la complicada crítica encubierta anterior. Sin embargo, hay que decir que la crítica más visible es una crítica a la iglesia actual combinada con un elogio de la religiosidad en general, y de la religiosidad cristiana originaria en particular. Si la crítica más sutil afecta a la religión como tal y a su fundamento, la crítica más abierta es exclusivamente una crítica de la cristiandad mezclada con un elogio general de la religión.

55 Cfr. D II, 2.

otras virtudes. En este punto del argumento se pone en duda si Rómulo o Numa merecen mayor agradecimiento de Roma, para dar provisoriamente el primer lugar a Numa, debido a que “donde hay religión más fácilmente pueden introducirse las armas, pero donde hay armas y no hay religión es difícil introducir ésta” (Maquiavelo, 2003: 88). Ahora bien, aún este elogio de la religión se sostiene exclusivamente en su eficacia como instrumento para la sujeción, mientras que se excluye completamente de la discusión explícita sobre la posibilidad de que las órdenes emanadas del discurso religioso provengan efectivamente de una divinidad que da su ley a los hombres.

De hecho, las órdenes legitimadas por el discurso religioso resultan eficaces al punto de que “aquellos ciudadanos a quienes el amor a la patria y a sus leyes no los retenían en Italia, fueron retenidos por un juramento al que fueron obligados (...) y todo ello había surgido solamente de la religión que Numa introdujera en la ciudad” (Maquiavelo, 2003: 89). Allí donde las leyes humanas y el apego humano a la comunidad política carecen de eficacia, el juramento religioso mantiene su poder. Por ello, “la salvación de una república o de un reino no consiste entonces en un príncipe que gobierne prudentemente mientras viva, sino en uno que, al morir, la haya dejado bien organizada como para que se mantenga” (Maquiavelo, 2003: 91). Aquí, entonces, Numa volvería a ganar el favor de Maquiavelo, pero no ya por haber introducido la religión, sino por haber sentado las bases para la duración de Roma.

Podemos ver entonces en este punto como todas las referencias del texto al fenómeno de la religión lo retratan como un instrumento humano para el gobierno humano. Asimismo, si varias de las insinuaciones en las que nos hemos detenido parecen indicar que Numa se encontraba por encima de Rómulo, también se afirma en el texto que

Rómulo, para organizar el senado e instituir otros órdenes civiles y militares, no necesitó la autoridad de Dios, pero Numa sí la necesitó, *cuando simuló que tenía trato con una ninfa, y ella le aconsejaba qué debía aconsejarle él al pueblo*. Y todo ello nacía porque quería instalar nuevos órdenes e inusitados en la ciudad, y tenía dudas de que solamente su autoridad bastara (Maquiavelo, 2003: 89. *Cursivas nuestras*).

Es decir, la religión es aquello que suple las dudas de Numa sobre la suficiencia de la propia autoridad, además de ser un engaño liso y llano al pueblo. Si a Rómulo bastaba su sola autoridad para introducir órdenes civiles y militares debe decirse que es posible, para Maquiavelo, establecer órdenes militares sin recurrir a la religión. Por otro lado, si a Rómulo bastaba su autoridad, Numa dudaba de ella, y por eso fingía recibir órdenes de una ninfa. Puede dudarse entonces quien, efectivamente, entre Rómulo y Numa es más virtuoso, y quien, entonces, merece el primado en la



gratitud de Roma.

A favor de Numa podría decirse, como se afirma luego, que

Donde falta el temor de Dios, necesariamente el reino se arruina *o es sostenido por el temor a un príncipe que suplirá los defectos de la religión*. Y como los príncipes son de breve vida, sucede que ese reino caerá pronto, en cuanto falte su virtud, de donde nace que los reinos que dependen solamente de la virtud de un hombre duran poco (Maquiavelo, 2003, *Cursivas nuestras*).

La religión supone una virtud no personal con una capacidad de durar superior a la de un individuo<sup>56</sup>. Sin embargo, ocho capítulos más adelante, la religión de Numa no sólo no parece ser suficiente para mantener el reino, sino que su actitud supone una entrega del destino del reino a la fortuna antes que a la virtud:

Todos los príncipes que están al frente de un Estado deben tomar ejemplo de esto: quien se parezca a Numa, lo conservará o no lo conservará, según los tiempos o la fortuna que le toquen, pero quien se parezca a Rómulo y, como él, esté provisto de prudencia y de armas, lo conservará siempre, si no le es arrebatado por una obstinada y excesiva fuerza (Maquiavelo, 2003: 113).

Así, el juicio que parecía haberse presentado en D I, 11 acerca de la superioridad de Numa resulta completamente revertido en el capítulo 19, donde la paz disfrutada por Numa se debió a la virtud precedente de Rómulo, pero que el propio Numa no fue capaz de mantener. Si Roma se mantuvo fue gracias a que la virtud de Rómulo olvidada por Numa fue recuperada por sus sucesores: Tulo “que, por su ferocidad, retomó la reputación de Rómulo (Maquiavelo, 2003: 113) y Anco, quien, al ver que “los vecinos lo juzgaban afeminado y entonces lo estimaban poco (...) pensó que, si quería mantener Roma, era necesario ir a la guerra, y parecerse a Rómulo y no a Numa” (Maquiavelo, 2003: 113).

En virtud de estas observaciones puede comprenderse la declaración que hace Maquiavelo, bajo la forma de una máxima general, y que ilustra la comprensión de la relación entre religión y fundación de una comunidad política

Realmente, nunca ha habido un organizador de leyes extraordinarias para un pueblo que no recurriera a Dios, *porque de otro modo esas leyes no serían aceptadas*, en cuanto son muchas las cosas buenas conocidas por un prudente, que en sí no tiene razones evidentes como para poder persuadir a los otros. Por eso, los hombres sabios que quieren eliminar esta dificultad, recurren a Dios. Maravillado el pueblo romano de la bondad y la prudencia de Numa (es decir, maravillado por las virtudes de un hombre, no por los atributos de un Dios), cedía ante toda decisión suya (Maquiavelo, 2003: 89-90. *Cursivas nuestras*).

---

56 D, I, 11.

En pocos fragmentos de la obra maquiaveliana se afirma con tanta claridad el carácter humano, y necesariamente humano, de la religión, y el modo en que ésta revela, al ser interrogada “juiciosamente”, su “politicidad” última. La apelación a Dios, afirma Maquiavelo, es la forma en la que hombres “sabios” eliminaron una dificultad fundamental: un hombre prudente no posee razones evidentes para persuadir a los otros de que deben obedecer.

El tratamiento de esta cuestión continúa en el capítulo siguiente, I,12. Allí, en paralelo a un elogio de la religión cristiana originaria<sup>57</sup> se realiza un análisis aún más destructivo del fenómeno religioso como tal: se sostiene, en primer lugar, el uso de la religión como instrumento de obediencia de los grandes para mantener al pueblo bajo su dominio y, en segundo lugar, el uso de la autoridad de los milagros para sostener esta obediencia.

El extravío del sentimiento de religiosidad de los romanos no se debe ya a la “corrupción” en sentido genérico, sino al uso de los oráculos a favor de los poderosos, es decir, a la puesta del dispositivo religioso al servicio de la dominación de los grandes sobre el pueblo:

La vida de la religión gentil estaba fundada en las respuestas de los oráculos y en la secta de los adivinos (...) de ello nacían los templos, los sacrificios, las súplicas y cualquier otra ceremonia de veneración y por eso el oráculo de Delos, el templo de Júpiter Amón y otros célebres oráculos llenaban el mundo de admiración y devoción. Y, cuando éstos comenzaron después a hablar a gusto de los poderosos, y esta falsedad fue descubierta por los pueblos, los hombres empezaron a volverse incrédulos y capaces de perturbar todo orden bueno (Maquiavelo, 2003: 92).

Una vez establecida esta crítica a los augurios (aceptable incluso para algunos cristianos, podríamos decir) se avanza en una crítica aún más profunda: bajo la forma de un consejo a los príncipes para mantener el poder, se declara abiertamente el carácter falso de los milagros, y el uso manipulatorio que “hombres sabios” hacen de ellos<sup>58</sup>:

---

57 “Si en los comienzos de la republica cristiana dicha religión se hubiera mantenido según la constituyera su dador, las repúblicas y los estados cristianos serían más unidos y estarían mucho más felices de lo que son y están” (Maquiavelo, 2003: 93).

58 Cabe recordar que en el capítulo anterior Maquiavelo no se pronunció sobre la capacidad profética de Savonarola: “Nadie diría del pueblo de Florencia que es ignorante y tampoco rústico, pero fray Girolamo Savonarola lo convenció de que él hablaba con Dios No quiero juzgar si eso era verdad o no, porque de un hombre de su talla debe hablarse con respeto. Pero digo que fueron infinitos quienes le creyeron, sin haber visto nada extraordinario como para que le creyeran, porque su vida, su doctrina y el argumento de sus sermones eran suficientes para que le prestaran fe” (Maquiavelo, 2003: 88). Esta frase, sin embargo, nos muestra con toda claridad que el fenómeno de la obediencia basada en la creencia en los

Los príncipes de una república o de un reino deben mantener los fundamentos de su religión y, de ese modo, les resultará fácil mantener su república religiosa y, por lo tanto, buena y unida. Y deben favorecer y acrecentar todas las cosas a favor de ellas aunque las juzgaran falsas, y tanto más cuanto más prudentes sabedores de las cosas naturales. Y como este modo ha sido observado por los hombres sabios, *de allí ha nacido la autoridad de los milagros* que se celebran en las religiones, aunque falsos, porque los prudentes los agrandan, de cualquier origen hayan nacido, y con su autoridad los hacen dignos de fe para cualquiera. De esos milagros (es decir, falsedades acrecentadas por hombres sabios) hubo muchos en Roma (Maquiavelo, 2003: 93. Cursivas nuestras).

La religión posee un poder, como ya hemos mencionado, superior al de los poderes civiles, y revela su posición fundamental a la hora de pensar los “nuevos órdenes”. Sobre este tema Maquiavelo deja en suspenso una cuestión de no poca importancia: por un lado afirma la “superioridad” de Numa en virtud de su carácter de fundador de la religión de los romanos, por otro, sin embargo, resulta extraño e inverosímil proponer a Numa como fundador de Roma, no sólo porque es el sucesor de Rómulo, sino porque el propio Rómulo dio forma a muchos de los órdenes civiles y militares fundamentales de la ciudad (milicia, senado, etc.). El modo en que es presentada la cuestión por Maquiavelo nos hace pensar que el argumento a favor de Numa como fundador parece bastante débil, y, con él, el argumento mismo que hace de la religión el fundamento de la ley de la ciudad resulta debilitado.

¿Cómo interpretar entonces las idas y vueltas del argumento de Maquiavelo sobre la fundación de Roma y sobre el papel de la religión en ella? Maquiavelo parece negar y afirmar alternativamente la importancia de la religión como fundamento de la ley. En esta modalidad de exposición no hay, a nuestro criterio, contradicción, sino estrategia.

La crítica del cristianismo contemporáneo se presenta fundamentalmente como elogio del cristianismo antiguo y del paganismo. Por otro lado, y más fundamentalmente, en el tratamiento de la religión pagana se produce una crítica aún más profunda del fundamento religioso de las autoridades políticas, aunque tampoco ésta se hace de modo completamente abierto. En el movimiento que opone primero a la religión cristiana al paganismo, y luego la religión cristiana contemporánea a su forma original (es decir, el movimiento que opone una forma religiosa particular a otra) y en la discusión sobre si Rómulo o Numa merecen el nombre de fundador

---

milagros no necesita ninguna prueba ni fundamento, y que es válido tanto para “hombres rudos” como para aquellos más sofisticados como los florentinos. Un argumento similar se usará para elogiar a Numa no ya por sus virtudes *religiosas*, sino *humanas*.

de Roma, lo que se presenta de manera subrepticia es la ausencia de fundamento mismo de la religión como soporte de la autoridad política, no ya de ésta o aquella religión particular.

Esto no supone, sin embargo, la negación de la importancia de la religión para la vida política, sino una reinterpretación de su naturaleza y del rol que ésta desempeña en un cuerpo político en general. Asimismo, permite expresar la sugerencia de que la fundación puede prescindir de la religión como elemento primordial. Esta sugerencia, sin embargo, no se hace de manera directa: Maquiavelo destituye a la religión de su lugar “fundacional” mediante varias estrategias que hemos mencionado a lo largo del análisis de este pasaje: se afirma que la religión es fundacional y que no lo es, creando incertidumbre al respecto mediante una contradicción que difícilmente puede no atribuirse a una intención explícita de Maquiavelo; y a su vez, cuando se afirma el carácter fundacional de la religión, no se le atribuye esta posición en virtud de una verdad o un poder que provienen de los dioses, sino a la capacidad que tienen algunos hombres para, mediante el engaño, valerse de ella como un instrumento de dominación política: Numa simuló tratar con una ninfa y derivó su autoridad de una figura sobrenatural de ficción, debido a que pretendía instaurar “nuevos órdenes y modos”, y resultaba más respetable para el pueblo la autoridad de una ninfa que la de un par. Esto es elevado a máxima general a continuación, cuando se afirma que el uso de los milagros (en el sentido mencionado previamente) es cosa de “hombres sabios” y “conocedores de las cosas naturales”. Estos, aún si juzgan tales cosas falsas, cuanto más prudentes son, más las favorecen y acrecientan. Es, en suma, de esta comprensión de las cosas naturales que nace la autoridad de los milagros: del agrandamiento que producen los “hombres sabios” de relatos que no tienen nada de sobrenatural.

El conocedor de las “cosas naturales” sabe, entonces, que esas historias no son verdaderas, pero también conoce otra “cosa natural”: la credulidad del pueblo en esas cosas. Por lo tanto, una historia que es falsa desde la perspectiva del conocimiento de las cosas naturales (los milagros, el diálogo con ninfas para gobernar al pueblo) revela una verdad en otro orden: desde la perspectiva del conocimiento natural, la necesidad de establecer una autoridad para alcanzar la grandeza de la comunidad política obtiene primacía por sobre la exigencia de verdad de los relatos acerca de eventos milagrosos o sobrenaturales.

En este sentido, podemos decir que uno de los hilos conductores fundamentales del argumento de Maquiavelo es la simultánea destitución del anclaje religioso de

esta dimensión de la apariencia del poder político, y la restitución de la incertidumbre que este juego de apariencias sin garante último produce<sup>59</sup>.

Esto nos pone frente a un nuevo problema: si Maquiavelo es un hombre sabio y conoedor de las cosas naturales que reconoce tanto la falsedad como la necesidad de algo que podríamos llamar una “dimensión religiosa” o un orden de la creencia no fundada que respalda a la autoridad política; y si reconoce también la necesidad de cierta forma de engaño de parte de quien, como él (o Numa), quiere establecer nuevos órdenes y modos, ¿no deberíamos poder encontrar una dimensión del pensamiento mismo de Maquiavelo que sería del orden de la creencia no fundada? Es decir, ¿no deberíamos suponer que su intención de “traer nuevos órdenes y modos” enfrenta la misma dificultad que enfrentaron los nuevos órdenes y modos de Numa? Dicho de otro modo: si la explicación natural, aún verdadera, no será aceptada por muchos, ¿no sería necesario que una parte de la enseñanza maquiaveliana se presente como algo del orden de la creencia?

En ese sentido, las insinuaciones, e idas y vueltas del texto maquiaveliano, pueden ser interpretadas también a la luz de esta cuestión. Podríamos decir que hemos detectado tres afirmaciones solo parcialmente compatibles a lo largo de nuestro recorrido:

la religión cristiana es corrupta, mientras que la pagana no lo era (o, alternativamente, la religión cristiana original no era corrupta, pero la actual sí lo es). En cualquiera de los dos casos, la crítica de una forma religiosa no se interpreta necesariamente como una crítica de la religión como tal;

la religión carece de fundamento racional, o “natural”, y se sostiene en el engaño deliberado de quienes conocen las dificultades de gobernar en nombre de la propia autoridad; y

no es posible prescindir de la dimensión de la creencia a la hora de gobernar a los hombres, es decir, no hay gobierno que pueda fundarse plenamente en principios racionales, o en “conocimiento natural”. El conocimiento natural, al revelarse

---

59 En conexión con esto podemos mencionar la referencia que Maquiavelo hace a Tito Livio acerca del uso de la religión y la importancia conferida por el pueblo a las “pequeñas cosas” en contraste con las “grandes cosas”. Maquiavelo recupera una cita que Tito Livio pone en boca de Apio Claudio: “qué importa si los pollos no comen, si salieron más tarde del galinero, si un pájaro cantó mal? estas son pequeñas cosas, pero nuestros antepasados, no despreciando estas pequeñas cosas, hicieron grande a esta república” (Maquiavelo, 2003: 420). El uso que Maquiavelo hace de esta cita le permite sugerir simultáneamente la falsedad de la creencia en las pequeñas cosas y la necesidad de una creencia de este tipo para mantener y hacer grande a una comunidad política.

inaceptable para muchos, revela la necesidad de una legitimación no natural de la autoridad.

Ahora bien, estas presentaciones sucesivas, con afirmaciones que presentan solo parcialmente la comprensión maquiaveliana de la cuestión de la religión como elemento político, como hemos sugerido, permiten también hacer disponible a los lectores diversas formulaciones del problema. Estas diversas formulaciones, en efecto, han alimentado diferentes interpretaciones del pensamiento maquiaveliano (de anticristo o diablo, a hombre piadoso, a “pagano”, a precedente e iniciador del secularismo en política, ya sea en su versión ligada a la “razón de estado” o al republicanismo (cfr. por ejemplo, Althusser, 2004; Berlin, 1997; Butterfield, 1940; Olschki, 1945; Skinner, 1990; Sullivan, 1996; Viroli, 2010), y, en cierta medida, podemos decir que esta diversidad de interpretaciones no está alejada de la intención del autor. De todas estas lecturas, la de un Maquiavelo iniciador del secularismo basado en la separación de política y moral (y por ende, religión) es la que podemos señalar como más establecida dentro de la ciencia política contemporánea, y es precisamente la que hemos querido problematizar en este texto, mostrando que, si bien es compatible con algunos aspectos de su análisis de la religión, existen otros elementos que requieren una interpretación diversa. Si, entonces, un aspecto del argumento de Maquiavelo puede ser comprendido como una crítica a la religión cristiana (aunque no al fundamento religioso de la moralidad y la autoridad política), y otro como una crítica de la religión como tal, nos ha interesado poner de relieve un elemento adicional presente en el discurso maquiaveliano que podríamos definir como la imposibilidad de prescindir del elemento de la creencia a la hora de pensar el fundamento de la autoridad (aún la autoridad del propio Maquiavelo como fundador de nuevos órdenes y modos). Así, las oscilaciones que el texto presenta pueden comprenderse, también, como una manera de realizar una presentación más aceptable de su propia enseñanza bajo la forma de una crítica restringida de la religión cristiana, al tiempo que se sugiere simultáneamente tanto una crítica mucho más corrosiva de la religión en tanto religión (es decir, del fundamento de verdad de la autoridad sostenida en la religión), como la afirmación de la necesidad de una dimensión de creencia infundada en la fundamentación de la autoridad política. Maquiavelo, entonces, avanza por un lado una crítica explícita de la religión de sus contemporáneos, poco radical, y “aceptable” (de hecho compatible con interpretaciones religiosas de su pensamiento); por otro lado, se sugiere una crítica más radical de la religión como tal, que podría ser aún compatible con un pensamiento “secular” autosuficiente e incompatible con cual-

quier dimensión religiosa del mismo. Estas dos presentaciones (o interpretaciones) posibles resultan suficientemente aceptables por un número suficientemente grande de hombres, puesto que no ponen en cuestión la posibilidad de apoyar el pensamiento en una verdad, o en un fundamento pasible de ser demostrado. Por último, sugerimos, se presenta de manera mucho menos visible la idea de la imposibilidad de dar fundamento último a la autoridad, ya sea bajo la forma religiosa como bajo la forma de un conocimiento “natural”. De esta manera, podemos decir, se responde en cierta medida la cuestión de la dimensión “infundada” del pensamiento de Maquiavelo: este satisface la dimensión de la creencia mediante la promesa de un orden fundado en la verdad efectiva del conocimiento natural para quienes no están dispuestos a aceptar el carácter infundado de las creencias, (o el hecho de que el conocimiento natural también se sostiene en una creencia), mientras que sugiere para quienes estén dispuestos a descubrirlo, un orden del discurso mucho más inquietante, en el que se revela el carácter radicalmente contingente de la vida política de los hombres. La ausencia de fundamento de la autoridad se revela ella misma como una ausencia de fundamento del saber del autor acerca de la autoridad.

## Consideraciones finales

Agustin Volco

Lo primero que la lectura de la serie de artículos que componen esta compilación debería poner de manifiesto es la inconmensurabilidad de la tarea de leer, interrogar e interpretar a Maquiavelo.

Así, más que de la posibilidad de una conclusión general capaz de homogeneizar dentro de algunas fórmulas abarcadoras la diversidad de perspectivas, de lo que da testimonio esta reunión de textos es precisamente de la enorme variedad de posibilidades que abre el objeto “obra maquiaveliana”.

El conjunto de textos de la presente compilación, entonces, ha procurado no ya dar cuenta de una lectura conclusiva de la obra maquiaveliana, sino más bien presentar el resultado del trabajo de conjunto de un grupo de investigación que se ocupó de reflexionar acerca de la presencia de la obra de Maquiavelo en la reflexión política moderna del siglo XX. En este sentido, podemos decir que los textos se encuentran travesados por un doble interés que se refleja en una doble tarea: la interrogación de la obra de Maquiavelo por un lado, y la discusión acerca de la naturaleza de la política moderna (de la que el secretario florentino es señalado como fundador) por otro.

Respecto de la primera tarea, es preciso señalar que aún cinco siglos después de su publicación, el enigma de la obra de Maquiavelo mantiene con toda su potencia. La obra maquiaveliana sigue tanto o más en discusión que en sus orígenes: republicano popular, antecedente de la reflexión marxista, autor diabólico y enemigo de las virtudes morales y la religión, iniciador de una reflexión acerca del carácter inherentemente indeterminado de la modernidad y la política democrática, “realista”, celebrador de la religión civil y de una “religiosidad difusa”, etc. Podríamos, en este sentido, señalar varios textos sobre la obra de Maquiavelo escritos en el siglo XX que han defendido cada una de estas diferentes posiciones (por ejemplo, Althusser, 2004; Lefort, 1972; Pocock, 2003; Skinner, 1990; Strauss, 1978). Y en cierto modo, cada una de ellas reabre el “enigma” Maquiavelo, reponiendo la profundidad y complejidad de su obra, rechazando lecturas simplistas que reducen su obra a una enseñanza pasible de ser sistematizada y reducida a una serie de postulados acerca del “ser” de la política, con los cuales se puede acordar (como hacen los realistas) o rechazar (como hacen los moralistas). En este sentido, hemos intentado evitar la



reducción de la obra maquiaveliana obra a una “doctrina”. Una operación de este tipo, nos ha parecido, para alcanzar una explicación “coherente” de la obra, termina pagando el precio de ignorar la infinidad de insinuaciones y contradicciones, presentes en el texto, y extraviando buena parte de la riqueza presente en ella. Por ello, no hemos leído la obra desde una perspectiva que procuraba componer los nuevos términos de una certidumbre “moderna y mundana”, o incluso “científica”, en oposición a las certidumbres teológicas del pasado, sino buscando reponer la potencia interrogativa de su obra, y su capacidad de producir incertidumbre. Es en este plano del discurso donde se pone de manifiesto la “contemporaneidad” de Maquiavelo. Algunas de las obras más significativas del pensamiento político del siglo XX (obras que han estructurado el campo del debate político contemporáneo) han tenido como inspiración un trabajo sobre la obra y la herencia del secretario florentino. Asimismo, este trabajo de lectura e interpretación de la obra maquiaveliana no se alimenta exclusivamente de un interés hermenéutico, sino que desempeña un rol clave en el trabajo de interrogación e interpretación de la naturaleza política moderna. Cada una de estas obras, al pensar el estatuto de la obra maquiaveliana, plantea en el mismo movimiento una interpretación de la naturaleza de la política moderna.

Respecto de la segunda tarea, la interrogación indirecta acerca de la singularidad de la modernidad política, debemos notar que el debate sobre el carácter de la modernidad (si es un orden nihilista y autodestructivo, o, por el contrario, capaz de fundar una forma de la vida en común sobre principios “no clásicos”) es un problema aún abierto para la reflexión política contemporánea. En ese sentido, el destino de la fundación maquiaveliana es, en cierta medida, nuestro propio destino, y aquello que permanece abierto o sujeto a la contingencia de nuestra propia experiencia traslada su indeterminación a la obra misma que se reconoce en su origen.

## Bibliografía

- ACCIAIUOLI , A. (1990). *Chronicles of the Tumult of the Ciompi: Including the Chronicle Attributed to Alamanno Acciaioli, the Anonymous Additions to It, the So-called First Anonymous Chronicle and the Chronicle of Ser Nofri Di Ser Piero Delle Riforma giomi.* Monash University press: Melbourne.
- ALTHUSSER, L. (1977). *Soledad de Maquiavelo. Textos recobrados II.* Madrid: Editora Nacional.
- ALTHUSSER, L. (2002). *Machiavel et nous.* Paris: Tallandier. Trad. esp.: (2004). *Maquiavelo y nosotros.* Madrid: Akal.
- ALTHUSSER, L. (2012). *Política e historia. De Maquiavelo a Marx.* Buenos Aires: Katz.
- ARENDT, H. (1955). *Hannah Arendt papers 1989-1977.* Washington: Library of Congress.
- ARENDT, H. (1977a). *What is Authority?* En *Between Past and Future.* New York: Penguin Books, pp. 91-143.
- ARENDT, H. (1977b). *The gap between Past and Future.* En *Between Past and Future.* New York: Penguin Books, pp, 3-17.
- ARENDT, H. (2002). *Una bitácora para leer a Maquiavelo.* *Metapolítica*, 23, (38-45). Texto original, 1955.
- ARENDT, H. (2006). *Sobre la revolución.* Madrid: Alianza.
- ARENDT, H. (2008). *Arendt sobre Arendt.* En *De la historia a la acción.* Barcelona: Paidós. pp. 139-167.
- ARENDT, H. (2009) *Fragmento 3B. Introducción a la política II.* En *¿Qué es la política?* Barcelona: Paidós, pp. 58-90.
- ARENDT, H. (2010a). *La condición Humana.* Buenos Aires: Paidós.
- ARENDT, H. (2010b). *La vida del espíritu.* Buenos Aires: Paidós.
- BAROT, E. (2013) *Postface.* En *Un soulèvement prolétarien a Florence au XIV siècle.,* CMDE: Toulouse, 79-90.
- BERLIN, I. (1972). *The originality of Machiavelli,* en *Studies on Machiavelli,* M. Gilmore (ed.), Florencia: Sansoni.
- BRUCKER, G. (1962) *Florentine Politics and Society, 1343-1378,* Princeton: Princeton University Press.
- BUTTERFIELD, H. (1962). *The statecraft of Machiavelli,* Nueva York: Collier.
- DE ALVAREZ, L. P. S. (1999). *The Machiavellian enterprise: a commentary on The Prince,* DeKalb: Northern Illinois University Press.
- DE IPOLA, E. (2007). *Althusser, el infinito adiós.* Buenos Aires: Siglo XXI.
- DOSTOYEVSKI, F. (2012). *El idiota.* Madrid: Alianza. Texto original de 1869.
- LEFORT, C. (1972). *Le travail de l' ouvre Machiavel.* París: Gallimard. Trad. esp.: (2010) *Maquiavelo. Lecturas de lo político.* Madrid: Trotta.

- LEFORT, C. (2007). Maquiavelo y la verità effe  uale. En *El arte de escribir y lo político*. Barcelona: Herder.
- MAQUIAVELO, N. (1993). *El Príncipe*. Barcelona: Altaya
- MAQUIAVELO, N. (2000) *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Madrid: Alianza.
- MAQUIAVELO, N. (2003). *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Buenos Aires: Losada.
- MAQUIAVELO, N. (2007). *El Príncipe*. Buenos Aires: Alianza Editorial.
- MAQUIAVELO, N. (2009) *Historia de Florencia*. Madrid: Tecnos.
- MAQUIAVELO, N. (2010). *El Príncipe*. Madrid: Akal.
- MAQUIAVELO, N. (2012). *El Príncipe*. Buenos Aires: Colihue.
- MOLLAT, M., WOLFF, P., & FUNES, S. (1979). U  nas azules, Jacques y Ciompi: las revoluciones populares en Europa en los siglos XIV y XV. Madrid: Siglo XXI.
- OLSCHKI, L. (1945). *Machiavelli the Scientist*. Berkeley: The Gillick press.
- PARIS, R. (1996) « Les « Ciompi » : cardeurs, foulons, b  tards ? » en *M  di  vales*, 30, 109-114.
- POLTIER, H. (2005) *Claude Lefort. El descubrimiento de lo político*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- POCOCK, J. G. A. (2003) *The Machiavellian moment: Florentine political thought and the Atlantic republican tradition*. Princeton: Princeton University Press.
- RODOLICO, N. (1945), *I Ciompi. Una pagina di storia del proletariato operaio*. Florencia: Sansoni.
- SFEZ, G. (2003). *L  o Strauss, lecteur de Machiavel: La modernit   du mal*. Ellipses: Paris.
- SCREPANTI, E. (2007). *La politica dei Ciompi: petizioni, riforme e progetti dei rivoluzionari fiorentini del 1378*. *Archivio storico italiano*, 165 (1), 3-57.
- SISMONDI, S. (1840). *Storia delle repubbliche italiane dei secoli di mezzo*, IV, Bruxelles: Soci  t   typographique belge.
- SKINNER, Q. (1990). *The republican ideal of political liberty*. En *Machiavelli and Republicanism* (pp. 293–309). Cambridge: Cambridge University Press.
- STRAUSS, L. (1978) *Thoughts on Machiavelli*. Chicago: University of Chicago Press.
- SULLIVAN, V. B. (1996) *Machiavelli's three Romes: Religion, human liberty, and politics reformed*. DeKalb: Northern Illinois University Press.
- VIROLI, M. (2010) *Machiavelli's God*. Princeton: Princeton University Press.
- WEIL, S. (2013) *Un soulèvement prolétarien a Florence au XIV siècle*. Toulouse: CMDE.
- ZANCARINI, J-C (2004) *La révolte des Ciompi : Machiavel, ses sources et ses lecteurs*. En *Cahiers philosophiques*, 97, 9- 22.

