



Eugenia Mattei | Leandro Losada
[coordinadores]

Maquiavelo, el pueblo y el populismo

Historia, teoría política y debates interpretativos



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
IIGG | GINO
GERMANI
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

 **CLACSO**

MAQUIAVELO, EL PUEBLO Y EL POPULISMO

**HISTORIA, TEORÍA POLÍTICA Y DEBATES
INTERPRETATIVOS**

Mattei, Eugenia

Maquiavelo, el pueblo y el populismo : historia, teoría política y debates interpretativos / Eugenia Mattei ; Leandro Losada ; Compilación de Eugenia Mattei ; Leandro Losada. - 1a ed - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Universidad de Buenos Aires, 2024.

Libro digital, PDF - (IIGG-CLACSO)

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-950-29-2028-3

1. Populismo. 2. Democracia. I. Losada, Leandro II. Título.
CDD 320.5662

Otros descriptores asignados por la Biblioteca virtual de CLACSO:
populismo/liberalismo/democracia/teoría política/historia del
pensamiento político

El presente libro es el resultado de los proyectos de investigación Proyecto PICT 2019-02723 "República y republicanismos en la obra de Nicolás Maquiavelo. Proyecciones en el debate teórico político contemporáneo" dirigido por Eugenia Mattei y el Proyecto PICT 2019-01210 "Intersecciones entre la política y las ideas. Argentina, 1890-1943"

MAQUIAVELO, EL PUEBLO Y EL POPULISMO

HISTORIA, TEORÍA POLÍTICA Y DEBATES
INTERPRETATIVOS

Eugenia Mattei | Leandro Losada
[coordinadores]



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES

IIGG | GINO
GERMANI

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES



CLACSO



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
IIGG | **GINO**
GERMANI
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Martín Unzué - Director

Ignacio Mancini - Coordinador del Centro de Documentación e Información

Lucía Ariza; Alejandro Kaufman; Paula Miguel; Susana Murillo; Flabián Nievas; Luciano

Mosetto; Facundo Solanas y Melina Vázquez - Comité Editor

Nicolás Varela - Coordinación técnica

Diego Stillo - Diseño de tapa e interiores

Eugenia Mattei (se utilizó la herramienta "Artguru AI", de Wegital HK Limited) - Diseño foto de tapa

Instituto de Investigaciones Gino Germani

Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires

Pte. J.E. Uriburu 950, 6° piso | C1114AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina | www.iigg.sociales.uba.ar



CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales

Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

CLACSO Secretaría Ejecutiva

Karina Batthyány - Directora Ejecutiva

María Fernanda Pampín - Directora de Publicaciones

Equipo editorial

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

Solange Victory y Marcela Alemandi - Producción Editorial



Librería
Latinoamericana
y Caribeña de
Ciencias Sociales

CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE

Los libros de CLACSO pueden descargarse libremente en formato digital o adquirirse en versión impresa desde cualquier lugar del mundo ingresando a libreria.clacso.org

Maquiavelo, el pueblo y el populismo. Historia, teoría política y debates interpretativos

(Buenos Aires: CLACSO, marzo de 2024).

ISBN 978-950-29-2028-3



CC BY-NC-ND 4.0

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales | Queda hecho el depósito que establece la Ley 11723.

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | clacso@clacsoinst.edu.ar | www.clacso.org



Este material/producción ha sido financiado por la Agencia Sueca de Cooperación Internacional para el Desarrollo, Asdi. La responsabilidad del contenido recae enteramente sobre el creador. Asdi no comparte necesariamente las opiniones e interpretaciones expresadas.

ÍNDICE

Introducción. Maquiavelo y sus múltiples rostros en la historia y la reflexión política <i>Eugenia Mattei - Leandro Losada</i>	11
---	----

SECCIÓN I EL PUEBLO, LA POLÍTICA POPULAR Y LA TRADICIÓN

La teoría aristotélica de Maquiavelo sobre la prudencia de los muchos <i>Alessandro Mulieri</i>	25
Maquiavelo y los matarreyes <i>Luciano Nosetto</i>	43
Maquiavelo: Animalidad y República <i>Gonzalo Bustamante Kuschel</i>	55
La organización de los afectos. Teoría de la guerra y teoría del populismo <i>Ricardo Laleff Ilieff</i>	81

SECCIÓN II REPUBLICANISMO, NACIONALISMO Y POPULISMO

Republicanismo humanista: hacia un nuevo paradigma <i>Gabriele Pedullà</i>	105
La garantía de libertad política desde la perspectiva maquiaveliana y sus influencias <i>Jesús Fernández Muñoz</i>	175

El <i>Condottiero</i> en el pensamiento de Maquiavelo: una lectura arendtiana <i>Julia Smola</i>	201
Los lenguajes del pueblo y la formación de la nación <i>Eduardo Rinesi</i>	215
Aristocrático y popular: Maquiavelo más allá del antagonismo entre populismo y republicanismismo <i>Gabriela Rodríguez Rial</i>	225

SECCIÓN III POPULISMO, DEMOCRACIA Y CONFLICTO

Maquiavelismo y populismo <i>Sebastián Barros</i>	253
Populismo e izquierda maquiaveliana <i>Sebastián Torres</i>	275
¿Maquiavelo era populista? Una crítica maquiaveliana a La razón populista de Ernesto Laclau <i>Stefano Visentin</i>	297
John McCormick: Una lectura populista de la política en Maquiavelo <i>Fabiana de Jesus Benetti</i>	315
Maquiavelo no salvará la democracia. Sobre una lectura populista de Maquiavelo <i>Sandro Landi</i>	329

MAQUIAVELO, EL PUEBLO Y EL POPULISMO

**HISTORIA, TEORÍA POLÍTICA Y DEBATES
INTERPRETATIVOS**

Eugenia Mattei* – Leandro Losada**

INTRODUCCIÓN

MAQUIAVELO Y SUS MÚLTIPLES ROSTROS EN LA HISTORIA Y LA REFLEXIÓN POLÍTICA

Nicolás Maquiavelo posee muchos rostros y su figura es emblemática. Pero ¿por qué exactamente? Como bien señala Claude Lefort, la obra de Niccolò di Bernardo dei Machiavelli —cuyo nombre castellanizado es Nicolás Maquiavelo— incita a pensar sobre la historia, el hombre, el poder, la sociedad y el Estado. Y, sin embargo, en vano se buscarían en ella elementos para encasillarlo como historiador, moralista, psicólogo o filósofo. En este sentido, el desafío de emprender un libro que busca interrogar sobre la relación entre el pensamiento maquiaveliano y sus apropiaciones, y más específicamente, entre el huidizo [*lo sfuggente*] Maquiavelo y el populismo y el pueblo, es grande.

Volvamos a la pregunta: ¿Por qué la figura de Maquiavelo es emblemática? En la basílica de Santa Croce en la ciudad de Florencia en Italia, el monumento fúnebre en que descansan sus restos, construido por Innocenzo Spinazi en 1787, tiene inscrita una inquietante leyenda: *“Tanto nomini nullum par elogium”* [Ningún elogio es adecuado a tanta fama]. Estas palabras escritas en el siglo XVIII siguen teniendo

* Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires (IIGG- FSOC-UBA)/Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)

** Instituto de Investigaciones Políticas, Universidad Nacional de San Martín/Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (IIP- UNSAM/CONICET).

un eco en nuestra contemporaneidad: Maquiavelo es uno de los autores más fascinantes, que ha cautivado a diferentes generaciones de intérpretes de distintas latitudes, ya sea para alabarlo o denostarlo. De hecho, su apellido logró crear su propia doctrina (“el maquiavelismo”) y devenir un adjetivo (“maquiavélico/a”) de uso popular, que denota la perfidia y la carencia de escrúpulos, como puede hallarse en frases del estilo de: “Trump: Un líder maquiavélico”, “El maquiavélico plan de Camila para ocupar el cargo de Lady Di” o “Sin Messi y en una espiral maquiavélica”.

Para comprender el sentido atávico de la doctrina maquiavélica hay que dirigirse al siglo XVI. Fue entonces cuando Maquiavelo quedó retratado como maestro del mal, blasfemo e impío. El hugonote Innocent Gentillet condenó a Maquiavelo por ser un exaltador de las crueldades en política en su texto *Anti-machiavel*, publicado por primera vez en 1576 en Ginebra, inaugurando con ello la tradición de lectura conocida como “maquiavelismo”. Gentillet, tal como apuntó Claude Lefort, concibió a *El príncipe* como el marco teórico de la política de Catalina de Médicis, plasmada en la masacre de la noche de San Bartolomé en agosto de 1572, que puso fin a la tregua lograda entre el rey Carlos IX y su madre luego de varias guerras religiosas (Lefort, 2010).

En otro momento y contexto histórico, para los “padres fundadores argentinos”, Maquiavelo fue símbolo de la arbitrariedad política a la vez que remitía a un mundo viejo en desuso. Para el caso de Sarmiento, como lo deja en claro el *Facundo*, Maquiavelo estaba asociado al despotismo político y tenía un claro discípulo en Juan Manuel de Rosas. Según Alberdi, Maquiavelo incentivaba los despotismos de los pueblos (Losada, 2019). El florentino era, en definitiva, el maestro del mal, como señalará Leo Strauss más adelante (Strauss, 1964).

Sin embargo, todo ello no clausuró la fama del autor de *El príncipe*. A fines del siglo XX y principios del XXI, Maquiavelo se recortó como representante y exponente de la libertad republicana, es decir, de la libertad como no dominación. En *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, Philip Pettit encontró en las obras de Maquiavelo y de Locke el rescate del republicanismo romano clásico tutelado por Cicerón, y en los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* –más que en *El príncipe*–, una fuente de inspiración para la construcción de su teoría de la libertad. El eje del argumento de Pettit es que el republicanismo tiene como centro la no-dominación (diferente de la no interferencia liberal) y que el autogobierno no es un fin en sí mismo. Si desde sus orígenes la tradición republicana se opuso a la tiranía, la concepción propiamente republicana de libertad, según Pettit, tiene que ser concebida como no-dominación, pero, a su vez, incorporar el *civitas* romano de participación. Es una concepción de

libertad que combina la ausencia de restricciones para obtener fines, pero garantizando un espacio público donde los ciudadanos participen activamente (Pettit, 1999).

Desde otra perspectiva, la lectura de Maquiavelo fue decisiva en Claude Lefort para pensar la política alejada de determinaciones y vincularla con la contingencia. Al hacer visible al pueblo, al conferir a sus afectos la clave para pensar la noción de poder, Maquiavelo sentó las bases, según Lefort, para una política que no excluyera a las masas. Al desnudar la maquinaria interna del poder, al exhibirlo desprovisto de su misterio, Maquiavelo, para el autor francés, hace visible ante los ojos del pueblo lo que sus dominadores velaban: que el poder no puede ser ejercido por los príncipes sino al precio de contar con el consentimiento popular.

Ahora bien, esa enseñanza es algo más que una serie de consejos para sortear la opresión de los *grandi*. Antes que nada, es una llave de acceso al espacio político para los hombres del pueblo. En efecto, Lefort pone particular atención en la dimensión imaginaria de lo político que inaugura Maquiavelo; a partir de ella, el pueblo adquiere la capacidad de descifrar y de prever el sentido de las acciones de los gobernantes y de proyectarse él mismo en el juego político.

Siguiendo la lectura francesa, se encuentra el clásico libro de Louis Althusser (1994). Al comienzo de *Maquiavelo y nosotros*, Althusser sale al cruce de aquellas interpretaciones clásicas de Maquiavelo que lo proclaman como fundador de la ciencia política y como teórico del Estado moderno. Frente a ello, Althusser es rotundo: así no se capta lo principal del asunto, esto es, que Maquiavelo fue el primero en establecer un discurso teórico sobre la coyuntura política. Pensar la coyuntura implica pensar un presente donde se encuentra un problema. Un problema que es político y, por tanto, no implica una relación teórica, sino una relación política. Es “una relación de práctica política”.

Según Althusser, cuando Maquiavelo piensa la cuestión de la fundación de un Estado lo hace en los términos en que solo lo puede llevar adelante el príncipe nuevo. Esta aseveración sobre el príncipe nuevo será un insumo fundamental, pues servirá para indagar sobre aquel líder que, según Althusser, se ubica en una incertidumbre, pues Maquiavelo no señala el lugar ni el sujeto del que podría provenir esa fundación. Es la disrupción temporal en el vacío, de un agente de la práctica política.

Finalmente, ya en el siglo XXI, Maquiavelo ha sido entendido como el representante del “republicanismo popular y plebeyo” y, más recientemente aún, como se puede leer en la entrevista que le hizo Gabriele Pedullà a John McCormick en el periódico italiano *Espresso*

en 2021, se ha afirmado que “Maquiavelo es el salvador de la democracia”.

¿Qué son todos esos rostros que le caben a Maquiavelo? ¿A qué se debe este desplazamiento de un Maquiavelo consejero de tiranos y hombres y mujeres ambiciosas, a representante del republicanismo popular o salvador de la democracia? Frente a ese interrogante, organizamos un workshop de dos días en el último semestre del 2022 en el Instituto de Investigaciones Gino Germani y en el Instituto de Investigaciones Políticas de la Universidad Nacional de San Martín.

EL POPULISMO COMO ROSTRO CONTEMPORÁNEO DE MAQUIAVELO. CLAVES POLÍTICAS, ACADÉMICAS E INTELECTUALES DE UNA LECTURA DOMINANTE

El hilo rojo que incentivó y guió el encuentro fue una apuesta por la pluralidad en los modos de abordar a Maquiavelo. El eje fue Maquiavelo y su relación con una de las formas políticas de nuestra contemporaneidad, el populismo. Por ello, titulamos el workshop “Nicolás Maquiavelo y el populismo en tensión”, con el propósito de reflexionar sobre las posibilidades que ofrece su obra para la conceptualización histórica y teórica del populismo.

Esta propuesta fue trabajada desde múltiples abordajes, partiendo de la historia de las ideas hasta la teoría política, e incluyendo también la filología y la sociología política. Nuestro objetivo fue generar un espacio para dar lugar y para hacer consciente un interrogante que aparecía de modo sutil en los eventos académicos. Cada vez que se hablaba de populismo o de pueblo, en algún momento, aparecía la vinculación con Maquiavelo y la república popular. Sin embargo, esas voces recurrentes en los debates no se correspondían con las discusiones imperantes sobre el autor en la academia local.

En esta dirección, un diagnóstico que motivó el workshop y luego el proyecto de este libro, y es un balance posible de su lectura, es que la relación entre Maquiavelo y el estudio del populismo ofrece un ejemplo revelador de las zigzagueantes relaciones entre historia y teoría, así como entre historias internas y externas de las disciplinas académicas (para retomar la conocida expresión de Thomas Kuhn -2004-).

La lectura republicana de Maquiavelo no fue, como es sabido, una novedad surgida de las investigaciones históricas de John Pocock (1975) y Quentin Skinner (1978) publicadas en la década de 1970. Por el contrario, las contribuciones de ambos historiadores bien pueden ser pensadas como una estación más de las apropiaciones que los textos del florentino tuvieron desde el siglo XVI, oscilantes entre la condena condensada en el “maquiavelismo” y la ponderación expresada en concebirlo como un autor de la libertad.

Pero sí puede afirmarse que esas investigaciones históricas (sostenidas a su vez en considerables antecedentes, tanto en lo referido a las tradiciones políticas del Renacimiento italiano como a las del mundo atlántico anglosajón -el otro espacio abordado en el estudio de Pocock-) tuvieron un impacto profundo en la teoría y la filosofía políticas. Este impacto, a su vez, se explica no sólo por razones académicas o propias de la “historia interna” de las disciplinas.

Respecto de esta última, los trabajos de Pocock y de Skinner fueron parte de un movimiento más amplio en la historiografía (y no sólo en ella) que desde finales de los años 1960 mostraba la insatisfacción con los estructuralismos. En historia, el estructuralismo se había plasmado en el predominio de la historia económica y social y en una concepción igualmente estructural de los fenómenos culturales y simbólicos (como lo expresó de manera ejemplar la historia de las mentalidades francesa). La insatisfacción ante el estructuralismo tuvo una de sus tantas proyecciones en la renovación de la historia política y del pensamiento político, pautada por el acercamiento a la filosofía y a la teoría política, y con múltiples versiones de acuerdo a geografías académicas e historiográficas, y de las cuales la Escuela de Cambridge, que tuvo en Quentin Skinner a su referente más conocido, fue una de las más célebres.

De hecho, el interés por Maquiavelo (fuera de Italia donde, por razones evidentes, era un autor de vigencia constante), fue en sí mismo una seña de la renovación en el estudio académico de la política, pues trascendió fronteras disciplinarias, teóricas y nacionales. El ejemplo ya señalado en Francia de Claude Lefort, cuyo libro sobre Maquiavelo es contemporáneo a los de Pocock y Skinner, es una muestra de la búsqueda de referencias y autores que permitieran pensar la política de manera autónoma o sin las sobredeterminaciones de la versión estructuralista del marxismo. Como el propio Lefort señaló explícitamente, frente a ella, Maquiavelo brindó la posibilidad de concebir la incertidumbre y la contingencia y el conflicto como aspectos intrínsecos de la política, sin apelar a determinaciones materiales.

En suma, la reactivación del interés por Maquiavelo en la década del 70, de manera simultánea en distintos campos académicos nacionales, y en intelectuales provenientes de distintas disciplinas, referencias teóricas e incluso posiciones políticas, tiene relación con la crisis de los estructuralismos, y con uno de sus epígonos, la renovación de la historia política y del pensamiento político. Ahora bien, también hay fenómenos procedentes de la “historia externa” a las disciplinas que permiten entender esa reactivación, y el impacto que tuvieron trabajos como los de Skinner y Pocock.

El republicanismo maquiaveliano tal como lo propusieron ambos autores (sin desconocer las diferencias entre ellos) apareció en un momento histórico definido en Occidente por una versión del liberalismo (comúnmente denominada “neoliberalismo”) que ganó fuerza a raíz de la crisis desatada en 1973 y que se consolidó en la década siguiente, sobre todo a través de los gobiernos de Ronald Reagan en Estados Unidos y Margaret Thatcher en Inglaterra, y que convergió a su vez con el colapso del socialismo real ocurrido entre 1989 y 1991¹.

Este contexto externo a las disciplinas ofrece coordenadas reveladoras para entender el impacto de las investigaciones históricas de Pocock y Skinner en la teoría y la filosofía política, y a partir de él, del neorrepblicanismo. Vale recordar que Skinner mismo hizo contribuciones más definidamente teóricas basadas en sus trabajos como historiador, por ejemplo, acerca de la libertad (Skinner, 2004).

Más allá de su eventual consistencia teórica e historiográfica, la gravitación académica y el interés político obtenido por el neorrepblicanismo en las últimas tres décadas del siglo XX se debió a que se propuso como un repertorio crítico o al menos alternativo a la democracia liberal (convergente históricamente en los años 1990 con la afirmación de la globalización y de una economía de mercado pautada por la retracción del papel del Estado), en nombre de una noción más densa de libertad y de participación ciudadana. El neorrepblicanismo fue el progresismo posible en el marco de la crisis de las izquierdas y de la consolidación de una democracia liberal asumida como mero complemento del capitalismo. Maquiavelo como cifra de un republicanismo de estas características (que sustituyó al Maquiavelo “maquiavélico” en los debates y en la producción académica) fue por todo ello, también, una versión atractiva para el estado de situación de la política occidental a fines del siglo XX.

En términos de “historia interna”, entonces, la teoría republicana fue un caso notable de retroalimentación entre investigación histórica y teoría política. De hecho, los fundamentos históricos del republicanismo, es decir, el hecho de no ser producto de la abstracción filosófica, ha sido uno de los argumentos esgrimidos para postular su consistencia.

En la actualidad, dicha consistencia ha sido puesta seriamente en entredicho. Es razonable incluso señalar que el neorrepblicanismo

1 Ciertamente hubo una reactivación igualmente importante, para decirlo brevemente, del liberalismo político en el marco de la crisis de la Europa comunista, del auge del eurocomunismo en Europa Occidental, así como de las transiciones democráticas desplegadas entre mediados de los años 1970 y 1980 en la Europa Mediterránea (España y Portugal) y América Latina.

ha dejado atrás su momento de auge y consenso, para alcanzar un punto de saturación e incluso de crítica y revisión. Con ritmos particulares en la historia y en la teoría política, el republicanismo ha dejado de ser sinónimo de libertad y participación, o una alternativa superadora y progresista al liberalismo. Por el contrario, la conexión entre republicanismo y autoritarismo ha sido mostrada en investigaciones históricas (por ejemplo, Myers 1995), mientras que, en la teoría política, el republicanismo, al menos tal como lo planteó la Escuela de Cambridge, ha sido asociado a elitismo y a desmovilización cívica, es decir, a exactamente aquello que se proponía confrontar. Este cambio de apreciación sobre el republicanismo, y sobre el papel de Maquiavelo en él, puede pensarse, otra vez, por razones externas (en términos kuhneanos) a las dinámicas del campo académico e intelectual.

En el ámbito académico angloamericano, las revisiones del republicanismo y de las lecturas hechas sobre Maquiavelo por la Escuela de Cambridge se han enmarcado en una explícita alusión a la necesidad de incentivar la participación popular en las democracias contemporáneas (McCormick, 2012). Paralelamente, las renovaciones ocurridas en la teoría política sobre el populismo, al menos en el itinerario que permite reconstruir la obra de un autor central en ellas como Ernesto Laclau, también encontraron una de sus razones en la crisis del marxismo, a la vez que su impacto tuvo una de sus explicaciones en su convergencia histórica con las experiencias políticas aparecidas en América Latina en la primera década del siglo XXI.

En relación con la atención otra vez a la historia interna de las disciplinas, la revisión del republicanismo y de las lecturas de Maquiavelo, y en conexión con ello, de las posibilidades de una concepción populista del florentino, están acompañadas no ya de una sinergia entre historia y teoría política, sino de un distanciamiento creciente.

La revisión del republicanismo de Cambridge ha sido realizada desde la teoría política (como lo ejemplifica John McCormick) y desde la historia. La crítica teórica ha cuestionado, como se ha señalado, el elitismo del republicanismo de Skinner o de Pettit y contrapuesto a él una lectura radical o populista de Maquiavelo. La crítica histórica, en cambio, como puede leerse en el texto aquí publicado de Gabriel Pedullà, ha objetado la solvencia textual y empírica del republicanismo de Skinner, precisamente, aunque no únicamente, por sus interpretaciones de los textos del autor de *El Príncipe*, así como discutido su estatuto de “comunidad de interpretación”, es decir, haberse convertido en una especie de paradigma (para volver a expresiones kuhneanas) que invalida o dificulta toda indagación histórica alternativa de Maquiavelo (Landi, 2022).

Ahora bien, la investigación histórica también ha apuntado contra las lecturas populistas de Maquiavelo por razones similares por las que se cuestionó el republicanismo skinneriano. Es decir, por su dudosa consistencia empírica, por el forzamiento de las fuentes y los textos y, por ende, por su carácter ideológico, esto es, por ser una nueva versión de una lectura que confirma premisas de sus autores en lugar de estar abierta a una revisión de las mismas.

En la teoría política, en cambio, el “Maquiavelo populista”, o en un sentido similar, su caracterización como autor de la radicalidad política, es una nueva versión dominante entre los estudios maquiavelianos o, en todo caso, la que motiva la mayor parte de las discusiones y debates acerca de su contenido y de sus significaciones doctrinarias. Si el Maquiavelo republicano desplazó al Maquiavelo maquiavélico, el Maquiavelo populista ocupa el centro de la escena en la producción académica contemporánea.

En este marco, es sugestivo que la teoría política enfocada en el populismo haya apelado a Maquiavelo sólo recientemente, o, de manera más precisa, que el Maquiavelo populista haya sido una lectura surgida de los estudios maquiavelianos antes que de los estudios sobre el populismo. El ejemplo evidente de ello es otra vez Ernesto Laclau, en cuya obra el florentino no ocupa un lugar de relevancia.

En consecuencia, las lecturas populistas de Maquiavelo han tenido entre sus objetivos una crítica al republicanismo de Cambridge. Pero también han impactado en la renovación de la producción teórica sobre el populismo, pues se ha hallado en sus textos nociones para profundizar la concepción del populismo ya no como desviación de la democracia o incluso como versión del autoritarismo, sino como radicalización democrática.

En todo caso, Maquiavelo ha adquirido el estatuto de un autor central para pensar el “pueblo” de maneras novedosas y diferentes a las de otros autores clave del pensamiento político occidental y desde allí, aportar herramientas y pistas para la política contemporánea. Varios de los textos aquí reunidos exponen este estado de situación al proponer puentes, conexiones y tensiones entre los estudios maquiavelianos y los estudios sobre populismo en teoría política.

En síntesis, puede decirse que hay dos cuadros de situación prevalecientes: investigaciones históricas que cuestionan la solvencia o la consistencia de pensar a Maquiavelo como un autor legítimo para abordar el populismo; y una producción en teoría política que, sin desconocer debates y contrapuntos entre autores, concibe, en cambio, legítima y útil la incorporación de Maquiavelo a la reflexión teórica sobre el populismo y/o sobre el papel político del pueblo en la política

contemporánea (puede verse una evaluación crítica de estas perspectivas en Portinaro, 2021).

Este contraste no implica pasar por alto, desde ya, la centralidad de la teoría política en las investigaciones históricas dedicadas a Maquiavelo o la recuperación de los aportes de la historiografía en la reflexión teórica. El florentino, de hecho, por las mismas características de sus textos, es quizá el autor del canon del pensamiento político occidental que más atención ha concitado tanto desde la historia como desde la teoría, y a partir de ello, habilitado diálogos fecundos entre ellas. Para volver a un ejemplo ya señalado, enfocado desde la historiografía, Maquiavelo fue un vehículo decisivo para la renovación de la historia de las ideas y del pensamiento político ocurrida desde fines de los años 1960, tanto por los problemas de investigación que promovió como por las propuestas epistemológicas y metodológicas surgidas del diálogo entre historia y teoría.

Lo señalado más arriba, una hipótesis de lectura más que una afirmación, tiene entonces como propósito destacar una posible asincronía entre los balances que arroja la producción historiográfica y la más definitivamente teórica acerca de la relación entre Maquiavelo y el populismo.

Esta asincronía abre un conjunto de interrogantes, que son los que interesan remarcar aquí. La insatisfacción o las objeciones historiográficas a la concepción populista de Maquiavelo, ¿invalidan o atenúan la consistencia de las elaboraciones teóricas que proponen al florentino como una referencia para pensar el populismo o más en general la participación política popular? ¿La teoría política debería contemplar las dudas y las críticas que los historiadores hacen a las lecturas contemporáneas de Maquiavelo? En suma, ¿el historicismo es un límite insalvable para la teoría? ¿O la reflexión teórica, precisamente por su naturaleza y características, puede prescindir de sobredeterminaciones contextualistas en nombre de un uso virtuoso del anacronismo, es decir, de acudir a textos y autores del pasado buscando guías y respuestas, un repertorio heurístico más que doctrinario, para la intervención en la política del presente? Todo ello sin olvidar que la historiografía es también histórica, es decir, producto de un contexto “externo” e “interno”, como precisamente se ha señalado en estas páginas. Y, asimismo, que el uso de la teoría en la historia, indispensable para que ésta no sea mero empirismo, implica en sí también anacronismos, en tanto supone interrogar o entender las evidencias del pasado desde categorías no-nativas, ajenas a la realidad histórica bajo estudio.

Es sabido que este tipo de interrogantes y observaciones, más que carecer de una única respuesta posible, no tiene solución, pues las respuestas dependen, precisamente, de concepciones epistemológicas disímiles, que dan entidad a disciplinas y formas de conocimiento

igualmente disímiles. Sin embargo, no es un señalamiento ocioso, ya que, a menudo, la interdisciplinariedad es propuesta como un horizonte deseable y necesario.

El recorrido aquí propuesto sobre las lecturas republicanas y populistas de Maquiavelo indican, de hecho, no sólo el impacto de los contextos externos a las disciplinas en la producción académica, sino que un vínculo virtuoso entre historia y teoría (como ocurrió en la delineación del neorrepblicanismo con Maquiavelo como máximo referente) no es necesariamente equivalente a investigaciones históricas y propuestas teóricas consistentes o de consensos perdurables.

Por lo tanto, la discusión o la agenda hacia adelante que este libro procura proponer, no es una nueva versión de historicismo relativista o, en oposición, una concepción de la reflexión teórica desprovista de sensibilidad contextual. Ninguno de los trabajos aquí reunidos se identifica o enarbola alguna de las dos opciones.

Como ya se ha señalado, un balance de lectura posible del conjunto de este libro es que la versión republicana de Maquiavelo, tal como la Escuela de Cambridge la ofreció, ha dejado de ser convincente tanto para la historia como para la teoría política. En la misma sintonía, se puede deducir de la lectura de este libro que el republicanismo de Pocock, quizá por su mayor oposición al liberalismo, no ha merecido en términos comparativos una atención equivalente al neorrepblicanismo de Skinner, Pettit o Maurizio Viroli.

Se ha indicado asimismo que una de las razones detrás de esta insatisfacción no solo fue la polémica acerca de la consistencia textual de la interpretación republicana de Maquiavelo. También lo fue el debate suscitado por una versión normativa del republicanismo que obvió manifestaciones y experiencias históricas o concretas del republicanismo que tuvieron una dirección opuesta a los principios realzados por la versión normativa (para pensar un ejemplo obvio, piénsese en la raíz republicana del terror jacobino).

Desde este punto de vista, un aporte que el capítulo Maquiavelo y el republicanismo podría hacer a los debates acerca de Maquiavelo y el populismo, no sólo tiene que ver con la consistencia textual de la interpretación populista del florentino o con los condicionamientos recíprocos entre historia y teoría (insalvables en última instancia) sino con las formas históricas efectivas que el populismo asumió en contextos diferentes al actual (por ejemplo, en Hispanoamérica en las décadas de 1930 y 1940) y si Maquiavelo fue en ellas una fuente doctrinaria de referencia. Un ejercicio semejante sí podría sustentar una relación virtuosa entre historia y teoría, al ofrecer una casuística que advierta contra las tentaciones normativas de la teoría.

ESTRUCTURA Y ORGANIZACIÓN DEL LIBRO

El libro se estructura en tres secciones. Cada una de ellas contiene trabajos de múltiples registros (teoría política, filosofía política, historia), con puntos de contacto relacionados con los ejes de cada sección, pero que, asimismo, dialogan con contribuciones de otras secciones.

El eje transversal que los vincula es un acercamiento a Maquiavelo que, como se ha señalado más arriba, está en sintonía con buena parte de la producción académica contemporánea sobre el florentino. Esto es, un autor cuyos textos tienen especial relevancia para pensar la participación popular, la radicalidad política, las dimensiones no racionales de la acción política, y las relaciones inestables entre elites y mayorías, entre liderazgos y bases sociales, más que para fundamentar la arbitrariedad o el autoritarismo.

La primera sección, “El pueblo, la política popular y la tradición” aborda el papel político del pueblo, o los móviles y motivaciones de su acción política, a partir de reflexiones sobre distintos temas que atraviesan los escritos del florentino: las posibles conexiones entre sus textos y la tradición clásica, su concepción de la condición humana, la guerra, el vínculo entre los grandes y el pueblo, la acción y la decisión desde una racionalidad que incluye, o se configura, en relación (y no en oposición) con afectos y pasiones, del amor y el odio, al temor y la prudencia.

La segunda sección, “Republicanismo, nacionalismo, populismo”, revisa y estudia la asociación que Maquiavelo ha tenido con esas “familias” políticas desde contribuciones que ofrecen una revisión del republicanismo renacentista (al menos tal como lo propuso la Escuela de Cambridge y en especial Quentin Skinner) y el lugar de Maquiavelo en esa tradición; las convergencias posibles entre republicanismo y liberalismo, por un lado, o entre republicanismo y populismo, por otro, a partir de intelecciones de Maquiavelo que suponen una toma de posición, a la vez, sobre la relación entre teoría e historia, entre texto y contexto, sobre límites y posibilidades de conceptos y reflexiones políticas surgidas en otro escenario histórico y espacial para reflexionar sobre el presente.

Finalmente, “Populismo, democracia y conflicto” estudia, desde ya, el lugar y la significación posibles del florentino en la conceptualización del populismo, entendiendo por este una versión radical, y no degradada, de democracia (respecto del ideal normativo que sería la democracia liberal). La discusión que vertebra esta sección permite reflexionar, por un lado, sobre la posibilidad efectiva de hacer una lectura populista de Maquiavelo, y, por otro, si la respuesta a esta opción es afirmativa, qué aportes podrían encontrarse en Maquiavelo para concebir el populismo, y qué conexiones y contrapuntos se advertirían

entre ellos y otros autores que son referencia para la reflexión de esta forma política, de Antonio Gramsci a Ernesto Laclau.

Como esperemos que se pueda ver a lo largo de las páginas, hay una pluralidad de lecturas que intentan analizar tanto los textos de Maquiavelo como su propia figura. En este sentido, es un movimiento ascendente desde las profundidades exegéticas sobre los vínculos y las tensiones entre Maquiavelo y la tradición (como puede ser Aristóteles y Lucrecio) hasta llegar a un Maquiavelo más contemporáneo y atlético para pensar la forma política más popular, el populismo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Althusser, Louis (1994): *Maquiavelo y nosotros*. Madrid: Akal.
- Kuhn, Thomas (2004): *La estructura de las revoluciones científicas*. México: FCE.
- Landi, Sandro (2022): *La mirada de Maquiavelo*. Buenos Aires: Eudeba.
- Lefort Claude (2010): *Maquiavelo. Lecturas de lo político*. Madrid: Trotta.
- Losada, Leandro (2019): *Maquiavelo en la Argentina. Usos y lecturas*. Buenos Aires: Katz.
- McCormick, John (2012): *Machiavellian Democracy*. Cambridge University Press.
- Myers, Jorge (1995): *Orden y virtud. El discurso republicano en el régimen rosista*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Pettit, Philip (1999): *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Barcelona: Paidós.
- Pocock, John (1975): *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton University Press.
- Portinaro, Pier Paolo (2021): *La apropiación de Maquiavelo. Una crítica de la Italian Theory*. Madrid: Guillermo Escolar.
- Skinner, Quentin (1978): *The Foundations of Modern Political Thought*. Cambridge University Press.
- Skinner, Quentin (2004): *La libertad antes del liberalismo*. México: Taurus-CIDE.
- Strauss, Leo (1964): *Meditación sobre Maquiavelo*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.

SECCIÓN I

**EL PUEBLO, LA POLÍTICA POPULAR
Y LA TRADICIÓN**

Alessandro Mulieri *

LA TEORÍA ARISTOTÉLICA DE MAQUIAVELO SOBRE LA PRUDENCIA DE LOS MUCHOS

INTRODUCCIÓN

Maquiavelo cuestiona explícitamente las enseñanzas de Aristóteles en materia de política en una carta dirigida a Francesco Vettori el 26 de agosto de 1513. En esta carta, al responder al comentario de Vettori de que la lectura de Aristóteles sobre las repúblicas divididas puede ayudar a comprender la situación de la confederación helvética, Maquiavelo escribe lo siguiente: “No sé lo que dice Aristóteles sobre las repúblicas dispersas [i.e, confederadas]; pero sí pienso detenidamente en lo que razonablemente podría ser, lo que es y lo que ha sido” (Maquiavelo, 2013, p.223.)¹. Como confirmación de lo que podría parecer la actitud bastante despectiva de Maquiavelo hacia Aristóteles también tenemos que considerar que, tanto los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* como *El Príncipe* contienen muchos pasajes en los que Maquiavelo rechaza explícitamente la doctrina aristotélica de la virtud como justo medio como norma recomendable de actuación en el ámbito político².

* Università Ca' Foscari di Venezia/University of Pennsylvania.

1 Maquiavelo responde a Vettori que escribió lo siguiente: “Porque, si se lee atentamente el libro de *Política* y [se miran] las repúblicas del pasado, se verá que una república dividida, como aquella [la suiza], no puede expandirse” (Najemy, 2019, p. 233)

2 Hay muchos ejemplos de ello. Entre otros, véase *Discursos* (III, 21). Cito la edición de Alian-

Como he argumentado en otro lugar³, hay varias razones por las que el rechazo explícito de Aristóteles por parte de Maquiavello debe tomarse *cum grano salis*. De hecho, muchos intérpretes de la Edad Moderna y estudiosos modernos han señalado que en muchos pasajes de los *Discursos* y de *El Príncipe*, el secretario florentino toma prestadas ampliamente ideas de Aristóteles, especialmente del libro V de la *Política*⁴. Las similitudes entre Maquiavello y Aristóteles ya fueron señaladas por uno de los traductores anglosajones de las obras de Maquiavello en el siglo XX, Leslie J. Walker. Sin embargo, también los primeros lectores de Maquiavello en el siglo XVI habían subrayado lo parecida que era la idea de Maquiavello del principado civil a la noción de Aristóteles de la tiranía suave. Hay un capítulo entero del excelente estudio de Procacci (1995) sobre la influencia del pensamiento de Maquiavello en el período moderno temprano que reconstruye este debate del siglo XVI con bastante dedicación. Dos ejemplos pueden bastar para mostrar hasta qué punto era fuerte la idea compartida en el siglo XVI de que el pensamiento de Maquiavello era muy deudor de Aristóteles y del aristotelismo.

Giovanni Botero, quien escribió a finales del siglo XVI, sostiene que Maquiavello se limitó a reinstalar “la idea de tiranía que puede encontrarse en la *Política* de Aristóteles añadiendo un par de ejemplos” (-Botero, 1702, citado Procacci 1995), pero las referencias de Botero a Maquiavello como aristotélico están en realidad muy extendidas en muchas otras de sus obras (Zancarini, 2021). Asimismo, en un diálogo que escribió entre 1538 y 1542, Francesco Sansovino, hijo del famoso escultor del mismo nombre, imaginó a Maquiavello manteniendo una discusión con el gran jurista medieval Bartolus de Saxoferrato. En algún momento del diálogo, el primero recomienda al segundo que lea su obra *El Príncipe* en paralelo con la *Política* de Aristóteles, sugirien-

za traducida por Alarcón para los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* de Nicolás Maquiavello. En lo sucesivo, *Discursos*.

3 Para ejemplos véase Mulleri (2021). Tenemos pruebas de que Maquiavello ya conocía la *Política* de Aristóteles cuando escribió esta frase a Vettori. Landi (2022) subraya, con razón, que el rechazo de Aristóteles por parte de Maquiavello también está probablemente motivado por el hecho de que, antes de esta carta, Maquiavello había sido acusado de formar parte de un complot contra los Medici y uno de los participantes en el complot había confesado que los conspiradores habían estado leyendo la *Política* de Aristóteles. Por lo tanto, el rechazo de Aristóteles por parte de Maquiavello también podría deberse al deseo de desvincularse de este episodio.

4 Para un análisis global de la consideración de la presencia de ideas de las obras filosóficas de Aristóteles y, más concretamente, del *Organon*, la *Física* y la *Metafísica* en Maquiavello véase Vittoria Compagni Perrone (2012).

do implícitamente que, después de todo, las diferencias entre ambos textos no son tan significativas (Procacci, 1995 p. 71).

El problema más general de la relación entre Maquiavelo y el aristotelismo está experimentando un importante renacimiento en la literatura académica actual de los estudios sobre Maquiavelo. Lo vemos concretamente en el caso de la reconstrucción de James Hankins (2019) sobre el papel de la política de la virtud en el pensamiento político renacentista, el amplio estudio de Gabriele Pedullà (2018) sobre el impacto del aristotelismo político en el problema específico de los tumultos en Maquiavelo, los importantes estudios de Anna Becker (2020) sobre el papel que la reelaboración de los lenguajes aristotélicos de lo económico y lo doméstico tuvo en las narrativas relativas al género en el Renacimiento y la reflexión de Carlo Ginzburg (2006, 2015) sobre los estudios aristotélicos y escolásticos sobre el tema de la prudencia. En mi opinión, este renacimiento también puede solaparse de manera interesante con el reciente giro “plebeyo” o “republicano radical” dentro de las discusiones historiográficas que pretenden renovar el debate sobre el republicanismo, especialmente en los estudios sobre Maquiavelo. Basándose en los trabajos de John McCormick (2011), Filippo del Lucchese (2018), Jérémie Barthas (2008), Miguel Vatter (2000) y muchos otros, algunos estudiosos interpretan ahora a Maquiavelo como el teórico de un pensamiento republicano radical, o democrático, que desafía las visiones políticas oligárquicas del republicanismo clásico (Del Lucchese, Frosini y Morfino, 2015).

Con el objetivo de contribuir a estos debates sobre la renovación del lenguaje del republicanismo y sobre la interpretación del pensamiento político de Maquiavelo más específicamente, este capítulo pretende investigar un tema que ha permanecido todavía relativamente inexplorado en esta literatura más reciente. Se trata de la llamada idea de la sabiduría de los muchos. De hecho, se mostrará que, si hay un tema en el que podemos observar claramente un patrón que vincula a Maquiavelo con Aristóteles y el aristotelismo, éste es sin duda el de la sabiduría de los muchos, un problema que Aristóteles trata en el libro III de la *Política* pero que, más particularmente, fue objeto de interesantes debates, y de perspectivas bastante radicales, entre varios aristotélicos bajomedievales y de principios de la Edad Moderna. El capítulo lee la reflexión de Maquiavelo sobre la sabiduría de los muchos con el telón de fondo de Aristóteles y de tres pensadores políticos aristotélicos: Ptolomeo de Lucca, Marsilio de Padua y Donato Giannotti.

PRIMERA PARTE: ARISTÓTELES

Aristóteles discute ampliamente el papel de los muchos en la política, especialmente en el libro 3 de la *Política*, donde también presenta su famoso esquema constitucional de seis partes. Para él, dentro de las

seis principales constituciones diferentes, tres (monarquía, aristocracia y *politeia* o «régimen constitucional») son aquellas en las que los gobernantes gobiernan para el bien común y tres (tiranía, oligarquía y democracia) son tipologías corruptas de la primera en las que los gobernantes gobiernan sólo en aras de su propio interés personal y en contra del bien común (Arist. Pol. 1279a22- 1280a2). De especial interés para el presente análisis es la oposición entre el régimen constitucional y la democracia. Aristóteles ve en el primero, que es la *mikté* (constitución mixta), como una combinación de dos regímenes por lo demás corruptos, la oligarquía y la democracia. En la constitución mixta, la estabilidad depende de potenciar a la clase media, los *mesoi*, o de encontrar un equilibrio entre ricos y pobres. Por el contrario, en la democracia, un componente de la ciudad, los pobres, gobiernan en su propio interés contra los ricos y todos los demás componentes de la ciudad.

La discusión sobre los muchos en el libro 3 de la *Política* abarca especialmente los párrafos 10 y 11 de este libro y crea algunas tensiones con otros pasajes de la *Política*. La discusión se basa en una oposición entre lo que Aristóteles define como los muchos o la multitud (utilizando indistintamente las palabras *pletos* u *oi polloi* o *demos*) y los pocos (*oi oligoi*). Así pues, es evidente que los muchos no incluyen a los pocos ricos de la sociedad. Sin embargo, como no lo dice explícitamente, no está claro quiénes son los muchos y, más concretamente, si incluyen sólo a los *mesoi* (la clase media) en contraposición a los pocos que son ricos y los muchos que son pobres, o a los *mesoi* más la gente que son los pobres. Si partimos de la base de que Aristóteles está describiendo la relación entre muchos y pocos dentro del sistema político, podríamos pensar que los muchos que tiene en mente son las personas que forman la base social del régimen mixto, es decir, probablemente los *mesoi* y, en cierta medida, aquellos miembros del pueblo que pueden contribuir a la estabilidad del régimen mixto.

En cualquier caso, independientemente de quién se incluya en los muchos aristotélicos presentes en el libro 3, hay que señalar tres aspectos sobre la discusión de Aristóteles acerca de la sabiduría de los muchos. En primer lugar, Aristóteles escribe que los muchos pueden ser mejores jueces que los expertos en casos particulares porque, aunque cada miembro de los muchos cuando se toma por separado “puede no ser de buena calidad”, cuando se unen todos en una multitud, y con esto quiere decir que se reúnen todos juntos, “pueden superar -colectivamente y como cuerpo, aunque no individualmente- la calidad de los pocos mejores” (Arist. Pol. 1281a39-15). No toda multitud puede ser mejor que unos pocos o individuos, porque cuando los muchos son de naturaleza mediocre, esto también afecta al poder de la multi-

tud en su conjunto. Basándose en esta distinción entre una multitud prudente y una vil, algunos comentaristas medievales de Aristóteles, especialmente Pedro de Auvérnia, distinguieron una multitud prudente de una multitud mala y atribuyeron sólo a la primera la posibilidad de ser, en determinadas circunstancias, más prudente que los pocos (Dunbabin, 1982; Syros, 2007). Aristóteles dice que, en algunos casos como, por ejemplo, las artes prácticas o la música, los muchos son cuantitativamente más, pero, lo que es más interesante, cualitativamente mejores que los pocos (Arist. Pol. 1282b). Esto significa que hay algo potencialmente más valioso en las decisiones de las colectividades que en las de uno o unos pocos individuos tomados en conjunto.

En segundo lugar, Aristóteles se refiere a la superioridad de los muchos frente a los pocos o miembros individuales tomados por separado empleando las dos palabras virtud (*areté*) y prudencia (*phronesis*). Según él, dentro de la multitud, cada individuo tiene alguna cuota de *areté* y *phronesis* y, por tanto, cuando las personas se reúnen, se hacen “como un solo hombre con muchos pies y muchas manos y muchos sentidos; así también ocurre con los caracteres y la inteligencia” (Aristo. Pol., 1281b1-15; trad. Manuela García Valdés). El teórico político Jeremy Waldron y muchos otros han descrito este pasaje como referido a la idea de la sabiduría de la multitud (Waldron, 1995; Cammack, 2013). Esta frase, “sabiduría de la multitud”, requiere alguna matización porque aquí Aristóteles no está presentando un argumento epistémico sino una afirmación basada en la actividad práctica común de muchos juntos. De hecho, la terminología que Aristóteles emplea en este pasaje para justificar su apoyo a la acción de los muchos frente a la de los pocos se refiere por completo a la acción práctica: las palabras utilizadas por Aristóteles son, una vez más, prudencia y virtud y no, como cabría esperar en un argumento epistémico, ciencia o episteme. Por lo tanto, es cuando los hombres actúan juntos que la multitud demuestra ser más prudente y virtuosa que pocos hombres o hombres individuales y no cuando los hombres piensan o razonan juntos. En otras palabras, Aristóteles afirma que es posible que, cuando se reúne y delibera decisiones sobre instancias particulares, la multitud en conjunto pueda ser más virtuosa y prudente que un individuo o unos pocos sabios y prudentes.

En tercer lugar, Aristóteles aplica la afirmación de que, tomados en conjunto, los muchos son de mejor calidad que los pocos o los individuos para un caso muy particular como es la selección de magistrados y la evaluación a posteriori de su desempeño en el cargo, que por supuesto también puede incluir la participación de los muchos en estos magistrados. Es importante destacar este aspecto: como han subrayado con razón varios estudiosos, la prudencia de los muchos

frente a los pocos no se aplica a la elaboración de leyes en Aristóteles y, por tanto, el poder y el gobierno que Aristóteles atribuye a los muchos en términos de elaboración de leyes no es crucial en su argumento⁵. De hecho, esto parece confirmar que, cuando discute la relación entre los muchos y los pocos en el libro III de la *Política*, Aristóteles no tiene en mente la democracia ateniense ni ninguna otra democracia en particular sino, más bien, su propia concepción del régimen mixto, que podría corresponder a una forma muy moderada de democracia como la instituida por Solón en Atenas en el siglo VI a.C. En efecto, al contrario que en una democracia pura como la de la Atenas del siglo V, en la que mandan los pobres, en el régimen mixto las leyes son elaboradas en cierto modo de forma combinada por los pobres y los ricos o, mejor aún, por la clase media. En este contexto, puesto que los distintos componentes de la ciudad deben estar equilibrados, tiene sentido reclamar que el nombramiento y la evaluación de los magistrados corran a cargo del pueblo. Es una posición, esta valoración positiva de la multitud en circunstancias particulares, en la que Aristóteles rompe con el elitismo socrático-platónico de diálogos como el *Gorgias* y las *Leyes* y muestra una visión más positiva de los muchos e, implícitamente, de lo que parece ser una forma moderada de gobierno popular. En cualquier caso, la visión específica de Aristóteles sobre los muchos, especialmente en el párrafo 11 del libro 3 de la *Política*, se hace eco de ideas que habían sido tradicionalmente asociadas al punto de vista democrático, por ejemplo, por Isócrates o Tucídides, quien a través del jefe democrático siracusano Atenágoras reconoce la capacidad de las masas para tomar ciertas decisiones (Aubonnet 1971, p.73-78).

LOS ARISTOTÉLICOS RADICALES

Antes de examinar cómo estas ideas de Aristóteles se reflejan en el tratamiento que Maquiavelo da al tema de la sabiduría de los muchos, quiero centrarme en tres ejemplos de autores de finales de la Edad Media y principios de la Edad Moderna que pueden ayudarme a mostrar lo flexible que había sido el uso de las ideas aristotélicas sobre la sabiduría de los muchos en la historia premoderna del pensamiento político en términos de los diferentes debates éticos y políticos normativos que se conformaron a partir de ellas.⁶

El primer ejemplo es el de Ptolomeo da Lucca, un autor muy conocido en los estudios sobre el republicanismo bajomedieval (Neder-

5 Esto es enfatizado por Syros (2007)

6 La naturaleza genérica del aristotelismo es un punto establecido en la literatura, véanse los textos de Cary J. Nederman (1996) y Alessandro Mulieri (2021a).

man et al., 2008; Bee Yun, 2008) y que escribió la continuación del *De regimine principum* de Tomás de Aquino en 1301-1302. La continuación de Ptolomeo del comentario de Tomás de Aquino fue un texto muy influyente en la Baja Edad Media y principios de la Edad Moderna (sin embargo, a principios de la Edad Moderna y en la época de Maquiavelo se pensaba que el autor del *De regimine principum* de Ptolomeo era sólo Tomás de Aquino, por lo que no se separaron dos autorías en esta obra). Ptolomeo discute hasta cierto punto los argumentos de Aristóteles sobre la sabiduría de los muchos y, como la mayoría de los autores medievales tardíos y modernos tempranos, reinstaura la condena de Aristóteles de la democracia como el gobierno de los pobres. Al hacerlo, utiliza la idea tradicional de Aristóteles de que los pobres ejercen el poder en su propio beneficio frente a los ricos, los *mesoi* y los demás componentes de la ciudad. Sin embargo, quizá influido por sus lecturas romanas, Ptolomeo también añade que aquellos “que viven de acuerdo con la virtud” pueden ser gobernantes, independientemente de si son ricos o pobres, aunque hay menos peligro en la política cuando los ricos gobiernan.

Las ideas republicanas de Ptolomeo, entre las más radicales de la Baja Edad Media, fueron muy leídas en el contexto de la república popular florentina de 1494, ya que algunos importantes partidarios de la república, por ejemplo, Girolamo Savonarola y Bartolomeo Scala, conocían bastante bien su texto. Como he mostrado en otro lugar, en este contexto, el lenguaje del estado popular llegó a solaparse en cierta medida con la democracia de Aristóteles y por eso la crítica que la mayoría de los autores habían dirigido a la democracia reinstaurando la idea aristotélica de la democracia como gobierno de los pobres se suavizó a menudo, o incluso desapareció, en estas circunstancias (Mulieri, 2021b) Por ejemplo, aunque tanto Savonarola como Scala tomaron prestada en gran medida la caracterización de Ptolomeo del régimen civil, es decir, como régimen popular, en contraposición a la democracia, ninguno de los dos condenó ninguna forma de gobierno popular por dar poder a los pobres frente a los ricos. Dado que la idea de que la democracia era el gobierno de los pobres sirvió como argumento clásico contra la democracia, lo más probable es que estos autores percibieran la reinstauración de la crítica de Aristóteles a la democracia como el gobierno de los pobres como potencialmente perjudicial para sus intentos de legitimar la nueva república popular florentina como una democracia en el sentido aristotélico

La discusión circunstancial de Ptolomeo sobre la sabiduría de los muchos es, por supuesto, funcional a su idea positiva de los gobiernos republicanos de la Italia de su tiempo. Dado que muestra una visión mucho más positiva de esta forma de gobierno en comparación con

otros pensadores de su propia época (sin embargo, siendo un republicano no exclusivista no le impide, por supuesto, presentar la monarquía, y especialmente la monarquía papal, como el mejor régimen), muestra una interpretación positiva de aquellos pasajes aristotélicos del libro 3 de la *Política* que dan poder al pueblo o a los pobres. También apoya la idea de Aristóteles de que es mejor confiar algunas decisiones a multitudes que a personas individuales (Plotemio de Lucca, 1997). No es de extrañar que Savonarola estuviera fuertemente influido por este autor, ya que el fraile dominico, en su propio apoyo a una república utópica de personas elegidas, también mostraba una visión mucho más positiva de la gente común y la plebe, que podría identificarse fácilmente con la base social del renovado republicanismo popular en Florencia hacia finales del siglo XV (Mulieri, 2021b).

Quizá ningún autor estiró más los argumentos aristotélicos a favor de la sabiduría del pueblo que Marsilio de Padua, profesor italiano de la Universidad de París, autor en 1324 del que probablemente sea uno de los tratados más radicales de toda la Edad Media: *El Defensor de la Paz* (Briguglia, 2013; Nederman, 1995). Se trata de un tratado-panfleto en el que Marsilio ataca la idea de la plenitud del poder o la pretensión, defendida por algunos pontífices romanos en la Edad Media, de que todas las formas de poder político tienen su origen y fuente de legitimidad en el poder papal. Por esta obra, Marsilio fue excomulgado y declarado hereje por el Papa Juan XXII. En los capítulos 12 y 13 de la primera parte del Defensor, en los que Marsilio se basa sobre todo en autoridades paganas (especialmente Aristóteles y Cicerón), define al legislador como el pueblo o el conjunto de los ciudadanos, dos frases que se refieren a los muchos (de Padua, 2005). La multitud es un concepto inclusivo para Marsilio: incluye tanto a los aristócratas como a los plebeyos, definidos más como categorías sociales que jurídicas. De hecho, el paduano es muy claro al subrayar en los capítulos IV y V de la primera parte del Defensor que los componentes más bajos de la ciudadanía, las personas que practican las artes mecánicas, deben incluirse dentro de la multitud que supervisa la elaboración de las leyes y la institución del gobierno⁷ (de Padua, 2005, 24–26, I. 5).

Lo que es notable para el presente análisis es que, como he mostrado en otro lugar, al presentar a la multitud como el supremo y único legislador, Marsilio se compromete ampliamente con las ideas de Aristóteles sobre la sabiduría de la multitud en el libro 3 de la *Política*. En realidad, radicaliza estas ideas en una contaminación muy interesante con las del pensador islámico Ibn Rushd (latinizado como

7 Véase al respecto el capítulo I.5 de *El defensor de la paz* (de Padua, 2005)

Averroes) sobre la naturaleza colectiva de la sabiduría (Mulieri, 2023). Más concretamente, desarrollando la afirmación de Aristóteles de que la multitud puede ser prudente, Marsilio presenta una idea colectiva de la prudencia que radicaliza Aristóteles de dos maneras diferentes. En primer lugar, afirma que el legislador como la multitud no es sólo el agente que nombra a los magistrados en la *polity*, sino que es también el agente social que nombra al magistrado supremo en la ciudad, es decir, el gobierno (*pars principans*) y puede revocarlo en cualquier momento, si el gobernante actúa contra el bien común o contra la ventaja de la multitud. En segundo lugar, Marsilio defiende incondicionalmente la idea aristotélica de que la multitud es más prudente que cada uno de sus miembros tomados por separado o que los pocos y, al hacerlo, es aún más radical que Maquiavelo porque, para él, no hay distinción entre lo que Maquiavelo llama la multitud no sometida a la ley y la multitud respetuosa de la ley. En Marsilio, la multitud es siempre más prudente que los pocos (Syros, 2007; Mulieri, 2023).

De hecho, algunos estudiosos están convencidos de que Maquiavelo leyó y tomó prestadas algunas ideas de *El Defensor*. De hecho, en 1363 se tradujo a la lengua vernácula florentina una versión francesa de *El defensor de la paz* de Marsilio⁸. Curiosamente, esta traducción, cuyo título es *Il Difenditore della Pace*, fue encargada muy probablemente por algunos comerciantes urbanos de un medio concreto, a saber, la Florencia de finales del siglo XIV, en la que los componentes “populares” de la ciudad (por ejemplo, el *popolo minuto*) adquirían cada vez más importancia.

El tercer ejemplo en el que quiero centrarme brevemente no se refiere a una posible fuente de Maquiavelo, sino más bien a lo que podríamos definir como un heredero de Maquiavelo: Donato Giannotti. Giannotti es un caso muy diferente al de Marsilio y Ptolomeo. Vivió en el siglo XVI, conoció a Maquiavelo, fue probablemente uno de los que asistieron a los Jardines de Rucellai, y fue uno de los protagonistas del último experimento republicano popular de principios de la Edad Moderna que tuvo lugar en Florencia entre 1527 y 1530⁹. Lo que hace interesante a Giannotti es que es un firme seguidor de Aristóteles y aborda de forma exhaustiva y sistemática las ideas de este filósofo griego en sus escritos. Giannotti fue también durante buena parte de su vida un republicano popular; por lo que su uso de Aristóteles es aún más interesante, ya que está dirigido a legitimar un discurso republicano

8 Para una buena reconstrucción del contexto sobre cómo fue realizada la traducción, véase Tromboni (2010)

9 Una buena introducción a Giannotti es Francesca Russo (2016)

popular. Esto no es sorprendente porque en los dos contextos en los que Giannotti formó sus ideas republicanas populares, los Jardines de Rucellai y la popular República florentina de 1527-1530, Aristóteles era ampliamente conocido y utilizado a veces para legitimar agendas políticas bastante radicales¹⁰.

En la tercera parte de su libro *La República florentina*, una obra sobre el constitucionalismo republicano en Florencia que escribió y reescribió repetidamente a lo largo de la década de 1530 en varios borradores, Giannotti utiliza dos argumentos para apoyar su idea, muy maquiaveliana, de que en Florencia un régimen mixto debe inclinarse hacia un estado popular y no aristocrático (Giannotti, 1850, pp.168-169). En primer lugar, argumenta que la parte de la ciudad que más contribuye al bien común, el pueblo entendido como una combinación de clase media y pobres, debe tener también autoridad (imperio) en la ciudad (Giannotti, 1850, pp. p. 171, III.3). En segundo lugar, fundamenta la idea de que las repúblicas mixtas deben ser regímenes populares en la misma noción de la sabiduría de muchos que hemos encontrado en Aristóteles y Marsilio (Giannotti, 1850, p.171, III.3).

La idea de Giannotti, que depende enteramente de los argumentos de Aristóteles en el libro 3 de la *Política*, es que la prudencia se basa en la experiencia y es una empresa colectiva en la que los muchos están mejor versados que los pocos o que cualquier miembro individual tomado por separado. Para Giannotti, esta idea de prudencia colectiva es la que mejor explica el hecho de que el pueblo deba ser el legislador. El Gran Consejo, en la medida en que representa al pueblo, es el órgano que, más que ningún otro, muestra cómo el pueblo es más capaz de legislar en comparación con los demás componentes de la ciudad. En palabras de Giannotti, “puesto que el Consejo debe ser el señor de la ciudad (de lo contrario la república no se inclinaría hacia el pueblo), debe tener en su poder aquellas acciones que son las más importantes en la república y debe abarcar toda la fuerza del estado” (Giannotti, 1850, 178-179 (III. 5). Entre estas acciones, Giannotti enumera la creación de magistrados, la decisión sobre la paz y la guerra y también la introducción de las leyes. Así, la idea aristotélica de que la multitud es más prudente que los pocos a la hora de juzgar y sancionar a los magistrados se transforma en una defensa clara e inequívoca

10 La lectura y el estudio de las obras éticas y políticas de Aristóteles estaban muy extendidos entre los participantes en los Jardines de Rucellai, a los que Maquiavelo asistió regularmente entre 1516 y 1522. Véase: Von Albertini, (1970). Sobre los usos radicales de Aristóteles en la república florentina de 1527-1530, véase especialmente el caso de Pier Filippo Pandolfini (1851); Von Albertini (1970, pp. 124-125) y Barths (2008).

de la capacidad legislativa de los muchos. Una vez más, las ideas de Aristóteles se utilizan para presentar un relato bastante radical del papel de los muchos en la política. En el caso de Giannotti, el relato aristotélico de la sabiduría de los muchos complementa una perspectiva maquiavélica sobre la necesidad de convertir los regímenes mixtos en Estados mixtos populares.

LA POSTURA DE MAQUIAVELO SOBRE ESTE TEMA

Maquiavelo tiene una idea de los muchos distinta de la de Aristóteles. En los *Discursos*, Maquiavelo no entiende por los muchos como *mesoi* aristotélicos que apoyan el régimen mixto (con o sin pobres)¹¹ sino, claramente, el pueblo entendido como la plebe, que en Aristóteles coincidiría en cierto modo con los pobres. Para Aristóteles, los pobres son los que gobiernan en una democracia, y esto es precisamente lo que hace inestable a esta última. Por el contrario, Maquiavelo no reinstaura en absoluto la visión negativa aristotélica de la democracia como régimen que da poder a los pobres y va más allá de la idea aristotélica de que para estabilizar el régimen mixto es necesario o bien apoyarse en la clase media o bien encontrar un equilibrio entre los distintos componentes de la ciudad (Mulieri, 2021b). Para Maquiavelo, la estabilidad del régimen mixto popular sólo puede mantenerse perpetuando el conflicto entre ricos y pobres. Un conflicto que, por un lado, es necesario y, basándose en la metáfora médica de los humores, fisiológico en cualquier cuerpo político pero que, al mismo tiempo, no puede llevarse hasta sus límites porque ello conduciría a la *polis* al caos¹². La teoría del conflicto de Maquiavelo es una forma de conflictualismo realista en el sentido de que también incluye algunos límites normativos importantes al poder destructivo que el conflicto puede tener en una política.

Es dentro de este contexto que tenemos que entender la discusión de Maquiavelo sobre la sabiduría de los muchos. Maquiavelo menciona este tema de forma algo similar a Aristóteles en dos capítulos muy interesantes de los *Discursos*, los capítulos 47 y 58 del primer libro de los *Discursos*. En el capítulo 47, Maquiavelo se hace eco del argumento

11 Maquiavelo también tiene una versión de la clase media, que es la de los *mezzani*, y que compara en sus escritos constitucionales de 1521-1522 y especialmente en su *Discurso sobre los asuntos florentinos*. Sobre esto, véase al menos Barthas (2016), Mulieri (2022).

12 Sobre la metáfora de los humores de Maquiavelo, véase Marie Gaille (2018). Por ejemplo, la diferencia entre Maquiavelo y la tradición anterior sobre el equilibrio de los humores queda bien representada si la comparamos con la idea más tradicional y equilibrada del siglo XIV de Marsilio de Padua sobre la armonía de los humores, bien transmitida en Del Lucchese (2017).

de Aristóteles acerca de que los muchos son más capaces que los expertos para elegir y evaluar a los magistrados. Basándose en dos ejemplos romanos, Maquiavelo afirma que si algo general puede engañar al pueblo “vemos cómo se puede abrir fácilmente los ojos del pueblo, buscando la manera de que, (...), descienda a los detalles” (Maquiavelo, 2000, p.153)¹³. Luego, para concretar esta afirmación, Maquiavelo añade inmediatamente que “un hombre prudente no debe rehuir nunca del juicio popular en las cosas particulares, como a la distribución de los cargos y dignidades, porque sólo aquí no se engaña el pueblo” (Maquiavelo, 2000, p.153). Las palabras de Maquiavelo son una reafirmación muy fuerte de la idea de Aristóteles de que los muchos son mejores jueces que los expertos a la hora de elegir y evaluar a los magistrados. De hecho, también sostiene que, si el pueblo se engaña a sí mismo alguna vez, es muy raro que unos pocos hombres que tengan que hacer tales distribuciones se engañen a sí mismos seguido. Hasta aquí, parece que Maquiavelo reinstala, bastante de cerca en realidad, algunas de las ideas sobre la sabiduría de la multitud que hemos encontrado en Aristóteles. De hecho, en estos pasajes parece que Maquiavelo desarrolla su argumento leyendo de cerca la *Política* de Aristóteles¹⁴.

Sin embargo, Maquiavelo está lejos de limitarse a repetir lo que decía Aristóteles sobre el papel de la multitud. De hecho, va mucho más lejos que Aristóteles en su defensa de la sabiduría de la multitud. Esto puede verse claramente en ese conocido capítulo 58 del primer libro de los *Discursos* en el que el secretario florentino presenta probablemente una de las defensas más radicales de la idea de la sabiduría de los muchos en la historia del pensamiento político premoderno. De hecho, el tono del capítulo se centra especialmente en subrayar la verdadera originalidad de lo que tiene que decir frente a escritores anteriores y, podemos imaginar, que Aristóteles o algunos aristotélicos se encuentran entre estos escritores. Al comparar una multitud ordenada por la ley y unos príncipes respetuosos de la ley, Maquiavelo sostiene que la primera es más estable, prudente y agradecida, “igual o mejor que un príncipe al que se considere sabio” (Maquiavelo, 2000, p. 178). Por el contrario, Maquiavelo afirma que un príncipe libre de

13 Machiavelli, *Discourses*, I.18 (51). Se utilizará la traducción de *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* de Alarcón editada por Alianza editorial.

14 Ginzburg (2015) afirma que Maquiavelo probablemente leyó la traducción de la *Política* de Aristóteles realizada por Leonardo Bruni. Como es difícil determinar qué versión de la *Política* de Aristóteles pudo haber leído Maquiavelo, me limito a informar que sus argumentos e ideas son muy similares a los de Aristóteles y, por lo tanto, es probable que Maquiavelo leyera el libro 3 de la *Política* de Aristóteles en su fuente directa en algún florilegio secundario que circulaba en su propia época.

las ataduras de las leyes “será más ingrato, variable e imprudente que un pueblo” (Maquiavelo, 2000, p.178). Para decirlo con las palabras de Maquiavelo, que no dejan mucho espacio a la interpretación, “digo que un pueblo es más prudente, más estable y tiene mejor juicio que un príncipe” (p.178).

La consecuencia de esta defensa a ultranza de la sabiduría de los muchos es que Maquiavelo atribuye a la multitud lo que él define como una “virtud oculta”, una afirmación que tiene muchas aplicaciones, incluida la elaboración de leyes. Hay innumerables pasajes de los *Discursos* (por ejemplo, los capítulos 4 y 18 del primer libro) en los que Maquiavelo atribuye a la multitud una función crucial en la elaboración de leyes basada en su prudencia y sabiduría. Se trata de una clara radicalización de la perspectiva de Aristóteles sobre la multitud, que sólo se aplica a la elaboración de leyes de forma muy limitada y poco clara en el régimen mixto del capítulo 11 del libro 3 de la *Política* (e incluso en este caso la multitud no incluye a los pobres, sino principalmente a la clase media sola o a la clase media más los pobres). Maquiavelo va más allá de Aristóteles en sus ideas sobre la sabiduría de la multitud de dos maneras diferentes. En primer lugar, define claramente a los muchos como los pobres y no sólo, o simplemente, como la clase media y, en segundo lugar, atribuye a la multitud tanto el poder de elegir y evaluar a los magistrados como un papel central en la elaboración de las leyes. ¿Debemos entonces concluir simplemente que sobre la sabiduría de la multitud hay una perspectiva más elitista en Aristóteles y la tradición aristotélica y una más democrática en Maquiavelo?

Esta sería una imagen demasiado simple de la relación entre Maquiavelo y Aristóteles (basada simplemente en la idea de que “Maquiavelo va más allá de Aristóteles”). Para empezar, hay que señalar que, incluso si Maquiavelo va más allá de Aristóteles en lo que respecta a su teorización política de la sabiduría de la multitud, todavía parece comprometerse estrechamente con el lenguaje conceptual aristotélico de los muchos. De hecho, viendo lo cerca que están sus ideas y argumentos sobre la sabiduría colectiva de los de Aristóteles, uno tiene la impresión de que su lenguaje de la sabiduría de los muchos está totalmente impregnado de aristotelismo. Por ejemplo, el eco que Maquiavelo se hace de la idea aristotélica de que los muchos deben tener un papel importante en la selección de dignidades y magistraturas parece una prueba evidente de que no debemos sobrevalorar su crítica a Aristóteles como escritor político en la respuesta a Vettori que mencionamos al principio. Por otra parte, su idea de que los muchos son más capaces que los pocos de ver lo particular también se parece mucho a la opinión de Aristóteles de que los muchos son más capaces que los pocos de actuar juntos para tratar casos concretos. Para hacer

más compleja la relación entre Maquiavelo y la tradición aristotélica también es necesario distinguir, en la medida en que esto sea posible, la propia perspectiva de Aristóteles de la de los numerosos aristotélicos de finales de la Edad Media y principios de la Edad Moderna que tenían una postura mucho más radical que Aristóteles sobre la sabiduría de los muchos. Si nos atenemos a esta distinción, también hay que señalar importantes similitudes entre Maquiavelo y ciertos aristotélicos de finales de la Edad Media y principios de la Edad Moderna, como Marsilio de Padua y Donato Giannotti.

CONCLUSIÓN

En otro lugar he argumentado que la relación de Maquiavelo con el aristotelismo va más allá de la simple y demasiado estricta alternativa que a menudo se describe en la literatura sobre el aristotelismo político entre rechazo y aceptación, y que puede describirse más adecuadamente como “selectiva” (Mulieri, 2021a). De hecho, el aristotelismo político en su conjunto es un lenguaje muy amplio que fue utilizado con gran flexibilidad por muchos autores medievales tardíos y modernos tempranos. Cuando en el siglo XIII se redescubrieron y tradujeron la *Ética* a Nicómaco y la *Política*, los autores europeos se enfrentaron al reto de adaptar este nuevo y rico lenguaje filosófico-moral y político a un conjunto de valores establecidos en un mundo en rápida transformación. Algunos autores utilizaron las ideas de Aristóteles para confirmar verdades teológicas y, en ocasiones, legitimar proyectos éticos y políticos más tradicionales. Otros, a partir del siglo XIV, se basaron en las ideas de Aristóteles para defender posiciones significativamente avanzadas en su época y que acabarían aportando formas nuevas y creativas de agencia política con consecuencias inesperadas.

Maquiavelo recurre selectivamente a estas dos caras diferentes del aristotelismo político. Por un lado, rechaza las ideas aristotélicas que más se oponen a su visión de que la política debe seguir unas leyes que a veces pueden diferir de las de la moral. Por otro lado, a veces incorpora sutilmente ideas aristotélicas en su pensamiento para decir lo contrario de lo que implican o para absorber sus aspectos más instrumentales y radicales dentro de su propia agenda republicana radical realista. La sabiduría de los muchos, pero también la reflexión premoderna sobre la democracia, son buenos casos de estudio para demostrar cómo Maquiavelo se relaciona con una tradición radical de aristotelismo político que, antes y después de él, pensó en una noción inclusiva de los muchos como principal agente social en la política. Al subrayar esta conexión, mi intención no ha sido la de socavar el papel innovador que Maquiavelo desempeña en la historia del republicanismo radical. Acerca de la sabiduría de la multitud, Maquiavelo sigue mostrando cierto grado de

innovación, especialmente en su descripción del pueblo como agente social activo, que sigue siendo inédita en comparación con la mayoría de los escritores anteriores (él mismo lo dice, y más vale que le creamos en este caso). Sin embargo, esto no debe impedirnos subrayar que el tipo de pensamiento republicano radical que podemos encontrar en Maquiavelo también está presente en algunos autores que radicalizan algunas ideas políticas aristotélicas antes y después de él. Por eso estoy convencido de que autores como Marsilio de Padua, Ptolomeo de Lucca y Donato Giannotti, al igual que Maquiavelo, deberían ocupar el lugar que se merecen en una historia renovada del republicanismo moderno temprano como tradición radical.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aubonnet, Jean (1971). *Aristote Politique (Livres III et IV)*. Les belles lettres.
- Albertini, Rudolf Von (1970). *Firenze dalla repubblica al principato: Storia e coscienza politica*. Einaudi.
- Garcia Valdes, Manuela (trad.) (1998). *Aristóteles. Política*. Gredos.
- Barthas, Jérémie (2008). "Machiavelli ei" libertini" fiorentini (1522-1531). Una pagina dimenticata nella storia del libertinismo. Col Sermone sopra l'elezione del gonfaloniere del libertino Pierfilippo Pandolfini (1528). *Rivista storica italiana*, 120(2), 569-603
- Becker, Anna (2020). *Gendering the Renaissance Commonwealth*. Cambridge University Press.
- Ginzburg, Carlo (2006). Diventare Machiavelli. Per una nuova lettura dei Ghiribizzi al Soderini. *Quaderni storici*, 121, (41), n. 1, 151-164.
- Cammack, Daniela (2013). Aristotle on the Virtue of the Multitude. *Political Theory*, 41(2), 175-202.
- Compagni Perrone, Vittoria (2012). "Machiavelli metafisico" En Caroti y Compagni Perrone *Nuovi maestri e antichi testi: umanesimo e rinascimento alle origini del pensiero moderno*. Convegno internazionale di studi in onore di Cesare Vasoli.
- Del Lucchese, Filippo (2018). Machiavelli and constituent power: The revolutionary foundation of modern political thought. En *Pensiero: rivista di filosofia*, (2).
- Dunbabin, Jean (1982). The reception and interpretation of Aristotle's Politics. En Kretzmann, Norman, Kenny, Anthony y Pinborg, Jan

- (Eds.). (1982). *The Cambridge history of later medieval philosophy: from the rediscovery of Aristotle to the disintegration of scholasticism, 1100-1600* (pp. 726-727), Cambridge University Press.
- Gaille, Marie (2018). *Machiavelli on freedom and civil conflict: an historical and medical approach to political thinking*. Brill.
- Giannotti collazionate sui manoscritti, precedute da un discorso di Aldo Vannucci*, 2 vol.. Florence: Le Monnier.
- Giannotti, Donato (1850). Della repubblica fiorentina. En *Opere politiche e letterarie: collazionate sui manoscritti da FL Polidori* (Vol. 1). F. Le Monnier.
- Ginzburg, Carlo (2015). Intricate Readings: Machiavelli, Aristotle, Thomas Aquinas. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 78(1), 157-172.
- Hankins, James (2019). *Virtue Politics. Soulcraft and Statecraft in Renaissance Italy*. Harvard University Press.
- Landi, Sandro (2022). *La mirada de Maquiavelo. Un ensayo desde la historia intelectual*. Eudeba
- Maggi, Michele (2012). Cesare Vasoli, un ricordo. *Annali del Dipartimento di Filosofia (Nuova Serie)*, 18, 255-261
- Maquiavelo, Nicolás (2000). *Discurso sobre la primera década de Tito Livio*. Alianza.
- Maquiavelo, Nicolás (2013). *Epistolario 1512-1527*. Fondo de Cultura Económica.
- Marsilio de Padua (2005). *The Defender of Peace*. Cambridge University Press.
- Mulieri, Alessandro. (2023). "Theorizing the multitude before Machiavelli. Marsilius of Padua between Aristotle and Ibn Rushd". *European Journal of Political Theory*, 22 (4), 542-564.
- Mulieri, Alessandro (2022) "Machiavelli's ironic discourse to defend a radical republic". *History of European Ideas*, 48 (6), 665-681.
- Mulieri, Alessandro (2021a). "Machiavelli, Aristotle and the Scholastics. The origins of human society and the status of prudence." *Intellectual History Review*, 31, (4), 495-517.
- Mulieri, Alessandro (2021b). The Language of Democracy between Aristotle and Machiavelli. *History of Political Thought*, 42(3), 389-413.

- Najemy, James (2019), M. *Between friends: discourses of power and desire in the Machiavelli-Vettori letters of 1513-1515*, Princeton University Press.
- Nederman, Cary (1996) The Meaning of Aristotelianism in Medieval Moral and Political Thought. *Journal of the History of Ideas*, 57 (4), 563–85.
- Nederman, Cary & Sullivan, Mary Elizabeth (2008). Reading Aristotle through Rome: Republicanism and History in Ptolemy of Lucca's *De regimine principum*. *European Journal of political theory*, 7(2), 223-240.
- Pandolfini, Pierfilippo (1851). Discorso alla milizia' [Manuscrito no publicado]. *Archivio storico italiano*. I, 15, 350-376.
- Pedullà, Gabriele (2018). *Machiavelli in Tumult: The Discourses on Livy and the Origins of Political Conflictualism*. Cambridge University Press.
- Procacci, Guiuano (1995). Machiavelli nella cultura europea dell'età moderna. Laterza.
- Ptolemio de Lucca (1997). *On the Government of the Rulers. De Regimine Principum*. University of Pennsylvania Press.
- Russo, Francesca (2016). *Donato Giannotti pensatore politico europeo*. Guida Editori.
- Syros, Vasileios (2007). The Sovereignty of the Multitude in the Works of Marsilius of Padua, Peter of Auvergne, and Some Other Aristotelian Commentators. In *The World of Marsilius of Padua* (pp. 227-248). Brepols.
- Tromboni, L. (2010). Filosofia politica e cultura cittadina a Firenze tra XIV e XV secolo: i volgarizzamenti del 'defensor pacis' e della 'Monarchia'. *Studi danteschi*, 79-114.
- Vatter, Miguel (2000). *Between Form and Event: Machiavelli's Theory of Political Freedom*. Springer.
- Waldron, Jeremy (1995). The wisdom of the multitude: some reflections on book 3, chapter 11 of Aristotle's politics. *Political Theory*, 23(4), 563-584.
- Yun, Bee (2008). Ptolemy of lucca: a pioneer of civic republicanism? a reassessment. *History of Political Thought* (29), no. 3, pp. 417-439.
- Zancarini, Jean-Claude (2021). Le'Relazioni universalì come armi da guerra: Ovvero Botero «dietro l'avello di Machiavello». En Andretta, Elisa, Descendre Romain, y Antonella Romano. *Un mondo di Relazioni. Giovanni Botero ei saperi nella Roma del Cinquecento*. Viella

Luciano Nosetto *

MAQUIAVELO Y LOS MATARREYES

Al abordar la evolución renacentista del concepto de dictadura, destaca Carl Schmitt la importancia de la teoría política de Nicolás Maquiavelo. Esta teoría política es descrita por Schmitt a partir de tres rasgos (Schmitt, 2007, pp. 36-45).

El primero de ellos es la tecnicidad: del mismo modo que los artistas del Renacimiento se afanan por resolver los problemas técnicos más que los estéticos, Maquiavelo se afana también por reflexionar sobre los medios técnicos de toda política, con indiferencia de los fines que se persigan en cada caso. Esta indiferencia respecto de los fines implica la subordinación de toda consideración religiosa y moral a las exigencias de la técnica política. De allí que Schmitt describa la enseñanza política de Maquiavelo como una teoría técnico-política.

Habla Schmitt en segundo lugar del racionalismo de la enseñanza de Maquiavelo: siendo que el príncipe debe lidiar con hombres racionales e irracionales, mal haría él en circunscribir su accionar a la razonable aplicación de la ley. Más bien, el actuar político debe saber combinar el empleo de las leyes con el recurso al engaño y la violencia. De este modo, Schmitt entiende que Maquiavelo propone desplegar

* Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires (IIGG- FSOC-UBA)/Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)

una racionalidad ampliada: una racionalidad que no se limite al juicio avenimiento a las leyes, sino que, llegado el caso, pueda recurrir a la fuerza. Un recurso que, aunque reñido con las leyes, deberá con astucia revestirse de legalidad.

El tercer trazo que delinea Schmitt alude a lo que él llama ejecutividad: el accionar político debe estar en condiciones de disponer de las diversas partes de la ciudad y arbitrarlas como medios para garantizar el mantenimiento del poder. Para ello, el príncipe debe garantizar el libre curso de sus disposiciones, sin detenerse en el asentimiento de funcionarios ni en el consentimiento de magistrados ni notables: “dentro del ejecutivo, los órganos de ejecución tienen que someterse incondicionalmente al interés del funcionamiento técnico sin fricciones” (Schmitt, 2007, p. 43).

Conforme el cuadro delineado por Schmitt, la enseñanza de Maquiavelo apunta a saber cuándo es necesario sobreponer la técnica a la moralidad, el racionalismo a la legalidad y la ejecutividad a los consejos.

* *

El siglo que sucede a Maquiavelo se ve conmovido por la profundidad y el desparpajo de su enseñanza. De esta opinión es Michel Foucault, quien, haciendo gala del dramatismo que le es habitual, sostiene que Maquiavelo es al siglo XVI lo que Marx al siglo XX: es su pensamiento político el que azuza la polémica, divide las aguas y organiza el debate (Foucault, 2006, p. 285). Hay que decir, sin embargo, que, en el caso de Maquiavelo, las aguas no parecen dividirse de manera pareja. Más bien, el mil quinientos resulta una centuria atestada de textos antimachiavélicos. Pareciera que quienes rechazan la enseñanza de Maquiavelo no tienen problema en aventar profusamente su rechazo, mientras que quienes aceptan esta enseñanza prefieren proceder en silencio.

En cualquier caso, este sonado antimachiavelismo ambiente es manifiesto en el afán de la literatura política por volver a meter en caja al príncipe, es decir: por reencuadrarlo en el interior de un sistema de preceptos religiosos y morales, de leyes y pactos vinculantes, y de consejos que ningún mandatario debería desoír.

En estas intervenciones es posible identificar los tres niveles de discusión descritos por Schmitt. El primero de ellos remite a la relación entre la tecnicidad y el derecho divino y natural, es decir, al grado de autonomía que la técnica política puede alcanzar respecto de los preceptos religiosos y morales. El segundo de ellos atañe a la relación entre el racionalismo y la legalidad, es decir, al grado de autonomía

de la razón política respecto de las leyes y los pactos preexistentes. El tercer nivel refiere a la relación entre la ejecutividad y los consejos, es decir, al grado de autonomía del ejercicio del poder político en relación con la opinión de los poderes estamentales que ocupan las magistraturas, representaciones y funciones.

Hay quienes, en esta línea, sostienen que el monarca que prescinde del derecho divino y natural en aras de la técnica política, que desconoce las leyes y pactos preexistentes en virtud de consideraciones de racionalidad política, o que desoye el consejo de funcionarios y magistrados con vistas a la ejecutividad incurre en la tiranía. Ante esto, se considera legítimo articular una resistencia que, llegado el caso, incluya en su repertorio el asesinato del tirano.

El jurista escocés William Barclay acuñará el término “monarcómacos” para referirse a este conjunto de tratadistas que, en los últimos decenios del siglo XVI y los primeros del XVII, legitiman la resistencia ante monarquías abusivas, al punto de brindar justificación al asesinato de tiranos (Barclay, 1600, pp. 29 y ss.). En este conjunto de “matarreyes” suele reconocerse a tratadistas como el español Juan de Mariana (De Mariana, 1976), al escocés George Buchanan (Buchanan, 1766; Hill, 1980, pp. 159-164), el alemán Johannes Althusius (Althusius, 1990; Duso, 2015, pp. 73-77) y el francés François Hotman (Hotman, 2017; Foucault, 2000, pp. 113-119).

Precisamente en Francia, estas discusiones adquieren visos de urgencia y gravedad en ocasión de un acontecimiento histórico tremendo. En agosto de 1572 se inicia en París una ola de asesinatos a protestantes que se extenderá todo a lo largo de Francia, cobrándose decenas de miles de víctimas. La masacre de San Bartolomé pone abrupto fin a la tregua obtenida por el rey Carlos IX y su madre Catalina de Medici tras la tercera guerra religiosa entre católicos y protestantes franceses, conocidos como hugonotes. Bajo el reinado de Carlos, hugonotes y católicos ensayan un acercamiento, que incluye la participación de consejeros protestantes en la corte y la administración reales. Pero no son pocos quienes presienten que estos arreglos no terminarán bien. Es que, lejos de distender la relación entre unos y otros, este acercamiento acaba por azuzar los celos mutuos y las sospechas de una avanzada del partido protestante en el gobierno. Los acontecimientos se precipitan cuando el intento de asesinato de un consejero real hugonote genera indignación entre los cortesanos protestantes y temor entre los católicos ante un alzamiento inminente. La matanza de hugonotes comienza en las puertas del Louvre la noche del 23 de agosto de 1572 y se extiende durante meses todo a lo largo de Francia (Skinner, 1978, pp. 241-244).

Esta violencia política de los '70 da lugar a una profusión de panfletos y tratados. En esta década se imprimen dos obras que tendrán una considerable impacto en el momento de su publicación y que estarán llamadas a trascender su contexto histórico concreto. Se trata de *El discurso de la servidumbre voluntaria* de Étienne de la Boétie y los *Seis libros de la república* de Jean Bodin. Pertenecen también a esta década dos tratados comparativamente menores en términos de su trascendencia, pero relevantes en la discusión epocal: ambos identificados con la corriente monarcómaca. Se trata de la *Francogalia* del ya mencionado François Hotman y un panfleto titulado *Vindiciae contra tyrannos*, firmado con el seudónimo de Stephanus Junius Brutus.

Este último panfleto es publicado en latín a fines del '70 y traducido al francés en poco menos de un año. Muy pronto adquiere amplia circulación y resonancia, lo que lo constituye en una de las piezas más salientes de la literatura monarcómaca. No debe sorprender que, conforme la usanza de la época, el prefacio de este libro inicie estableciendo que las cuestiones desarrolladas de esta obra “son diametralmente opuestas a las malas artes, perversos consejos y doctrinas falsas y funestas de Nicolás Maquiavelo” (Brutus, 2008, p. 9). En este caso, como en tantos otros, es Maquiavelo quien azuza la polémica, divide las aguas y organiza el debate.

* * *

Interesa en lo que sigue brindar una sinopsis del contrapunto entre las *Vindiciae contra tyrannos* y la enseñanza política de Maquiavelo. A efectos sinópticos, articularé una serie de proposiciones contrapuestas, que permitirán ganar claridad sobre el núcleo antimachiavélico de este panfleto monarcómaco. Estas proposiciones pretenden condensar cuál es la comprensión contrapuesta que Maquiavelo, por un lado, y los matarreyes, por otro, tienen del vínculo entre el príncipe, los grandes y el pueblo. Anticipo que, en todos los casos, estas proposiciones se articularán en términos de “deber”: un deber que, en monarcómacos, es precepto teórico-normativo y, en Maquiavelo, es máxima de actuar técnico-política.

Ejercicios como el que aquí se introduce pueden contribuir al conocimiento de la teoría política de la temprana modernidad, recuperando una literatura monarcómaca, muy relevante en su época, pero corrida del centro de lo que hoy consideramos la teoría política canónica. Estos ejercicios pueden contribuir también a sondear la profundidad del pensamiento político de Maquiavelo, siguiendo el rastro de sus objetos, a efectos de captar los elementos más abisales de su enseñanza.

1° PROPOSICIÓN MAQUIAVELIANA: EL PRÍNCIPE DEBE MANTENERSE A DISTANCIA DE LOS GRANDES.

No es gravoso conceder que la reflexión política de Maquiavelo distingue, en sus trazos más generales, tres figuras: la del príncipe, la de los grandes (a los que se alude alternativamente como *i grandi* o *i pochi*) y la del pueblo (que recibe las denominaciones de *popolo* o *populo*, cuando no las de *i molti*, *l'universale*). Ahora bien, en este trazado, el príncipe no es descrito como un grande entre los grandes, ni como un *primus inter pares*. Más bien, entre el príncipe y los grandes parece establecerse una distinción caracterológica y una dinámica política que merece ser atendida.

Empecemos por considerar el carácter de los grandes. Eugenia Mattei ofrece una reconstrucción de las pasiones y deseos que Maquiavelo les atribuye. Entre las pasiones frecuentemente observadas en los grandes, Maquiavelo señala la ambición, la avaricia y la insolencia (Mattei, 2017, pp. 56-57). En cierta medida, estas pasiones pueden asociarse con el particular modo de temer que tienen los grandes. Si el temor es una pasión que alcanza a todos los hombres, quienes cuentan con riquezas y honores experimentan esta pasión de un modo particular. Es que el temor a perder lo que se tiene incita al deseo de obtener más (Mattei, 2018, p. 136). De allí que la ambición de bienes y honores sea particularmente intensa en los grandes, azuzando en ellos una disposición avara respecto de sus riquezas e insolente en la ostentación de sus honores. Estas pasiones redundan en el humor que Maquiavelo reconoce como propio de los grandes, a saber: el deseo de dominar.

De esta caracterización, deriva una dinámica específica: si los grandes están movidos por el deseo de dominar, es esperable que las conjuraciones contra el príncipe provengan de sus filas. Agrava el panorama principesco el hecho de que, por su posición en la ciudad, los grandes tengan fácil acceso al príncipe. Ante esto, enseña Maquiavelo que el príncipe que pretenda ahogar las conjuras de los grandes deberá ganarse el favor del pueblo. Si el príncipe no es odiado por su pueblo, y más aún, si el pueblo experimenta algo de satisfacción en su principado, los grandes encontrarán mayores dificultades en preparar una conspiración que cuente con los apoyos suficientes, pero que no revele sus intenciones a quienes podrían anticipárselas al príncipe (Bignotto, 2021, pp. 64-65, 74). De allí que un pueblo satisfecho sea el mejor remedio contra las conjuraciones (Mattei, 2018, p. 55). A resultas de esta caracterización y esta dinámica política, conviene al príncipe mantenerse a distancia de los grandes y sus tramoyas: toma de distancia respecto de los grandes que parece requerir el recurso al favor del pueblo.

1° PROPOSICIÓN MONARCÓMACA: EL PRÍNCIPE DEBE MANTENERSE AL ALCANCE DE LOS GRANDES.

En sus aireadas invectivas *contra tyrannos*, Stephanus Junius Brutus insiste en denunciar a los príncipes que se colocan por encima del derecho divino y natural, más allá de las leyes y los pactos preexistentes, o de espaldas a los consejos de magistrados y notables. Contra esto, se articula una teoría normativa que coloca la fuente del poder real en el nombramiento popular: “ya que nunca nadie nace rey [con la corona en la cabeza y el cetro en la mano] y nadie puede ser rey por sí mismo ni reinar sin un pueblo, y que por el contrario el pueblo puede ser pueblo por sí mismo, y que es anterior al rey en el tiempo, es cosa muy cierta que todos los reyes fueron primero nombrados por el pueblo” (Brutus, 2008, p. 85). Conforme esta teoría, todo pueblo se constituye a partir de su pacto con Dios. La conformación del poder real sucede mediante un segundo pacto, subordinado al primero, en virtud del cual los magistrados del pueblo invisten al monarca, otorgándole el cetro y la diadema, y exigiéndole que se avenga al derecho divino y natural que lo preexiste: “Así pues, ya que los reyes son nombrados por el pueblo, parece deducirse de ello que el conjunto del pueblo está por encima del rey” (Brutus, 2008, p. 86).

De este modo, el autor de las *Vindiciae...* pone en marcha una operación teórico-política consistente en meter en caja al príncipe, esto es: en resituarlo al interior de un sistema de derechos, obligaciones y dependencias respecto de los magistrados del pueblo. Si la teoría técnico-política de Maquiavelo recomienda al príncipe tomar distancia de los grandes, desconociendo cuando necesario la palabra empeñada y desoyendo cuando convenga sus opiniones y consejos, la teoría política monarcómaca identificará en este distanciamiento los rasgos de la tiranía.

Esta operación primera resulta comprensible si es paralelizada con una segunda operación de los matarreyes, consistente en la desactivación política del pueblo.

2° PROPOSICIÓN MONARCÓMACA: EL PUEBLO DEBE MANTENERSE AL CUIDADO DE LOS GRANDES.

Si el panfleto monarcómaco se permite sostener que “el pueblo está por encima del rey”, no es porque los matarreyes cultiven una disposición democrática irrestricta. Bien al contrario, al momento de describir el *demos*, la literatura monarcómaca recurre a la tradicional figura de la “bestia de innumerables cabezas”, esto es: a la imagen de una multitud desenfrenada que no sabe cuidar de sí. Para su bien, el pueblo encuentra su tutela y cuidado en los grandes. “La república no está encomendada a los individuos o particulares, sino que, por el

contrario, estos -como si fueran sus pupilos- están confiados al cuidado de los notables y magistrados” (Brutus, 2008, p. 189).

Estas precisiones resultan de especial importancia al momento de evaluar a quiénes toca decidir si el monarca ha devenido un tirano, tanto como a quiénes toca actuar para resistir su tiranía. Precisan las *Vindiciae*... que, “cuando hablamos de todo el pueblo, entendemos por esta palabra aquellos que ejercen la autoridad del pueblo, a saber, los magistrados inferiores al rey, elegidos por el pueblo o nombrados de otra forma como copartícipes del poder y éforos de los reyes, que representan al conjunto”. De este modo, si el pueblo en sentido lato es colocado por encima del rey, el pueblo en sentido estricto queda colocado por debajo de los grandes. “Concluyamos, pues, que todo el pueblo, siguiendo a quienes tienen en sus manos la autoridad del mismo, o la mayoría de ellos, puede y debe reprimir al príncipe que ordena cosas injustas o que prohíbe las justas” (Brutus, 2008, p. 69).

De este modo, la insistencia de los monarcómacos con poner en caja al príncipe corre paralela a su insistencia con poner en caja al pueblo. Esto es decir que, si el príncipe debe subordinarse al pueblo, por pueblo no debe tenerse a la masa indiferenciada de los individuos, sino a los grandes que lo representan. A efectos de que la teoría política monarcómaca resulte operativa, la sumisión del príncipe a los grandes debe completarse con la sumisión a los grandes de parte del pueblo. No carece de significación que, respecto de esta segunda operación, la enseñanza de Maquiavelo funja también de contrapunto.

2º PROPOSICIÓN MAQUIAVELIANA: EL PUEBLO DEBE MANTENERSE A DISTANCIA DE LOS GRANDES.

Es que, conforme la caracterología maquiaveliana, lejos de tutelar y proteger al pueblo, los grandes se traban en antagonismo con él. Hemos visto ya cómo el equipamiento pasional de los grandes (compuesto centralmente de avaricia, ambición e insolencia) se conjuga con su humor elemental, que es el afán de dominación.

Ahora bien, en sus múltiples caracterizaciones del *pathos* popular, Maquiavelo identifica una variedad de pasiones contradictorias, entre las que se cuentan el amor y el odio, la ambición y el miedo, la gratitud y el resentimiento... Antes de perdernos en esta maraña de pasiones, podemos buscar orientación en la guía provista por las lecturas que Eugenia Mattei hace de *El príncipe* y los *Discursos*... (Mattei, 2017, pp. 45-85; 2018, pp. 113-140). Gracias a estas lecturas, esta caracterización múltiple y, en apariencia, caótica, puede ordenarse a partir del juego relacional que el pueblo traba con el príncipe y los grandes. Es que, conforme la orientación provista por Mattei, más que un *pathos* natural en el pueblo, Maquiavelo llama a identificar

una rica dinámica pasional, definida por los modos en que el pueblo se vincula con el príncipe y con los grandes. En este segundo caso, si el deseo de dominar es el deseo preeminente de los grandes, a éste se contraponen de manera igualmente preeminente el deseo del pueblo de no ser dominado, es decir: su deseo de libertad.

A resultas de esto, podemos sostener que, entre los grandes y el pueblo, se traba una relación de estricto antagonismo (Laclau y Mouffe, 2004, pp. 164 y ss.). Es que allí donde los grandes prosperan, lo hacen a costa del pueblo, es decir: de su deseo de libertad. Y allí donde el pueblo prospera, no puede hacerlo sino a costa de los grandes, es decir, de su deseo de dominio.

3° PROPOSICIÓN MONARCÓMACA: EL PUEBLO DEBE MANTENERSE A DISTANCIA DEL PRÍNCIPE.

Contra esta caracterización antinobiliaria, la literatura monarcómica sostendrá que, en realidad, es el tirano quien pretende dominar a todos los que pueda: no es de los magistrados ni éforos, sino de los príncipes de quienes cabe esperar que surjan los abusos que ahogan toda posible participación y libertad del pueblo.

Precisamente, las *Vindiciae*... identifican la aversión de los tiranos a la reunión y participación populares: “El tirano hace todo lo que puede para evitar o anular toda reunión pública, teme la convocatoria de los estados, a las asambleas, los parlamentos o dietas”. Allí donde el tirano no puede evitar las reuniones y asambleas, se ocupa de infiltrarlas y corromperlas “mediante intrigas y malas artes” que arruinan toda deliberación libre. En esto, la tiranía no se distingue de la demagogia ni la olocracia: el pueblo, privado de la guía de sus representantes eminentes, termina entregado a la manipulación del tirano (Brutus, 2008, pp. 165-166).

Estas estratagemas demagógicas se completan con los esfuerzos del tirano por hacerse del favor del pueblo, sobornándolo con prestaciones materiales: “Si el tirano permite a veces distribuir carne al pueblo, es para arrancarle las entrañas con mayor facilidad y después hacérselas comer” (Brutus, 2008, p. 164). A resultas de esta caracterización, la teoría política monarcómica concluye que, si el pueblo ha de ser libre, habrá de serlo a distancia del príncipe. La única manera de no quedar expuestos a la manipulación del príncipe es contar con la mediación y el auxilio de los grandes.

En este punto, cabría esperar que la tesis monarcómica sea el contrapunto de un llamado maquiavélico a anular la distancia entre el príncipe y el pueblo. Sin embargo, la caracterización que Maquiavelo ofrece de la relación entre el príncipe y el pueblo resulta más sutil en determinaciones.

3° PROPOSICIÓN MAQUIAVELIANA: EL PRÍNCIPE DEBE MANTENERSE A DISTANCIA DEL PUEBLO.

Es que, conforme la caracterización de Maquiavelo, la distancia entre el príncipe y el pueblo está plagada de componentes gnoseológicos, pasionales y desiderativos que hacen de la relación entre ambos un vínculo ambivalente.

En primer lugar, resulta destacable el aspecto gnoseológico del pueblo en su relación con el príncipe. No deja de resultar significativo que, en su dedicatoria a Lorenzo de Medici, *El príncipe* consigne que “para conocer bien la naturaleza de los pueblos, es necesario ser príncipe, y para conocer la de los príncipes, conviene ser popular” (Maquiavelo, 2012). Ciertamente es que este pasaje puede despacharse como una doble adulación, de compromiso, que espeja el elogio de la sabiduría “príncipesca” de Medici con el elogio de la sabiduría “popular” del propio Maquiavelo. Más allá de esta lectura superficial, pero no por ello incorrecta, también es cierto que Maquiavelo reconoce que el “ser popular” es capaz de un saber específico. Esta gnoseología popular reaparece allí donde Maquiavelo reconoce que, si bien el pueblo puede ser engañado, también puede conocer la verdad y disolver los engaños. Reaparece también allí donde se atribuye al pueblo la capacidad del cálculo de los bienes futuros, que da lugar a la esperanza, así como de los beneficios recibidos, que da lugar a la gratitud (Mattei, 2017, pp. 47-48; 2018: 121-124). Tanto en los *Discursos...* como en *El príncipe*, el pueblo aparece reiteradas veces como un actor capaz de observar y conocer a sus magistrados, de distinguir franqueza de engaño, y de calcular beneficios y perjuicios.

El reconocimiento de esta racionalidad popular no está reñido con la identificación de la multiplicidad de pasiones que censamos ya, en ocasión de nuestra segunda proposición maquiaveliana. Interesante en este punto es señalar que el humor propio del pueblo, esto es: su deseo de no ser dominado, lo pone a distancia tanto de la ambición de los grandes como de la del príncipe. Ahora bien, en su relación con el pueblo, el príncipe debe atender a este permanente recelo popular, activando otros deseos que permitan reasegurar el vínculo. Aquí es donde entran en juego las reflexiones maquiavelianas sobre lo imperioso que es no granjearse el odio popular, sobre lo excepcionalmente difícil que es ser amado por el pueblo y sobre lo delicado que resulta, en todo caso, administrar su temor. Amor, odio y temor aparecen como tres componentes pasionales relevantísimos para pensar el vínculo entre el pueblo y su príncipe.

En lo que hace al amor del pueblo, Maquiavelo reconoce la gratitud y la confianza que de él derivan, pero advierte sobre la inestabilidad de estos sentimientos, siempre prontos a derivar en desprecio y

desobediencia. Es que, si los hombres fueran buenos o actuaran siempre bien, el amor constituiría el reaseguro imprescriptible de todo vínculo político. Pero, dada la maldad inherente en el hombre, conviene no fiarse del amor (Mattei, 2017, p. 53; 2018, pp. 130, 134-135). En esta línea de reflexiones, observa Maquiavelo que “la mayoría de las veces es más seguido y obedecido quien se hace temer que quien se hace amar” (Maquiavelo, 2000, p. 380).

A este respecto, sugiere Mattei la posibilidad de distinguir en Maquiavelo dos sentidos del “amor”: uno de ellos, narcisista, que alude a la plena identificación y que apunta a una fusión íntima del pueblo con la imagen de su líder; el otro, platónico, que podría ser pensado como un amor a la distancia, que implica una seducción siempre renovada y que jamás se consuma plenamente (Mattei, 2017, p. 79). De seguir la distinción propuesta por Mattei, podríamos identificar en las reflexiones maquiavelianas la advertencia respecto de la inestabilidad del amor narcisista y la conveniencia de procurar con el pueblo un vínculo afectivo pero distante.

Considerados los aspectos gnoseológicos, pasionales y desiderativos del vínculo entre el príncipe y el pueblo, podemos concluir que, si entre el pueblo y los grandes Maquiavelo permite identificar un estricto antagonismo, entre el pueblo y el príncipe es posible reconocer una afinidad, pero también una distancia. Es que, tal como vimos, sin el favor del pueblo, el príncipe queda expuesto a la conjura de los grandes. Pero, a su vez, de arrojar a la búsqueda del amor del pueblo, el príncipe queda expuesto a la reversibilidad del sentir popular, por lo que conviene mantenerse a distancia.

* * * *

Este capítulo concluye sosteniendo que, con Maquiavelo, los grandes sufren una doble expropiación. Expropiación, primero, de su ascendencia sobre el príncipe. Expropiación, segundo, de su tutela sobre el pueblo. De allí que resulte comprensible el aborrecimiento de los representantes estamentales hacia Maquiavelo.

De este género es la literatura monarcómaca en general y las *Vindiciae contra tyrannos* en particular. Contra la doble expropiación de los grandes conducida por Maquiavelo, los matarreyes llaman a resituar al príncipe en un sistema de derechos, obligaciones y dependencias que lo subordinan a los poderes estamentales. Pero este llamado monarcómaco no sería completo si no se redoblará en el llamado a resituar al pueblo en el mismo sistema de derechos, obligaciones y dependencias, que lo vuelven el sujeto inactivo de las resoluciones que, en nombre de ellos, toman los representantes estamentales.

Maquiavelo y matarreyes ofrecen así teorías políticas contrapuestas respecto del vínculo entre el príncipe, los grandes y el pueblo. Y esta contraposición redundante en dos comprensiones igualmente contrapuestas respecto de la *res publica*. Si el republicanismo estamental de los matarreyes se revela como el proyecto de los grandes de acabar con todo liderazgo que no controlen y con toda política popular que no manejen, el republicanismo de Maquiavelo se revela como el proyecto de calibrar los deseos, pasiones y razones del príncipe, de los grandes y del pueblo, manteniéndolos a distancia unos de otros.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Althusius, Johannes (1990). *La política metódicamente concebida e ilustrada con ejemplos sagrados y profanos*. Centro de Estudios Constituciones.
- Barclay, William (1600). *De regno et de regali potestate*. Guillaume Chaudière. Bignotto, Newton (2021). *Golpe de Estado. História de uma ideia*. Bazar do Tempo.
- Brutus, Stephanus Junio (2008). *Vindiciae contra tyrannos*. Tecnos. Buchanan, G. (1766). *De jure regni apud Scotos*. Andrew Steuart.
- De Mariana, Juan (1976). *Del rey y la institución real*. Madrid.
- Duso, Giuseppe (2015). *La representación política*. San Martín, UNSAM.
- Foucault, Michel (2000). *Defender la sociedad*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2006). *Seguridad, territorio, población*. Fondo de Cultura Económica.
- Hotman, François (2017). *Francogalia o la Galia francesa*. Madrid, Dykinson.
- Hill, Christopher (1980). *Los orígenes intelectuales de la revolución inglesa*. Crítica.
- Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe. (2004). *Hegemonía y estrategia socialista*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Maquiavelo, Nicolás (2000). *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Alianza.
- Maquiavelo, Nicolás (2012). *El príncipe*. Buenos Aires, Colihue.
- Mattei, Eugenia. (2017). *El pueblo entre príncipes: una lectura de Il principe de Nicolás Maquiavelo*. *Post-Data* Vol. 22, (1), pp. 45-85

Gonzalo Bustamante Kuschel *

MAQUIAVELO: ANIMALIDAD Y REPÚBLICA

INTRODUCCIÓN

La filosofía política de Maquiavelo puede ser interpretada como una ontología social que da cuenta de la permanencia de un ‘estado de guerra’ dentro de la sociedad, similar a ciertas características de un ‘estado de naturaleza’ estructural. El humano¹ es visto como un animal político, pero un *homo homini lupus* y no, como afirmarían Aristóteles, un ser naturalmente cooperativo. Por eso, el conflicto, se considerará esencial en la vida política, y sería el resultado del deseo de la élite de dominar a las masas. Por esta razón, solo las instituciones políticas serían capaces de dar vida al *homo sacra res homini* de Séneca, con las leyes correspondientes para crear una artificialidad y mantener: la sacralización de toda la humanidad.

* Universidad Adolfo Ibañez

1 Para efectos de incluir ambos géneros, se emplea humano/humana, indistintamente, pero se elimina el uso de hombre. De igual forma, las traducciones de todas las citas cuyo texto en la bibliografía no es en castellano, es de mi autoría. Se empleará como definición de la libertad defendida por Maquiavelo, en cuanto libertad republicana, la denominación, ‘no-dominación’, difundida por Philip Pettit. Esto se debe a que se corresponde de mejor forma con la lectura de Maquiavelo que se propone. Por último, se empleará en la parte de la narración del *Conflicto de los Órdenes*, y en ciertas ocasiones respecto del mismo Maquiavelo, los términos originarios en italiano y latín.

Para el filósofo florentino, 'lo sagrado'² toma la forma de un estatus institucionalmente garantizado que se deriva de una construcción sociopolítica que impide que los más poderosos, los *Grandi*, devoren a la gente común como resultado de su codiciosa insaciabilidad.

En las últimas décadas, la teoría republicana ha experimentado un renacimiento significativo, gracias en gran parte al trabajo de J.G.A. Pocock (1975), Quentin Skinner (1993) y Philip Pettit (1997), quienes centraron el debate en las interpretaciones específicas de una comprensión de la libertad única de la tradición republicana, pero también en las instituciones necesarias para protegerla. Cada uno de ellos ha reconocido a Maquiavelo como su principal punto de referencia histórica.

Del mismo modo, y en contraposición con el republicanismo clásico de un Cicerón, se refiere a Maquiavelo, tanto en el populismo estructural como en algunos que proponen una idea de democracia radical (Lefort, 1986; Vatter, 2000; McCormick, 2001; Abensour, 2011). La interpretación del escritor florentino como alguien que articula el sentido de la política desde la distinción entre élite³ y pueblo, la autonomía del humano, la relevancia del acontecimiento, etc., son utilizados como puntos de partida, respectivamente, en cada una de estas reconstrucciones.

Este trabajo busca dar cuenta del materialismo de origen lucreciano que se encontraría a la base de la idea de la animalidad en Maquiavelo (Bustamante, 2018a; Bustamante, 2020). Esa animalidad sería relevante en su comprensión de la política y la república. Analizaremos, hasta qué punto la 'animalidad' y su significado son importantes para Maquiavelo en su comprensión de los fenómenos políticos. Finalmente, aclararemos si es plausible que esa animalidad maquiaveliana pueda conducir a un nuevo tipo de *phronesis* -pero esta vez de tipo colectivo- que intente superar esta 'animalidad' en el marco de una teleología de la materialidad. Lo anterior no se realizará en forma de secciones compartimentadas, sino en apartados que vuelven sobre estos puntos.

2 En el sentido de aquel espacio donde existe el derecho y la dignidad.

3 Respecto del inconveniente y anacronismo de hablar de 'élite, clase y pueblo' en el sentido contemporáneo en la obra de Maquiavelo, ver: Landi (2022). Haré una aplicación instrumental de cierto anacronismo, en la misma línea que un autor como Adrian Blau (2023) lo ha realizado en algunos de sus trabajos sobre Hobbes.

PRELUDIO: APUNTES SOBRE UN RENACER

La preocupación de Maquiavelo, por Roma, sus tumultos y su defensa de la libertad, sería porque en ellos, por ejemplo, en el *Conflicto de los Órdenes*⁴ (Raaflaub, 2006), se reflejarían tendencias propias de la animalidad. Y a su vez, un estado de no-dominación, garantizado por la ley y la vida cívica, implicaría una consideración de los intereses individuales, en línea con la tradición epicúrea.

El problema político sería causado por el interés propio sin restricciones por parte de algunos (*los pocos*), que poseen un apetito de dominación, versus, otros (*los muchos*) que simplemente desean permanecer libres, esto es no sometidos a dominación. En los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* se describe que 'la élite siempre actúa a la manera de la élite'⁵, por lo que la única posibilidad de asegurar la libertad de los 'muchos', sería un sistema político de garantías resultante de un equilibrio de fuerzas combinado con la vida civil activa de la ciudadanía. Esta idea central de su obra, será el punto de partida común de una reconstrucción del republicanismo con su fuente en Maquiavelo, que abrirá, teóricamente, la posibilidad de articulación del republicanismo moderno. Sus obras siempre han sido leídas y estudiadas por todos los revolucionarios del republicanismo moderno de Holanda e Inglaterra, Estados Unidos y Francia, por Spinoza y Harrington, Jefferson, Adams, Rousseau y Sieyès, lo que significa que han sido leídas por todos aquellos que influyen en la constitución moderna del republicanismo (Vatter, 2013), es decir, aquellos que recuerdan el 'momento maquiaveliano' de Pocock, aunque muchas veces con más radicalidad. Basta recordar a Rousseau ("De Principatibus de Machiavel est le livre des republicains") o Spinoza. En este sentido, las lecturas de Skinner, Pocock, Pettit, Vatter, Lefort y Vergara, entre otras y otros, se sitúan en una interpretación que conduce desde Maquiavelo (y una apreciación del *Conflicto de los Órdenes*) al pensamiento político republicano moderno.

Desde este punto de vista (Maquiavelo como 'proto' fuente del republicanismo moderno), el rescate de la vieja sabiduría política juega un papel fundamental. Grecia y Roma serán vistas como modelos inspiradores. El filósofo florentino usaría los escritos de los antiguos

4 Es el conflicto que enfrentó a la plebe contra los patricios desde el 500 A.C. Es interpretado por muchas fuentes, incluyendo Tito Livio, como una revolución plebeya. Algunos indican que la razón de esto es que la fuente es Licinius Macer, el cual estaba interesado en engrandecer a los plebeyos. Maquiavelo la interpreta de la misma forma que Livio. No es parte de este trabajo el determinar la exactitud o no de esa mirada sobre la lucha social en Roma.

5 Véase los siguientes capítulos de los *Discursos* 1.4.1-2, 1.5.2, 1.5.4, 1.40.5, 1.46.

de una manera radical en contraste con el cristianismo. Para Maquiavelo, la posibilidad de revivir el pasado abre un espacio para la innovación: la actualización y renovación de la República, que puede entenderse como un plan de construcción para una nueva Roma.

En esta línea (Lefort, Abensour o Vatter), si la ciencia política de Maquiavelo se describe como ‘moderna’, esto sería bajo el supuesto de que las repúblicas surgen y existen en un momento de fractura y comienzo, en un caso de innovación política. Por esta razón, no sería casualidad que sus ideas de lo político y la república se encuentren, de una manera u otra, entre los grandes revolucionarios.

Las repúblicas se vuelven modernas cuando introducen la contingencia y artificialidad como determinantes de su emergencia y existencia, eliminando la posibilidad de su determinación por una ‘ley de la naturaleza’: si son intrínsecamente cambiantes, los ‘nuevos órdenes’ serían el resultado de una construcción política colectiva, cimentada históricamente por la coordinación de voluntades. Esa comprensión innovadora, que introduce la temporalidad y voluntad en la emergencia de una república, sería una herencia maquiaveliana.

Como regla general, la reaparición de Maquiavelo en el siglo XX tomará la forma de un proyecto político no-liberal que tiene una visión crítica de la idea de libertad como no interferencia y el reemplazo de ‘ciudadanos’ por ‘consumidores’ (Bustamante, 2018). Por el contrario, para algunos teóricos del republicanismo, este supone ciudadanos con capacidad de impugnación de los gobiernos, pero no del estado de derecho (Skinner, Pettit). Para otros, se requiere una suerte de neo-aristotelismo (Pocock), comparable al comunitarismo, mientras que según la variante democrática del populismo (McCormick) hay una necesidad de centrarse en las facciones sociales y proteger a los *muchos* de los *pocos* por medio de un diseño institucional. Y la idea de democracia radical (Vergara, Vatter⁶) significa en última instancia que a la gente se le devolverá su poder, más allá del que le asignen las normas constitucionales vigentes.

MAQUIAVELO Y ANIMALIDAD: PINCELADAS

En las interpretaciones de Maquiavelo, se enfatiza su ruptura con el pensamiento clásico, por ejemplo, en relación con Aristóteles. Del mismo modo, en los últimos años, se ha demostrado la conexión entre la crítica de la religión y la nueva ética maquiaveliana con el epicureísmo de Lucrecio (Brown, 2015). En su ética y crítica de la religión, se

6 La clasificación de Vatter como defensor de una democracia radical, lo es respecto a su obra del 2000. En sus últimos trabajos gira hacia un republicanismo democrático constitucional.

puede percibir el materialismo de Lucrecio, ya sea directamente (su lectura del *De Rerum Natura*) o indirectamente a través de la recepción en el filósofo florentino de otros autores, quienes a su vez poseen el influjo de Lucrecio.

Un ejemplo de ello es la transformación que sufre en Maquiavelo la *prudenza* y la conceptualización de la virtud en general. Este cambio, es ciertamente ‘revolucionario’, pero no es el resultado de una construcción *ex nihilo*. Antes de él, Lorenzo Valla segregará la sabiduría (en cuanto conocimiento de la verdad), de las virtudes, como parte de un proyecto que buscaba reconciliar la moral cristiana con el epicureísmo, como un puente entre la tradición humanista, el cristianismo y los elementos más subversivos en la comprensión del lenguaje, la moral y el materialismo. En la misma línea, otro defensor del realismo político renacentista, Pontano (Roick, 2017) reinterpretará la prudencia como una evaluación eficiente y efectiva, sin connotación ética.

Richardson (1971) como Ginzburg (2009) advirtieron la cercanía entre Pontano y Maquiavelo. Ambos adoptan el modelo de Tito Livio. Ginzburg está convencido de que la continuidad establecida por Pontano entre ‘arte’ y ‘prudencia’, transforma la segunda, en una capacidad performativa y evaluativa. Este es el caso, por ejemplo, de Rómulo y la evaluación positiva de sus acciones, más allá de la violencia de estas, que es señalada por ambos autores. En el *arte dello stato* ofrecido por Maquiavelo en *El Príncipe*, es precisamente la capacidad creativa y productiva de la acción y su efecto, lo que define la corrección o no de la misma.

Jeremy Najemy (2013) señaló cómo la idea del lenguaje como un fenómeno que cambia en el tiempo, una idea que también se puede encontrar en Maquiavelo, ya aparece en Valla. Los supuestos de Quintiliano toman la forma en Valla de una ruptura con la metafísica aristotélica, y como ya se ha mencionado, por medio de utilizar una combinación de análisis lingüístico y materialista, emplea la retórica de Quintiliano para superar formas clásicas de comprensión de la retórica misma y la metafísica.

Mi hipótesis es que el materialismo de Lucrecio y su recepción en la Florencia renacentista constituirá la base para una nueva comprensión de la animalidad en Maquiavelo, que a su vez tendrá una expresión (esa animalidad) en su idea de racionalidad y orden político⁷.

En este contexto, marcado no sólo por el materialismo de Lucrecio, sino también por la forma de una nueva lectura tanto de los

7 Ver: (Vatter, 2019; Brown, 2022).

antiguos filósofos como de los misterios paganos (Warburg, 1999; Vatter, 2023), tiene lugar una reconceptualización de la antropología y del cosmos. Por un lado, la diferencia entre los mundos humano y animal tiende a mitigarse más. Esto significa, como argumenta Pomponazzi (Presti, 2017, p.47), que la acción humana es más bestial que racional. Además, un rescate de la sensualidad aparece en el arte, combinando imágenes lucrecianas con nuevas formas teológicas y nuevas técnicas artísticas (por ejemplo, la perspectiva lineal) añadiéndose a lo anterior, el legado del humanismo de Dante. Esto explica la influencia de varios autores de este período en la filosofía libertina posterior, así como su relación con la modernidad (Zagorin, 1990). Victoria Kahn interpretará la clave de la modernidad como la transformación de la *poiesis*, como un medio para reproducir la inmanencia y reemplazar la religión como un punto trascendente, que permite la creación de significado simbólico en la inmanencia para un mundo secular. Esto, según Kahn, es exactamente lo que ocurre en Maquiavelo y lo que lo haría 'proto-moderno'. En él convergería la capacidad creativa del arte y la literatura. No solo en la referencia al arte en la *Dedicatoria del Príncipe*, sino también en la famosa carta a Vettori (10 de diciembre, 1513).

Pero, ¿cómo influye esto en la idea de la animalidad?

En la interpretación de Wolfgang Kullmann de la animalidad en Aristóteles, en todos los animales sociales y políticos, la tendencia hacia la unificación es innata. Ahora la razón humana tiene la capacidad de cuestionar lo justo/injusto como categorías para estructurar la propia vida biológica y animal. Esto daría a la vida política-humana una condición completamente diferente a la de otros animales, como las hormigas y las abejas. La peculiaridad de la condición política humana radica en el hecho de que la política trasciende la biología por medio de una racionalidad práctica que busca 'una vida biológica buena y justa'. En este contexto, Kullmann (1980, pp. 419-423) apunta:

Este es solo el hecho antropológico que da lugar a la definición de los seres humanos como *zoon politikón*. El momento político se especifica entonces con respecto al ser humano por la posesión de un sentido de lo 'bueno' y 'malo', 'justo' e 'injusto'. Es de esta peculiaridad específica del ser humano que surge el tema exacto de la política.⁸

8 Otros trabajos relevantes sobre el acoplamiento y desacoplamiento de la biología y la naturaleza política del animal humano provienen de: (Depew, 1995; Keyt, 1987; Mulgan, 1974, Lefebvre, 2017).

Aristóteles respondería con una regla de oro basada en la racionalidad, que deriva de la condición extra biológica de pensar en la vida como buena: una acción es racional siempre y cuando se lleve a cabo en la búsqueda de la felicidad. Esto connota una jerarquía de bienes, con los bienes interpersonales teniendo prioridad sobre los individuales o incluso útiles. Según Aristóteles, la *eudaimonia* (felicidad) es un estado que domina tanto la acción como la racionalidad.

Kullmann afirma que la capacidad de la vida política emerge de la tensión entre una determinación biológica que, no está estructurada biológicamente, por una idea de lo que sería justo/injusto. Precisamente, eso permitiría la continuidad en Aristóteles entre la ética y la política:

Por lo tanto, el *telos* real del humano, incluso si en última instancia trasciende la mera humanidad en el sentido de la existencia biológica, apunta más allá de la calidad de lo político. Esta idea de la ética aristotélica, (...), se vuelve mucho más comprensible si se tiene en cuenta el apego del lado político del hombre a lo biológico en su totalidad. (Kullmann, 1980, p. 442).

En el animal humano la búsqueda de la felicidad es un criterio basado en la razón y, por lo tanto, no sigue reglas abstractas: las acciones racionales apuntan a maximizar la felicidad, que se asocia con una vida virtuosa a través de un equilibrio de disfrute, comodidades y la búsqueda de una vida contemplativa y el cumplimiento de la responsabilidad social como ciudadanos.

Pero por su parte, Maquiavelo abordaría, desde una perspectiva de mayor complejidad que incorpora el poder como un factor antropológico, una comprensión diferente de la naturaleza animal del humano proveniente de la influencia de Lucrecio. Esto se debe no sólo a través de la lectura del *Rerum Natura*, sino también a través de la influencia de un amigo de su padre, B. Scala y Adriani, con quien coincide en la cancillería florentina. Como indica A. Brown, en esta tradición, todos los animales tienen libre albedrío en cuanto están determinados por las leyes de la materia y el *clinamen*. Por esta razón, la *phronesis* maquiaveliana implica la comprensión de la psicología humana y su determinación por pasiones que explican el deseo de algunos (*los muchos*) de encontrar la satisfacción estructurando el dominio de los demás. La distinción del autor florentino con respecto a los diferentes 'estados de ánimo' que guían las acciones de los humanos en general y la de los *Grandi* en particular, se vuelve entonces comprensible, no solo en términos de observar el comportamiento de las familias poderosas de la época, sino también en que este comportamiento se explica tanto

por el primitivismo (Brown, 2015, p. 74) como por el determinismo⁹ de Lucrecio en Maquiavelo.

El comportamiento humano no se rige por leyes porque la interacción social es compleja y se basa en incertidumbres. La continuidad de la vida humana habría estado determinada por la existencia del libre albedrío, que es el origen de toda acción. Este libre albedrío y la contingencia de la realidad serían parte del legado de Lucrecio en el autor florentino. Como señala Ada Palmer (2014, p.82), en su manuscrito del *De Rerum Natura*, Maquiavelo indicará con su puño y letra algunas de estas cuestiones en el Libro II: 'fol. 23v (laguna antes de II 165) «nil fi eri consilio» , fol. 24r (II 184) «nil sursum ferri propria natura» , fol. 24v (II 218) «[quoniam] declinare principia» fol. 2 5r (II 252) «motum varium esse et ex eo nos liberam habere mentem», 'fol. 32r (II 647) «deos non curare mortalia' (Palmer, 2014, p. 82). Esta lectura maquiaveliana del texto de Lucrecio da a la vida política al menos dos funciones: la vida política en sociedad no se caracteriza por dioses o leyes naturales¹⁰, sino, como muestra la analogía del pintor en la dedicatoria a Lorenzo en *El Príncipe*, por la capacidad creativa del ser humano, donde la acción es el diseño del pintor, mientras que el material que permite la creación de la pintura sería el libre albedrío y la contingencia de la realidad. En segundo lugar, la acción práctica (*prudenza*) no está determinada por medidas naturales o divinas, sino por la capacidad de ser eficaz de acuerdo con la voluntad del pintor. Este último puede ser tanto un príncipe como un pueblo.

Por lo tanto, lo que se considera conocimiento práctico sólo puede considerarse como tal en la medida en que logre generar una mejor comprensión de una situación particular. En cualquier caso, se puede argumentar de manera creíble que la teoría aristotélica no sería lo suficientemente flexible como para que Maquiavelo, en este sentido, retomara la idea de racionalidad de ella. Por eso, lo suyo será una negación radical de la ontología aristotélica ortodoxa¹¹, e implicará un doble movimiento, primero un rechazo a la ontología clásica, y luego su reemplazo por una de corte lucreciano, como explicaremos más adelante.

En ese contexto, y desde esa base materialista, Maquiavelo considera cuáles son los elementos definitorios de la racionalidad política y la vida social.

9 En este punto, agradezco a Miguel Vatter, independientemente de si su interpretación es crítica respecto del vínculo entre Lucrecio y Maquiavelo.

10 Ver su narración origen justicia en: *Discursos* , I,2.

11 En la época existían interpretaciones materialistas heterodoxas sobre Aristóteles, pero su tratamiento excede el propósito de este trabajo.

Como señala Skinner, Maquiavelo es escéptico acerca de nuestra capacidad para cambiar nuestra naturaleza. Sin embargo, aboga por la posibilidad de lograr un efecto paliativo, ya sea a través de las principales causas de corrupción o mediante la implementación de una estructura institucional capaz de controlar la *ambizione* de los *Grandi* y reducir el deseo de *Popolo* por *ozio*. Ahora, si bien, el filósofo florentino atribuyó cierta importancia a la *Fortuna* – por ejemplo, su idea de dejar que la comunidad política sea gobernada por una figura ilustre que debe ser considerada como un modelo – la esencia del pensamiento maquiaveliano es que, en última instancia, el destino de la comunidad política no es una cuestión de *Fortuna*, sino de *ragione*. Esa *ragione* comienza en política con el reconocimiento de los elementos anteriores: algunos gobiernan y otros no, los que quieren preservar su libertad, mientras que los que desean gobernar buscan aumentar su poder; el bien general de la comunidad política significa expandir las libertades internas y externas; estas libertades requieren *virtú*. La corrupción es exactamente lo contrario de *virtú*.

La ley y su impacto en el orden social -así como en las instituciones que mantienen la separación entre gobernantes y gobernados- formarían parte de un diseño institucional de protección de la libertad que contempla los peligros que surgen de la *corruzione: ambizione y ozio*.

Pensando en ese diseño, Maquiavelo afirma, que el juicio político de las masas es más confiable que el de *los Grandi*. Estos últimos operan fundamentalmente sobre la base del deseo de dominación, son una amenaza para la libertad, mientras que *los muchos* se esforzarían por ser ‘no dominados’ y así asegurar más garantías de libertad de acuerdo con el juicio racional colectivo.

En otras palabras, la racionalidad práctica y política evidente en los escritos de Maquiavelo lo acerca (e incluso anticipa) a una antropología ‘moderna, secular y materialista’, la cual informa un realismo que lo une con autores antiguos como Tucídides y Lucrecio, así como con Nietzsche y Foucault.

LA POLÍTICA DE LA ANIMALIDAD

Las teorías neomaquiavelianas –tanto ‘republicanas’, ‘populista’ o ‘democracia radical’– surgen básicamente del concepto de ‘libertad’ dictado por el autor de los *Discursos*, sin incluir las descripciones antropológicas que el autor asigna a la ‘condición humana’. ¿Cómo puede esta omisión ser relevante para la comprensión del republicanismo maquiaveliano? El salvajismo de la naturaleza animal no puede ser superado, sino sólo restringido. Esta restricción podría hacerse con la ayuda de un sistema religioso, legal o un dominio militar. Mi hipótesis es que la idea de Aristóteles del animal político, siguiendo la interpretación de Kull-

mann, es más que un modelo analógico, sino que corresponde a una cierta concepción de lo político-biológico. Ahora bien, esto también se encontraría en el autor del *Príncipe*, solo que ahora, como resultado de la influencia de Lucrecio (Ruiz, 2009). En esa tradición lucreciana, el animal humano se entiende como un continuo con las determinaciones que ocurren en la materia universal general.¹²

Esa continuidad entre el Universo, seres vivos y lo humano, defendida por Lucrecio, explica la crítica de Ficino a esa forma de materialismo, quien parte por señalar que el ‘orden emergente’, el orden de los eventos aleatorios, determinados por el *clinamen*, intentan explicar la creación de todos los seres, corresponde al hecho de que de una especie animal podría surgir otra, sin embargo, esto sería como si de la estupidez pudiera surgir la sabiduría. Esto fue descrito por Hankins como una crítica ‘antidarwinista’ de Ficino con respecto a Lucrecio (Hankins & Meroi (Eds.), 2007).

El propio Valla, desde su posición anti-aristotélica, indica que el animal no-humano, puede tener la actividad más elevada de los seres corpóreos, el placer, al igual que los humanos. Esta es para Valla una de las razones por las que el placer juega un papel central en la psicología humana, por sobre la contemplación (la cual como actividad más alta sería solo propia de seres espirituales). Del mismo modo, Maquiavelo critica la pasividad contemplativa del cristianismo y opone a ella la acción feroz del paganismo, que permite determinar la pasión del pueblo por la grandeza que proviene de la libertad. Es este mismo materialismo animal el que determina la ontología de la política: la *libido dominandi* de los *Grandi* y el deseo de libertad del *Popolo*.

El mundo cristiano siempre ha señalado a la espiritualidad como lo que esencialmente distingue a la humanidad de la estructura mecánica del mundo animal. En línea con el epicureísmo (Brown, 2010) (al menos según la versión de Lucrecio (Rahe, 2007; Ruiz, 2009; Brown, 2010)), Maquiavelo parece sugerir que las fuerzas que impulsan a uno y al otro (animal-humano /no-humano) son las mismas y, si hay un mecanicismo, son comunes a ambos. Por lo tanto, la diferencia entre animales y humanos sería más una cuestión de graduación, que está determinada por diferentes sistemas atómicos (Brown, 2010, p. 81).

A partir de esta realidad, uno entiende que la restricción de la libertad ocurriría como un resguardo de la ‘no dominación’. La posible condición de ‘no dominación’ surge asegurando que la violencia social interna pueda reducirse, porque solo cuando hay paz puede aparecer realmente el ciudadano. Esto no significa, sin embargo, que la condi-

¹² Ver: (Parel, 1991, p. 332).

ción agonística del mundo social humano deba ser ignorada, sino que apunta a su canalización y la introducción de un sistema en el que el poder puede ser distribuido. En una situación de violencia absoluta, sólo existe la dominación arbitraria del más fuerte, ergo dominación en cuanto falta de libertad. Se podría argumentar que la ‘economía de la violencia’ (Wolin, 2004), como la describe Maquiavelo, surge de la idea de que la violencia (como señala Lucrecio) es una parte esencial no solo de la naturaleza del hombre-animal, sino del universo mismo.

Por esta razón, la insaciabilidad descrita por Maquiavelo no es sólo una imagen retórica, sino que también implica una descripción antropológica basada en una cosmovisión materialista del universo, heredera del epicureísmo romano, que sugiere la imposición de restricciones para desalentar algunos comportamientos (tanto del *Popolo*, como de los *Grandi* (Brown, 2010) en vista a una unidad basada en la domesticación del conflicto¹³. Sin estas limitaciones, la vida como sociedad perdería su propio fundamento y así crearía espacio para la violencia infinita, de modo que como resultado desaparecería la separación artificial entre ‘humano’ y ‘animal’ (Brown, 2010, p. 76). Lo que no sería aceptable para Cicerón en la política en el *De Officiis* es el uso del poder del león y el engaño del zorro, ya que ambas acciones serían injustas debido a su brutalidad. Pero para el autor del *Príncipe*, se convierten en figuras compatibles con la trama del ser humano¹⁴.

La delgada línea que separa a los animales no-humanos del mundo humano es simplemente esta: los primeros fueron incapaces de crear reglas garantizadas que pudieran seguirse, ni podían organizar acciones para proteger a los más débiles de los más fuertes; es un mundo en el que ‘muchos’ son gobernados por ‘pocos’.¹⁵

El materialismo y el evolucionismo epicúreo en los escritos de Maquiavelo no borran, hasta cierto punto, o al menos no completamente, la idealización de la vida humana (Brown, 2010, p. 69). Sobrepasar esta animalidad y violencia inherente a los seres humanos crearía un segundo ser en ellos. Esta sería la única manera de, al menos históricamente, hacer posibles los logros del humano renacentista, lo que implica la necesidad de obtener libertad y honor.

Esta libertad estaría protegida solo por la ley y la religión en su forma civil, así como por ciudadanos vigilantes que estarían dispuestos a defenderla apasionadamente. Brown (2015) ha señalado que la

13 *Discursos*, III.9.

14 Ver: (von Vacano 2007, p. 80) y (Rossello, 2013).

15 Benner muestra de manera argumentativa diferente que la idea de animalidad es de central importancia para comprender la ética de Maquiavelo Ver: (Benner, 2009, p. 196-202).

influencia de la crítica de Lucrecio a la religión en Maquiavelo toma la forma de una reconfiguración de la religión a favor del *Popolo* y su libertad. Para Lucrecio, la religión manipula el miedo de las personas mediante el uso de ‘figuras de poder’ y las transforma en siervos. Maquiavelo, después de esta crítica de la religión, defiende la necesidad de una religión civil -como Varrón- como la principal forma teológica (*teologia civile*) para garantizar el mantenimiento de la República. Esta teología de la poesía sería lo que el filósofo florentino aplaudiría en Numa, que da vida a esas ‘figuras de poder’ que harían posible la transmisión de la pasión por la grandeza de la libertad.

En este contexto, la historia asume el papel de imagen especular y fuente de aprendizaje para las decisiones políticas. Las acciones pasadas, nos permiten analizar las tendencias animales en el humano y las instituciones desarrolladas para su domesticación, gracias a las cuales la sociedad puede prosperar y perecer. Además, el pasado es valioso no como un esfuerzo de regreso (lo cual sería imposible), sino más bien para cambiar y mejorar el presente.

Desde cualquier punto de vista filosófico, ya sea la perspectiva republicana clásica, el populismo estructural o la democracia radical, se puede argumentar que la relevancia política del conflicto social como modelo histórico implica necesariamente la posibilidad de un juicio racional y colectivo, con la única excepción de que en el caso del republicanismo clásico se rige por el estado de derecho.

Una aclaración digna de mención: esta discusión asume que Maquiavelo vio y leyó el *Conflicto de los Órdenes* de la misma manera que la historiografía tradicional lo ha hecho desde los *Annales Maximi* (Raaflaub, 2006; Vatter, 2012). En otras palabras, como una lucha por la igualdad de derechos para que los plebeyos se conviertan en parte del pueblo romano. En este sentido, esta teoría apoya su interpretación de este período de la historia romana por el hecho de que Maquiavelo rinde homenaje a Tito Livio como un autor que está preocupado por el ‘tumulto romano’ (Breugh, 2013; Pedullà, 2018).¹⁶

La república romana no es vista como un modelo por la perfección de su sistema político, sino más bien porque representaba un escenario en el que la animalidad como sistema político (gobierno del más fuerte) se enfrentaba a un intento particularmente vehemente de superar este estado de cosas (es decir, un colectivo con igual producción de juicios racionales y colectivos). En otras palabras, la presencia de la élite (patricios) frente a los plebeyos dio lugar naturalmente a

16 Breugh ha argumentado que la llamada ‘experiencia plebeya’, es decir, la interpretación de los levantamientos plebeyos en Roma, como base para una teoría política de la ‘lucha plebeya’, provoca un cambio fundamental en Maquiavelo.

una forma política basada en el conflicto. Es el modelo de *Conflicto de los Órdenes*. La existencia está fragmentada por antagonismos sociales entre los pocos que intentan dominar, y los muchos que buscan preservar su libertad y satisfacer su hambre, pero no necesariamente quieren gobernar. Ese conflicto, toma la forma de un estado de naturaleza y animal que en última instancia solo se superará si la plebe lucha activamente, como un grupo cerrado, para evitar la dominación.

NOTAS SOBRE LA CONDICIÓN SUI IURIS

La política implica un concepto de libertad como fórmula para crear reglas que eliminen la dominación de los más fuertes. De esta manera, afloran dos formas de ‘poder’: una especie animal, una fuerza que determina el orden; y otro tipo que es humana, una fuerza que nace de la consideración colectiva y busca evitar la dominación. Este último tipo implica un juicio racional y colectivo que crea la posibilidad de que los ‘muchos’ estén tratando de generar una no dominación común.

Sólo desde esta perspectiva podemos entender el significado histórico que los ‘plebeyos’ y su lucha por ser parte del *Populus* habían asumido para Maquiavelo.

¿Por qué?

Lo que se supone que es el poder de un pueblo es que los ‘muchos’ deben luchar básicamente por la igualdad civil, que a su vez garantiza la igualdad de libertad para todos. Lo que Maquiavelo acoge con satisfacción (y sugiere) tocante su ferocidad es que su búsqueda de libertad acarrea necesariamente el combatir para controlar el poder de la élite.

Como describen Raabflaub, Ober, Wallace y Farrar, el *Conflicto de los Órdenes* gira, entre otras cosas, en torno al orden o la lucha entre patricios y plebeyos, por la igualdad civil. En última instancia, uno se pregunta, ¿de qué se trata esta lucha por la igualdad cívica? En pocas palabras, consiste en que todos sean ciudadanos, y, por ende, reconocidos como *sui iuris* (Viroli, 2010, p. 159), sin hacer ninguna diferenciación. Si este fuera el caso, sólo habría dos posibilidades: la lucha de los plebeyos por convertirse en sus propios legisladores no es relevante para Maquiavelo; o, si esto es realmente relevante, se debe a la relevancia del estatus *sui iuris*.

El término *persona sui iuris* en la tradición romana se refiere al estatus que hace posible poseer los derechos de un individuo, lo que solo es posible si uno no está sujeto a la arbitrariedad de los demás. Por lo tanto, como señala Wirszubski, la libertad consiste en la capacidad de poseer derechos en cuanto *estatus* civil (Wirszubski, 1950, pp. 4-5). Con respecto a las *libertas*, del *Populi Romani*, esto supondría principalmente el concepto de soberanía y autonomía, que se reflejan en el concepto de *suae leges*, sinónimo de la palabra griega

para autonomía. En segundo lugar, y como consecuencia de lo anterior, la forma monárquica, sería un *regnum* en el que el pueblo se vería privado de su *libertas*, permaneciendo en un estado de *populus subjectus*. Fue precisamente este deseo de libertad de muchos contra la posibilidad de ser oprimidos por unos pocos lo que determinaría la dinámica de la política de la república romana. Cicerón es una figura emblemática en esta tradición. El autor del *De Officiis y Legibus* reconoce la posibilidad de la tiranía de unos pocos (*pauci*) sobre las masas. Aquí, sin embargo, busca un compromiso (armonía) entre los intereses de la élite (expresados en las *Dignitas* del Senado) y los del pueblo (su deseo de *Libertas*) como una forma de lograr la estabilidad en el orden político, que se caracteriza por la confrontación de intereses. Su carácter aristocrático es palpable en el ideal del *vir bonus*, que es propio de la élite (Wirszubski, 1950, pp. 16-17; Connolly, 2014, pp. 37-38).

En Maquiavelo, se produce una ruptura con respecto a Cicerón, en el sentido de que la agitación (y la falta de armonía) es una garantía de la preservación de la libertad como no-dominación. El estatuto de la ley como seguridad no sería suficiente para defender al pueblo de sus enemigos. Habría que añadir al concepto de *sui iuris* también el concepto de participación cívica de un pueblo consciente del antagonismo irreconciliable que lo enfrenta con la élite.

El estatus *sui iuris*, no sería una característica distintiva particular de individuos, sino más bien la de toda una comunidad. Al institucionalizarla, en última instancia habría una salida del mundo natural y animal. Esta institucionalización, como señaló acertadamente Stacey, se opone a la de Séneca en *De la Clementia*, en la que la forma tomada por las masas a través de la constitución del monarca, produce la soberanía absoluta, ya que el pueblo vive en paz y la justicia reina gracias al monarca (*princeps*). Se sigue de lo anterior, el que la vida política de ciudadanos *sui iuris* es sustituida por la de un *alma sui iuris* que disfruta de los beneficios del estado de servidumbre bajo un *princeps* justo. Para Maquiavelo, la representación uniforme de una multitud, como ocurre en *De la Clementia*, adquiere inevitablemente una forma ideológica que busca ocultar los conflictos irreductibles entre la élite y la población; la república romana es un ejemplo de esta realidad¹⁷.

Según la interpretación de Maquiavelo de la república romana, la idea de que los plebeyos pueden convertirse en legisladores por dere-

17 Stacey indica que el texto de Séneca circulaba en la época de Maquiavelo como una suerte de panfleto en favor de los *princeps*.

cho propio se basa en el hecho de que el ‘autogobierno’ nos permite construir históricamente el concepto de libertad, desde un poder de no-dominación. Es precisamente por esta razón que la asimetría de poder es inseparable de las posibilidades de libertad, que se considera una peculiaridad del republicanismo de Maquiavelo.

El republicanismo maquiaveliano implica una capacidad colectiva de acción racional, así como la idea de que los ‘muchos’ pueden actuar con más prudencia, por medio de un juicio racional colectivo, que un solo individuo o solo unos pocos (la élite). La misma estructura pasional de ambos grupos (unos movidos por la pulsación del dominio, otros no) determina la mayor prudencia de los *muchos*.

Para Maquiavelo, la libertad tiene una naturaleza trágica, como se describe en una de las obras republicanas de Milton. La libertad existe sólo cuando el humano caído, como Satanás señala en *Paraíso Perdido*, no tiene un solo modelo, sino varios que representan diferentes posibilidades. El hecho de que sea factible seguir cualquiera de estas posibilidades allana el campo de juego para todas las personas, pero es un camino peligroso que muy a menudo está marcado por la violencia y la miseria. Sin embargo, este es el precio para no depender de un solo modelo. La libertad de Maquiavelo tiene una estructura inherente *non servinam*. Un ejemplo de ello es la plebe en el *Conflicto de los Órdenes*.

OBSERVACIÓN FINAL

Con la ayuda de las instituciones, el mundo del pensamiento de Maquiavelo formaría una ontología según la cual lo humano construye el *Liber homo*. Ese *Liber Homo* de Maquiavelo sería capaz de defender su propia libertad con gran vehemencia. Una defensa tan intensa sería realizada tanto por las instituciones como por una vida activa. El factor determinante no serían las habilidades comunicativas del individuo, sino el hecho de que puede crear y defender una libertad que históricamente ha creado él mismo.

El debilitamiento de Maquiavelo del orden clásico comienza con la reinterpretación del esencialismo del humano aristotélico de la siguiente manera: la materia que da forma al individuo, como forma de vida animal, dentro de la esfera social, y la forma definida por las instituciones republicanas. Estas instituciones crearían un nuevo sujeto, ya no de naturaleza animal, sino más bien un *Liber Homo*. Las leyes garantizarían que se considere sagrado y que las instituciones políticas populares proporcionarían la protección necesaria.

La animalidad humana se define no solo por enfoques biológicos comunes a todos, sino también por la designación de un ser que busca la autoconservación. Parte de este impulso natural se manifiesta en el

enfoque dirigido a la dominación sobre los demás (*libido dominandi*). Este dominio tomaría la forma de amos sobre un territorio y sus habitantes, y vería a la población como un recurso, un medio.

La segunda tendencia animal es el deseo de libertad (lo mismo para todos los animales), de poder moverse libremente y aprovechar al máximo las circunstancias. Esto, por supuesto, conduce a una confrontación entre ambos aspectos de la animalidad. El primero, el deseo de dominación, puede ser ejercido con mayor perseverancia por aquellos que son más fuertes. Esto transformaría la animalidad (cuya forma de estar en completa libertad se considera la cualidad más extendida y abundante), ya que tal dominio parece más natural para aquellos que poseen más fuerza, que para quienes carecen de ella.

En la tradición romana, el *Liber Homo* se interpreta en la medida en que el *Esse Suae Potestatis* tiene la capacidad de actuar *sui iuris*; es decir, de ser como su propio amo por derecho propio. La clave no radica ni en la legitimidad del Estado ni en su distribución de la igualdad de derechos para todos, sino en la capacidad de aquellos que no tienen poder para limitar a quienes tienen ese poder.

Esto explica por qué las instituciones deben diseñarse para centrarse en la participación activa de aquellos que no tienen poder, de modo que puedan limitar a aquellos que lo poseen. La justicia debe adoptar una forma instrumental; las leyes deben estar bien pensadas para que favorezcan a los más débiles. Los medios legales de coerción se vuelven legítimos si sirven para evitar la dominación. Por lo tanto, las instituciones que pueden ejercer el poder y subyugar a otros para cualquier tipo de dominación deben estar bajo el control de aquellos que no pueden ejercer el mismo poder, ya sea simbólico o social, económico o político. La libertad individual estaría protegida no sólo por la ley, sino también por el ejercicio activo de la libertad política en público.

La idea de una ontología maquiaveliana se caracteriza por una comprensión del hombre como un animal que renuncia a su propia animalidad a través de la libertad institucionalizada para convertirse en un *Liber Homo* que tiene la capacidad de actuar como *sui iuris*. Esto impugna la interpretación que clasifica al pensador florentino como un antiesencialista radical, como alguien que niega la existencia de la naturaleza humana. Por el contrario, proponemos que no sólo es plausible develar una ontología en los escritos de Maquiavelo, ontología que contradice y desafía a todos aquellos que lo consideran un autor guiado por el mero cálculo, el nihilismo axiológico y una especie de proto-desontologización. En esencia, cuestiona cómo se entendía esta ontología en el mundo clás-

sico, pero desde un materialismo que justifica y explica la necesidad de instituciones políticas.

Lo que nos lega Maquiavelo, no es la amoralidad, sino la fragilidad de la libertad, una visión de la contingencia de la política, una normatividad anclada en la cruda realidad de la facticidad, donde la libertad como no-dominación, es una construcción permanente para que podamos superar nuestra animalidad.

AGRADECIMIENTO/ GRACIAS

Este trabajo no sería factible sin la colaboración de mis asistentes, Patrizia Anwandter y Rodrigo Villalobos. Patrizia fue fundamental tanto en cuestiones lingüísticas en una primera versión del texto en lengua alemana, como en la recopilación de información, y edición. Rodrigo en la revisión de los argumentos. De igual forma, extensivos a el proyecto Fondecyt 1230993 y la Facultad de Artes Liberales de la Universidad Adolfo Ibáñez, sin cuyos apoyos este trabajo no sería posible. Finalmente, mis agradecimientos a los editores de este volumen, Leandro Losada y Eugenia Mattei por su amable invitación.

BIBLIOGRAFÍA

- Abensour, Miguel (2011). *Democracy against the State: Marx and the Machiavellian Moment*. Polity Press.
- Aristotle (1984). *Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*. Princeton University Press.
- Armitage, D., Himy, A. & Skineer, Quentin (1995). *Milton and Republicanism. Ideas in Context Series*. Cambridge University Press.
- Arnason, Johann, Raaflaub, Kurt y Wagner Peter (Eds.). (2013). *The greek polis and the invention of democracy*. Wiley-Black well.
- Arnold, Thomas (Ed.). (2010). *Thucydides: History of the Peloponnesian War. The Text According to Bekker's Edition with Some Alterations*. Cambridge University Press.
- Bailey, Cyril (Ed.). (1922). *Lucretius: De Rerum Natura*. Oxford University Press.
- Baron, Hans (1966). *Crisis of the Early Italian Renaissance*. Princeton University Press.
- Benner, Erica (2009). *Machiavelli's Ethics*. Princeton University Press.
- Bertelli, Sergio (1961). *Noterelle machiavelliane. Un codice di Lucrezio e di Terenzio*. *Rivista Storica Italiana*, (73), 544-555.

- Bertelli, Sergio (1964). Noterelle machiavelliane II. Ancora su Lucrezio e Machiavelli. *Rivista Storica Italiana*, (76), 774-792.
- Blau, Adrian (2023). Thomas Hobbes in Racist Context. *Hobbes Studies*, 36 (1), 9-27.
- Boucheron, Peter y Wood, Willard (Ed.). (2020). Machiavelli: the art of teaching people what to fear. Other Press.
- Breaugh, Martin (2013). *The Plebeian Experience a Discontinuous History of Political Freedom*. Columbia University Press.
- Brown, Alison (2001). *Lucretius and the Epicureans in the Social and Political Context of Renaissance Florence*. I Tatti Studies in the Italian Renaissance., (9), 11-62.
- Brown, Alison (2010). *The Return of Lucretius to Renaissance Florence*. Harvard University Press.
- Brown, Alison (2015), 'Lucretian Naturalism and the Evolution of Machiavelli's Ethics', in David Norbrook, Stephen Harrison, and Philip Hardie (eds), *Lucretius and the Early Modern*. Oxford University Press.
- Brown, Alison (2022). Platonist or Lucretian? Reconsidering Machiavelli's philosophy and his Golden Ass. *Rivista Storica Italiana*, vol. CXXXIV.
- Brown, Wendy (1988). *Manhood and Politics. A Feminist Reading in Political Theory*. Rowman & Littlefield.
- Bustamante, Gonzalo (2013a). Maquiavelo: ¿Filosofía versus Historia? En Sazo (Ed.). *La Revolución de Maquiavelo. El Príncipe 500 años después* (117-142). RIL Editores.
- Bustamante, Gonzalo (2014). Maquiavelo: la decisión política como resguardo de valores compartido. En A. Estefane & Gonzalo Bustamante (Eds.). *La Agonía de la Convivencia: violencia política, historia y memoria*. RIL Editores.
- Bustamante, Gonzalo (2018a). Seneca's De Clementia. An Overlooked Chapter in the Genealogies of Representation and Sovereignty. *Politička misao*, 55 (4).
- Bustamante, Gonzalo (2018b). Skinner's Methodology: A Weapon against Liberalism. *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*., 21(1), 109-122.
- Bustamante, Gonzalo (2020). Machiavelli's Revolution and Koselleck's Sattelzeit. *Problemas*, (97), 48-60.

- Campbell, Gordon (2003). *Lucretius on Creation and Evolution: A Commentary on De rerum natura, Book Five, Lines 772-1104*. Oxford Classical Monographs.
- Castoriadis, Cornelius (1977). *La polis grecque et la création de la démocratie. Domaines de l'homme*. Les carrefours du labyrinthe II, 261-306.
- Castoriadis, Cornelius (1987). *The imaginary Institution of society*. Cambridge MA. Castoriadis, Cornelius (1990). *Pouvoir, politique, autonomie*. Le monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe III, 113-39.
- Cicero (1913). *De officiis. With an English translation by Walter Miller*. Heinemann.
- Connolly, J. (2007). *The State of Speech: Rhetoric and Political Thought in Ancient Rome*. Princeton University Press.
- Connolly, Joy (2014). *The Life of Roman Republicanism*. Princeton University Press.
- Cooper, Joy (1999). *Political Animals and Civic Friendship. Reason and Emotion. Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*. Princeton University Press.
- Danzig, Gabriel (2000). The Political Character of Aristotelian Reciprocity. *Classical Philology*, 95 (4), 399-424.
- Depew, David (1995). Humans and Other Political Animals in Aristotle's History of Animals. *Phronesis*, (40), 156-181.
- Deppe, Frank (2013). *Niccolò Machiavelli: Zur Kritik der reinen Politik*. Papyrossa Verlag.
- Falco, Maria (Ed.). (2004). *Feminist Interpretations of Niccolò Machiavelli*. Pennsylvania State University Press.
- Finch, Chauncey. (1960). Machiavelli's Copy of Lucretius. *The Classical Journal*, 56 (1), 29-32.
- Fowler, Don (1997). Lucretius and politics. En Miriam Tamara Griffin & Jonathan Barnes (Eds.). *Philosophia Togata I*. Cambridge University Press.
- Ginzburg, Carlo (2009). Pontano, Machiavelli and Prudence: Some Further Reflections. En Diego Ramada, Eric Dursteler, Julius Kirshner y Francesca Ti-vellato (Eds.) *From Florence to the Mediterranean and Beyond. Essays in Honour of Anthony Molho*, (117-125), Leo Olschki.

- Hankins, James y Meroi, Fabrizio (Eds.) (2007). Forthcoming. Ficino's Critique of Lucretius. En *The Rebirth of Platonic Theology in Renaissance Italy. Proceedings of a Conference in Honor of Michael J. B. Allen* (Florence Italy, 26-27 April 2007), Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento y The Harvard University Center for Italian Renaissance Studies.
- Harrington, James (1992). 'The Commonwealth of Oceana' and 'A System of Politics'. En John G. A. Pocock (Eds.). *Cambridge Texts in the History of Political Thought*. Cambridge University Press
- Hörnqvist, Mikael (2004). *Machiavelli and Empire*. Cambridge University Press.
- Jacob, Margaret (2010). Was the Eighteenth-Century Republican Essentially Anticapitalist? *Republics of Letters: A Journal for the Study of Knowledge, Politics, and the Arts*, 2 (1).
- Kahn, Victoria (1994). *Machiavellian Rhetoric, From the counter-reformation to Milton*. Princeton University Press.
- Kahn, Victoria (2014). *The future of Illusion. Political Theology and Early Modern Texts*. University of Chicago Press.
- Keyt, David (1987). Three Fundamental Theorems in Aristotle's Politics. *Phronesis*, (32), 54-79.
- King, Michael and Thornhill, Chris (2003). *Niklas Luhmann's Theory of Politics and Law*. Palgrave Macmillan.
- Koselleck, Reinhart (2004). *Futures Past: On the Semantics of Historical Time* (Studies in Contemporary German Social Thought). Trans. Keith Tribe. Columbia University Press.
- Kullmann, Wolfgang (1980). *Der Mensch als politisches Lebewesen bei Aristoteles*. *Hermes*, (108), 419-443.
- Kullmann, Wolfgang (1998). *Aristoteles und die moderne Wissenschaft*. Franz Steiner Verlag.
- Landi, Sandro (2022). Machiavelli will not save democracy. *Essais*, (18)1, 167-175.
- Lefebvre, David (2017). Vivre et bien vivre: L'« animal politique par nature ». Politiques I, 2 et III, 6. En Jaulin, Annik y Güremen, Refik (Eds.). *Aristote, l'animal politique*. Éditions de la Sorbonne.
- Lefort, Claude (1986). *The Political Forms of Modern Society*. MIT Press. Lovejoy, A. & Boas, G. (1997). *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*. Johns Hopkins University Press.

- Ludueña, Fabián. (2006). *Homo Oeconomicus. Marsilio Ficino, la teología y los misterios paganos*. Miño y Dávila Editores.
- Luhmann, Niklas (2008). *Die Moral der Gesellschaft*. Suhrkamp.
- Lukes, Steven (1974). *Power: A Radical View*. Blackwell.
- Machiavelli, Niccolò (1971). *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*. Letteratura italiana Einaudi.
- Machiavelli, Niccolò . (2005). *Opere*. Vol. III. Cura di: Curatore. Einaudi. Machiavelli, Machiavelli, Niccolò (2011). *De Principatibus*. Ed. Tecnos.
- Mazzocco, Angelo (2006). *Interpretations of Renaissance humanism*. Brill.
- McCormick, Joh (1993). Addressing the Political Exception: Machiavelli's 'Accidents' and the Mixed Regime. *The American Political Science Review*, 87 (4), 888-900.
- McCormick, Joh (2001). Machiavellian Democracy: Controlling Elites with Ferocious Populism. *The American Political Science Review*, 95 (2), 297-313.
- McCormick, John (2003). Machiavelli against Republicanism, On the Cambridge School's 'Guicciardinian Moments.' *Political Theory*, 31 (5), 615-643.
- Milton, John (2003). *Paradise Lost*. Penguin Classics.
- Mulgan, Geoffrey (1974). Aristotle's Doctrine That Man Is a Political Animal. *Hermes*, 102 (3), 438-445.
- Münkler, Herfried (2004). *Machiavelli: Die Begründung des politischen Denkens der Neuzeit aus der Krise der Republik Florenz*. Fischer Taschenbuch.
- Münkler, Herfried. (2013). *Demaskierung der Macht: Niccolò Machiavellis Staatsund Politikverständnis*. Nomos Auflage.
- Najemy, James. (1979). Guild Republicanism in Trecento Florence: The Successes and Ultimate Failure of Corporate Politics. *The American Historical Review*., 84 (1), 53-71.
- Najemy, James (2000). Civic humanism and Florentine politics. En James Hankins (Ed.). *Renaissance Civic Humanism*, 75-104.
- Najemy, James (2010). *The Cambridge Companion to Machiavelli*. Cambridge University Press.

- Najemy, James (2013). Language and the Prince. En Martin Coylen (Ed.). *Niccolo Machiavelli's the Prince: New Interdisciplinary Essays*. Manchester University Press
- Nauta, Lodi (2009). *In Defense of Common Sense. Lorenzo Valla's Humanist Critique of Scholastic Philosophy*. Harvard University Press.
- Nietzsche, Friedrich (1979). On Truth and Lies in a Nonmoral Sense. En Daniel Breazeale (Ed.). *Philosophy and Truth – Selections from Nietzsche's Notebooks of the Early 1870's, (79-97)*, Humanity Books,.
- Paganini, Gianni (1999). Thomas Hobbes e Lorenzo Valla. Critica umansitica e filosofia moderna. *Rinascimento, Rivista dell' Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento.*, 2 (39), 515-568.
- Paganini, Gianni (2003). Hobbes, Valla and the Trinity. *British Journal for the History of Philosophy*, 40 (2), 183-218.
- Paganini, Gianni (2016). Thomas Hobbes Against the Aristotelian Account of the Virtues and His Renaissance Source Lorenzo Valla. En Gianni Paganini y Cecilia Muratori (Eds.). *Early Modern Philosophers and the Renaissance Legacy (221-237)*, Springer.
- Palmer, Adad (2014). Reading Lucretius in the Renaissance. Harvard University Press.
- Parel, Anthony. J. (1991). The Question of Machiavelli's Modernity. *The Review of Politics*, 53 (2), 320-339.
- Pedullà, Gabriele (2018). *Machiavelli in Tumult: The Discourses on Livy and the Origins of Political Conflictualism*. New York: Cambridge University Press.
- Peters, Francis (1967). *Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon*. NYU Press.
- Pettit, Philip (1997). *Republicanism, A Theory of Freedom and Government*. Oxford University Press.
- Pocock, John Greville Agard (1975). *The Machiavellian Moment*. Princeton University Press.
- Lo Presti, Roberto(2017). (Dis)embodied thinking & the scale of beings: Pietro Pomponazzi & Agostino Nifo on the “psychic” processes in men & animals. En Stefanie. Buchenau, y Roberto Lo Presti. *Human and Animal Cognition in Early Modern Philosophy and Medicine* (pp. 37–54). University of Pittsburgh Press.

- Raafflaub, Kurt (Ed.). (2006). *Social Struggles in Archaic Rome. New Perspectives on the Conflict of Orders*. Wiley-Blackwell.
- Raafflaub, Kurt, Ober, Josiah & Wallace, Robert (Eds.). (2007). *Origins of Democracy in Ancient Greece*. University of California Press.
- Rahe, Paul (2007). In the shadow of Lucretius: The Epicurean foundations of Machiavelli's Political Thought. *History of Political Thought.*, 28 (1), 30-55.
- Reinhart, Volker (2014). *Machiavelli: oder Die Kunst der Macht*. C. H. Beck.
- Richardson, Brian (1971). Pontano's De Prudentia and Machiavelli's Discorsi. *Bibliothèque de l'Humanisme et Renaissance*, 33 (2), 353-357.
- Ridolfi, Roberto (1963). Del Machiavelli, di un codice di Lucrezio e di altro ancora. *La Bibliofilia*, (65), 249-259.
- Ridolfi, Roberto (1968). Erratacorrigé machiavelliana. *La Bibliofilia*. (70), 137-141.
- Roedklein, Robert (2012). *Machiavelli and Epicureanism: An Investigation into the Origins of Early Modern Political Thought*. Lexington Books.
- Roick, Matthias (2017). *Pontano's Virtues: Aristotelian Moral and Political Thought in the Renaissance*. Bloomsbury Academic.
- Rossello, Diego (2013). La Wertud Maquiaveliana. El Príncipe como Centauro. En Diego Sazo (Ed.). *Maquiavelo. El Príncipe 500 años después* (269-275). RIL Editores.
- Ruiz Stull, Miguel (2009). La política de Rerum Natura. Efectos del clímax en la idea de la comunidad de Lucrecio. *Atenea*, 500 (2), 41-54.
- Skinner, Quentin (1984). The Idea of Negative Liberty: Philosophical and Historical Perspective. En Richard Rorty, Jerome Schneewind y Quentin Skinner (Eds.). *Philosophy in History* (193-221). Cambridge University Press.
- Skinner, Quentin (1991). Two Views on the Maintenance of Liberty. En Philip Pettit (Ed.). *Contemporary Political Theory* (35-58). Prentice Hall International Paperback Editions.
- Skinner, Quentin (1993) The Republican ideal of political liberty. En Gisela Bock, Quentin Skinner y Maurizio Viroli (Eds.). *Machiavelli and Republicanism* (293-390). Cambridge University Press.
- Skinner, Quentin (1998). *Liberty before Liberalism*. Cambridge University Press.

- Skinner, Quentin (2002b). *Visions of Politics: Renaissance Virtue, Vol. II*. Cambridge University Press.
- Skinner, Quentin (2008). *Hobbes and Republican Liberty*. Cambridge University Press.
- Skinner, Quentin (2013). *Niccolo Machiavelli Zur Einführung*. Junius.
- Stacey, Peter (2007). *Roman Monarchy and the Renaissance Prince*. Cambridge University Press.
- Vatter, Miguel (1999). The Machiavellian Legacy: Origin and Outcomes of the Conflict. Between Politics and Morality in Modernity. *European Institute - Political and Social Sciences.*, 99 (2), 68.
- Vatter, Miguel (2000). *Between Form and Event: Machiavelli's Theory of Political Freedom*. Kluwer Academic Publishers
- Vatter, Miguel (2005). Pettit and Modern Republican Political Thought. En Melissa Williams y Stephen Macedo (Eds.). *Political Exclusion and Domination*. NYU Press.
- Vatter, Miguel (2012). The quarrel between populism and republicanism: Machiavelli and the antinomies of plebeian politics. *Contemporary Political Theory*, (11), 242 – 263.
- Vatter, Miguel (2013). *Machiavelli's 'The Prince': A Reader's Guide*. Bloomsbury Academic.
- Vatter, Miguel (2019). Of Asses and Nymphs. *Intellectual History Review*, (29), 101-27.
- Vatter, Miguel (2023). Aby Warburg and astral theology: a tale of three spheres. *Textual Practice.*, 1-32.
- Vergara, Camila (2020). *Systemic Corruption: Constitutional Ideas for an Anti-Oligarchic Republic*. Princeton University Press.
- Viroli, Maurizio (1998). *Machiavelli Founders of Modern Political and Social Thought*. Oxford University Press.
- Viroli, Maurizio (2010). *Machiavelli's God*. Princeton University Press.
- Von Vacano, Diego (2007). *The Art of Power. Machiavelli, Nietzsche, and the Making of Aesthetic Political Theory*. Lexington Books.
- Wargurg, Aby (1999). *The renewal of pagan antiquity: Contributions to the Cultural History of the European Renaissance (Texts & Documents)*. Getty Research Institute for the History of Art and the Humanities.

- Wind, Edgar (1969). *Pagan Mysteries in the Renaissance*. W.W Norton and Company.
- Wirszubski, Chaim (1950). *Libertas as a Political Idea at Rome During the Late Republic and Early Principate*. Cambridge University Press.
- Wolin, Sheldon (2004). *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought*. Princeton. Princeton University Press.
- Zagorin, Peter (1990). Chapter 12. Libertinism, Unbelief, and the Dissimulation of Philosophers. In *Ways of Lying: Dissimulation, Persecution, and Conformity in Early Modern Europe* (pp. 289-330). Cambridge, MA and London, England: Harvard University Press
- Zanardi, Maurizio (1982). Il corpo rigenerato. *Il Centauro.*, (5), 56–86.

Ricardo Laleff Ilieff *

LA ORGANIZACIÓN DE LOS AFECTOS. TEORÍA DE LA GUERRA Y TEORÍA DEL POPULISMO¹

INTRODUCCIÓN

Este capítulo se pregunta por los afectos, en especial, por los afectos y su rol en la gestación de una unidad o grupo político. Se considerará aquí que los afectos operan como un elemento crucial, como una verdadera amalgama que articula, sin anular, la heterogeneidad social incluso en su dimensión más opaca e inerradicable: aquella que implica al propio “individuo” o “sujeto”.

El camino para abonar estas consideraciones es algo heterodoxo, pues adopto un recorrido que se detiene en ciertos mojones de la teoría moderna de la guerra —propongo, para ser más específico, comprender el modo en que aparecen los afectos en el decir de Nicolás Maquiavelo y Carl von Clausewitz—, para luego, a partir de algunas resonancias bien puntuales, concentrarme en la teoría del populismo de Ernesto Laclau. Este último movimiento lo haré apelando a la obra

* Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires (IIGG- FSOC-UBA)/Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)

1 Una versión previa de este capítulo fue publicada como Laleff Ilieff, Ricardo (2022), “La afectividad organizada. De la teoría de la guerra de Maquiavelo a la teoría del populismo de Laclau”, *Ingenium. Revista Electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de las Ideas*, vol. 16.

de Jacques Lacan. Mi intención con ello no es otra que reponer la importancia de los afectos para pensar la política, pero también revisar qué otros elementos teóricos deben ser puestos en consideración para que la dimensión afectiva posea una real capacidad explicativa de las articulaciones políticas.

TEORÍA DE LA GUERRA (MAQUIAVELO Y CLAUSEWITZ)

Un estudioso de la estrategia y de la historia militar expresó que Maquiavelo “llegó a ser un pensador político porque antes fue un pensador militar” (Gilbert, 1991: 25). Cargando aún más las tintas sobre esta frase se podría decir que Maquiavelo fue un gran pensador político porque comprendió muy bien la íntima relación que la política entabla con la guerra.

Es cierto que la propia biografía de Maquiavelo se vio atravesada de manera sustancial por este vínculo; las tareas de secretario de la cancillería se articularon con aquellas otras ejecutadas como constructor de murallas (Forte, 2022; Soprano, 2021). Sin embargo, el punto a destacar aquí difiere del registro vivencial; remite a que la concepción maquiaveliana de la política resulta incomprensible sin su respectiva concepción sobre la guerra. Es que para Maquiavelo la guerra es un fenómeno inerradicable de la vida. Decir esto, desde ya, conlleva admitir muchas aristas de tal entrecruzamiento. Apuntamos solamente a utilizar la teoría maquiaveliana de la guerra como apertura de un canal de comprensión del problema de la articulación de la heterogeneidad política. Comenzaremos retomando, para ello, un juicio presente en *El arte de la guerra* —juicio en apariencia circunstancial o accesorio— que toca de lleno el corazón de lo que pretendemos analizar del populismo

Precisamente este escrito de 1521, el único que Maquiavelo publicó en vida y que supo gozar de suma influencia en su época (Pedullà, 2015), representa un insumo crucial para aprehender las consideraciones de *El príncipe* [1531] y de *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* [1531]. Como bien se sabe, Maquiavelo siempre tuvo en claro la relevancia de la organización militar para fundar una ciudad y, por consecuencia, sabía muy bien que la conformación de los ejércitos expresaba coordenadas insoslayables para la subjetivación política del pueblo. Antonio Gramsci fue uno de los primeros que comprendió esto de lúcida manera intentando reunir al “Maquiavelo teórico de la guerra” con el “Maquiavelo teórico de la política”. De hecho, en su potente hermenéutica, planteó que el “moderno príncipe” ya no podía ser un líder con su tropa, sino el partido comunista de masas. Gramsci buscaba reactualizar a Maquiavelo e inscribirse él mismo en la búsqueda del florentino sobre las posibilidades de gestar una

voluntad popular. En una de sus anotaciones de los *Cuadernos de la cárcel*², Gramsci brindó una interesante clave para ello. A partir de la consideración presente en *El arte de la guerra* sobre la superioridad de la infantería por sobre cualquier otra arma del ejército —es decir, caballería y artillería—, remarcó que este evidente error técnico de Maquiavelo provenía de su agudeza política³.

Como bien se sabe, en el siglo XVI se introdujeron distintas armas de fuego en la vida militar, cuestión que conllevó una variación esperable en el discurrir de las batallas planteando, además, cambios en las concepciones estratégicas (van Creveld, 2007). En palabra de un especialista como Geoffrey Parker (1990), esto dio lugar a una verdadera “revolución militar” que, a su vez, respondía a otras innovaciones que se cifraban en la estructura socio-productiva europea (Bonavena y Nievas, 2014). Por estas razones es que todo parece indicar que Maquiavelo estaba equivocado con su juicio, que no estaba leyendo correctamente su propio tiempo histórico. Sin embargo, para Gramsci, el autor de *El príncipe* tenía dos certezas que lo impulsaban a sostener su afirmación: en primer lugar sabía que la artillería y la caballería necesitaban de mayores medios para su despliegue y, en segundo lugar, que implicaban una instrucción hartamente superior a la de la infantería. Asimismo, Maquiavelo había asumido el perfil aristocrático o patricio de la caballería, en tanto solían formar parte de sus filas quienes estaban en condiciones de poner en peligro parte de su patrimonio ecuestre. En consecuencia, para Gramsci, Maquiavelo tropezó técnicamente al subestimar el peso específico de la artillería, pero acertó políticamente al poner de relieve cuestiones referidas al adiestramiento, la instrucción y la tradición cultural de las armas. Es que para el florentino solo la infantería podía garantizar la agregación masiva de hombres a la milicia, es decir, solo la infantería podía proveer el molde para la construcción de un ejército popular.

Ahora bien, Maquiavelo no creía que un ejército era idéntico a un partido o un grupo político. Sin embargo, parece sí haber destacado que en ambos tipos de organización opera un mismo componente, y es allí donde es menester reposar la mirada. Ese componente son los afectos. Aquí, como ya he dicho, se los entenderá como la amalgama que permite todo un hacer sobre la heterogeneidad; todo un hacer que transforma lo desagregado o disgregado en una unidad.

2 Se trata del apartado 13 del cuaderno 13.

3 Por su parte, Louis Althusser ha juzgado las tesis maquiavelianas sobre el ejército como “impresionantes” (2004: 111) y pioneras en relación a las de Carl von Clausewitz, Friedrich Engels y Mao Zedong. He trabajado este punto en detalle en: Laleff Ilieff (2020).

Como bien ha recabado Eugenia Mattei (2022), existe una profusa bibliografía que se pronuncia sobre la importancia de las pasiones en el decir del florentino (Capelli, 2016; Fournel, 2015; Hochner, 2014; Landi, 2022; Rodríguez Rial, 2020; Torres, 2013; Vicentin, 2013). Las ramificaciones que del “amor”, “temor” u “odio” se pueden desprender en sus obras son múltiples y funcionan, siempre, de manera encadenada, esto es, no solo remiten a otras pasiones, sino que además remiten a un espacio simbólico con sus sedimentaciones de sentido. Por ello, para Maquiavelo, las pasiones no eran puramente individuales o irracionales, sino indisociables de la vida política. En la guerra, desde ya, también operan. Incluso la disciplina que impone el mando militar no va en detrimento de ellas —a diferencia de lo que sostiene gran parte de la tradición de pensamiento político—. El mundo militar parece haber asumido hace tiempo que el secreto de la organización de las armas reside, precisamente, en las terminales afectivas que se conectan con la vida política. No en vano en la guerra el amor al capitán o a la patria se revelan como cruciales, tanto como el odio al enemigo, el espíritu de hermandad o camaradería entre los soldados. Pero esto que aparece evidenciado por la teoría maquiaveliana debe ser ampliado por otras fuentes teóricas a los fines de poder avanzar en la discusión sobre los afectos como la amalgama entre particularidad y forma de lo común. Para ello, apelaré aquí al decir de otro teórico de la guerra, extemporáneo a Maquiavelo, pero sumamente influenciado por él (Paret, 1979; 2015): Carl von Clausewitz.

En una carta anónima escrita a Fichte, como respuesta a su ensayo intitulado *Sobre Maquiavelo como escritor* —publicado en la revista *Vesta*⁴—, este militar prusiano entregó interesantes consideraciones. Recuérdese: Fichte hace allí de Maquiavelo una suerte de símbolo para la Prusia subyugada por los franceses. Es más, Fichte parece querer asemejarse al propio Maquiavelo exhortando, como en *El príncipe*, a la defensa de la patria. Clausewitz siempre admiró este gesto del filósofo alemán, tal como lo indica en la epístola en cuestión. Sin embargo, a diferencia de Maquiavelo, Fichte carecía prácticamente de cualquier tipo de conocimiento castrense. Clausewitz se abocó a cumplimentar lo que el filósofo solicitó a sus lectores: alguno de ellos, más avezado en el arte de la guerra, debía ocuparse de juzgar la pertinencia de las consideraciones maquiavelianas sobre la temática, prin-

4 Clausewitz tardó en enviarle sus considerandos a Fichte, puesto que había estado preso, cerca de un año en Francia, junto al príncipe Augusto —de quien era regente—. Asimismo, la autenticidad de dicha epístola se ha corroborado como explicado el motivo de su anonimato: resultaba peligroso que un general prusiano firmase semejante epístola en tiempos de ocupación (Paret, 2015).

cialmente en torno a la superioridad o inferioridad de la artillería⁵. A diferencia de lo que haría mucho tiempo después Gramsci, Clausewitz remarcó como un grave error militar y político el juicio pronunciado por el florentino en 1521. Es que para el autor de *De la guerra* Maquiavelo no había comprendido acabadamente el lazo que se gesta entre vida política y organización militar. En su carta a Fichte, Clausewitz despliega esta aseveración. En el inicio de la misma ya aclara que sus conocimientos militares eran el producto de su experiencia personal en el frente (1992: 280), y que solo desde allí podía decir algo pertinente sobre el pensamiento maquiaveliano, sobre su actualidad para Prusia⁶. Como se verá, la visión clausewitziana terminará excediendo el rostro del “Maquiavelo militar” que Fichte reclamaba analizar.

Si para este filósofo el aporte central de Maquiavelo remitía a que todos los hombres deben ser considerados como “malos” (Fichte, 1986: 95), para Clausewitz en verdad consistía en replantear el vínculo entre vida política y forma de hacer la guerra, ya que el florentino no lo había hecho del todo bien. Para Fichte, aquella máxima maquiaveliana tenía sus limitaciones, en tanto no era relevante para un dominio como el prusiano, que gozaba de un vínculo estable entre soberano y súbditos, pero sí sumamente pertinente para la comprensión que Prusia debía tener del escenario internacional, tan atravesado por conflictos, expansiones y estruendos de espadas. Para Clausewitz, en cambio, la certeza de que la artillería se había vuelto cada vez más decisiva lo compulsó a evaluar el propio accionar de la defensa prusiana y, de ese modo, comprender algo de la afectividad moderna sin lo cual sería imposible el sostenimiento de una unidad política. Y para este punto, más allá de sus buenas intuiciones, Maquiavelo ya no servía, o servía solo como contraste.

Como nunca antes en la historia, las guerras napoleónicas implicaron una concentración muy densa de tropas en un teatro de operaciones. En ese contexto, la artillería se hizo cada vez más incuestionable. Para Clausewitz, Prusia no lo había comprendido así y, por lo tanto, en ello residían las causas de su pésimo desempeño militar⁷.

5 “A propósito de esta última obra, permítaseme confesar que, aunque yo no entiendo nada del arte de la guerra, creo, no obstante, que vale la pena que algún profundo conocedor de la cuestión militar, libre de prejuicios, la estudie de nuevo atentamente; estoy convencido de que si esto sucediera, podría tener importantes consecuencias” (Fichte, 1986: 89)

6 Si bien existe edición en lengua alemana, he utilizado la versión norteamericana a cargo del propio Paret y Daniel Moran al brindar inestimables aclaraciones y claves interpretativas.

7 No en vano, en una edición posterior, Fichte borra la frase que refera que para los franceses la artillería representa todo (Paret, 2015).

De lo que se trataba era, entonces, de tomar nota de las innovaciones técnicas y adecuar las organizaciones militares a los nuevos tiempos. Precisamente en este punto Clausewitz cifra el error maquiaveliano. Dicho muy rápidamente, desde la óptica del oficial prusiano Maquiavelo quedó apresado en una visión antigua sobre la guerra. El elogio a los suizos que formulara en su tratado militar —quienes replicaban, en plena Edad Media, la clásica formación falangista de los griegos— así lo demuestra. Según Clausewitz, las tropas suizas apelaron a tal esquema clásico porque no podían hacer otra cosa; sufrían de una carencia notoria de medios. Lo que no habían comprendido era que no es posible replicar modelos sin más, es decir, fórmulas ajenas a la realidad de la nación. Para ilustrar su visión, Clausewitz señaló que el método falangista no dotaba de libertad de acción a los soldados. Las tropas napoleónicas, con toda su radical novedad a cuestas, se basaban precisamente en tal premisa. El moderno modelo francés le daba al individuo lo que el individuo había reclamado durante años: libertad. Maquiavelo, sin embargo, no lo había llegado a comprender, mucho menos los prusianos contemporáneos a Clausewitz.

Estos y otros considerandos que figurarán en *De la guerra* son lo que convierten a Clausewitz en un pensador político que supo formular lo nodal del problema moderno de la conducción del pueblo (Velázquez Ramírez, 2015). Lo abordó, desde ya, con las limitaciones nativas y propias de la formación militar. Pero lo interesante es que al buscar evitar una visión “mecanicista” (Clausewitz, 1992: 282) de las operaciones, dio con todo un decir atento a la contingencia de la guerra y la política⁸. De ese modo, para Clausewitz, Prusia debía encontrar su forma particular de hacer la guerra amparándose en la libertad que debía operar en el seno del pueblo.

En ese marco, la teoría clausewitziana tenderá a remarcar la pertinencia y no la necesidad de reprimir lo que el florentino denominó como “pasiones”. De hecho, la tarea de un general reside, según el alemán, en el arte de valerse de las “fuerzas mentales y morales” (1983: 39) de su tropa, acaso los aspectos más influyentes del combate, incluso por sobre los elementos técnicos. Sin embargo, para Clausewitz, los afectos son opacos y —esto es crucial— inmanipulables⁹. Por tal razón, el oficial enemigo de Napoleón no hizo de la guerra una mera cuestión sentimental —como podría derivarse de cierta visión romántica que cir-

8 “El azar, juntamente con lo accidental y la buena suerte, desempeñan así un gran papel en la guerra” (Clausewitz, 1983: 21).

9 Es sorprendente en este punto el juicio del general alemán Eric Ludendorff (1964), quien en su relectura de Clausewitz niega que este se haya preocupado por los sentimientos del pueblo. Sobre el particular: Laleff Ilieff (2023b).

culaba también en su época—, como tampoco una ciencia matemática —a diferencia de lo que pretendían teóricos como Friedrich von Bülow y Antoine-Henri Jomini, tan preocupados por “geometrizarse” las operaciones militares (Cornut, 2019; Fernández Vega, 1993)—. Sus profundas intuiciones sobre el rol de los afectos se ajustaban, sin embargo, a los saberes de la psicología de la época (Fernández Vega, 2005; Paret, 2015). Es por ello que propongo retomar la senda abierta por la teoría de la guerra y comprender por qué los afectos no son un mero producto de dispositivos de poder, sino un ingrediente que constituyen a toda relación social. A partir de ello podremos adentrarnos en el debate contemporáneo sobre la teoría laclausiana del populismo.

Pero para llegar a ese trasvasamiento teórico es menester que remarquemos cómo Clausewitz, en el último capítulo del primer tomo de su célebre obra —el único corregido antes de fallecer—, entrega su caracterización de la guerra como una “extraña trinidad” acentuando así la importancia de la articulación de la heterogeneidad:

La guerra, por lo tanto, no es solamente un verdadero camaleón, por el hecho de que en cada caso concreto cambia algo su carácter, sino que es también una extraña trinidad, si se la considera como un todo, en relación con las tendencias que predominan en ella. Esta trinidad la constituyen el odio, la enemistad y la violencia primitiva de su esencia, que deben ser considerados como un ciego impulso natural el juego y el azar y la probabilidad, que hacen de ella una actividad libre de emociones y el carácter subordinado de instrumento político, que hace que pertenezca al dominio de la inteligencia pura.

El primero de estos tres aspectos interesa especialmente al pueblo; el segundo al jefe y a su ejército y el tercero solamente al gobierno. Las pasiones que enciende la guerra deben existir en los pueblos afectados por ella; el alcance que lograran el juego del talento y el valor en el dominio de las probabilidades del azar, dependerá del carácter del jefe y del ejército; los objetivos políticos, sin embargo, incumben sólo al gobierno.

Estas tres tendencias, que se manifiestan con fuerza de leyes, reposan profundamente sobre la naturaleza del sujeto y al mismo tiempo varían en magnitud. Una teoría que insistiera en no tomar en cuenta a una de ellas o en fijar una relación arbitraria entre las mismas, caería en tal contradicción con la realidad que, por lo mismo, debería ser desechada inmediatamente.

El problema consiste, por lo tanto, en mantener a la teoría en equilibrio entre estas tendencias, como si fueran tres centros de atracción. (Clausewitz 1983: 25-26)

Es en el pueblo, entonces, donde hay que buscar el reservorio de la afectividad; actor sin el cual no solo no habría ejército alguno, tampoco unidad política. Así, el pueblo aparece como la verdadera piedra angular de la trinidad; trinidad que se completa con el accionar sopesado del general y las directivas del Estado y que debe funcionar en “equilibrio”. En este sentido, no hay privilegio de un componente sobre otro, aun cuando la “gramática” de la guerra se subordine a la “lógica” de la política (Aron, 1987). El esquema clausewitziano reza que el general debe mediar entre el pueblo y las directivas del gobierno —o dicho schmittianamente, entre la Idea y el pueblo—, pero que no es él el último bastión de la soberanía, como tampoco es él el soberano (Laleff Ilieff, 2023a).

Como Fichte (1998), Clausewitz admiraba al pueblo español porque ante la captura de su rey a mano de las tropas napoleónicas decidió tomar las armas y defender, de manera partisana, su territorio —cuestión crucial para el destino de las colonias americanas—. Por ello, junto a otros generales reformistas, buscó instigar algo semejante en su patria. Su propuesta sobre una milicia popular entraba en franca contradicción con los principios aristocráticos imperantes en Prusia, incluso por los principios derivados del genio de Federico el Grande, verdadero déspota ilustrado y autor de un famoso *Antimaquiavelo* [1740]. Así, como es harto conocido, aquel plan reformista no llegó a prosperar y Prusia se vio avasallada por la Francia revolucionaria¹⁰. En el momento en que dicha nación se vio casi obligada a pactar con Napoleón, Clausewitz decidió alistarse en las tropas del zar y continuar su labor como soldado buscando la liberación de su patria: lo que denota menos un compromiso como oficial del rey que como hombre del pueblo —cuestión que el monarca y su círculo jamás le perdonarían—. Lo interesante de todo ello no es ver hasta dónde Clausewitz fue un conservador o un revolucionario encubierto, sino las consecuencias teórico-políticas que es posible extraer de su teoría sobre la guerra. La principal, como he adelantado, es que de su decir deriva una visión política de corte popular en tanto el vínculo vertical propio de la soberanía se despliega en un vínculo horizontal que repiensa la articulación de sus distintos niveles. Ligando esto a los afectos se puede plantear cierta dimensión de reversión en el vínculo jerárquico que complejiza una mirada simplificadora sobre la heterogeneidad de todo orden de representación.

10 Aunque es indudable que Prusia no pudo ser ajena al influjo de cambios revolucionarios. De hecho promulgó en 1794 un Código General que introdujo importantes variaciones de raíz liberal. Ver: Koselleck (2010).

A partir de ciertas referencias al psicoanálisis buscaré a continuación indicar que los afectos son la amalgama de las identidades colectivas y que resguardan un nivel de singularidad inmanipulable que no puede ser desconocido para pensar la política, como tampoco pueden ser destratados al momento de enfrentarse al problema de la organización de una unidad política.

TEORÍA DEL POPULISMO (LACLAU Y LACAN)

Como se ha visto, la teoría maquiaveliana y clausewitziana de la guerra habilitan un pensamiento político que ubica a los afectos como un componente crucial de los grupos sociales. Ambas retoman una idea de subjetivación propia del mundo militar refiriendo a la contingencia como el elemento que demanda un vínculo siempre en equilibrio entre el príncipe y el pueblo o entre el general y su tropa —tal como supo leer Gramsci en su resignificación del mito maquiaveliano (Frosini, 2014; Garrido, 2021)—. Esto habilita interrogar cómo se articula la dimensión horizontal —eminentemente heterogénea de todo grupo— con el elemento vertical —es decir, de dirección— que rubrica a toda unidad. Recuérdese que Clausewitz le señaló a su admirado Fichte que Maquiavelo no había comprendido acabadamente este tópico. Si bien el modelo del ejército que tenía en mente el oficial prusiano no desconocía el principio de jerarquía, según su parecer debía abrigar fuertemente la singularidad incluso en su nivel más primario, es decir, el individual. Con esperables variaciones, esto aparecerá con suma centralidad en abordajes posteriores, atentos al vínculo que se entabla en los fenómenos de masas.

No casualmente, en su *Psicología de las masas y análisis del yo* [1921], Freud apeló al ejército y a la Iglesia Católica como modelos de grupos humanos. Así se opuso a aquellas visiones —como las de Gustave Le Bon (1976)— que afirmaban la anulación de la racionalidad de los individuos en fenómenos de masas. Para Freud, algo emergía en ese “entre” que vincula y separa al sujeto del inconsciente del grupo social del que participa. Siendo más exacto, no se trataba de la mera imitación o del contagio. Por ello propuso la noción de identificación, insuflada por las categorías de “yo ideal” e “ideal del yo”, rezando que el vínculo social es un vínculo siempre libidinal. En consecuencia, entre los miembros de la masa —o de un grupo social— existe, para Freud, un lazo de amor que se da también entre cada uno de ellos y su líder. Visto de esta manera, Freud dio cuenta de una dimensión imaginaria que permitía efectuar una unidad sin licuar la heterogeneidad y sin borrar la singularidad de los individuos. Y aquí por “imaginario” no debe entenderse “falso”, “erróneo” o “mágico”, sino un registro en el que se gestan operaciones y representaciones que tienden a suturar

lo fragmentado de la existencia —recuérdese que no hay algo así como una verdad o un objeto—. Fue Lacan (1999) quien mejor comprendió este asunto. De hecho, con su formulación sobre el “estadio del espejo” explicó el ingreso al orden simbólico. Inclusive la noción sobre lo imaginario opera en su particular lectura de la dialéctica hegeliana del señor y el siervo¹¹.

Pero lo importante de esto es que a partir de la brecha abierta por Freud, la teoría política puede circunscribir de mejor modo la importancia de los afectos. No en vano Laclau se valió de tales desarrollos para su muy posterior *La razón populista*, tercer intento con el que buscó precisar, luego de su inicial “Hacia una teoría del populismo” [1977] y su menos conocido “Populismo y transformación del imaginario político en América Latina” [1987], en qué consistía el populismo. Sin caer en una visión peyorativa, en las páginas de su escrito de 2005 el pensador argentino ató esta pregunta con algunos de los interrogantes suscitados por su fundacional apuesta posmarxista esbozada, junto a Chantal Mouffe, en *Hegemonía y estrategia socialista* [1985]. Como he argumentado en otro lugar, en *La razón populista* Laclau entrega una respuesta al interrogante sobre el sujeto de la política que supo plantear veinte años atrás (Laleff Ilieff, 2021). Precisamente el ejercicio de deconstrucción desplegado en *Hegemonía y estrategia socialista* —con el que buscaba demoler el esencialismo del marxismo, negar el objetivismo de lo material y toda posibilidad de dialéctica proponiendo un abordaje discursivo de la política— dejaba incólume el interrogante sobre el sujeto capaz de operar en esa dispersión de luchas que caracterizan —según su parecer— la contemporaneidad. En otros términos, con su última teorización sobre el populismo Laclau buscó explicar la articulación de la heterogeneidad social a partir de una noción de sujeto hegemónico que se mantuviera alejada de alguna clase de sustancia.

Ahora bien, para postular al pueblo del populismo como el sujeto siempre diferido de la subjetivación, Laclau debió abandonar la noción foucaultiana de “posiciones de sujeto” —demasiado atada al peso de la estructura y de reducida agencia— utilizada en 1985 y suplantarla primero con la noción de raigambre derrideana y lacaniana de “sujeto de la falta”. Así, en *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, el sujeto es expresión misma de la dislocación de

11 Si bien sigue a Alexander Kojève (2013), para Lacan la “lucha a muerte” hegeliana que se da entre dos autoconciencias no conduce a la muerte real, sino a una muerte imaginaria, a una experiencia que condiciona y posibilita el “pasaje al acto”; de allí que se trate de una vivencia de angustia —un afecto que no engaña (Lacan, 2015)— que implica de lleno al sujeto y plantea su destitución subjetiva.

toda estructura social (Biglieri, 2017). Tras este episodio es que Laclau pudo expresar una suerte de positivización de la falta señalando al sujeto colectivo que puede hacer posible, sin negar, la dimensión radical, heterogénea e indeterminada de la democracia.

Cierto es que su empresa de 2005 es confusa en no pocos y relevantes puntos —basta con recordar su juicio sobre la relación casi antagonica entre populismo e instituciones (Aboy Carlés, 2010; Barros, 2006; Melo, 2013), los inconvenientes que conlleva concebir al populismo como la lógica misma de la política y una definición problemática sobre los afectos—, sin embargo esto no empaña sus aportes decisivos para explicar la conformación de identidades colectivas sin caer en un individualismo metodológico o en un funcionalismo —cuestión nada baladí para los estudios sobre populismo o sobre cualquier fenómeno de masas—. Me permito sugerir que gran parte de estos méritos derivan de su apelación a la afectividad como variable explicativa —cuestión inhallable en sus obras pretéritas— en tanto se preocupa por un viejo interrogante gramsciano acerca del “cemento” colectivo que une, desde lo más llano, lo particular con lo universal¹².

Siendo muy sucinto diré que la teoría de los afectos presente en *La razón populista* cuenta de tres momentos bien delimitables: el primero aparece allí cuando Laclau afirma el amor que atraviesa al vínculo social; el segundo cuando busca dar cuenta del surgimiento del pueblo desde la demanda y, el tercero y último, cuando apela a la noción de “investidura radical”.

Sobre el primer punto ya he dicho lo fundamental anteriormente, es decir, al reponer cómo Freud afirma que el lazo entre individuos de un mismo grupo es un lazo libidinal que implica un momento de identificación entre sí, pero también de identificación con el líder o el significante que este encarna; cuestión que además sugiere que el afecto une a los individuos de la masa y a cada uno de ellos, singularmente, con el líder. Laclau retoma precisamente el núcleo de esta formulación freudiana separándose de ella en su conclusión. Lejos de acordar con Freud en que esa diferencia vertical entre el líder y sus seguidores supone una asimetría autoritaria, le achaca al padre del psicoanálisis cierto prejuicio que lo habría llevado a concebir el liderazgo menos como una función que como un despliegue de la dominación. Por esto es que allí donde Freud encuentra el autoritarismo del líder, Laclau ve una función democrática en tanto el líder debe ser reconocido como

12 Ver la utilización de esta metáfora por parte de Gramsci en el apartado 12 del cuaderno 7 de sus anotaciones carcelarias. En Laclau se verifica el mismo uso en la página 10 de la edición de referencia.

tal por su grupo, de lo contrario no podrá desplegar su ascendiente ni articular la heterogeneidad que le da vida.

Cabe señalar que en *La razón populista* no se verifican marcas de Max Weber, aunque bien se podría decir que las reflexiones del ilustre pensador alemán alumbran muy bien lo que parece haber querido resaltar aquí Laclau, a saber: las formas de dominación resultan siempre democráticas debido a que opera con un margen considerable de aceptación de los dominados —no en vano señala que la postura freudiana coincide con la gramsciana en la medida en que en ambas siempre aparece puesto en juego el consenso (Laclau, 2015: 84)—. Sin embargo, nuevamente, apelar a Weber no resuelve el hecho de que la propia categoría de dominación supone una diferencia problemática para el esquema laclausiano. Por todos los medios, Laclau quiere evitar esta cuestión por lo que asevera que el líder ejecuta un rol imprescindible para la unidad; rol que lo asemeja menos al padre de la horda primitiva de *Tótem y tabú* que a los hijos fraticidas¹³. Incluso remarca que el líder no puede sustraerse de la misma base social que sus seguidores, es decir, habita una época y un orden social con su historia. Así, Laclau cree cancelar la deriva autoritaria que Freud encuentra de por sí en la política de masas —y si se quieren en toda autoridad—, subrayar la dimensión democrática del líder y separar su dimensión formal del modo en que esta es ejercida¹⁴.

El segundo momento de la teoría de los afectos de Laclau remite al malestar. Laclau no lo enuncia en estos términos —pues solo habla de “demanda” (2015: 97)—, pero bien podemos concluir que la demanda existe porque existe malestar; de hecho, de allí proviene su carácter inevitable y es eso lo que da lugar al pueblo del populismo.

Dado que toda estructura está de por sí dislocada es que siempre va a haber imputaciones y diferendos. La agudeza de Emilio de Ípola (2009) supo advertir que poco dice Laclau sobre su surgimiento. Sin embargo podemos conjeturar que toda demanda es siempre “demanda de amor” (Lacan, 1991) que conlleva una necesidad que reclama satisfacción. Advertido esto, el problema teórico-político es que nunca

13 Si pensamos al líder en términos laclausianos, y admitimos que el significante puede ser también líder no como una imprecisión sino como una falta de clarificación productiva, podemos llegar a decir que también el líder es un significante o es la traducción de un significante. En este sentido Lacan es sumamente útil: la metáfora paterna no es el padre real; el padre real nunca está a la altura de la metáfora paterna, por más que se trata de su encarnación.

14 Aunque la cuestión del líder ameritaría un trabajo específico, querría de todos modos señalar que evitar esta deriva freudiana y re-inscribirse en la senda afectiva a través de Lacan —tal como lo hace Laclau—, permite proyectar cierto anudamiento entre ley y deseo que no deja de interrogar este asunto.

las demandas podrán ser todas o enteramente alojadas y que incluso aquellas que sí lo sean pueden no ser considerarlas resueltas por sus demandantes. En conclusión, volvemos a la idea de que es imposible evitar el “malestar en la cultura” (Freud, 1998); malestar que, para el psicoanálisis, se habita siempre de manera singular. De todos modos, esto no significa que las demandas se sostengan eternamente en el tiempo; lo que en verdad se sostiene es la demanda en cuanto metáfora de la conflictividad de lo político, cuestión que a su vez implica variaciones de objeto en la búsqueda por su satisfacción —lo que introduce al pequeño *objeto a* lacaniano y, nuevamente, al deseo como elementos clave de la política—¹⁵.

Finalmente, el tercer punto donde emergen los afectos en la argumentación de *La razón populista* conduce al debate sobre las derivas del populismo. De hecho, ciertas aseveraciones de Laclau habilitan a presumir la negación del pluralismo vía el devenir inexorable del Uno del líder (de Ípola, 2009) o a concluir en cierta manipulación afectiva (Melo y Aboy Carlés, 2014-2015). Para abocarse a ello es menester recordar que, desde el inicio de su obra, Laclau habla de una relación sin primacía entre significante y afecto —que explica la “nominación” (2015: 10)— y de una investidura afectiva del discurso para finalmente sostener, de una manera tan ligera como gravosa, que no hay afecto “independiente” del lenguaje. Esta aseveración, como se verá, es crucial en tanto constituye la llave de acceso para comprender qué quiere decir Laclau con “afecto” y hasta qué punto —como mostraron cabalmente Melo y Aboy Carlés (2014-2015)— Laclau no terminó afirmando lo que buscó contradecir.

Propongo como hipótesis que esta aseveración sobre la “no-independencia” del afecto debe ser endilgada a una suerte de resabio estructuralista de su decir, cuyo anclaje, a su vez, debe ser buscado en las páginas de *Hegemonía y estrategia socialista*. De ser esta una lectura correcta, el peligro del autoritarismo del populismo no debería ya ser buscado en las páginas de *La razón populista*, sino que aparecería en ella como expresión de un elemento incólume formulado en 1985, esto es, en un escrito donde la “democracia radical” aparece como

15 Aquí puede marcarse una diferencia sustancial con el planteo de Damián Selci (2018; 2020), quien suele acusar a Laclau de generar una política de la demanda. Selci, empero, no persigue el camino del deseo como el que se puede leer en Laclau, sino el de la responsabilidad, cuyas consecuencias remiten indudablemente a la culpa —la cual debería explorarse mejor por sus raíces judeo-cristianas— que implica al militante en “todo” y a la Conducción —el nombre que asume el Gran Otro lacaniano en sus libros, aunque esto se contradiga— en nada. Esta lectura, desde ya, se presenta como lo otro de la deriva maquiaveliana-clausewitziana que plantea una reversibilidad siempre posible de los vínculos verticales de la política.

sinónimo de pluralismo. Así, el propio Laclau termina ofreciendo una noción de afecto impropia para las tesis fundamentales de su concepto de hegemonía. Por ello es que resulta posible leer a Laclau contra Laclau y restituir algo sin lo cual sería imposible su teorización sobre la heterogeneidad de la hegemonía. Visto de esta manera, *La razón populista* habilita una lectura que corrige su escrito redactado con Mouffe y viabiliza la teorización acerca de la compleja pero no antagónica relación entre populismo y democracia liberal. Esta empresa es inconducente sin Lacan, no solo porque es a quien Laclau toma como referencia para formular, apartado ya de la deriva freudiana, la noción de investidura libidinal que consagra su explicación sobre la constitución de una identidad colectiva, sino porque, sobre todo, es quien, con su noción de afecto, permite establecer una suerte de reaseguro contra la manipulación afectiva que acecha al pensamiento laclausiano desde sus imprecisiones y su normatividad, pero que es subsidiario a él desde las premisas sobre el carácter imposible de la identidad¹⁶. He denominado esto como una “reserva liberal” (Laleff Ilieff, 2020) en la teoría de la hegemonía¹⁷.

Como decía, promediando *La razón populista* su hacedor entrega coordenadas más precisas sobre el afecto. Así, tras valerse de los aportes de Jean Copjec y Slavoj Žižek —y también los de Saul Kripke— sobre el acto de nombrar es que señala que la noción de investidura radical —que admite que “todavía no” ha “explorado” (2015: 142) cabalmente en su obra— implica algo más que “las diferentes operaciones de significación a las que nos hemos referido hasta ahora”, ya que estas “pueden explicar las *formas* que adopta la investidura pero no la fuerza en que la investidura consiste” (2015: 142). Esa fuerza la entrega, precisamente, el afecto¹⁸. Pero el afecto, para Laclau, en tanto

16 Con ello no estoy violentando a Laclau, tampoco denunciando que leyó mal a Lacan —si es que esta expresión tiene algo de sentido—; sostengo, en verdad, que es posible restituir a Lacan de un modo distinto a cómo lo utiliza Laclau, aunque no por ánimo de fidelidad. Al hacerlo se vuelve más consistente la teorización laclausiana sobre la hegemonía. Este retorno a Lacan, entonces, no es caprichoso: es Lacan, y no otro autor; el que le permite a Laclau avanzar sobre la amalgama que articula heterogeneidad con su noción de lo común.

17 Laclau, en última instancia, se mantiene apegado a una noción estructuralista de los afectos que se revela coherente con su apuesta específica sobre el populismo como única forma de política. Visto de este modo, Simon Critchley (2008) no tendría razón sobre el déficit normativo de Laclau, aunque —creo que sí— sobre el déficit en la teoría de la hegemonía.

18 Esto da lugar al debate sobre la intensidad afectiva en la dicotomización pueblo-bloque de poder propia del populismo. Sebastián Barros (2018) señala que es menester advertir cómo opera la intensidad en los distintos niveles de heterogeneidad. Quizás la afectividad, en su grado mayor de intensidad, permite generar una función de

dominado “por el inconsciente” (2015: 142), deja a sus lectores al borde del diván. El problema de fondo es que el psicoanálisis no puede explicar el rol específico que tienen los afectos en política. El propio Laclau ya había expresado algo análogo al advertir que el suyo no era un ejercicio freudiano. Entonces, en un intento de zanjar la carencia de una definición precisa sobre los afectos aduce que “el afecto no es algo que exista por sí solo, independiente del lenguaje” (2015: 143).

Como ya he sugerido, esta frase debe ser conectada con el estructuralismo laclausiano —advertido por algunos de sus discípulos (Glynos y Stavrakakis, 2008)— que retrotrae las elucubraciones a una sentencia de *Hegemonía y estrategia socialista* formulada contra Foucault, a saber: no existen “prácticas no-discursivas” (Laclau y Mouffe, 2015: 145). Pero esto entra en contradicción con una noción lacaniana de afección que, por otro lado, es más coherente con lo que Laclau propone desde el prefacio de *La razón populista*.

Para Lacan, si bien es cierto que los afectos no son sin el lenguaje, no son en verdad *sin la castración del lenguaje* en tanto dan cuenta del límite mismo del lenguaje. Para expresarlo más claramente, los afectos no pueden ser abrigados por la palabra o condensados por ella, aunque esto tampoco indica su independencia. A la distancia exhibida por la lingüística entre significante y significado, Lacan le agrega la distancia que el afecto expresa en relación con la palabra. La clínica que postula dicho psicoanalista atiende la afección de la castración allí donde no llega a manifestarse el sentido, sino solo como afección en el cuerpo (Soler, 2011)¹⁹. Dado que el discurso del propio analizante no da con la verdad de su malestar, solo puede llevar a cabo toda una tarea para circunscribir el goce que este le genera. Y el goce —entendiéndolo como la satisfacción de una pulsión que produce, en ese proceso, disgusto— es inerradicable. Queda, pues, tratar de elaborar un saber hacer con él²⁰.

Con esto lo que quiero decir es que Laclau parece no haberse anociarse de las consecuencias últimas de la “revolución” psicoanalítica²¹.

equivalencia que solidifica una posición antagónica (Ferrás, 2022). La guerra así lo ilustra.

19 No en vano Lacan leía con suma atención a Baruch Spinoza.

20 Lo que no tiene por qué conducir a una posición “conservadora” o “conformista” en política. El deslizamiento entre el nivel clínico y el nivel social no puede ser efectuado sin más.

21 “La tarea crucial es pensar las especificidades de las formaciones discursivas de mantener que la interacción entre las diversas instancias y registros pierda su carácter puramente casual y externo, y se vuelva constitutiva de las instancias mismas. Esto claramente requiere una nueva ontología. Veo la revolución psicoanalítica una inmensa ampliación del campo de la objetividad, que trae a consideración clases de relaciones entre entidades que no se pueden expresar mediante el arsenal conceptual de la ontología clásica. Creo que nuestro principal tarea intelectual es repensar la

Tomó de ella algunas de sus grandes innovaciones conceptuales sin efectuar una correcta traducción o variación en el terreno de la política. Solo con esto bien en claro es posible volver al punto señalado: el afecto guarda una opacidad constitutiva y resulta discernible de los sentimientos y las pasiones al manifestar una articulación distinta con el lenguaje, al desbordar la posibilidad del decir. Para la enseñanza lacaniana, el afecto se vincula al goce y a la pulsión, mientras que los sentimientos y las pasiones dan cuenta de un saber hacer con la pulsión; logran —para decirlo rápidamente— ponerle un nombre. En suma, el afecto engaña al desplazar el significante, el sentimiento o la emoción se ajusta a la ley del sentido, mientras que la pasión aparece como un real sin ley que debe ser reconducido de alguna manera (Gallo, 2016).

En conclusión, Laclau acierta al buscar en los afectos lo que hace que un significante prenda en un cuerpo y pueda constituir un cuerpo colectivo que abrigue a la multiplicidad de singularidades, pero se equivoca al no circunscribir adecuadamente su vínculo con el lenguaje —con la propia estructura de lo social—, a tal punto que deja abierta la posibilidad de una relación de imposición que rompa la postulada relación íntima entre significante y afectividad. Es que si no hay afecto independientemente del lenguaje —como afirma polémicamente—, entonces la palabra no solo puede dar con él, sino que *debe* dar con él, esto es, debe negar su opacidad. En el marco de una indagación sobre el populismo, ¿de dónde podría emerger el nombre que cifra al afecto? Del líder o de alguna suerte de amo. ¿Qué consecuencias tendría esto? El retorno a la manipulación como variable explicativa. ¿Qué implicancias generaría en términos políticos? El autoritarismo, la pérdida de pluralismo o la subordinación de los muchos al Uno. En términos heurísticos, la teoría carecería de capacidad explicativa²².

Sin embargo, con Lacan, estas respuestas pueden cobrar un sentido bien distinto, ajustarse a las premisas de la noción posmarxista de hegemonía a tal punto que destacarían la heterogeneidad inerradicable de lo social (Barros, 2018). Así, lejos de conducir los afectos al derrumbe de la capacidad heurística de la mirada laclausiana viabilizarían la explicación hasta sus últimas consecuencias; ubicarían, de hecho, una reserva inmanipulable que es también fuente —como aparece en la teoría maquiaveliana y clausewitziana de la guerra— para la gestación de toda unidad. A la política, entonces, le quedaría como tarea poner en juego un cierto saber hacer con los afectos, con

filosofía a la luz de este proyecto” (Laclau, 2008: 376).

22 He aquí cierto diálogo que debe ser establecido con el denominado Giro Afectivo. Al respecto, véase: Barros y Quintana (2020).

su opacidad, y con la dimensión sentimental y pasional, siempre rubricada por la historia y sus modos. Saber-hacer que no sería nunca mera técnica en tanto se hallaría él mismo implicado en un horizonte que no puede obturar a los afectos.

CONSIDERACIONES FINALES

El recorrido sincrético entablado ha tenido como desenlace una reflexión sobre el populismo atenta a la dimensión afectiva de la política. En ese marco se ha manifestado cierta productividad de la teoría de la guerra. Ahora bien, decir que la política no puede pensarse sin asumir su conflictividad intrínseca, y por lo tanto sus condiciones extremas de disputa, lejos está de proponer una perspectiva belicista o una militarización de la política. De hecho, teóricos como Clausewitz sirven para distinguir la especificidad de cada campo de acción, pero también para observar sus elementos análogos en términos de la construcción de una identidad colectiva, pues como bien se refleja en su famosa sentencia “la guerra es la continuación de la política por otros medios”, por lo que la teoría de la guerra es siempre teoría política.

Me dediqué a entablar dos grandes movimientos: el primero dirigido a las consideraciones de Maquiavelo y Clausewitz —con la mediación de Fiche—, el segundo centrado en el decir de Freud y Laclau afirmando la necesidad de cierto retorno a Lacan. Así, el psicoanálisis ha sido utilizado para indicar un modo de destacar la dignidad de los afectos como problemática conceptual de la política, para evitar una lectura que conduzca a la manipulación afectiva, pero también para sugerir —y solo he podido aquí sugerir— un desnivel en relación con la política.

Entiendo que a partir de aquí otros senderos de indagación se abren que permiten enhebrar clásicas e inagotables discusiones sobre el populismo y conectarlas, incluso, con abordajes que estudian los afectos reduciendo la política a la resistencia a los dispositivos de poder o —lo que es lo mismo— ubicar a la política como la construcción de esos dispositivos de poder.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aboy Carlés, Gerardo (2010). Las dos caras de Jano: acerca de la compleja relación entre populismo e instituciones políticas. *Pensamiento Plural*, (7), 21-40.
- Althusser, Louis (2004). *Maquiavelo y nosotros*. Akal.
- Aron, Raymond (1987). *Pensar la guerra: Clausewitz* [Tomos I y II].: IPN.

- Barros, Sebastián (2006). Espectralidad e Inestabilidad Institucional. Acerca de la Ruptura Populista. *Estudios Sociales*, 30.
- Barros, Sebastián (2018). Polarización y pluralismo en la teoría de la hegemonía de Ernesto Laclau. *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos*, (67).
- Barros, Mercedes y Quintana María (2020). Elogios del amor y la violencia. Una aproximación a la retórica afectiva de Cambiemos. *Revista Pilquen. Sección Ciencias Sociales*, 23(1).
- Biglieri, Paula (2017). Populismo y emancipaciones. La política radical hoy. Una aproximación (con variaciones) al pensamiento de Ernesto Laclau. *Revista Mexicana de Ciencias Política y Sociales*, 62 (229), 243-262.
- Bonavena, P. y Nievas, F. (2014). *Guerra: modernidad y contramodernidad*. Abierto.
- Capelli, Guido (2016). Machiavelli, l'umanismo e il amore politico. *La Ri vista di Engramma*, (134) 143-166.
- Clausewitz, Karl (1983). *De la guerra*. Ediciones del Solar.
- Cornut, Hernán (2019). Clausewitz a través de la mirada de Raymond Aron: Vigencia y proyecciones. *Cuestiones de Sociología*, 20. <https://doi.org/10.24215/23468904e074>
- Critchley, Simón (2008). “¿Hay un déficit normativo en la teoría de la hegemonía?”. En S. Critchley y Oliver Marchart (comps.) *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*. Fondo de Cultura Económica.
- de Ípola, Emilio (2009). “La última utopía. Reflexiones sobre la teoría del populismo de Ernesto Laclau”. En Claudia Hilb (comp.) *El político y el científico. Ensayos en homenaje a Juan Carlos Portantiero*. Siglo XXI.
- Federico II de Prusia (1995). *Antimaquiavelo o refutación del príncipe de Maquiavelo*. Centro de Estudios Constitucionales.
- Fernández Vega, José (1992). *Carl von Clausewitz. Guerra, política, filosofía*. Editorial Almagesto.
- Fernández Vega, José (2005). *Las guerras de la política. Clausewitz de Maquiavelo a Perón*. Edhasa.
- Ferrás, Graciela (2022). “El antagonismo, perfecto *partenaire* del populismo”. *Revista Stultifera*, 5(2), 81-100.

- Fichte, Johann (1986). *Reivindicación de la libertad de pensamiento y otros escritos políticos*. Tecnos.
- Fichte, Johann (1998). *Discurso a la nación alemana*. Altaya.
- Fournel, Jean-Claude (2015). La questione dell'amore nella politica machiavelliana: amore, odio, paura. En Gian Mario Anselmi, Riccardo Caporali y Carlo Galli (Eds.) *Machiavelli Cinquecento. Nezzo millenio del Principe*. Mimesis.
- Forte, Juan Manuel (2022). Humanismo, técnica y profesión en el Arte de la guerra de Maquiavelo. *Las Torres de Lucca*, 11 (2), 243-25. <https://doi.org/10.5209/ltld.82362>
- Freud, Sigmund (1997). Psicología de las masas y análisis del yo. *Obras Completas* [Tomo XVIII]. Amorrortu.
- Freud, Sigmund (1998). El malestar en la cultura. *Obras Completas* [Tomo XXI] Amorrortu.
- Frosini, Fabio (2013). Guerra e politica in Machiavelli. *Tempo da ciência*, 20(40), 15-48.
- Frosini, Fabio (2014). Democracia, mito y religión: el Maquiavelo de Gramsci entre Georges Sorel y Luigi Russo. *Cultura Acadêmica*, 173-193.
- Frosini, Fabio (2022). Introducción. La guerra entre política, ética y arte militar en Maquiavelo. *Las Torres de Lucca*, 11 (2), 219-221, <https://dx.doi.org/10.5209/ltld.82650>
- Gallo, Héctor (2016). *Las pasiones en el psicoanálisis*. Grama.
- Garrido, A. (2021). *La compleja gramática del moderno príncipe. Las fuentes lingüísticas como clave hermenéutica del pensamiento político de Antonio Gramsci*. Tesis de Doctorado en Filosofía, Universidad Complutense de Madrid.
- Gilbert, Felix (1991). Maquiavelo: el Renacimiento del Arte de la Guerra. En Peter Paret (comp.) *Creadores de la Estrategia Moderna. Desde Maquiavelo a la Era Nuclear*. Ministerio de Defensa.
- Glynos, Jason y Stavrakakis, Yannis (2008). Encuentros del tipo real. Indagando los límites de la adopción de Lacan por parte de Laclau. En Simon Critchley y Oliver Marchart (comps.) *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra* (249-267). FCE.
- Gramsci, Antonio (1985). *Cuadernos de la cárcel*, Tomos 1-6. Edición de Valentino Gerratana]. Era.

- Gramsci, Antonio (2019). *Quaderni del carcere*. Einaudi.
- Hochner, Nicole (2014). Machiavelli: Love and the Economy of emotions. *Italian culture*, 32(2), 122-137.
- Kojève, Alexander (2013). *Introducción a la lectura de Hegel*. Madrid: Trotta.
- Koselleck, Reinhart (2010). La descomposición de la 'casa' como entidad de dominación. En C. Delacroix, F. Dosse y P. García (dirs.) *Historicidades* (95-116). Waldhuter Editores.
- Lacan, Jacques (1991). *Seminario 20: aun*. Paidós.
- Lacan, Jacques (2009). El estadio del espejo como formador de la función del yo tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica. *Escritos I. Siglo XXI*.
- Lacan, Jacques (2015). *Seminario 10: la angustia*. Paidós.
- Laclau, Ernesto (1986). Hacia una teoría del populismo. *Política e ideología en la teoría marxista. Capitalismo, fascismo, populismo*. Madrid: Siglo XXI.
- Laclau, Ernesto (1987). Populismo y transformación del imaginario político en América Latina. *Boletín de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, 42.
- Laclau, Ernesto (2000). *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Nueva Visión.
- Laclau, Ernesto (2008). Atisbando el futuro. En Simon Critchley y Oliver Marchart (comps.) *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra* (347-404). Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, Ernesto (2015). *La razón populista*. Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, Ernesto y Mouffe, Claude (2015). *Hegemonía y estrategia socialista*. Fondo de Cultura Económica.
- Laleff Ilieff, Ricardo (2020). "La reserva liberal en la teoría de la hegemonía de Ernesto Laclau". En Miguel Rossi y Elena Mancinelli (comps.) *La política y lo político en el entrecruzamiento del posfundacionalismo y el psicoanálisis*. IIGG-CLACSO.
- Laleff Ilieff, Ricardo (2020). *Lo político y la derrota. Un contrapunto entre Antonio Gramsci y Carl Schmitt*. Guillermo Escolar.
- Laleff Ilieff, R. (2021). El sujeto en Laclau y Mouffe. En E. Palti y R. Polo Bonilla (comps) *El concepto de sujeto en el pensamiento contemporáneo* (1-20). Prometeo.

- Laleff Ilieff, Ricardo (2023a). La inversión clausewitziana de la teología política. La afectividad del pueblo como guardiana de la constitución”. *Daimon. Revista de Filosofía*, 1-16.
- Laleff Ilieff, Ricardo (2023b). *Poderes de la abyección. Política y ontología lacaniana I*. Miño y Dávila.
- Le Bon, Gustave (1976). *Psicología de las multitudes*. Albatros. Ludendorff, E. (1964). *La guerra total*. Pleamar.
- Mattei, Eugenia (2022). “De cómo hablar del amor en la guerra. Una lectura sobre las polaridades pasionales en *El arte de la guerra* de Nicolás Maquiavelo”. *Las Torres de Lucca*, 11 (2) 263-274. <https://dx.doi.org/10.5209/ltl.80657>
- McCormick, John (2011). *Machiavellian Democracy*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Melo, Julián (2013). El jardinero feliz: sobre populismo, democracia y espectros. *Las Torres de Lucca*, 2, 21-45
- Melo, Julián y Aboy Carlés, Gerardo (2014-2015). La democracia radical y su tesoro perdido. Un itinerario intelectual de Ernesto Laclau. *POSTData*, 19, 2.
- Paret, Peter (1979). *Clausewitz y el Estado*. Centro de Estudios Constitucionales.
- Paret, Peter (2015). Machiavelli, Fichte, and Clausewitz in the Labyrinth of German Idealism. *Ethics & Politics*, (17), 3.
- Paret, Peter (2015). *Clausewitz and his Time: Essays in the Cultural and Intellectual History of Thinking about War*. Berghahn Books.
- Parker, G. (1990). *La revolución militar. Las innovaciones militares y el apogeo de Occidente. 1500-1800*. Crítica.
- Pedullà, Gabriele (2015). Machiavelli the Tactician: Math, Graphs, and Knots in The Art of War. En Filippo del Lucchese, Fabio Frosini y Vittorio Morfino (eds.) *The Radical Machiavelli. Politics, Philosophy, and Language* (pp. 81-102). Brill.
- Rodríguez Rial, Gabriela (2020). Miedos políticos. Emociones, sentidos y efectos en tres momentos de la Teoría Política. *Anacronismo e Irrupción*, 19.
- Schmitt, Carl. (2009). *Teología política*. Trotta.
- Selci, Damián (2018). *Teoría de la militancia: organización y poder popular*. Cuarenta Ríos.

- Selci, Damián (2020). *La organización permanente*. Cuarenta Ríos
- Soler, Colette. (2011). *Los afectos lacanianos*. Letra Viva.
- Soprano, Germán (2021). Regreso a los jardines de Cósimo Rucellai. Lectura e interpretación de *Del arte de la guerra* de Maquiavelo desde la Argentina actual. *Anacronismo e Irrupción*, 11, (20), 164-190.
- Torres, Sebastián (2013). *Vida y tiempo de la república. Contingencia y conflicto político en Maquiavelo*. Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Van Creveld, Keegand. (2007). *Las transformaciones de la guerra*. José Luis Uceda Editor.
- Velázquez Ramírez, Adrián (2015). Teoría de la guerra e historia conceptual: Clausewitz y la sublevación popular. *Conceptos Históricos*, 1.
- Visentin, Stefano (2013). Il luogo del principe. Machiavelli e lo spazio dell'azione politica. *Rinascimento*, 53, 52-72.
- Von Clausewitz, Carl. (1983). *De la guerra*. Solar.
- Von Clausewitz, Carl. (1992): Letter to Fichte". *Historical and Political Writings*. Princeton University Press.

SECCIÓN II

REPUBLICANISMO, NACIONALISMO Y POPULISMO

Gabriele Pedullà *

REPUBLICANISMO HUMANISTA: HACIA UN NUEVO PARADIGMA¹

La repercusión internacional de la narrativa histórica de la llamada Escuela de Cambridge puede medirse fácilmente, con sólo enumerar a todos los pensadores políticos del Renacimiento, como Leonardo Bruni, Francesco Guicciardini o Donato Giannotti, antes únicamente conocidos por los historiadores que trabajan sobre la Florencia de principios de la Edad Moderna o por los especialistas en literatura

* Università Roma Tre

1 El artículo fue publicado originalmente en inglés en la revista *History of Political Thought*, Vol. XLI. No. 1., Primavera de 2020. La traducción estuvo a cargo de María Cecilia Padilla (UBA). Presenté un primer borrador de este ensayo en una conferencia sobre Republicanismo organizada en junio de 2018 por Fabrizio Ricciardelli y Maurizio Viroli en la Kent State University (Florencia), en donde tuve la oportunidad de discutir mi hipótesis con los dos “padres” del paradigma neorepublicano: Philip Pettit y Quentin Skinner. Presenté versiones más desarrolladas en el Early Modern Workshop coordinado por Francesca Trivellato en el Institute for Advanced Study (en febrero de 2019), del que participé como miembro Hans Kohn; en el Early Modern Workshop y Harvard Political Theory Colloquium en la Universidad de Harvard, por invitación de James Hankins; y en Tufts invitado por Ioannis Evrigenis y Vickie Sullivan (ambos tuvieron lugar en abril de 2019). Quisiera agradecer a los organizadores y asistentes por sus valiosos comentarios. Especialmente, agradezco a Jérémie Barthas, Ioannis Evrigenis, Jona than Israel, Seth Kimmel, James Hankins, Carina Johnson, John McCormick, Igor Mineo, Pier Mattia Tommasino y Francesca Trivellato por leer mi texto y por sus invaluables comentarios y sugerencias, y a Brett Savage por revisar mi inglés

italiana, que se han vuelto cada vez más relevantes también para los teóricos políticos. Si bien hasta la década de los setenta, fuera de Italia, sólo Nicolás Maquiavelo destacaba como una suerte de figura aislada, hoy en día hasta los estudiantes universitarios están al tanto de la existencia de toda una tradición de pensamiento.

Sin dudas, este extraordinario éxito no se debió únicamente a la amplitud y profundidad de exhaustivos volúmenes como los producidos por John G.A. Pocock y Quentin Skinner. Hijos de una época democrática, no podemos sino apreciar los gobiernos populares y las repúblicas. Los pocos Estados formalmente monárquicos que quedan en Occidente muestran el mismo respeto por la voluntad de los ciudadanos que los republicanos; incluso los déspotas que siguen gobernando a sus países por medio de la violencia, no sólo en las periferias del sistema mundial, cada cuatro o cinco años sienten que tienen que someterse a unas falsas elecciones “libres”, conformes a los principios de la participación popular que, en abstracto, ya nadie cuestiona. El auto-gobierno y la igualdad ante la ley, se presentan hoy como un derecho autoevidente sancionado por la propia razón, por lo que a veces resulta difícil vencer la tentación de leer teleológicamente a la historia de Occidente como la historia del progresivo ascenso y difusión de la libertad política (una tentación particularmente evidente durante la primera década posterior a la disolución de la Unión Soviética en 1992).

Al mismo tiempo, estas certezas ponen a los académicos en una posición muy difícil cuando tienen que abordar el republicanism de la temprana modernidad. Al menos desde la *Histoire des républiques italiennes du moyen âge* (1807–8) de Sismonde de Sismondi en adelante, los historiadores, aunque no solo ellos, han considerado a las comunas italianas de la Edad Media y del Renacimiento como un elemento fundante de la modernidad política. Percy Bysshe Shelley, por ejemplo, ofreció una descripción histórica muy similar en esos años, saltando de las *poleis* griegas a la Italia medieval:

En la gran mañana del mundo,
 El Espíritu de Dios con fuerza desplegó
 La Bandera de la Libertad sobre el Caos,
 . . .
 De Edad en Edad, de hombre en hombre
 Vivió; e iluminó de tierra en tierra.
 Florencia, Albión, Suiza. (*Hellas*)

Aunque Sismondi apreciaba mucho la cultura política de las comunas era menos proclive a elogiar el movimiento humanista porque –en un estilo muy de los románticos– veía en la imitación de los antiguos el

comienzo de la decadencia italiana (Sismondi, 1809-18, pp. 161-163)². Sólo mucho más tarde, a inicios del siglo XX, dos académicos, uno suizo y otro alemán –Ersnt Walser (1914) y Hans Baron (1955)– comenzaron a aplicar el “gran relato” de Sismondi también a autores del siglo XV, en abierta polémica contra Burckhardt quien, en su *La cultura del Renacimiento en Italia* (1860) había vinculado el clasicismo renacentista a la emergencia de la individualidad y el ascenso de los gobiernos autocráticos en Italia (Ruehl, 2015). Esta apuesta tuvo mucho éxito. Luego de la Segunda Guerra Mundial, *Crisis of the Early Renaissance* de Baron (1955), y otros ensayos contemporáneos escritos por Eugenio Garin y Nicolai Rubinstein, difundieron la idea de que la batalla frontal entre la república y el principado se encontraba en el centro de las preocupaciones de los humanistas, y tal enfoque aún ejerce una enorme influencia sobre las dos generaciones posteriores de historiadores del pensamiento político (Baron, 1988). Algunos supuestos han sido revisados, corregidos e incluso completamente refutados (por ejemplo, la idea de Baron de que el humanismo cívico nació a principios del siglo XV como resultado de la amenaza externa de los Visconti sobre Florencia); asimismo, sobre algunos puntos, los autores ligados a la Escuela de Cambridge no comparten los mismos puntos de vista (por ejemplo, sobre el peso de la filosofía aristotélica en el renacimiento republicano); no obstante, Sismondi –a través de la original reelaboración de sus tesis realizada por Baron, Garin y Rubinstein –aún proporciona el marco general en el que pueden ubicarse las interpretaciones de la Escuela de Cambridge sobre el Renacimiento italiano³.

De Sismondi a Skinner, este paradigma es tan antiguo y autorizado que también él, con todas sus implicancias ideológicas, puede ahora ser objeto de estudio histórico⁴. A pesar de que hace algunos años un exponente de la Escuela de Cambridge declaró que “las recientes investigaciones históricas confirman, a grandes rasgos, la evaluación de Sismondi de Sismondi en su *History of the Italian Republics*” (Viroli, 1999, pp. 25-26), lo que sucedió fue exactamente lo contrario. Si

2 Traducido de la versión en inglés al español por la traductora.

3 Quentin Skinner (1978, pp- 23-26) menciona brevemente y solo dos veces a Sismondi en *The Foundations of Modern Political Thought*. Sin embargo, su deuda con el historiador suizo ha sido subrayada repetidas veces por académicos franceses e italianos en los últimos años (Zorzi, 2008; Fournel, 2009; de Saint-Victor 2009; Mineo, 2009)

4 Especialmente importantes son N. Urbinati (2012, 2013) Más recientemente Manuel Herrero Sánchez (2017) explicó la rápida recepción de las ideas de Pocock y Skinner en Italia, con el persistente legado de Sismondi en la historiografía italiana.

ya en su propia época no todos los especialistas estaban de acuerdo con Baron, Garin, Rubinstein y sus numerosos discípulos (la principal excepción es Paul Oskar Kristeller), en las últimas dos décadas, varios académicos han empezado a demostrar que el paradigma sismondiano a través del cual la Escuela de Cambridge interpretó el pensamiento político de finales de la Edad Media y principios de la Edad Moderna parece insatisfactorio en muchos aspectos⁵.

Queda aún una línea divisoria disciplinaria por superar: en términos generales (y con algunas obvias excepciones), los filósofos políticos y los historiadores del pensamiento político no han prestado suficiente atención a los cambios radicales que se han producido en los últimos años en la comprensión de las comunas italianas, aunque estos cambios no pueden sino tener enormes repercusiones en la forma de interpretar los textos políticos de los siglos XIV y XV⁶. La diferencia se hace particularmente clara cuando uno coteja los trabajos humanistas con las prácticas cotidianas y el funcionamiento concreto de las instituciones cívicas. A la luz de estos últimos, es difícil suscribir, por ejemplo, a la tesis de que en la Italia de la temprana modernidad hubo algo así como una un choque frontal entre repúblicas y principados. Desde *The Foundations of Modern Political Thought* (y sin ningún cambio importante sobre este punto a lo largo de los años), Skinner ha insistido en que (1) la nueva cultura republicana nacida en las ciudades medievales italianas se caracterizaba por “la idea de su derecho a ser libres de cualquier control externo a su vida política –una afirmación de su soberanía– y por la “idea de su correspondiente derecho a gobernarse a sí mismos como les pareciera conveniente –es decir, una defensa de su constitución existente”, y (2) que estas ideas se oponían al principado (Skinner, 1978, pp. 6-7, 41, 77). Sin embargo, investigaciones recientes han demostrado que, para las comunas italianas, la libertad personal y colectiva era perfectamente compatible con algunas formas de dependencia estructural, dentro y fuera de la ciudad (en abierto contraste con la conocida definición que Philip Pettit (1977) postula en su aclamado *Republicanism* de libertad republicana como “no dominación”⁷). En pocas palabras, los dos elementos que Skinner asociaba a la teoría republicana –autonomía y autogobierno– no tienen el significado que él les atribuye, ya que los humanistas cívicos jamás consideraron algunos tipos de interferencia

5 Para una síntesis reciente ver: D. Balestracci (2015).

6 Una de las contadas excepciones es Coleman (2000, pp- 204-241).

7 Los problemas con la reconstrucción histórica de la Escuela de Cambridge no invalidan la importancia teórica de la distinción que Pettit traza entre no-dominación y no- interferencia.

de otros poderes como obstáculos a la libertad, y cultivaron una concepción de igualdad ante la ley, auto-gobierno y participación política completamente distinta a la moderna –es decir, a la liberal–.

Es preciso aclarar un punto. En los últimos años, los historiadores que investigan el funcionamiento real del sistema de las comunas han propinado críticas al “gran relato” de la Escuela de Cambridge. Por ejemplo, han demostrado hasta qué punto la representación oficial distaba mucho de la realidad, y cuán difícil es reconciliar la teoría y la práctica del gobierno republicano, sobre todo debido a la naturaleza oligárquica de los gobiernos municipales y al modo predador de gobierno con el que las principales ciudades gobernaban sobre los centros menores que habían caído bajo su poder: desde varios puntos de vista, “las repúblicas y los despotismos no eran...dos mundos opuestos, dos sistemas antagónicos” como había escrito Philip Jones (1997, p. 648)⁸. Incluso antes que Jones, ese argumento ya había sido utilizado para socavar la relevancia del humanismo cívico y de la teoría republicana, denunciándolos como mera propaganda (Becker, 1997; Brucker, 1977; Ricciardelli, 2015). En general, los autores de la Escuela de Cambridge responden a estas críticas afirmando que los ideales de libertad de las repúblicas italianas mantienen un valor preciso, al menos en teoría (aunque no se siguieran de manera coherente), y que es en este nivel “superior” en el que contribuyeron al surgimiento de nuestra modernidad política. Sin embargo, en mi opinión, el problema con la interpretación de la Escuela de Cambridge no es (o no sólo es) que se niega a indagar qué sucedía bajo la brillante superficie de la ideología (por ejemplo, al no tener debidamente en cuenta la verdadera naturaleza oligárquica de las comunas italianas), sino más bien que ofrece una imagen excesivamente modernizadora –y a fin de cuentas, engañosa– del pensamiento político humanista. De hecho, mientras que para Jones y sus discípulos el real funcionamiento del sistema de comunas simplemente contradice el pensamiento político medieval o renacentista, para mí un buen conocimiento del funcionamiento de las instituciones en la vida cotidiana debería ayudar a los lectores modernos a comprender mejor ese pensamiento.

Es hora de reconocer que los humanistas cívicos sostenían conceptos de autogobierno, libertad, igualdad, participación, etc., muy distintos a los que Pocock y Skinner les han atribuido. En comparación con el pensamiento republicano moderno “fuerte”, lo que puede encontrarse en los autores de finales del siglo XIV y del XV, es, en el mejor de los casos, un tipo muy peculiar de republicanismo “débil”,

8 En la misma línea véase J. E. Law y B. Paton (2010)

muy alejado de nuestra noción del fenómeno en algunos de sus supuestos más importantes. En parte, además de la representación errónea de la Escuela de Cambridge, lo que hay también es un problema de metodología. Como se sabe, en polémica con los historiadores marxistas, los académicos neo-republicanos insisten en la relevancia del contexto lingüístico, a la vez que asignan poca o ninguna importancia a otros tipos de contexto. Es cierto que una vez Skinner admitió que “el estudio del contexto social puede ayudar a comprender un texto” (Skinner, 1969, pp. 3-53) ⁹, pero en sus ensayos metodológicos presta una atención muy marginal a cualquier realidad extralingüística, y en sus trabajos históricos lleva esta falta de interés al extremo. Sólo las tradiciones discursivas tienen lugar en su narrativa, y lo mismo ocurre, en menor medida, con Pocock.

Este enfoque monista es claramente peligroso, y no es de extrañar que, inmediatamente tras la publicación de *The Foundations*, algunos académicos criticaran la ausencia de referencias a la dimensión social de parte de Skinner¹⁰. No obstante, la ausencia total en su narrativa de las (a veces laberínticas) instituciones de la primera modernidad –además de la contraposición abstracta entre república y principados–, acaso, aún más complicada. Ningún lenguaje político se opera en el vacío: por el contrario, dado que las instituciones establecen las reglas del juego (tanto para quienes las aceptan como, el menos en parte, para quienes las rechazan) y son el objetivo de toda lucha política (ya sea para cambiarlas o simplemente para ocuparlas), deberían ser consideradas por los historiadores del pensamiento político como el ecosistema en el que se configuran los conflictos (y los discursos). Aunque esto es cierto en cualquier situación histórica, la desaparición de las instituciones es especialmente peligrosa cuando se trata de una cultura clasicista como la de los humanistas –una cultura en la que todos los autores han leído los mismos libros, a los que constantemente evocan como la principal fuente de su autoridad intelectual. En este caso, el respeto por la tradición va necesariamente unido a la máxima libertad para reutilizar los modelos antiguos de forma original, hasta el punto de que la misma cita puede usarse fácilmente con fines opuestos, algo no muy distinto de lo que los predicadores bien informados pueden hacer con un pasaje tomado de la Biblia. Esto es

9 De manera significativa, este pasaje no se encuentra en la versión revisada del ensay compilada en Q. Skinner (2002).

10 Ver, por ejemplo, D. Lacapra (1980): “An appeal to the context is deceptive: one never has — at least in the case of complex texts — *the* context” (‘- 254) [La apelación al conteto es engañosa: nunca se cuenta con –al menos en el caso de los textos complejos– *el* contexto].

especialmente evidente en algunos diálogos de Poggio Bracciolini, en los que diferentes personajes discuten un tema dado, haciendo referencia a famosos episodios de la historia griega y romana o citando pasajes memorables de autores clásicos – muy a menudo de forma tan creativa que el significado original se veía completamente alterado (esto sucede, por ejemplo, en su *De nobilitate*, 1440).

Como ha señalado Kurt Flasch, en la cultura del medioevo y de la temprana modernidad, ciertas “nociones, aunque siguen siendo materialmente idénticas, adquieren un nuevo significado en un contexto histórico que se ha transformado” al punto que “en algunas constelaciones históricas, la reutilización tiene la misma importancia que el original. Saber cómo incluir una cita puede ser más fructífero que su primera concepción” (Flasch, 1987, p.16). El historiador, entonces, no tiene alternativa: solo una cuidadosa investigación extralingüística sobre cómo los numerosos actores políticos utilizaron *en la práctica* los argumentos de Aristóteles, Cicerón, Séneca, Livio y Salustio, en medio de las luchas de la Italia renacentista, permitirá captar sus intenciones y, por ende, el verdadero significado de sus afirmaciones. En efecto, dentro de la aparente uniformidad que caracteriza a toda cultura clasicista, basta un conocimiento profundo de un contexto ampliamente comprendido (a la vez lingüístico, social e institucional) para romper el hechizo hipnótico de la repetición. De hecho, en este punto –contra el método de la Escuela de Cambridge– siempre vale la pena recordar una advertencia de Walter Benjamin, quien en su reseña de una edición demasiado escasamente anotada de las cartas de Marsilio Ficino, alertó a los lectores sobre del riesgo de confundir “banalidades edificantes con cosas que tal vez en algún momento habían sido alusiones o comentarios punzantes” debido a su falta de información histórica adecuada (Benjamin, 1972, p.54)¹¹.

Mencionaré, a modo de ejemplo, tan solo uno de los muchos errores que Skinner comete a la hora de reconstruir los verdaderos intereses en juego, como consecuencia inevitable de su eliminación de los contextos no lingüísticos. Tras el regreso de los pontífices de Aviñón, durante el siglo XV, Roma fue el escenario de insurrecciones recurrentes contra el dominio papal. Por recordar sólo las más relevantes, en 1434, Eugenio IV tuvo que huir a Florencia a causa de la presión de sus adversarios; en 1453, Stefano Porcari organizó una conspiración para encarcelar a Nicolás V y reestablecer los antiguos derechos del comunas. En 1511, cuando Julio II estaba enfermo,

11 ‘Sobre la “trampa hermenéutica” de la repetición clasicista, ver G. Pedullà (2011, pp. 17-18),

las familias más prominentes de la ciudad formaron una coalición sin precedentes para obtener alguna concesión del nuevo pontífice por venir (pero Julio no murió, y su juramento público no tuvo consecuencias). En todos estos momentos de tensión, los enemigos del Papa adoptaron el lenguaje de la antigua tradición republicana y, por esta razón, Skinner explica que, mientras los pontífices “convertían el papado en un principado despótico” (Skinner, 1978, p.114), sus adversarios apoyaban la idea de que la “soberanía popular” era “la forma de gobierno más apropiada para Roma” (Skinner, 1978, p.148). En su relato, la coalición de familias romanas se convierte incluso en uno de los principales signos de una “supervivencia de los valores republicanos” a principios del nuevo siglo, que también estaría detrás de los *Discursos* de Maquiavelo. Sin embargo, si uno va más allá de los tropos lingüísticos y de los ejemplos históricos empleados por los enemigos del Papa, e intenta identificar quiénes eran estos opositores al gobierno papal, la imagen que surge es completamente diferente. Con la posible excepción de Porcari (quien, no obstante, provenía de una importante familia aristocrática, estrechamente ligada al clan Colonna)¹², todos los presuntos partidarios de la república no eran más que *baroni* como los Orsini y los Colonna y sus seguidores – es decir, los señores feudales de la ciudad, acostumbrados a gobernar a su antojo a la población local y por esta razón, reacios a aceptar los crecientes esfuerzos de centralización del poder de los Papas. En sus ataques, los juristas Orsini y Colonna recurren al lustroso lenguaje de la *libertas* republicana, pero esta apelación a la antigua Roma puede ser fácilmente desacreditada como una mera herramienta retórica desprovista de toda conexión con la realidad del Estado de la Iglesia dado que, en ese contexto político concreto, sólo abogaban por el respeto del pontífice a los privilegios de los clanes aristocráticos y representaban la más perfecta encarnación de esos valores feudales que Skinner considera opuestos a los republicanos. En las páginas siguientes, esta misma deficiencia, lo lleva a malinterpretar el sentido y los objetivos del *De principatu* de Mario Salamoni degli Alberteschi (compuesto en las postrimetrías de la coalición de 1511): un tratado que no es “un soporte teórico a la causa republicana”, de la misma manera que su autor no es un “defensor de las libertades antiguas de la ciudad” (Skinner, 1978, pp.148-9), sino un teórico de

12 “En la tradición patricia romana, Porcari era la excepción más que la regla” (Kolsky, 1987, p. 79)

los límites del poder papal frente a los derechos consuetudinarios concedidos a la aristocracia romana¹³.

Claramente, la libertad feudal de los *baroni* no era la de las comunas italianas—aunque ambos explotaran el lenguaje y los conceptos de los Antiguos para respaldar sus argumentos. Sin embargo, algo aún más problemático (para quienes aceptan la metodología de Skinner) tiene lugar cuando, en medio de una lucha extenuante, dos adversarios apelan a las mismas fuentes, principios y autoridades para validar sus argumentos – aun cuando obviamente otorguen significados diferentes, e incluso, contradictorios a estas fuentes, principios y autoridades. A comienzos del siglo XV, durante una larga guerra librada con la pluma no menos que con la espada, tanto Gian Galeazzo Visconti como Florencia invocaron el valor de la *libertas* para justificar sus acciones (Stacey, 2007), y algo similar sucedió en Roma, en donde durante el conflicto entre el Papa y los *baroni* ambos bandos lucharon siempre de buena fe bajo la bandera de la *libertas* (D’Elia, 2007). Teniendo en cuenta que en una cultura clasicista todos los actores políticos tienen acceso (y reutilizan) los mismos modelos, sólo se puede decidir el sentido particular de los objetivos y metas de estos textos reconstruyendo su contexto extralingüístico¹⁴.

Asimismo, reconocer la importancia de los contextos sociales e institucionales contribuye a valorizar la originalidad del pensamiento político medieval y de la temprana modernidad. Según la Escuela de Cambridge, la libertad como no-dominación es esencialmente igual en Cicerón, Bruni, Maquiavelo, Guicciardini, Paolo Paruta, James Harrington, Algernon Sidney, Montesquieu y Jean-Jacques Rousseau –al punto que la denominada tradición neo-republicana tiene, a lo sumo, relevancia por la recuperación y difusión por toda Europa de una tradición autorizada, pero, en definitiva, carece de toda originalidad teórica. En definitiva, los contextos sociales e institucionales son la única garantía de que, en su sincretismo, el republicanismo de la temprana modernidad fue algo más que un mero resurgimiento del latino. Por el contrario, las “*tunnel histories*” de la Escuela de Cambridge generan una ilusión de continuidad en la tradición republicana, que sustituye

13 Para una interpretación correcta de los conflictos romanos, leer: Serio (2001, 2008), De Vincentiis, (2006, 2014), Shaw (2007); Kuehn, T. (2008); Plebani, (2012, 2014); Por el contrario, para una perspectiva más tradicional, se puede consultar Modigliani (2013).

14 Esto es válido no solo para el Renacimiento Italiano: por ejemplo, en *Libertas and the Practice of Politics in the Late Roman Republic*, Valentina Arena (2012) sostiene de forma convincente que en la antigua Roma *libertas* era un slogan tanto para los patricios como para los plebeyos, por supuesto con dos significados muy diferentes.

los conflictos reales por una oposición transhistórica entre libertad y despotismo¹⁵. Autores tan distantes como Salustio, Poggio Bracciolini, Francesco Patrizi y Gasparo Cantarini, son simplemente homologados, sin prestar atención a sus especificidades –una relectura especialmente forzada en el caso de un teórico políticamente radical e inmediatamente controvertido como Maquiavelo. Pero, tal vez, esta negativa a distinguir no es casualidad –dadas las simpatías elitistas, hoy ampliamente reconocidas, de la Escuela de Cambridge (McCormick, 2018)¹⁶.

Para comprender correctamente el pensamiento político de la temprana modernidad se necesitan muchas herramientas diferentes. Pero se trata de un desafío ineludible. En efecto, tan pronto como los textos del Renacimiento ya no se leen en un aislamiento lingüístico estático, sino en su *historicidad semántica* y a la luz de *luchas políticas concretas y prácticas cotidianas de gobierno*, incluso conceptos familiares como libertad (*libertas*) e igualdad (*aequalitas*) revelan nuevos matices de significados¹⁷. Así, el humanismo republicano empieza a alejarse de su representación dominante.

Por esta razón, en las páginas que siguen, intentaré esbozar un esquema sintético –en ocho adjetivos– del republicanismo “débil” de los humanistas, en comparación con el republicanismo “fuerte” de los modernos, destinado a tomar la delantera durante el siglo XVIII. No todos tienen la misma importancia; y, sobre todo, es preciso tener siempre en cuenta que en el siglo XV el republicanismo carecía de la coherencia y conciencia de sí que tendría luego de la Ilustración, ya que la rica producción de textos humanistas dedicados a discutir la

15 En 1977, Cesare Vasoli (1977) reprochó a Pocock haber “construido artificialmente una perspectiva abstracta, que disuelve todo sentido del tiempo y reduce un largo desarrollo histórico de ideas a una sucesión cerrada de fórmulas y analogías sin ninguna consideración de la novedad concreta de cada situación histórica subsiguiente” (p.663). Advirtió, con razón, que “los términos de este vocabulario siempre deben interpretarse en relación con los acontecimientos y procesos políticos concretos de cada momento histórico en el que han aparecido” (p.663). Del mismo modo, según Carlo Dionisotti (1989), una “tradicción republicana florentina” no ofrece en sí misma una “explicación histórica” convincente de las acciones de los hombres de diferentes generaciones más de lo que lo haría la “fe bautismal” (pp. 148–9).

16 Desde una perspectiva muy distinta a la de McCormick, Nadia Urbinati recientemente ha sostenido que, históricamente, el republicanismo siempre libró una batalla en dos frentes: contra el despotismo, pero también contra la democracia. Ver: Urbinati, (2010, 2012).

17 No se puede sino estar de acuerdo con Janet Coleman (2000): “La razón por la que es importante aclarar lo que querían decir con una libertad republicana es que hoy en día “libertad republicana” ha llegado a aplicarse de forma laxa y ciertamente antihistórica” (p.205).

especificidad del gobierno cívico nunca cristalizó en un paradigma teórico plenamente desarrollado. Desde esta perspectiva, es importante dejar en claro que, para esta fase inicial, una palabra abstracta como “republicanismo” solo puede usarse para *finis prácticos*, para facilitar la descripción de esta constelación discursiva. Por todas estas razones, más que como el resultado de una evolución lenta y sostenida, la teoría republicana moderna debe enmarcarse en la crisis del Antiguo Régimen, cuando las bases de legitimación establecidas hacía mucho tiempo se subvirtieron completamente, por lo que no puede interpretarse simplemente como una segunda etapa de un proceso lineal –aunque la construcción de una genealogía republicana (Atenas, Roma, Florencia, Venecia, Cantones Suizos...) será parte integrante de este nuevo proyecto político desde el principio¹⁸.

I FLUIDO

Los teóricos políticos modernos inscriben al republicanismo dentro de una lógica binaria doble: principado versus república, dominación versus no-dominación (donde no dominación es sinónimo de gobierno republicano). A veces, los teóricos de la Escuela de Cambridge admiten que la monarquía no necesariamente es incompatible con la no-dominación, siempre y cuando algunos principios sean respetados, pero como regla general, para ellos, la distinción mantiene su validez. Sin embargo, aunque según los pensadores políticos humanistas, había claramente múltiples formas de gobierno, lo que consideraban más relevante eran los elementos en común antes que las diferencias, y por eso las divergencias entre repúblicas y principados eran menos importantes de lo que imaginan los historiadores del pensamiento político. Aunque desde la Ilustración los estudiosos conciben una “oposición típico-ideal” entre gobiernos comunales (proto-democráticos) y principados (tiránicos) (Varani, 2004, p.137), las fronteras eran más bien cambiantes; y la teoría política no podía evitar registrar esta fluida situación.

Probablemente nadie lo expresó de forma más clara que Francesco Patrizi, cuando en el proemio al Libro VI de *De institutione reipublicae* (1471) explicó por qué le dedicaba un tratado sobre el gobierno republicano a un soberano como el Papa Sixto IV. La explicación de Patrizi es que solo hay una forma de estado, a la que se le han dado diferentes nombres. Como prueba, menciona la existencia

18 Para una reconsideración reciente de las ideas romanas sobre la *respublica*, libre de toda ilusión de continuidad lineal con el republicanismo moderno, ver: C. Moatti (2018).

de constituciones mixtas como la diseñada por Licurgo para Esparta (“Creo que solo hay un tipo de Estado, aunque se le llame de dos formas diferentes”¹⁹). En su *De regno et institutione regis*, no obstante, es tal vez incluso más explícito en este punto. Allí, Patrizi se pregunta si es legítimo para el mismo hombre que ha escrito un libro sobre el gobierno republicano (el propio Patrizi) componer otro tratado sobre el principado, y da una respuesta positiva, indicando el precedente del Libro IV de la *República* de Platón, en el que el filósofo griego elogia tanto a la monarquía como a la república, y de manera más general, sostiene que “nada cambiará en términos de virtud y teoría si uno o muchos gobiernan a la multitud”²⁰.

Las razones de la actitud de Patrizi (1607), y en general de los humanistas, se ponen de manifiesto en cuanto uno deja de concentrarse solamente en los tratados del Renacimiento. Allí donde los historiadores del pensamiento político ven un cuadro en blanco y negro, las prácticas institucionales y los sistemas simbólicos a los que se apela para legitimar el auto-gobierno republicano sugieren un grado bastante amplio de matices, que trastoca cualquier oposición binaria simple.

Hay que tener en cuenta dos aspectos distintos cuando se habla de republicanismo de la temprana modernidad: (1) el gobierno comunal a menudo implicaba el recurso a magistraturas principescas (incluso vitalicias), y (2) la oscilación entre la república y el principado dentro de un marco comunal era considerada perfectamente normal y para nada problemática.

Venecia nos brinda un excelente ejemplo del primer punto. ¿Cómo juzgar una república que era gobernada por un príncipe elegido de por vida y dotado formalmente con prerrogativas más que nada simbólicas, pero que “no estaba de ningún modo completamente inhabilitado por su restringido estatus constitucional”? Durante el siglo XV, el hiperactivismo de figuras excepcionales como Francesco Foscarelli, Nicolás Tron, Pietro Mocenigo y Leonardo Loredan (quienes “aprovecharon cualquier resquicio que pudieran encontrar en el muro legalista construido a su alrededor”) dejaron en claro a todo el mundo que el *doge* tenía considerables poderes y que podía influir profundamente en la agenda política (Muir, 1977, p.256)²¹, aun cuando los

19 ‘Unum esse reipublicae modum arbitror, nomine tamen bifariam nuncupatur’ (Patrizi, 1607, Libro VI),

20 ‘Nihil enim de ratione ac virtute amovebitur, sive unus sive plures multitudinem recte gubernent’ (Francesco Patrizi, *De regno et institutione regis* (Cosmopolis, 1607, I.1).

21 Ver también Finlay(1980), Crouzet Pavan (2002) Ravegnani (2013). Esus esquemas constitucionales de Venecia, tanto In Gasparo Contarini como Donato Giannotti insistieron en esta tensión permanente entre un “honor exterior principesco” (de

historiadores del pensamiento político por lo general no admiten este hecho. Skinner, por ejemplo, presenta al *doge* como “la cabeza electa del gobierno”, y especifica luego que Pier Paolo Vergerio y Gasparo Contarin lo denominaron el “elemento monárquico” y la “soberanía principesca”, respectivamente, de un gobierno republicano mixto –eso es todo (Skinner, 1979, pp. 130-142). Pero la realidad era mucho más compleja. Como el diarista Girolamo Priuli (1912-1938) escribió en noviembre de 1505, aunque “comúnmente se dice que un príncipe veneciano es un mero signo de taberna y que él no puede hacer nada sin el consentimiento de sus consejeros, del colegio o de los consejos... deseo afirmar que un príncipe veneciano puede hacer lo que le plazca.” Y continúa:

Todo el mundo desea su buena voluntad y serle agradable, y si a veces hay un consejero o alguien que desea oponérsele, es necesario proceder con discreción, pues de lo contrario se encontrará con un severo desaire y bochorno. Es cierto que si un duque hace algo en contra de la República, no será tolerado; pero en todo lo demás, incluso en las asuntos menores, hace lo que le place, siempre y cuando no ofenda el honor y la dignidad del estado (p.394)²².

Tal posición de preeminencia no significaba que no hubiera otros centros de decisión en Venecia –incluso si, al menos en ciertas fases, el *doge* fuera el veneciano que más podía influir en la política de su ciudad. Por muy lejana que pueda resultar desde una perspectiva moderna, la Serenísima República tuvo, a la cabeza, a un verdadero príncipe. A partir de Jorge de Trebisonda en 1451, la teoría de la constitución mixta fue apoyada con entusiasmo por la clase dominante veneciana claramente también porque parecía adecuada para describir en tér-

modo que “en la república solo él tiene el aspecto de un señor”) y el control limitado sobre la política y el mecenazgo. Sobre un caso de estudio relevante, ver D. Pincus (2000).

22 ‘Quantunque se diceva *vulgariter* che uno Principe Veneto era segno di taverna et che non poteva far chossa alchuna senza consentimento de Consiglieri et altri de Collegio et senza li Consegli, *tamen* io voglio dechiarire questo, che uno Principe Veneto puol assai, et infine el fa quelli li piazze, né he alchuno che li possa contradire, et chadauno ha di gratia di stare suo benivolo et farli cossa agratta, et se quache volta se atrova qualchuno Consegiro over altri, che li voglia contradire, bisogna che ‘l vada *cum* grande discrectione, *aliter* se atrova *cum* boni rebuffi et vergognato. Vero he che, se ‘l Principe volesse fare chossa contraria alla Republica, non saria soportato, ma del resto veramente *in minimis* può fare quanto li piace, purchè la cossa non excieda lo honore e il dechoro del Stato’. Ver también Finlay (1980, pp-109-110).

minos clásicos esta peculiar mezcla institucional (una idea que aún resuena entre los politólogos contemporáneos que describen al poder ejecutivo como el rasgo “monárquico” de cualquier sistema de pesos y contrapesos) (Monfasani, 1978, Hankis, 1990)²³; también los florentinos se vieron finalmente seducidos por este modelo político, que parecía capaz de poner fin a los conflictos sociales, y en 1502 adoptaron un gonfaloniero vitalicio²⁴. Por lo tanto, aunque los historiadores modernos tienden a minimizar la naturaleza principesca de estas magistraturas vitalicias de las comunas italianas (incluida Génova), sería más correcto reconocer que su semejanza con un príncipe en las fuentes contemporáneas y los rituales públicos se hizo sobre bases más que metafóricas, y que fue el resultado de una incansable experimentación con las instituciones en la Italia de la temprana modernidad.

Con respecto al segundo punto, Génova ofrece el ejemplo más destacado de fluidez entre república y principado. En efecto, ¿qué decir de una república que a lo largo de los siglos XIV y XV se entregó repetidas veces en señoría a algunas de las grandes potencias vecinas (principalmente al rey francés y al duque de Milán) y que, de forma periódica, por elección propia, se sometió a un principado extranjero, es decir, a una forma de gobierno que según la Escuela de Cambridge (y según nuestra visión común moderna) debería ser totalmente incompatible con el autogobierno²⁵. Las cifras son sorprendentes: la comuna libre de Génova estuvo gobernada por el Duque de Milán de 1352 a 1356, de 1421 a 1435, de 1464 a 1478 y de 1488 a 1499; el rey de Francia controló por sumisión formal de 1458 a 1461, de 1499 a 1512, en 1513, de 1515 a 1522, y de 1527 a 1528. Como resultado, durante los ciento noventa años que van de 1339 a 1528, cuando la república estaba gobernada por un *doge* vitalicio, Génova se sometió voluntariamente a una potencia extranjera durante no menos de setenta y cinco años.

El motivo por el que la peculiar cultura política genovesa suele ser marginada en los estudios sobre el tema es su supuesta “arcaicidad” en relación a una modernidad política que tendría en Florencia

23 Sobre el éxito de la constitución mixta en la Venecia del siglo XV: Gaeta (1976–86).

24 Sobre el mito de Venecia en Florencia: F. Gilbert (1968); Fontana y Fournel (1997); Finlay, (1999)

25 A diferencia de Skinner, Maurizio Viroli (1992) menciona rápidamente el recurso periódico de Génova y Boloña a los signori, pero malinterpreta el significado de esa práctica: “Algunas ciudades, en particular Génova y Boloña, alternaban entre regímenes republicanos y señorías. Otras, como Siena y Florencia, defendieron ferozmente sus instituciones republicanas, y no capitularon hasta el siglo XVI” (p. 14). Para una síntesis reciente, ver Shaw (2012); Bitossi, (2019); Taviani, (2008).

a su principal precursora²⁶. Sin embargo, estudios recientes han dado cuenta de que, incluso en las ciudades de la Toscana –el caso de estudio favorito de cualquier análisis sobre el republicanismo de la temprana modernidad– se hallan dificultades similares (Zorzi, 2013, 2015). Hace algunos años, en una amplia investigación sobre las señorías angevinas en Florencia, Amadeo De Vincentiis (201, 2003, 2010a, 2010b, 2013), demostró que, hasta mediados del siglo XIV, era completamente normal que los florentinos otorgaran temporalmente el liderazgo de su ciudad a una serie de figuras eminentes vinculadas con la corte francesa, para que la ciudad pudiera sobrellevar más fácilmente los momentos de crisis (un aumento peligroso del número de exiliados, la expedición italiana del emperador Enrique VII, las incursiones de Castruccio Castracani, la ruinosa guerra contra Pisa por la conquista de Lucca, etc.). Este fue el caso con el rey Carlos I y con Roberto de Anjou (de 1267 a 1276 y de 1313 a 1322, respectivamente) quienes nunca gobernaron Florencia en persona, sino por medio de vicarios nombrados cada seis o doce meses, y posteriormente con Carlos de Calabria, electo en 1326 por diez años (aunque falleció tras sólo dos), quien, a diferencia de sus predecesores, residió con su corte en la ciudad. Esto significa que, a principios del siglo XIV, el sistema político de Florencia seguía siendo lo suficientemente abierto para adecuarse periódicamente a los experimentos señoriales, sin que se los divisara como absolutamente ajenos o alternativos al régimen comunal²⁷. Sólo en 1343 el intento del Walter de Brienne (el tristemente célebre duque de Atenas) de imponer una *signoria* perpetua sobre la ciudad provocaría una insurrección a los pocos meses de gobierno, poniendo fin para siempre a una práctica política considerada perfectamente legítima hasta ese momento. La dramática conclusión del mandato de Walter condujo a la construcción retroactiva de la identidad política de Florencia como incompatible con el gobierno señorial; en la práctica, sin embargo, hasta una fecha mucho más tardía (en el caso de Florencia a mediados del siglo XIV, en otros lugares, incluso más tarde) muchos centros importantes del centro-norte de Italia seguirían llamando periódicamente a señores extranjeros para que les ayudaran a gestionar las crisis más peligrosas mediante una especie de contra-

26 Recientemente, Matteo Salonia, en relación con la peculiar experiencia genovesa, se refirió a una forma alternativa de republicanismo, que valoraba la riqueza privada pero no la participación política (Saolnia, 2017).

27 De forma convincente, De Vincentiis (2010) interpreta hasta el *Livre dou Trésor* en clave pro-angevina (a su entender, el tratado de Brunetto Latini sería una suerte de manual que explica el funcionamiento del sistema político municipal a un *signore* francés que está por llegar).

to de duración determinada. Desde este punto de vista, ¿era Génova simplemente más “arcaica” que Florencia, como sugiere la interpretación tradicional? ¿O es preciso explicar la diferencia de Florencia más bien como el resultado de un accidente –es decir, de la conmoción causada por el intento del duque de Atenas de hacerse con la ciudad para siempre, rompiendo sus acuerdos previos con los ciudadanos? En este segundo caso, en lugar de más “moderno”, el republicanismo exclusivo de Florencia debería considerarse simplemente el resultado de una historia diferente.

Cabe señalar que ninguno de los miembros de la Escuela de Cambridge ha mencionado a las *signorie* florentinas en sus narrativas. Sin embargo, después de De Vincentiis, en los últimos años, los historiadores han poco a poco ido reconociendo que la oposición directa entre república y principado no describe la porosidad típica de las formas de gobierno del siglo XIV, e incluso posteriores (Mineo, 2009). Recientemente, en la introducción a una importante colección de ensayos sobre este tema (con ejemplos extraídos de Florencia, Pisa, Siena, Lucca, Arezzo, Prato, Volterra y Massa)²⁸, Andrea Zorzi (2013) resumió el estado actual de la investigación en estos términos:

En primer lugar, fueron precisamente los contemporáneos quienes no sintieron una oposición irreductible entre las formas de gobierno municipal y señorial: durante mucho tiempo, entre los siglos XII y XIV, ambas aparecían como recursos de los cuales escoger de acuerdo con las necesidades y circunstancias... el principado no representaba...en sí mismo el resultado inevitable de la crisis política del sistema comunal y sus “libertades”, ni tampoco constituyó su negación. No había un pasaje directo del gobierno cívico al señorial, sino más bien una variedad de experiencias políticas compuestas, y sobre todo, reversibles, que expresaban la vivacidad de la experimentación política e institucional (pp.13-14)²⁹.

Durante el siglo XV, el antagonismo entre principados y repúblicas se consolidó como resultado tanto de la transformación de los gobiernos señoriales (cada vez más desvinculados de la comunidad cívica, y por ende, acusados de no perseguir el bien común) como de la propaganda

28 Las cifras toscanas son sorprendentes: Zorzi (2015) contó 134 experiencias de poder personal/señorial entre 1259 y 1464 en 19 centros urbanos.

29 Este volumen es parte de una innovadora investigación colectiva dirigida por Zorzi y J.-C. Maire Viguer, que está transformando las categorías que los académicos utilizan para pensar la relación entre poder comunal y señorial y la llamada “excepción toscana”. Ver también Grillo (2013) y Zorzi (2013b).

republicana florentina durante su lucha contra los Visconti. Sin embargo, la fluidez de las formas políticas siguió siendo la norma, dando lugar a un gran número de soluciones diferentes en Italia central³⁰. Es también contra este telón de fondo, en el que los modelos abstractos están siempre en movimiento y se combinan en formas imprevisibles, que debe interpretarse el “ecumenismo” político de humanistas como Francesco Patrizi.

Cabe mencionar un último ejemplo. En abril de 1555 la república de Siena cayó tras el largo sitio por parte de la armada española. Aun así, muchos sieneses (cerca de setecientos varones y sus familias) no aceptaron el nuevo gobierno florentino que se imponía a su ciudad y prefirieron marcharse con la guarnición francesa e instalarse en Montalcino, donde establecieron la República de Siena y Montalcino. Fue un momento difícil, y los republicanos más acérrimos necesitaban ayuda para continuar su precaria lucha. Así que cuando, en respuesta a su pedido de reconocimiento formal, el rey francés Enrique II les pidió que se sometieran a la corona, el 13 de diciembre de 1556 el consejo de exiliados accedió a rebautizar su pequeño enclave como un “estado republicano y real, consagrado a la Inmaculada Virgen y bajo la protección de su majestad cristianísima (una repubblica e stato regio, dedicato all’Immacolata Vergine, sotto la protezione di S.M. Cristianissima) – sin ninguna contradicción aparente³¹. Incluso una experiencia política destinada a convertirse en uno de los símbolos más duraderos de la lucha comunal por la libertad no fue, a fin de cuentas, tan republicana como suelen afirmar los académicos modernos.

II MINORITARIO

La experiencia comunal italiana se desarrolló en una Europa en gran medida todavía feudal. A pesar de los cantones suizos, a pesar de Flan-

30 La experiencia de Boloña como “una república por contrato” ha sido particularmente bien documentada. Ver: A. De Benedictis (1990); Duranti (2009), Duranti, (2017). A fines del siglo XV, Filippo Beroaldo el Viejo describió a su ciudad como *principatus ex aristocratia democratiaque compositus*, “una combinación de aristocracia y democracia” (Beroaldo the Elder, 1511, f. xxi v.), mientras que Giovanni Garzoni identificó la *libertas* como el elemento unificador de la historia boloñesa (Garzoni, 2010, p. 32)

31 Al respecto, véase: Milanesi (1850) que da cuenta que sieneses concedieron al rey francés poder absoluto: ‘Il Consiglio generale del popolo de la detta Repubblica... dà piena e ampia autorità, quant’ha egli proprio, a S.M. Cristianissima, volendo che tutto l’intiero potere c’ha esso Consiglio s’intenda, liberamente, pienamente et assolutamente concesso alla medesima Maestà, ponendola in tutto e per tutto in luogo suo” (p. 395)

des, a pesar de la Liga Hanseática (e incluso, cuando, a nivel local, algunas formas de participación política eran perfectamente normales en los estados monárquicos) (Blickle, 2000)³², la experiencia cívica del autogobierno era un experimento minoritario en un mundo cristiano que se percibía como guiado por dos poderes universales –la Iglesia y el Sacro Imperio Romano– y seguiría siéndolo durante siglos, incluso tras el surgimiento de nuevos reinados y ducados (también organizados de acuerdo con el modelo jerárquico de los estados feudales) (Scott, 2012). Ciertamente esta relación de poder no podía sino tener fuertes repercusiones también en la teoría política humanista³³.

A lo largo de los siglos XIV y XV, las comunas italianas se vieron obligadas a justificar su anomalía en un sistema de relaciones internacionales que corría el riesgo de marginarlos, más aún en el caso de ciudades como Florencia, Venecia o Génova, que extrañan su riqueza del comercio y del préstamo de capitales. El caso florentino es muy revelador; como demostró Richard Trexler hace cuarenta años en su libro pionero en el tema *Public Life in Renaissance Florence* (1980) –una obra monumental que, desafortunadamente, casi no influyó en la literatura posterior sobre el pensamiento político de la temprana modernidad. En muchos textos humanistas, el auto-gobierno cívico es motivo de orgullo; este orgullo, sin embargo, se manifiesta principalmente en escritos dirigidos a un público local, dado que, cuando Florencia se presenta a los poderes principescos o monárquicos, el tono cambia, lo que revela los límites de su confianza en esa ideología republicana. Incluso en las cartas oficiales escritas por la Cancillería, se percibe una dificultad, o al menos algo de vergüenza, en relación con el mundo feudal, como si las comunas se estuvieran perdiendo de algo importante. Entonces, para intentar solucionar este problema, Florencia subrayó cada vez más la majestad real de la *Signoria* (compuesta por nueve *priori*, la más alta magistratura cívica) (Brucker, 1977, pp. 308.309) y solo en contadas ocasiones se presentó como república en las misivas diplomáticas, prefiriendo ser considerada como una ciudad poderosa, que dominaba un gran número de ciudades sometidas y “miembros de la nobleza terrateniente” (Trexler, 1980,

32 Sobre el auto gobierno de las comunidades rurales bajo un poder principesco, ver: M. Della Misericordia, (2006).

33 Como advirtió correctamente Robert Black (2001), incluso en Italia “durante el Renacimiento, la cantidad de escritos pro-monárquicos (como los “espejos de príncipes”) supera con creces las producciones genuinamente a favor de la república, un dato apenas sorprendente en un período que presencié el debilitamiento, y prácticamente la desaparición de la tradición comunal italiana” (p. 11).

p.11)³⁴, vinculados a ella de acuerdo con un sistema de vasallaje muy similar al de los estados feudales y monárquicos con los que pretendía acreditarse. Los florentinos no estaban solos en este proceso, tal como revelan estudios recientes sobre la evolución de la lengua oficial veneciana, que demuestran por ejemplo, que durante el siglo XV, la ciudad comenzó a presentarse cada vez más como un poder señorial que como una comuna (Giullino, 1996)³⁵, y que en el siglo XVII incluso reclamaría estatus de realeza entre las potencias europeas porque gobernaba o había gobernado sobre muchos reinos: Chipre, Candia (Creta) y Negroponte (Eubea) (Cozzi, 1986).

Como escribió Trexler (1980):

La república de Florencia se enfrentaba a serias desventajas a la hora de negociar con los soberanos extranjeros. La falta de nobleza de sus ciudadanos, la inestabilidad del gobierno derivada de la brevedad de los mandatos y la diversidad de la población urbana, todo esto contribuía a la desconfianza con la que los honorables extranjeros veían los compromisos contraídos, con esta ciudad de usureros...y artesanos (p.279)³⁶.

Cuando conversaban con un rey, los florentinos se sentían especialmente avergonzados porque, puesto que la opinión popular no otorgaba la misma confianza a los mercaderes que a los nobles y príncipes, corrían el riesgo de ser considerados poco fiables³⁷. Este es el motivo por el que Florencia siempre enviaba jóvenes provenientes de las familias más ricas como embajadores, con la esperanza de que, con sus excelentes modales, pudieran proyectar una imagen de la ciudad más apropiada a sus interlocutores principescos: así Florencia podía fingir

34 Mineo (2009) sugiere tomar seriamente metáforas como *civitas sibi princeps* y *populus princeps*, empleadas tradicionalmente para cantar la majestad del gobierno republicano, tanto como la figura del anciano en su trono en *Allegoria del buen governo* de Ambrogio Lorenzetti: "para afirmar su independencia, las comunas debían presentarse como poderes monárquicos y principescos" (p. 149).

35 Luego de 1485 la coronación pública del nuevo doge estuvo acompañada por una nueva fórmula: '*Accipe coronam Ducatus Venetiarum*'. Ver también el perspicaz análisis de Muir (1997, pp. 251–63). Por el *doge*, los florentinos consideraban que la república de Venecia era "más digna" (Trexler, 1980, p. 335).

36 Un ejemplo que parcialmente contradice mi argumento puede encontrarse en E. Crouzet-Pavan (2007), que relata un episodio sobre el orgullo veneciano por la antigüedad de la ciudad en comparación con el gobierno ilegítimo de Milán de Francesco Sforza.

37 Sobre la extendida afirmación de que los gobiernos republicanos no eran confiables en las alianzas con otros estados, ver Fubini (1982); Shaw (2006).

que poseía una verdadera aristocracia³⁸. En este contexto incluso las cartas de propaganda inspiradas en *Salutati* escritas durante la guerra contra los Visconti (1390-1402), probablemente deben leerse como un intento de demostrar confianza en sí mismos y de superar una situación de debilidad mediante una declaración audaz en un momento de crisis excepcional³⁹. Es decir, como prueba de la debilidad, más que de la fuerza, de la identidad republicana florentina.

Al mismo tiempo, es importante tener en cuenta que, al presentarse de este modo, Florencia no sólo actuaba para los demás: “La realeza era alabada universalmente, y no en menor medida en las repúblicas italianas” (Koenigsberger, 1997, pp.43-74). Aunque en *Foundations*, Skinner (1978) rápidamente descarta el problema de la persistencia de la cultura feudal⁴⁰, los historiadores han ampliamente demostrado que a lo largo del siglo XV los valores de la corte (la nobleza, el honor, la caballería, el coraje, la generosidad, la liberalidad) aún gozaban de gran prestigio en el mundo comunal, condicionando las conductas y representaciones. Los mercaderes y artesanos veneraban la magnificencia y la clemencia de los reyes, y les encantaba contar la leyenda de la reconstrucción de Florencia por Carlomagno (como hacen a menudo las crónicas vernáculas) (A. De Vincentiis, 2003)⁴¹.

La producción y el consumo literario son aquí de gran ayuda: se trata de uno de esos casos en los que se pone de manifiesto que las fuentes a las que tradicionalmente recurren los historiadores del pensamiento político no son suficientes, y que es necesario un enfoque cultural más amplio. Mientras que durante los dos últimos siglos los críticos han buscado en la literatura en prosa y en la poesía una transcripción literaria de los valores de la nueva sociedad burguesa que floreció en las ciudades italianas, los académicos han finalmente comenzado a reconocer que el “imaginario” de la corte, con sus

38 “El problema de la ciudad no era la riqueza sino la inferioridad social de los burgueses, y los medios usureros con los que se había ganado la riqueza” (Trexler, 1980, p. 293). Sobre problemas similares en Génova, en donde “los respetables clanes castellanos Liguria” consideraban incluso a las familias más prominentes de la ciudad, como los Campofregoso o los Adorno “socialmente inferiores”, ver Shaw (2013, p. 171).

39 Sobre la innovadora propaganda orquestada por *Salutati* en comparación con las epístolas tradicionales escritas por la Cancillería, ver R.G. Witt (1969).

40 Allí reprende a J.K. Hyde por afirmar que en las repúblicas, incluso durante el siglo XIII, los presupuestos sociales y políticos imperantes eran “aristocráticos y caballerescos más que cívicos” (Hyde, 1973, p. 171)

41 Leonardo Bruni demostró que la leyenda sobre Carlomagno y Florencia era falsa y la rechazó, pero tuvo un efecto duradero en la identidad política florentina. Ver, por ejemplo, *Vita Caroli Magni* (1461) de Donato Acciaiuoli.

rituales y códigos de conducta, seguía dominando el mundo cívico⁴². Una mentalidad caballeresca aun rondaba los sueños de los ricos mercaderes que gobernaban las comunas italianas, en donde la poesía provenzal gozaba de gran éxito y contribuía al surgimiento de producciones locales y vernáculas, inspiradas por esos mismos valores cortesanos. Incluso un autor como Giovanni Boccaccio, considerado un adelantado a su tiempo (porque introduce en la escena, a menudo con simpatía, personajes que pertenecen al nuevo mundo mercantil y elogia su excepcional dinamismo) en su *Decameron* sigue mostrando un profundo respeto por el *ethos* feudal⁴³.

Ya en tiempos de Lorenzo de Medici, el perdurable éxito de los romances arturianos y carolingios (desde *Guerrin Meschino* del trovador Andrea Barberino a *Morgante* de Luigi Pulci), y la importancia de las justas (y sus transfiguraciones literarias como *Stanze della giostra* de Angelo Poliziano y *Giostra di Lorenzo* de Luigi Pulci) confirmarían el apego de los florentinos a los valores feudales⁴⁴. Por ende, no es de extrañar que cuando en 1494, las tropas de Carlos VIII cruzaron los Alpes para invadir el Reino de Nápoles y libraron una guerra desacatando todos los códigos de honor (de hecho, a veces incluso como estrategia deliberadamente aterradora para debilitar a la oposición) los italianos reaccionaran con asombro: a sus ojos, era imposible que los franceses –es decir, los descendientes de Carlomagno y de los Paladinos– pudieran comportarse tan descortésmente (Figliuolo, 2011). Para decirlo brevemente, también en las ciudades republicanas, desde un punto de vista cultural, la mentalidad feudal y cortesana siguió siendo hegemónica, e influenció, además, las actitudes y conductas concretas de los políticos. E incluso en Florencia, el republicanismo humanista nunca salió del todo de este estado de inseguridad.

42 Sobre la cultura aristocrática urbana ver Castelnuovo (2014).

43 R. Cardini, *Le cento novelle contro la morte: Giovanni Boccaccio e la rifondazione cavalleresca del mondo* (Rome, 2007). Según Trexler (*Public Life*, pp. 40–1), en sus trabajos, Boccaccio y Francesco da Barberino “crearon un mundo cortesano imaginario en una ciudad con un centro político débil”.

44 Sobre la pasión florentina por las justas, ver, por ejemplo, Ventrone (1990, 1992); Ciappelli (1997). Las consideraciones de Trexler sobre la cultura anti-popular y anti-igualitaria de las justas (‘vinculadas en la percepción florentina con la Europa feudal del norte y con el reino de Nápoles’) son, como siempre, muy perspicaces (Trexler, 1980, pp. 224–40).

III

NO ES ANTI-MONÁRQUICO

Los humanistas de las ciudades italianas, y no solo los toscanos, a quienes les encantaba representarse como los legítimos herederos de Bruto y Escipión, nunca llegaron a pensar la relación entre la “vida cívica” y el principado en términos de una oposición frontal entre libertad y despotismo, como sería común desde la Ilustración en adelante. En un contexto en el que las repúblicas eran la excepción y las monarquías y los señoríos las formas más extendidas de gobierno, los humanistas de las comunas italianas podían reivindicar la calidad de sus instituciones, pero no disponían de las herramientas conceptuales para negar legitimidad legal a los demás sistemas políticos⁴⁵.

Mientras que en los tratados a favor de la monarquía y del principado los ataques a la república suelen ser muy duros, nunca ocurre lo contrario. Si abandonamos toda perspectiva teológica al leerlos, la mayoría de los tratados del siglo XV comúnmente adscriptos a la tradición republicana dicen algo menos y algo distinto a lo que los filósofos contemporáneos encuentran en sus páginas. Para quedarnos en la Toscana: cuando Leonardo Bruni elogia la *libertas* de Florencia en su *Laudatio* (1404) e *Historiae* (1416-1442), no está automáticamente tachando de ilegítimos o de malvados a los otros sistemas políticos (se limita como mucho a notar, siguiendo la estela de Tácito y Salustio, que en las repúblicas la competencia estimula la virtud y fomenta la excelencia); cuando Matteo Palmieri reflexiona sobre la “vida cívica”, discute los deberes de los ciudadanos y la educación que necesitan para poder participar en la comunidad, pero nunca se plantea el problema de la mejor forma de gobierno (*La vita civile*, escrita alrededor de 1438-9); cuando en sus *Libri della familia* (1441) Leon Battista Alberti (1971) denuncia a los aduladores que envenenan la vida en las cortes de los príncipes no está atacando a los principados y monarquías (tal y como afirma Skinner), sino sólo repitiendo un antiguo tópico sobre la dificultad de ser reconocido por hombres virtuosos si los sicofantes ganan influencia; cuando al principio de *De institutione reipublicae*, Francesco Patrizi elogia las ventajas del gobierno republicano, no condena a los principados (“Sin embargo, no dije eso para afirmar que todas las repúblicas son buenas y todos los príncipes son malos”)(Skinner, 1978, p. 79); ni siquiera el famoso *Dialogus de libertate* compuesto por Alamanno Rinuccino tras la conspiración de los Pazzi (1478) dice que el gobierno de uno necesariamente implica

45 Robert Black (2007) ha recogido y enumerado una gran cantidad de juicios “relativistas” sobre las formas constitucionales en su obra.

la servidumbre, sino que los Medici usurparon las prerrogativas que los ciudadanos de Florencia habían disfrutado durante siglos (“De hecho, creo que en toda Italia no hay otra ciudad que haya protegido su propia libertad con tanta fuerza y durante tanto tiempo, o en la que la libertad haya crecido tan plena e incorrupta”)46. Probablemente ningún humanista es más claro en este punto que Bartolomeo Scala en su *Apologia contra vituperatores civitatis Florentinae* (1496):

Un reino y una república, por muy distintos que sean en nombre, tienen el mismo fin último...Pues, ¿qué busca un rey al gobernar pueblos y ciudades si no es la paz y la seguridad de sus gobernados y la posibilidad de que cada uno se ocupe de sus propios asuntos según su voluntad personal y su capacidad para administrar las cosas adecuadamente? ¿Y no es este el mismo objetivo de la república? (Scala, 2008, pp. 256-9)47

La única excepción posible, la *Oratio in fubere Johannis Strozze* de Leonardo Bruni de 1428 (en donde se dice que la “única constitución legítima de la unión [*commonwealth*] es una popular”) (Bruni, 1996, p.718)48 ha sido convincentemente dilucidada por James Hankins (2000, 2014) y Ronald Witt (2000) como un texto insólito, concebido explícitamente para remendar las divisiones sociales de Florencia en un momento de profunda crisis para el régimen que gobernaba la ciudad y que había pasado por una impopular guerra contra Lucca ;49. Por tanto, aunque Baron y la Escuela de Cambridge no hayan podido resistir la tentación de leer a todo el pensamiento político humanista a la luz de la *Oratio*, la opción más razonable sigue siendo la contraria: leer la singular afirmación de Bruni a la luz de todo el pensamiento político humanista50.

46 ‘Non tamen hoc consilio haec dixi ut res publicas omnes iustas, sinistros autem omnes principes asserere velim’ (Patrizi, 1607, I.1). Ver también Pedullà (2010).

47 ‘*Regis et reipublicae, etsi diversum nomen est, finis tamen idem est . . . Quid enim sibi rex vult in populis civitatibusque gubernandis nisi eorum omnium ipsorum qui ab se reguntur otium securitatemque vivendi rerumque propriarum pro arbitrio proque privati cuiusque usus commodo agendarum facultatem? Nonne eadem et reipublicae intentio est?*’ (Scala, 2008)

48 “Ita popularis una reliquitur legitima rei publice gubernande forma”.

49 Es el único escrito en el que Bruni afirma que una constitución popular es la única forma legítima de gobierno. De hecho, con la posible excepción de Ptolomeo de Lucca, no conozco a ningún escritor medieval o renacentista que niegue rotundamente la legitimidad a las instituciones monárquicas. Ver también Wootton (2006).

50 En la narrativa de Baron (1966), la *Oratio* marca la conclusión del proceso que dio origen a una ideología republicana consciente de sí misma y sin concesiones. Ver

En síntesis, el debate entre humanistas a favor del principado y de la república no es simétrico, porque los primeros descartan el auto-gobierno como débil y condenado a desaparecer como resultado de su propensión a los conflictos internos (Pedullà, 2011, pp.17-18), y los segundos nunca cuestionan la legitimidad del gobierno monárquico y señorial como tal, sino que sólo buscan preservar un espacio para el gobierno republicano en condiciones especiales. Esta actitud conciliatoria, resultado de relaciones de poder desfavorables, encontró una importante justificación en Aristóteles, quien había confirmado reiteradas veces en la *Política* que no había formas de gobierno mejores en términos absolutos, sino que la elección de un sistema constitucional por sobre otro dependía del carácter de los habitantes. Desde esta perspectiva, por ejemplo, los griegos habían demostrado que podía gobernarse, pero los pueblos asiáticos necesitaban un soberano, y por esta razón no podían saborear la fruta de la libertad (*Política*, IV.1, IV.12). El mismo argumento puede aplicarse a otras realidades políticas, y de hecho es recurrente en los autores de los siglos XIII y XIV, desde filósofos como Ptolomeo de Lucca (*De regimine principum* II9) y juristas como Bártolo de Sassoferrato (para quien la elección debía depender del tamaño, siendo el gobierno popular apropiado para los estados pequeños, la aristocracia para los que abarcan toda una región y el reino para los aún más grandes)⁵¹, hasta humanistas como Francesco Patrizi y predicadores como Girolamo Savonarola, quien en su *Trattato sul governo di Firenze* escribió: “En la ciudad de Florencia el gobierno civil es excelente, aunque en sí mismo no es excelente; y el gobierno de uno no es bueno ni excelente para el pueblo florentino, aunque en sí es excelente”⁵².

también Pocock (1975); Viroli (1992); Skinner 1978; Segun Viroli (1995) la *Oratio* es tanto la expresión del “patriotismo Florentino” (pp.28-29) como la “teología republicana” (Viroli, 2009, p. xiv).

51 El ejemplo de Bartolo es especialmente revelador en el sentido de cómo un republicanismo “fuerte” puede engañar a los lectores de hoy en día. Según Skinner, para Bartolo “la forma más apropiada de gobierno en cualquier ciudad que no sea la más grande (...) debe ser siempre el gobierno popular en el que toda la jurisdicción de la ciudad permanezca en manos del pueblo en su conjunto” (Skinner, 1978, p. 62). Pero, de hecho, Bartolo tan sólo afirma que el mejor gobierno depende del tamaño del estado: para los extensos, monarquía, para los medianos, aristocracia, para los pequeños, el gobierno de la multitud (Quaglioni, 1983, pp. 149–70, pp. 162–7). Sobre este pasaje, ver M. Blythe (1992) y Black (1992).

52 “Nella città di Firenze il governo civile è ottimo, benché in sé non sia ottimo, e il governo di uno benché in sé sia ottimo, non è però bono, non che ottimo al popolo fiorentino” (Savonarola, 1999, I.3, p. 47).

IV ANTI-TIRÁNICO

Para los pensadores republicanos humanistas, los reyes y señores legítimos y virtuosos no son vistos como adversarios –nada más lejos de ellos que la idea de que el gobierno principesco es necesariamente malo y despótico⁵³. Sin embargo, esto no significa que las repúblicas no tuvieran enemigos. Muy por el contrario. Según la jurisprudencia medieval, un príncipe necesita ser dos cosas: uno, debe ser legítimo, es decir, debe poder demostrar que su gobierno no se fundaba en la mera fuerza, sino que proviene de un poder superior (el emperador o el pontífice); dos, sus objetivos deben ser buenos, es decir, debe probar que actúa en pos del interés público. Cuando a mediados del siglo XIV Bartolo de Sassoferrato elaboró por primera vez esta doble teoría a partir de un breve pasaje de Tomás de Aquino (*Commentum in sententias Petri Lombardi* II, Dist. 44, q. 2, a. 2), se encontraba frente a un problema muy concreto y trataba de traer orden al caos en italiano, donde el poder señorial se extendía por doquier y no siempre era fácil incriminar a los nuevos tiranos. Como han señalado varios académicos, con su completo inventario de las conductas que caracterizaban a los gobernantes corruptos, Bartolo buscaba brindarles a los ciudadanos un instrumento práctico para identificar y denunciar a los malos príncipes, quienes, según su clasificación, eran o ilegítimos o legítimos y malvados. En el primer caso, se trataba de *tyranni ex defectu tituli*; en el segundo, de *tyranni ex parte exercitii*⁵⁴.

El análisis de Bartolo gozó de un éxito duradero en toda Europa. No es de extrañar, entonces, que aunque los humanistas insistieran en el fracaso moral de los déspotas y que a menudo describieran al tirano sobre todo como un hombre enfermo, prisionero de sus propias pasiones (a la manera griega), su actitud con respecto al

53 Viroli menciona que para Salutati, la naturaleza del gobernante perfecto había sido la descrita por el emperador romano Adriano, y que “el gobierno monárquico de un solo hombre puede aún ser llamado político si el rey es un hombre bueno y sabio (Viroli, 1992, pp. 73-4), pero no extrae conclusiones de este hecho.

54 Como se mencionó, El *De Tyranno* de Bartolo ha sido publicado en el apéndice a Quagliani, *Politica e diritto*, pp. 175-213. Para ejemplos sobre el papel concreto que desempeñó el *De Tyrannos* de Bartolo en los litigios sobre las acciones de los tiranos y sus funcionarios, ver: Cavallar (1997), Kirshner (1997, 2006). Un ejemplo importante de un conflicto jurídico en torno a las acciones de un régimen acusado de tiranía fue la revuelta de las familias Pepoli y Fantuzzi contra el liderazgo de Bentivoglio en Boloña en 1449. Tras una investigación, el Papa decidió que la acusación era falsa y confirmó su completo respaldo a Bentivoglio.

principado aún dependiera de las categorías jurídicas de Bartolo, incluso cuando preferían parafrasearlas en un nuevo lenguaje y evitar el vocabulario técnico de la filosofía escolástica (Bracciolini reformuló *tyrannus ex defectu tituli* y *tyrannus ex parte exercitii* como príncipe que no gobierna *ex legibus* y *ex utilitate publica*)⁵⁵. Mientras que el poder de los gobernantes legítimos y virtuosos nunca se cuestiona, los tiranos representan el símbolo del mal político y deben ser aplastados. Esta actitud es entendible: desde la perspectiva de los republicanos humanistas que pensaban que sus ciudades habían recibido las concesiones adecuadas y ejercían un legítimo autogobierno, cualquier intento de apoderarse de la ciudad, desde adentro o desde afuera, era considerado una acción tiránica, y Bartolo brindaba sólidos argumentos contra los partidarios de los *principi nuovi* en ejercicio.

Por desgracia, este es uno de los elementos del republicanismo humanista que peor ha sido entendido hoy en día, por quienes con demasiada frecuencia desconocen que los autores del siglo XV no distinguían tan tajantemente el buen gobierno republicano del buen gobierno principesco⁵⁶. De Hans Baron en adelante, los estudiosos que insisten en la oposición entre las comunas libres y las *signorie* esclavizadas, han tenido que enfrentarse al problema de los numerosos humanistas que elogian a ambos (como Francesco Filelfo, Bartolomeo Platina, Francesco Patrizi y Filippo Beroaldo el Viejo)⁵⁷. El caso de Coluccio Salutati, el canciller de Florencia quien, en su *De Tyranno* (1400) defendió a Julio César, exactamente en los mismos años en que estaba haciendo propaganda contra los Visconti durante la guerra con Milán, es particularmente famoso. Para este tipo de presuntas inconsistencias, se han propuesto muchas explicaciones caprichosas (según Baron, un Salutati ya anciano simplemente estaba volviéndose senil) (Baron 1966). Pero la respuesta correcta ya la había dado Ronald Witt (1969) en su innovador ensayo publicado en 1969: en su apología de Julio César, Salutati no estaba elogiando el

55 “Prona natura ad principatum natura vitam multis fragitiis inquinavit; ambitio ed dominandi cupido nihil ex legibus, nihil ex utilitate publica agere permisit’ (Poggio, 2001, p113).

56 Detrás de este malentendido hay también un problema lingüístico: como se demostró recientemente (Hankins, 2010) la palabra *res publica* comenzó a indicar no a un estado genérico sino a un tipo no monárquico de estado tan solo después de la traducción de Bruni de la *Política* de Aristóteles. Rodolfo De Mattei (1948) había alcanzado conclusiones similares, pero (contra Hankins) también registró una aparición temprana de república en el sentido de “república” por oposición al principado en la *Epistula ad Carolum regem Neapolitanum* (1383) de Coluccio Salutati.

57 Para Patrizi, Viroli admite un “serio problema interpretativo” (Viroli, 1992, p. 115)

principado por sobre la república, sino solo diciendo que el gobierno del general romano era legítimo, es decir, que era un buen príncipe y no un tirano –un argumento que no contradecía sus virulentos ataques contra los Visconti, que carecían de título imperial y por eso podían ser condenados como usurpadores de su poder sobre Milán (Witt, 1983; De Rosa, 1980; Hankis, 2012).

Lo mismo puede decirse de la polémica política más famosa del siglo XV: aquella entre Poggio Bracciolini y Guarino Guarini sobre la superioridad de César frente a Escipión el africano. Según Baron (1966), los académicos siguen leyéndola como un debate intelectual entre un partidario del gobierno republicano y un partidario del principado⁵⁸, mientras que –para ambos humanistas– de lo que se trataba era de decidir si César era un señor legítimo o un usurpador, como lo comprueba el hecho de que tan sólo unos años más tarde, el mismo Bracciolini que había defendido la preeminencia de Escipión podía ahora alabar al virtuoso emperador Trajano sin caer en contradicción alguna. Otra vez, el punto es distinguir al príncipe del tirano, siguiendo la lección de Bartolo, como dijo claramente Pietro dal Monte, otro de los humanistas que participó en el debate: *Nunc Guarinum interrogo utrum Caesarem suum regem dicat an tyrannum* – “Ahora le pregunto a Guarino si llama a su César rey o tirano”⁵⁹.

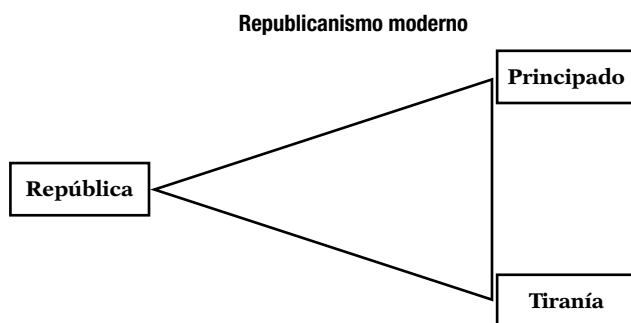
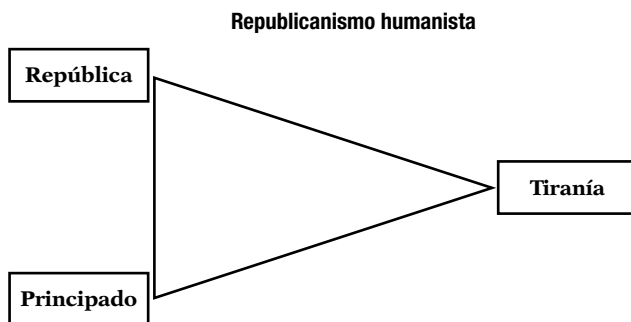
La Escuela de Cambridge quedó de algún modo enmarcada en la lectura anacrónica de Baron. Tras *The Crisis of Early Renaissance*, Skinner identifica continuamente al gobierno tiránico con el monárquico (Skinner, 1978, pp. 23, 113, 123), por ejemplo, cuando escribe que, al hablar de la historia de Roma, los humanistas cívicos ensalzaban “la libertad de las repúblicas por sobre el despotismo del Imperio” (Skinner, 1978, p. 82). No obstante, esta es precisamente el tipo de idea a la que ningún humanista hubiera suscrito, pues a sus ojos, las instituciones principescas mantenían todo su prestigio y legitimidad tradicionales intactos.

Por supuesto, esta actitud cambiaría drásticamente en los siglos subsiguientes. A partir de la Ilustración, se volvió normal equiparar al buen príncipe y al mal tirano en nombre de la amenaza de despotismo implícita en el poder de un gobernante único y absoluto que no estuviera restringido por controles y equilibrios. En resumen,

58 Entre los muchos académicos que aún apoyan la interpretación de Baron, se encuentran: Grafton (1991); Finzi (1983); Tateo, (1994); Canfora, (2001); Brown, (2004); Coppini, (2006–7); McLaughlin, (2009); Bausi, (2015); McCahill, (2015).

59 La carta de Pietro Del Monte a Poggio sobre el *De praestantia* (31 de enero de 1440) está publicada en el apéndice a las obras completas de Bracciolini (1964). Para lectura diferente, consultar: Pedullà (2010) y Schadee (2018).

podría decirse que mientras el republicanismo moderno se centra principalmente en las instituciones, el republicanismo humanista insiste más en las cualidades morales y los objetivos de los líderes. Esta diferencia puede resumirse en dos simples imágenes:



Mientras que en el pensamiento político humanista el gobierno republicano y el monárquico son sólo dos variantes del buen gobierno, en el pensamiento político moderno la monarquía y la tiranía son dos variantes del gobierno autocrático (malo). Este nuevo ordenamiento también tuvo enormes consecuencias para la propia naturaleza del republicanismo. En el Renacimiento, el príncipe legítimo y virtuoso es un potencial aliado de las repúblicas en su lucha contra los tiranos, mientras que en la Ilustración, la república tiene que enfrentarse a todo tipo de instituciones autocráticas porque la corrupción es el resultado obvio de un poder sin restricciones y, aunque un príncipe tenga buenas intenciones, la virtud individual no es capaz de evitar la corrupción para siempre: al final, los principados inevitablemente caerán presa de los deseos despóticos del gobernante.

V SUBSIDIARIO

Las palabras tienen una historia—algunas, una muy larga. Como resultado, la misma expresión puede albergar múltiples significados; en última instancia, nada asegura a priori una continuidad semántica. Esta es la razón por la que los historiadores del pensamiento político, al igual que los historiadores literarios, deben ser especialmente cuidadosos cuando leen textos antiguos, porque a veces la relación entre un término y el mismo término un par de siglos antes o después se asemeja a la que existe entre los denominados “falsos amigos” (o “falsos cognados” en diferentes modismos y oscurece “la inestable estabilidad del lenguaje político” (para citar a Jean-Louis Fournel(Fournel, 2014; Zancarini y Fournel, 2004; Fournel y Zancarini, 2010). En sus ensayos metodológicos, Skinner (2002) siempre ha advertido a sus lectores sobre la necesidad de determinar cuidadosamente el significado histórico de cualquier expresión: sin embargo, en su práctica académica como historiador intelectual no hay lugar para la incesante evolución del lenguaje político. Excepto por unos pocos casos de estudio como el peculiar uso que Maquiavelo hace de la *virtù* o el significado ambiguo de *respublica* que en latín designa tanto al “estado” como a la “república” (Skinner, 1978, pp. vii-ix)⁶⁰, los autores vinculados con la Escuela de Cambridge siempre enfatizan los elementos de continuidad y ofrecen en cambio⁶¹, una visión más bien estática del lenguaje político, probablemente porque tal enfoque era más apropiado para construir sus narrativas de gran alcance.

La libertad, *libertas*, es claramente una de las palabras fundamentales de cualquier teoría política republicana, tanto durante el Renacimiento como en la actualidad. Por esta razón, la duradera presencia de este término en la historia del pensamiento político puede ser una trampa para los académicos —y, al fin y al cabo, gran parte de la reflexión teórica sobre el republicanismo de las últimas décadas se ha centrado en las distintas formas en que los autores republicanos han entendido a lo largo de los siglos un concepto tan elusivo como el de

60 Sobre el término latino *respublica* ver: Wootton (2005, 2006). La frase de Moses Filey (citada por Chris Pelling) con justicia famosa: “No siempre se puede traducir *res publica* de la misma manera a cualquier idioma, incluido el latín original”, sorprendentemente, la palabra *res publica* no aparece en el *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon*, editado por Cassin (2004). Para el periodo romano, consultar, Hodgson (2017), quien admite que “*res publica* significó diferentes cosas para diferentes personas en momentos diferentes y en “contextos diferentes” (pp. 21, 261); y Moatti (2018).

61 Ginzburg (2003) recrimina la ausencia de un verdadero análisis histórico del lenguaje de Maquiavelo en el *Machiavellian Moment*.

libertad. Sin embargo, los autores de la Escuela de Cambridge nunca llevaron adelante investigaciones históricas sobre los usos y significados empíricos de la palabra *libertas* en el período en que, según ellos, las comunas italianas tomaron de los autores romanos sus ideas políticas y, en consecuencia, pasaron por alto la diferencia fundamental entre la libertad de los humanistas y la nuestra.

La referencia organicista a un orden general y universal, que es la base de la jurisprudencia medieval, nunca fue cuestionada: las comunidades políticas eran percibidas como parte de un sistema jurídico más amplio, de modo que los órganos cívicos (así como los poderes feudales inferiores) seguían necesitando una especie de reconocimiento desde arriba de su condición objetiva⁶². Para ser extremadamente breve, mientras nosotros nos inclinamos a situar a la libertad dentro de un sistema de derechos subjetivos compartidos por todos los miembros de un cuerpo político (e inseparable de su participación en el proceso de toma de decisiones), los humanistas seguían considerando a la autonomía como un privilegio, una concesión, una excepción, un beneficio o una inmunidad. En la práctica, la libertad era considerada un espacio de no interferencia de un poder político superior –una “zona libre” en la que la comunidad podía expresar todo su potencial sin perturbaciones⁶³. Por eso es más correcto hablar de *libertates* (en plural) que de *libertas* (en singular).

Claramente esta era la situación de las comunas italianas: eran autónomos porque los poderes universales (el Imperio y la Iglesia) por voluntad propia o a su pesar, habían reconocido su condición de libres⁶⁴. Skinner (1978) se ve obligado a admitir que, incluso para Bartolo, las comunas italianas quedaron *de iure* sujetos, pero no considera relevante esta sumisión formal. Por el contrario, el hecho de que durante el siglo XIV algunas ciudades comenzaran a proclamarse

62 Es importante “seguir siendo consciente, a pesar de las peculiaridades históricas locales, del discurso cristiano subyacente de la comunidad, por atenuada o legalizada que haya sido su formulación en ese momento’ (Coleman, 2000, p. 209). Ver también P. Grossi (1995).

63 Con razón, Mineo (2009) ha subrayado la necesidad de no olvidar “otros significados de la libertad colectiva o ‘política’: todos aquellos que se refieren a la libertad como una concesión, una inmunidad o un privilegio: situaciones que presuponen la presencia, más o menos cercana, de un sujeto superior, a quien, a cambio de esta “libertad” es posible que la comunidad deba un beneficio de fidelidad (p.136). Probablemente, en este punto, la distancia entre las *Comuni* italianas y las *Gemeinde* alemanas era menor de lo que se ha afirmado durante mucho tiempo (ver Blicke, 2006). Para una buena síntesis, ver, De Benedictis (2001).

64 Sobre el surgimiento de las comunas como el resultado impredecible (involuntario) del vacío de poder, ver Wickham, (2015).

superiorem non reconoscentes, no modificó el hecho básico de que el emperador y el Papa seguían siendo considerados esenciales para la legitimación de los potentados locales y regionales, lo que condicionaba sus estrategias diplomáticas⁶⁵. Obviamente esta relación jerárquica también traía aparejados ciertos riesgos: por eso, por ejemplo, incluso durante el siglo XV, los florentinos temían las visitas del pontífice y del emperador, dado que ambos podían reclamar gobernar los asuntos políticos, siempre y cuando estuvieran presentes (Trexler, 1980)⁶⁶. Pero, aunque en este período, Florencia intentó presentarse, cada vez más a menudo como un poder plenamente soberano, el proceso estaba aún en marcha cuando los Medici fueron expulsados de la ciudad en 1494⁶⁷.

Por supuesto, “nadie imaginaba que el imperio universal o la iglesia fueran a ejercer una autoridad más que ocasional sobre los reinos y otras unidades políticas”: un concepto central en el pensamiento político medieval y de la temprana modernidad era el de subsidiariedad, según el cual “las pequeñas comunidades regulaban los asuntos internos, incluidos los acuerdos económicos y el orden público básico, mientras que los tribunales superiores se ocupaban de los delitos graves y el señorío buscaba apoyo en la guerra”(Black, 1997, pp.17-18). Tal inscripción de la libertad interna en un marco general no necesitaba repetirse cada vez porque se daba por supuesto como un hecho ampliamente reconocido (aunque obviamente pudieran suscitarse conflictos sobre el significado particular de esta sumisión a los dos poderes universales)⁶⁸. No obstante, a veces los humanistas podían ser muy explícitos en este punto, como cuando en la década de 1440 Ciriaco de Ancona presentó a Florencia, Ancona y Recanati como ejemplos modernos de buenas *democratiae* (en oposición a las malas *ochlocratiae* de Boloña, Ascoli y Génova), pero inmediatamente especificó

65 Ver A. Brown (1982): “Por muy importante que fuera Bartolo, su teoría era inadecuada para proporcionar algo más que una justificación de la independencia de facto cuando el emperador estaba fuera de Italia. Los juristas imperiales, como Bartolo, que aceptaban la autoridad del *Corpus Juris Civilis*, inevitablemente aceptaban también la soberanía última del emperador -como de hecho hicieron las propias ciudades, como Florencia, incluso tan tardíamente como en el siglo XVI” (p.52). También ver Brown (2000) y Mineo (2009).

66 Tal vez los florentinos estaban en lo cierto al ser demasiado desconfiados, si uno toma en cuenta el papel informal pero decisivo que desempeñó Eugenio IV en el regreso de Cosimo de Medici del exilio y su ascenso al poder en 1434.

67 Riccardo Fubini (1991, 1999) ha reconstruido minuciosamente este proceso.

68 Sobre la jerarquía de las leyes según la jurisprudencia romana, ver Ando (2011, pp. 107-112) *Law, Language, and Empire in the Roman Tradition* (Philadelphia, 2011), especialmente pp. 107-12.

que tales democracias estaban “protegidas y reguladas bajo el poder pontificio del vicario de Dios” (Cyriac de Ancona, 2015, pp. 296-7)⁶⁹

Cabría preguntarse si las ciudades italianas sólo mostraban superficialmente su respeto por una tradición antigua carente de significado práctico, pero la evidencia histórica no avala esta interpretación. En efecto, la apelación a los poderes imperiales podía ser también un elemento de fuerza para una república en lucha con otros poderes políticos. Las oligarquías cívicas lo sabían muy bien, y estaban dispuestas a pagar generosamente por la protección simbólica y el reconocimiento. Por ejemplo, en 1355, el emperador Carlos IV confirmó el vicariato a Florencia *a priori*, a cambio del pago de cien mil florines de oro, y el título fue confirmado de nuevo en 1369, y una vez más en 1401, con Ruperto del Palatinado, rey de Alemania. Pero incluso en 1507, cuando el confaloniero de justicia Piero Soderini envió a Nicolás Maquiavelo a negociar una alianza con el Emperador Maximiliano I, que se disponía a dirigirse a Italia con un ejército, incluyó entre las condiciones del acuerdo (a cambio del pago de cuarenta mil ducados) su nominación como vicario imperial, tal como lo habían hecho durante siglos los emperadores alemanes con sus representantes en el *Regnum Italiae*, probablemente con el plan de usar este título para fortalecer su posición externa e interna (en este segundo caso, en la lucha contra las familias aristocráticas que se oponían a él)⁷⁰. Como observó provocador Riccardo Fubini: “Florencia, orgullosamente una *Respublica* para sus ciudadanos, a ojos del emperador era, más modestamente, una simple ‘comunidad’” (Fubini, 2003, p.132)⁷¹.

Recientemente, en un importante libro (que sigue los pasos de Francesco Ercole y Pierangelo Schiera), Alexander Lee demostró que

69 ‘Hae quidem alma sub pontifica Dei vicaria potestate protectae et moderatae sunt’ (Cyriac de Ancona, 2015, pp. 296-7)

70 Sobre Florencia, ver N. Rubinstein (1957); Black, (1986). En general, sobre la persistente importancia del reconocimiento por parte del emperador y/ o del Papa para los poderes políticos italianos, ver Schiera, (1996) Con bastante razón, Schiera (1932): “Durante el siglo XIV y la mayor parte del XV, casi ningún gobierno de Italia central y septentrional se sintió capaz de ejercer el poder de forma válida y legítima, independiente de cómo lo hubiera obtenido, excepto tras haber obtenido el reconocimiento y la confirmación del emperador; y excepto que ejerciera este poder jurídicamente en su nombre” (p.146). Ver también: “¿Y por qué los gobiernos de signoria más fuertes y de las repúblicas más fuertes, como Florencia, Pisa, Siena, inducidas a pagar grandes sumas de dinero a emperadores más débiles y prácticamente impotentes...para obtener a cambio títulos...si estos títulos carecían de su propio valor legal...? La respuesta es que sólo a partir estos títulos los gobiernos de las repúblicas y de *signoria* podían obtener la legalidad jurídica y la estabilidad que sentían carecer” (p. 148).

71 Ver también Rubinstein (1958).

los autores del siglo XIV entendían que la libertad cívica era compatible con el poder legítimo del emperador por sobre todo el *Regnum Italiae*; asimismo, el marco general del imperio era con frecuencia percibido como instrumental a la libertad republicana, porque “siempre que se reconociera su autoridad y que se cumplieran las obligaciones financieras con el erario imperial, el derecho al auto-gobierno –así como los derechos que el régimen pudiera poseer sobre otros territorios– estaría garantizado por el derecho feudal” (Lee, 2018, p.18). Sin embargo, el ejemplo de Soderini deja en evidencia que incluso a comienzos del siglo XVI, los florentinos (al menos en teoría) concebían al emperador como el garante de su libertad cívica –una idea que es claramente incompatible con la definición de la libertad republicana de Petit como ausencia de cualquier forma de dependencia, ya sea real o potencial, pero que nunca fue refutada por los humanistas. En palabras de Petit, podría describirse la actitud del Emperador y del Papa hacia los pueblos italianos libres como dominación sin interferencia, dada la dificultad de ambos para imponer su voluntad sobre la comunidad legalmente sometida (lo que hace que el Emperador y el Papa parezcan el “amo bondadoso” de Pettit, incluso si su bondad no fuera siempre el resultado de una elección libre, sino de las relaciones de poder reales más allá de los Alpes)⁷².

VI DESIGUALITARIO

La idea de que la libertad es el resultado de una excepción no se limitaba a las relaciones de las ciudades italianas con los poderes superiores. Por el contrario, es importante recordar que, dentro de las comunas, el mismo concepto de *libertas* se aplicaba a los ciudadanos: eran libres porque se les eximía de ciertas obligaciones o se les concedía algún derecho particular, exactamente igual a lo que ocurría en las comunidades políticas⁷³. En la práctica, esta noción de libertad tuvo tres consecuencias importantes:

72 De forma similar, Daniel Kapust (2004) ha demostrado cómo en la Antigua Roma la *libertas* republicana era perfectamente compatible con el control paternalista de los patricios sobre los plebeyos.

73 Durante mucho tiempo, la historiografía ha estudiado los gobiernos del *Popolo* (y su ideología política) tan solo como vehículo de la inclusión política; sólo recientemente los estudiosos han comenzado a verlas también como un instrumento de exclusión. Resultan muy importantes las investigaciones llevadas adelante por Sarah R. Blanshei (2010) sobre la composición selectiva de los gobiernos del *Popolo* en la Boloña medieval así como las observaciones de Mineo sobre el proceso de distinción social en las comunas italianas durante los siglos XIV y XV (Mineo, 2015).

1. No había una *única libertas* para todos (como principio abstracto), sino muchas *libertates* desiguales, dependiendo de los privilegios particulares concedidos a cada sujeto político.
2. La multiplicidad de condiciones jurídicas de los individuos (y de las comunidades) era considerada el resultado de una concepción particular del cosmos como orden jerárquico construido sobre una desigualdad de condiciones. En este marco, los diferentes privilegios no constituían un problema, sino que era más bien la uniformidad absoluta lo que generaba confusión (podría arribarse a una conclusión similar también desde una perspectiva aristotélica, por ejemplo, en la diferencia entre una justicia “aritmética” y otra “geométrica” en *Política* III.8 y *Ética nicomáquea* V.3; asimismo, las reflexiones de Cicerón sobre la necesidad de preservar la autoridad senatorial también eran compatibles con este tipo de igualdad proporcional) (Kennedy, 2014).
3. El origen de esta *libertas* no se inscribía en la razón, sino en la tradición, es decir, en las numerosas exenciones parciales y los poderes adquiridos por cada entidad legal (colectiva o individual) a lo largo del tiempo⁷⁴.

Esta mentalidad medieval conservó toda su vigencia durante el siglo XV: los pensadores políticos humanistas se mantuvieron coherentes en esta concepción restringida de la libertad como una concesión (y no como un derecho) y en la consiguiente creencia de que la comunidad política, incluso una republicana, no se construye sobre la igualdad sino sobre la diferencia. La actitud general no cambió mucho durante el Antiguo Régimen, cuando –según Giovanni Levi– el lema era “a cada uno de acuerdo a su status”, en “un sistema, el de la justicia redistributiva basada en la equidad y no en la igualdad, basada en una diferenciación social jerárquica y no en un lenguaje de paridad formal, basada en leyes débiles y jueces fuertes y no en leyes fuertes y jueces débiles” (Levi, 2002, pp.196-7). No es casualidad, entonces, que mientras los autores modernos hablan principalmente de libertad en general, los escritores medievales y renacentistas suelen especificarla lo más posible mediante expresiones como *libertas ecclesiae* (libertad de la Iglesia), *libertas Italiae* (libertad de Italia), *libertas civium* (libertad de los ciudadanos), *libertas civitatis* (libertad de la ciudad) o *libertas populi* (libertad del pueblo). Sencillamente, para ellos “la libertad

74 Para una buena síntesis de los antecedentes jurídicos de los siglos XIV y XV, ver: Costa (2000); Gamberini, (2018).

individual se consigue perteneciendo a un grupo determinado”(Black, 1997, p.9).

Como decía un famoso lema de Plinio el joven, para los humanistas, “nada es tan desigual (= injusto) como la igualdad misma”, *nihil est tam inaequale quam aequalitas ipsa* (*Epistulae* II.12). Sin embargo, impresionados por algunos pasajes aislados sobre el valor de la *aequalitas* en los tratados de Bruni o Palmieri, los académicos vinculados con la Escuela de Cambridge constantemente describen a la libertad cívica en términos igualitarios modernos; por ejemplo, Skinner escribió que, ya en el siglo XIII, la libertad significaba “el mantenimiento de una constitución libre en la que *todos los ciudadanos* puedan disfrutar de las mismas oportunidades de participar activamente en los asuntos del gobierno”, y que en las comunas italianas los “varones de todas las clases de la sociedad” eran “elegibles” (Skinner, 1978, pp.45-78)⁷⁵. Este es precisamente uno de esos casos en los que un estudio analítico del vocabulario se torna esencial. Un examen más detenido, una vez más con la única posible excepción de un pasaje de la *Oratio in funere Johannis Strozze* (en la que, bajo la presión del descontento popular, Bruni insiste en la igualdad de derechos de los ciudadanos a participar en la administración de la ciudad, desarrollando una suerte de argumento *ad hominem*)⁷⁶, revela que los humanistas se muestran mucho más cautelosos sobre el libre acceso a las magistraturas, aunque frases aisladas y descontextualizadas puedan sugerir lo contrario. Sin embargo, también en estos casos, basta con seguir la línea argumental para advertir lo lejos que estamos de la idea de que la libertad

75 A diferencia de Skinner, Pocock (1975) apoya abiertamente el argumento de Aristóteles a favor de la distribución geométrica, y condena la aritmética como una forma peligrosa de “tiranía de los números”, (p. 72). Ya en 1971, Ronald G. Witt (1971) había mostrado que en las primeras obras la libertad de participación era solo un uso accesorio del término *libertas*.

76 “Forma reipublice gubernande utimur ad libertatem paritatemque civium maxime omnium directa: que quia equalissima in omnibus est, popularis nuncupatur ... Equa omnibus libertas, legibus solum obtemperans, soluta hominum metu. Spes vero honoris adipiscendi ac se attollendi omnibus par . . . Vitutem enim probitatemque in cive suo civitas nostra requirit. Cuicumque hec adsit, eum satis generosum putat ad rempublicam gubernandam. Superbiam vero ac fastidia potentiorum sic vehementer odit ut plures acioresque in id genus hominum leges quam in ullam ream aliam sanxerit, donec domitos superbos et quasi adamantinis legum catenis devictos subdere ut summi iam benefici loco concedatur ex grandioribus familiis ad plebem transire. Hec est vera libertas, hec equitas civitatis, nullius vim, nullius iniuriam vereri, paritatem esse inter se civibus, paritatem reipublice adeunde” (Bruni, 1976, p. 716). Bruni probablemente tenía en mente el principio formulado por Ciceron in *De legibus* III.2.5: “Oportet . . . eum qui paret sperare se aliquando imperaturum”. Skinner (1978) fundamenta su interpretación de la actitud sobre la igualdad ante la ley de los humanistas principalmente en este pasaje (pp. 78–80).

implica el derecho de todos a ocupar cargos políticos. Por ejemplo (como ha demostrado John Najemy), cuando en su *Vita civile* Palmieri elogia la participación popular afirmando que es mejor que “quien merece honor de prueba de sí mismo, no de sus familiares” y que “nadie debe desdeñar ser gobernado por hombres virtuosos de origen humilde y familia desconocida” (Palmieri, 1982, pp.131-8), no está oponiéndose al liderazgo aristocrático de Florencia, pues inmediatamente añade que “allí donde las pretensiones de virtud son iguales, siempre es preferible la nobleza”(Najemy, 2006, p.213-15) y sus ejemplos tomados de la historia romana dejan en claro que estos hombres inusualmente virtuosos de baja cuna y que merecen los más altos honores eran, son y deben ser excepciones. Todos los ciudadanos son iguales, pero algunos ciudadanos son más iguales que otros⁷⁷.

Es importante no confundir mi argumento con el de los historiadores que critican a las repúblicas de la primera modernidad por no aplicar con coherencia sus principios políticos; tampoco estoy afirmando que existiera una distancia entre la realidad y la representación de la participación política. A mi entender, el aspecto relevante es que, en cuanto se interpreta la teoría política humanista a la luz de la cultura y las prácticas medievales y renacentistas, se ve cuan ajena seguía siendo la idea de igualdad perfecta a las categorías políticas de la modernidad temprana. La diferencia de status era sencillamente la premisa y la precondition para la pertenencia cívica.

Un ejemplo más puede ser útil. En términos generales, los humanistas mencionan la *aequalitas* política por dos razones: para alabar el principio de que todos deben tener, al menos en teoría, acceso libre a las magistraturas (como mencionamos más arriba) pero también para subrayar la equidad de un sistema judicial que no deja de proteger ni siquiera a sus ciudadanos más débiles. En este segundo caso, no obstante, aun cuando *aequalitas* es la palabra clave, nos encontramos muy lejos de los ideales modernos de igualdad jurídica ante la ley. En tales pasajes, los humanistas florentinos hacen referencia (implícita o explícitamente) a la célebre legislación de las Ordenanzas de Justicia,

77 En un ensayo reciente, Hester Schadee (2018) subrayó las implicancias políticas (y elitistas) de la tesis de Bruni de que los antiguos romanos hablaban italiano y escribían en latín: para Bruni, tal distinción también era necesaria para excluir al pueblo de la verdadera participación política. Según el *An vulgus et literati eodem modo locuti sint* de Bruni (Marcellino y Ammannati, 2015) en la Roma republicana “non ad pistores tantum et lanistas, sed multo magis ad eos qui in reipublicae gubernatione versabantur, et quorum intererat quid populus decerneret, orator loquebatur. Praestantes igitur homines oratorem Latine litterateque concionantem praeclare intelligebant, pistores vero et lanistae et huiusmodi turba sic intelligebant oratoris verba ut nunc intelligunt Missarum solemniam.”

cuando en 1293 un gobierno popular aprobó un conjunto completo de leyes que prohibían el ejercicio de cargos a las familias feudales reacias a controlar sus maneras belicosas (los llamados *magnati*) y duplicaban las sanciones contra ellos por delitos violentos. Bruni es muy claro en este punto, cuando en su *Laudatio Florentina Urbis*, después de una larga elegía sobre la oligárquica *Parte Guelfa*, escribe:

En ningún otro lugar la libertad crece con tanto vigor, y en ningún otro lugar se trata a los ricos y los pobres con tanta igualdad. En esto también se puede discernir la gran sabiduría de Florencia, quizá mayor que la de otras ciudades. Ahora, cuando hombres muy poderosos, confiando en su riqueza y posición, parecen estar ofendiendo o lastimando a los débiles, el gobierno interviene e impone elevadas multas y penalidades a los ricos. Es conforme a la razón que, dado que el status de los hombres es diferente, sus penas también lo sean. La ciudad ha juzgado coherente con sus ideales de justicia y prudencia que aquellos que tienen más necesidades también deban recibir mayor ayuda. Por eso se trata a las distintas clases de acuerdo con un cierto sentido de equidad; la clase alta está protegida por su riqueza, la clase baja por el Estado, y el miedo y el castigo las defienden a ambas. De aquí surge el dicho dirigido tantas veces contra los ciudadanos más poderosos cuando han amenazado a las clases inferiores; en ese caso, los miembros de la clase inferior dicen: “Yo también soy ciudadano florentino”. Con este dicho, los pobres pretenden señalar y advertir que nadie debe calumniarlos simplemente porque son débiles, ni amenazarlos con hacerles daño meramente porque ese alguien es poderoso. Más bien, todos tienen el mismo rango ya que el Estado florentino se ha comprometido a proteger a los menos poderosos⁷⁸.

78 ‘Nec est locus ullus in terris in quo ius magis equum sit omnibus. Nusquam enim viget tanta libertas et maiorum cum minoribus exequata condicio. Nam in hoc quoque cognoscere licet civitatis huius prudentiam, nescio an maximam omnium civitatum. Cum enim potentiores, suis opibus confisi, tenes ledere aspernarique videntur; causas eorum qui minus poterant ipsa res publica suscepit, maiori que pena res illorum personasque munivit. Rationi quippe consentaneum arbitrata est ut disparem condicionem hominum dispar pena sequeretur; et qui magis indigebat ei plus auxilii tribuere sue prudentie iustitieque putavit. Itaque ex diversis ordinibus facta est quedam iustitieque putavit. Itaque ex diversis ordinibus facta est quedam equalitas, cum maiores sua potentia, minores res publica, utrosque vero metus pene defendat. Ex quo nata est illa vox, quam adversus potentiores frequentissime iactari videmus; cum enim quid minantur, promptissime aiunt: “Ego quoque florentinus sum civis.” Hac illi voce attestari videntur et palam admonere, ut nemo se propter imbecillitatem contemnat nec sibi iniuriam propter potentiam minari pergat; parem esse condicionem omnium, cum eos qui minus possint ipsa res publica polliceatur ulcisci’ (Bruni, 1996, pp. 642–4).

Aunque parezca contradictorio desde nuestro punto de vista moderno, para los humanistas, la *aequalitas* jurídica, como uno de los objetivos principales del gobierno republicano, se funda en la idea de que los ciudadanos no son completamente iguales ante la ley (en nuestros términos modernos) y por ende, deben recibir un tratamiento diferente, para que los débiles no sucumban ante los más fuertes. Como dice Giano della Bella, defendiendo a las Ordenanzas de Justicia en las *Historiae* de Bruni: “El paso más necesario, creo, es que se endurezcan los castigos penales cometidos por los poderosos. Seguro que si uno quiere atar a un gigante y a un enano, no usa el mismo tipo de ataduras. Al gigante se lo ata con cadenas y cables, al enano, con cuerdas y correas”⁷⁹.

Es más, la participación limitada y la protección especial ante la ley se encuentran estrechamente entrelazadas en la mente de los humanistas. Probablemente nadie asoció más claramente los dos discursos sobre la igualdad que Francesco Patrizi en su *De institutione reipublicae*, en el que primero explica por qué debe restringirse el acceso popular a las magistraturas y luego concede a los plebeyos más humildes (que no deben ser admitidos en el gobierno) plena defensa contra los poderosos. Las implicaciones oligárquicas del intercambio son muy significativas:

Según la opinión común, la justicia y la igualdad son las virtudes que más preservan a la sociedad. Pero sobre la igualdad de los ciudadanos es necesario razonar bien. No es posible preservar la igualdad en los individuos; por eso es necesario fijarse el objetivo que ya hemos dicho varias veces, que los cargos no se otorguen por el origen familiar o el poder, sino por la virtud. Los ciudadanos deben ser iguales en las cosas en las que pueden serlo, para que, cuando se discuta una propuesta de ley, ni la riqueza, ni el poder, ni el origen familiar prevalezcan, sino que a los pobres y aquellos que provienen de familias desconocidas se los mide igual que a los hombres ricos y famosos. En muchas otras cosas la justicia cumple su tarea de esta manera. Los pobres y humildes y aquellos que no han recibido renombre por ningún medio deben soportar con buen ánimo que se prefiera a los ciudadanos más excelentes por sobre ellos en la elección de magistrados, si están protegidos por ley (y en la esfera privada no sufren violencia alguna sino que son defendidos por las leyes y los magistrados de manera tal

79 ‘Se illud in primis necessarium puto, ut delictorum poenae contra potentioris augeantur. Ut enim, si quis gigantem ac pusillum hominem ligare velit, non eodem, credo, vinculo, uteretur; sed gigantem quidem non nisi catenis aut rudentibus, alterum vero chorda vel loro putaret compescendum’. Sobre los elementos oligárquicos de la posición de Bruni sobre las reformas de Giano (en comparación con la de Giovanni Villani) ver Ianzit (2012).

que permanecen indemnes y reconocen que tienen su parte en la república) y deben decir que por sus méritos han obtenido lo suficiente. De hecho, cuando la virtud y el mérito se miden entre los ciudadanos, vemos que sucede lo mismo que le sucede a los alfareros, quienes si llevan a una fuente varias vasijas de distintos tamaños y formas y las llenan todas hasta el borde, aunque una vasija contenga mucha agua y otra muy poca, decimos que están todas llenas, y lo mismo entre los ciudadanos cuando, en relación a los honores públicos, cada uno recibe tantos como puede cargar. Y debe estar feliz cuando en la república sucede lo mismo que sucede en las casas grandes y espaciosas, que tienen muchas ventanas, algunas pequeñas y otras grandes; en efecto, aunque todas están expuestas al sol, las más grandes iluminan las casas mucho más que las pequeñas⁸⁰.

80 *Iustitia et aequalitas virtutes sunt quae in primis omnium consensu civilem societatem conservant. Sed de aequalitate civili recte considerandum est. Non enim fieri potest ut singulis aequalitas servetur; quocirca prefigendum est, id quod saepenumero diximus, magistratus non generis aut potentiae, sed virtutis praemium esse. Aequales inter se cives sint in rebus in quibus esse possunt, ut in iure condendo non census, non potentia aut genus praevaleat, sed pari dimensione inopes ignotique cum opulentis clarisque viris mensurentur. Sic etiam in plerisque aliis rebus iustitia munere suo fungatur. Nec tenues et humiles, et qui nulla virtutis laude illustantur, iniquo animo ferre debent praestantiores cives sibi praeferrari in eligendis magistratibus, si iure suo uti possunt et in rebus privatis nullam accipiant iniuriam, sed a legibus magistratibusque ita defenderentur, ut illaesi inviolatique serventur, seque suam portionem a republica ferre cognoscant, et meritis suis satis esse factum fateri debent. Nam ubi inter cives virtutis ac meritorum ratio habetur, idem accidit quod apud figulos fieri videmus, qui si complura vasa diversae mensurae diversaeque formae ad fontem deferant eaque omnia ad summum utque impleant, quamquam aliud quidem vas magnam aquae vim capit, aliud autem perexiguam, tamen plena omnia esse vere dicimus, sicut inter cives, cum pro dignitate sua quisquis id cuius capax est accipit. Contentus esse debet quandoquidem in republica idem evenit, quod in magnis aedificiis spaciosisque aedibus, quae complures habent fenestras, quarum aliae angustae sunt, aliae autem ingentes, nam quamvis omnes in aperto sole sint, tamen latiores multo magis illustant aedes, quam exiguae’ (Patrizi, 1607, p.1). Ver también este pasaje: “Optimus paterfamilias ingenuos omnes, quasi participes, in familia habet: sed alium aetate, alium virtute, alium sexu praefert. Sic optimis civibus in republica accidit, si virtutis, aetatis, sexus, atque ordinis rationem habeant. Et sic libertati omnes studebunt, nec alius putabit se a communi bono ejectum, alius se haeredem publici patrocini testamento institutum” (Patrizi, 1607, p. I.6). Un “acuerdo” similar (protección legal contra la violencia de los “poderosos” a cambio de aceptación popular de desigualdad económica) se puede ver en Alamanno Rinuccini (2003), aunque no menciona la participación política: “Quis ignorat aequalitatem civium libertatis precipuum esse fundamentum? Id enim ipsum in primis experitur, ut ditiores inopes non opprimant, nec rursus a pauperibus vim patiantur, sed sua quisque ab aliorum iniuriis tuta conservet” (p. 80). En la misma línea de razonamiento, en la página 90, Rinuccini elogia el ostracismo ateniense como un instrumento útil para preservar la igualdad contra las evasivas/engaños de los ciudadanos ambiciosos (como los Medici).*

Entonces, la libertad humanista era perfectamente compatible con la segmentación social tradicional de las repúblicas italianas y, al contrario de lo que afirma Skinner, no puede interpretarse en clave liberal y moderna: la concepción medieval de la libertad como exención y privilegio hizo simplemente imposible concebir la *aequalitas* en un sentido más amplio y general.

Obviamente, eso no significa que, en muchos aspectos, los humanistas no innovaran en profundidad. Al contrario. En sus trabajos, la idea de que no hay un solo tipo de ciudadano y que cada miembro del cuerpo cívico entra a la arena pública con una historia personal previa que lo diferencia de los otros y que condiciona sus derechos (*libertates*) y obligaciones (*officia*) subsiguientes se reformula mediante la oposición entre vicio y virtud –esta última, como veremos, estrechamente vinculada al tema de la educación. Como resultado, el sistema de inclusiones y exclusiones sigue siendo tan válido como la gradación de la libertad política y el derecho a la participación, pero ahora se justifica mediante la afirmación de que solo algunos ciudadanos –aquellos que han estado expuestos desde niños a las lecciones de los autores clásicos– pueden resistir a las pasiones egoístas y promover el bien común. Sin embargo, como ha brillantemente demostrado Najemy para el caso de Florencia, esta evolución no condujo a una apertura sino a un cierre de las filas del gobierno oligárquico en comparación con la comuna de los gremios del siglo XIV⁸¹.

VII PEDAGÓGICO

El republicanismo es un concepto esquivo en la Italia de los siglos XIV y XV, no sólo debido a la fluidez de sus instituciones. Lo que lo hace menos útil para enmarcar las reflexiones de los humanistas sobre la

81 Según Najemy, el republicanismo humanista favoreció la transformación oligárquica de Florencia tras la revuelta de los Ciompi (1378): “En lugar de la idea gremial republicana de que los ciudadanos se merecían sus cargos porque habían sido elegidos por los electores y porque representaban los intereses colectivos de estos últimos, el humanismo cívico adoptó la idea de que los ciudadanos se hacían merecedores de ser elegidos cuando demostraban un nivel suficiente/adecuado de virtud personal” (Najemy, 2000, p. 92). Ver también Najemy (2006); Coleman (2000) Sobre un proceso similar en Siena, donde los proyectos de una reforma oligárquica que condujo al golpe de 1456 se inspiraron en las mismas figuras que apoyaban las enseñanzas humanistas, ver Pertici (1990) y *Tra politica e cultura nel primo Quattrocento senese* (Siena, 1990); y Shaw (2016). Para una evaluación más positiva sobre los efectos del humanismo en el “estilo político” de Florencia (pero en el siglo anterior) ver Witt (2000). Al contrario de Najemy, Hankins (2019) defiende otra visión, e insiste en la “política de la virtud” como una especie de “meritocracia política”. Una afirmación similar es la de Cappelli (2017).

vita activa es el carácter fundamental de su teoría política, al menos de Petrarca en adelante. Aunque durante este período el debate sobre las ventajas y las desventajas de las diferentes formas de gobierno no estuvo ausente (de Leonardo Bruni a Lauro Quirini, de Francesco Patrizi a Aurelio Lippo Brandolini y Filippo Beroaldo el Viejo), los autores formados en Cicerón y Quintiliano se enfocaron, más que en las instituciones, en la pedagogía de la clase dirigente, tanto republicana como principesca⁸².

Esta preferencia no es para nada sorprendente. Un breve repaso de la vida de los humanistas muestra que muchos de ellos trabajaron durante períodos más o menos largos como profesores⁸³ y que no pocos escribieron tratados sobre la educación de los futuros líderes, entre los cuales pueden incluirse varios *specula principum* (Petrarca, 2002-2006; Vergerio, 2002 (1402-3); Saco, 1435; Piccolomini, 1940 (1450); Von Cotta-Schönberg, M. 2023; Pontano 2003 (1464); Platina, 1969 (1470); Carafa, 1472, 1476; Filelfo, 1967 (1479), 1481; Patrizi de Siena, 1484, Maio, 1492, Beroaldo, 1497; Galateo de' Ferrariis 1505).

A los lectores modernos también les llamaban la atención las ricas secciones pedagógicas de los tratados *de república*, y a veces las juzgaban demasiado largas o incluso poco relevantes para el tópico principal de esos libros. Por el contrario, es necesario tomar en serio la afirmación humanista de que la sociedad puede cambiarse para mejor educando a los gobernantes del mañana más que a las instituciones. Si alguna vez existió algo como el “sueño humanista”, la pedagogía humanista fue su centro⁸⁴.

Este punto es decisivo, y en las últimas décadas James Hankins, Amedeo Quondam y Guido Capelli han insistido en él con mucha razón⁸⁵. La revolución de los planes de estudio (*curricula*) propuesta por los discípulos de Petrarca se basaba en la idea muy tradicional de que un gobernante ilustrado (ya sea en una república o en un principado) puede por sí mismo marcar la diferencia. Los buenos príncipes fundan bibliotecas, universidades y hospitales, promueven la caridad pública y protegen a los débiles; sus homólogos malvados se pasan la vida en fiestas y banquetes y malgastan los recursos de su país en perros, caballos y cortesanas. La batalla decisiva se ganaba en el alma

82 Aun cuando los humanistas adoptaban un nuevo lenguaje y nuevos argumentos, su actitud era muy tradicional (es decir, muy medieval): ver Senellart (1995).

83 Para un estudio cuantitativo y geográfico, ver Ferente (2010).

84 Tomo prestada esta expresión de Rico (2014).

85 Entre los muchos ensayos escritos por los mismos tres autores ver al menos: Hankins (1996); Quondam, 2010); Cappelli (2017).

de los *principes*, quienes debían atravesar una intensa y cuidadosa “terapia del deseo” (como la denominó Martha Nussbaum) antes de que pudieran asumir cualquier responsabilidad pública (Nussbaum, 1994)⁸⁶. Desde esta perspectiva es importante recordar que, tanto para los humanistas como para los antiguos, el primer significado de la palabra *libertas* era el de libertad de las pasiones, incluso más que libertad de una restricción externa. En este contexto, el espectacular ascenso del género biográfico durante el siglo XV (un tópico muy caro a Jacob Burckhardt) puede fácilmente relacionarse con este extendido interés por la pedagogía⁸⁷.

Por ende, no es de extrañar que –a pesar de la novedad disruptiva que significó el humanismo como fenómeno literario (y en su actitud hacia la historia) – los humanistas *nunca* cuestionaron los sistemas políticos existentes, las jerarquías tradicionales, y ni siquiera el control que el emperador y el Papa seguían ejerciendo, al menos formalmente, sobre toda la cristiandad⁸⁸. Efectivamente, mientras que en el terreno estético Petrarca y sus discípulos no tardaron en emprender una batalla sin cuartel contra algunos de los pilares de la cultura medieval (como el ataque de Petrarca al escolasticismo), en el terreno político trataron de ganarse los favores de los poderes políticos existentes, con el claro objetivo de difundir lo más ampliamente posible su propio programa de estudio y educación. Sin embargo, esto no significa que los humanistas, o al menos algunos de ellos, no estuvieran interesados en el bienestar de sus países, o que ganarse la confianza de los príncipes y de las oligarquías cívicas fuera tan solo una forma oportunista de ascender en la escala social. Tan solo tenían una estrategia distinta para beneficiar a su comunidad. Acercándole desde una edad temprana las lecciones de los antiguos a aquellos que estaban destinados a gobernar–más a menudo por nacimiento que por méritos personales–, los humanistas idearon un proyecto de regeneración moral que merece ser tomado en serio, porque ellos creían que la capacidad de los gobernantes para refrenar sus pasiones e instintos egoístas tendría finalmente buenas consecuencias para toda la población. En resumen, los viejos barriles (institucionales) podían (y debían) llenarse con vino nuevo – la *studia humanitatum*– por el bien de la comunidad. Allí donde no había otra alternativa al principado (como sucedía en casi toda

86 Sobre la “psicología” política en los humanistas, ver Pedullà (2018).

87 Para una buena síntesis: McLaughlin (2002).

88 Uno no puede sino suscribir este juicio reciente: “Aunque los humanistas demostraron una considerable originalidad, nunca hicieron un esfuerzo consciente por rechazar ideas anteriores... También perpetuaron marcos heurísticos bien establecidos sin sentir la menor incorrección” (Lee, 2018.p. 388).

Europa), la única solución disponible era la educación. Erasmus lo explica muy claramente en su *Institutio principis christiani* (1516):

En el caso de la sucesión de los príncipes no hay elección. Esta era la práctica habitual en varias naciones bárbaras de la antigüedad, como nos dice Aristóteles, y es además casi universalmente aceptado en nuestro propio tiempo. Bajo esa condición, la principal esperanza para un príncipe proviene de su educación, que debe cuidarse especialmente. De esta manera, el interés en su educación compensará la pérdida de derecho de elección⁸⁹.

Quondam sobre todo ha insistido en el papel decisivo que desempeñaron la pedagogía humanista y la cultura clásica en la transformación de las elites europeas de guerreros belicosos en caballeros refinados –un elemento que Norbert Elías (1939), en sus libros fundacionales sobre el proceso civilizatorio y la codificación de los buenos modales, en los que no hay lugar para Petrarca y sus discípulos, había pasado por alto (Quondam, 2017, 2010). Claramente la metamorfosis no se limitaba al ámbito de la corte: la idea de que diseñar cuidadosamente la educación de la futura clase dirigente era la mejor manera de promover el bien común también se aplicaba a los líderes republicanos, dado que los medios necesarios para capacitar a un príncipe digno no eran muy diferentes de aquellos esenciales para modelar un ciudadano entregado a la república. Así, el análisis comparativo de los tratados pedagógicos revela que el *cursus studiorum* para los futuros príncipes y para los futuros dirigentes republicanos es esencialmente el mismo, porque el objetivo que los humanistas persiguen en ambos casos también es el mismo: estimular las acciones virtuosas. Por esta razón, Hankins ha definido a la teoría política humanista, tanto la republicana como la principesca, como una forma de “política de la virtud”.

Refiriéndose al *Trésor* (1266) de Brunetto Latini, Skinner reconoce que su “concentración en la cuestión de la virtud política estaba destinada a convertirse en uno de los rasgos más característicos del pensamiento político en el Renacimiento tardío” y, en las páginas siguientes, subraya que los *specula principum* del siglo XV “continuaron inspirándose en los valores y actitudes que ya habían articulado los humanistas cívicos del *Quattrocento*” (Skinner, 1978, pp. 48, 118). No obstan-

89 ‘Caeterum ubi nascatur princeps, non eligitur: quod et olim apud barbaras aliquot nationes fieri solitum, testatur Aristoteles, et nostris temporibus ubique fere receptum est: ibi praecipua boni principis spes a recta pendet institutione, quam hoc diligentiorum etiam adhiberi conveniet, ut quod suffragiorum iuri detractum est, id educandi studio pensetur’ (Erasmus de Rotterdam, 1963 p. 140).

te, a Skinner se le escapa el significado de esta afinidad cuando sólo considera tal similitud como el resultado de una simple reelaboración del modelo republicano de la *vir virtutis* en un contexto principesco⁹⁰. Cualquier discurso sobre el humanismo republicano debe partir de la admisión de que en los tratados políticos del siglo XV la oposición entre repúblicas y principados desempeña un papel secundario en comparación con otras dicotomías, empezando por la que existe entre virtud y vicio. En pocas palabras, más que en las formas constitucionales, se suele hacer hincapié en la actitud moral de los gobernantes –es decir, en la calidad de su educación–. Este razonamiento constituye el presupuesto común de todos los tratados políticos del siglo XV: tanto los dirigidos a la élite comunal (como el *Vita Civile*, de Palmieri, *De republica* de Quirini o *De institutione reipublicae* de Patrizi) como los dirigidos a los príncipes (los muchos *specula principum*)⁹¹.

La distinción entre regímenes virtuosos y viciosos (en función de las cualidades de los gobernantes) no plantea un conflicto de principios entre sistemas republicanos y principescos, pero –como hemos visto– sí justifica la exclusión del gobierno de aquellos que carecen de la formación necesaria en los regímenes republicanos. En la práctica, el elogio de la virtud se convierte así, sobre todo, en un principio de selección social estricta, que aparta a todos aquellos que no han nacido en tan buena cuna como para recibir una educación humanística integral desde su juventud. Se dice poco sobre las inferencias elitistas de esta asunción, aunque emergen igualmente cada tanto, como en este pasaje de *Ultra artium medicinae an iuris civiles present* de Bracciolini (1450/1982), en donde la división entre los pocos capaces de perseguir la virtud por elección y los muchos que deben ser obligados acarrea claras implicancias anti-populares:

Los hombres sabios, prudentes y moderados no necesitan leyes. Se han dado a sí mismos reglas para vivir, educados por la naturaleza y el estudio para buscar la virtud y las buenas costumbres. Los poderosos desprecian y rechazan las leyes, mientras que éstas son apropiadas para los hombres débiles, los asalariados, los fabricantes, los artesanos, los indolentes y los hombres de baja extracción social, que se rigen más por la fuerza y el temor al castigo que por las leyes (p.26)⁹².

90 Ver también Skinner (2002, pp.118-159). Viroli repite el mismo error en *From Politics* (1992).

91 Este punto crucial lo demostró particularmente bien Quondam, Quondam, *Forma*, pp. 200–48.

92 ‘Sobre este pasaje ver Pedullà (2018)

Si bien la exclusión de la mayoría de los ciudadanos de la participación política no fue fortuita, debe considerársela como parte integral del proyecto político humanista desde el comienzo. Desde esta perspectiva, más que una forma de meritocracia, la “política de la virtud” debe ser entendida como una nueva forma de legitimación de las jerarquías tradicionales en un siglo signado por una creciente inestabilidad, en el que incluso los antiguos poderes a menudo carecían del prestigio que les había asegurado la permanencia durante largo tiempo y se hacían necesarios argumentos originales para justificar el gobierno principesco o el oligárquico.

VIII IDEOLÓGICAMENTE DEFENSIVO

Como hemos visto, el humanismo republicano nunca rechazó el sistema de valores o las instituciones políticas que rigieron a toda Europa: la competencia siguió siendo desequilibrada, y los escasos intentos por restaurar las instituciones republicanas fenecidas hacía tiempo (como en Milán con la *Repubblica Ambrosiana*) fueron efímeros, pero, aunque hubieran tenido éxito, su victoria no hubiera significado más que el restablecimiento de un antiguo privilegio. La historia parecía ir en una sola dirección. Ni siquiera los más fervientes partidarios del auto gobierno hubieran comprendido la famosa frase de Faruk bin Fuad, rey de Egipto, quien en 1498 dijo: “Pronto quedarán solo cinco reyes –el rey de Inglaterra, el rey de Espada, el rey de Tréboles, el rey de Corazones y el rey de Diamantes”.

Durante el Renacimiento, las repúblicas italianas pudieron prosperar y extender su dominio sobre otras provincias y ciudades, pero el gobierno republicano no era visto por los países no republicanos como un modelo a emular. En pocas palabras, el auto-gobierno no tenía un poder ideológicamente expansivo: y esta actitud no cambiaría durante muchos siglos, lo que convierte a su nueva capacidad para imponerse en cualquier parte del mundo durante los últimos doscientos años en una de las principales novedades de las repúblicas modernas en comparación con las fases medieval y renacentista. En la Europa del siglo XV no había espacio para ningún tipo de republicanismo expansivo, capaz de enfrentarse a las monarquías a su mismo nivel. Desde su posición de inferioridad en relación al prestigio y la relativa “normalidad” de las instituciones principescas, las repúblicas carecían de toda fuerza expansiva teórica, y durante siglos fueron capaces, como mucho, de reivindicar en abstracto la excelencia de sus propios sistemas y la especial devoción de sus propios ciudadanos a su país o de exigir respeto por un antiguo privilegio.

Lo que se encuentra en las comunas italianas es, por lo tanto, un republicanismo dispuesto, a lo sumo, a defender los derechos adquiridos de las comunas y a exaltar la eficiencia del autogobierno (por ejemplo, en favorecer la virtud a través de la competencia positiva) pero reacio a dudar de la legitimidad de otros regímenes políticos. Es posible que los estudiosos de hoy día se hayan visto más o menos inducidos a ver el republicanismo de la temprana modernidad como un movimiento político e intelectual con potencial para expandirse a nuevos estados debido a una analogía implícita con el régimen democrático ateniense, que supo ganar los corazones de los ciudadanos de muchas otras *poleis* y que, en su versión más moderada, se convirtió en la forma política estándar de gobierno a nivel local durante la época helenística⁹³. Este es, no obstante, un falso paralelismo, porque las comunas italianas nunca tuvieron tal impulso expansivo.

Según Helmut Georg Koenigsberger (1997), dos desarrollos fueron necesarios para que las repúblicas pudieran “pasar a la ofensiva” en el siglo XVIII: “un grado mucho mayor de participación popular del pueblo llano” y “la ampliación de los conceptos, instituciones e ideología” (p.74) a estados más grandes gracias a la representación política. De hecho, un nuevo republicanismo, ideológicamente expansivo, que pretendía sustituir el principado y el gobierno monárquico por el autogobierno y que podía argumentar abiertamente su propia superioridad, no se establecería en Europa hasta la Revolución Inglesa, e incluso adentrado el siglo XVIII, con las revoluciones Estadounidense y Francesa⁹⁴. En pocas palabras, el cambio constitucional vino a ofrecer una alternativa a la pedagogía –una alternativa que Erasmo y sus contemporáneos no podían ver. Como escribiría Jean-Jacques Rousseau: “Se toman muchas molestias, así dicen, para enseñar a los jóvenes príncipes el arte de gobernar: no parece que esta educación los beneficie”⁹⁵. Aquí es donde una nueva historia comienza.

IX

EL REPUBLICANISMO DE MAQUIAVELO

¿Y Maquiavelo? Uno de los indudables méritos de estudiosos como Hans Baron y Felix Gilbert y, más tarde, la Escuela de Cambridge, es

93 Ver el recuento realizado por Teegarden (2014).

94 Sobre el carácter pre-moderno de la identidad republicana suiza y holandesa durante el siglo XVI y comienzos del XVII, ver Maissen (2009, 2013) y Prak, Maissen y Holenstein (2008).

95 « On prend beaucoup de peine, à ce qu'on dit, pour enseigner aux jeunes princes l'art de régner: il ne paraît pas que cette education leur profite » (Rousseau, 1997, III.6, p. 100).

su valiosa contribución al redescubrimiento de los *Discursos*, tras una larga temporada en la que, durante casi dos siglos, *El príncipe* había ocupado el centro de la escena. Si bien una tradición autorizada que comienza con Hegel celebró a Maquiavelo como el primer teórico del absolutismo principesco por la superación de las jerarquías feudales (según Hegel, un preámbulo necesario para el surgimiento del Estado moderno), los exiliados alemanes que emigraron a Estados Unidos en la década de 1930, en cambio, vieron en Maquiavelo al canciller de la república de Florencia dedicado a la defensa de la libertad popular; en la misma línea, los autores de la Escuela de Cambridge vincularon los *Discursos* con el pensamiento político clásico, de Atenas y Roma o sólo de Roma, y elogiaron las observaciones de Maquiavelo sobre Livio como el máximo logro del humanismo republicano.

Este viraje de *El príncipe* a los *Discursos* es importante, al punto que hoy muchos académicos consideran al trabajo sobre Livio como su obra maestra. Sin embargo, hay muchas razones para subrayar los elementos de discontinuidad más que los de permanencia en los autores del siglo XV, y esto es particularmente cierto cuando se trata de las preferencias republicanas de Maquiavelo (Connell, 2000; Jurdievic, 200; Pedullà, 2011; Clarke, 2018). Maquiavelo no era un humanista, y en los últimos años, los estudiosos se han mostrado cada vez más dispuestos a admitir que la originalidad de los *Discursos* se encuentra ligada a la postura radical de la obra en comparación con el pensamiento político pro-oligárquico del siglo XV, como he tratado de demostrar en *Machiavelli in Tumult*⁹⁶. Desde esta perspectiva, su novedad debe captarse principalmente en las discusiones cuerpo a cuerpo (a menudo polémicas) con sus predecesores inmediatos.

Los ocho adjetivos que utilizamos para describir al republicanismo “débil” pueden ser extremadamente útiles para situar la mezcla de lo viejo y lo nuevo en Maquiavelo:

(1) Primero, el republicanismo de Maquiavelo *no es fluido* (o lo es mucho menos). Para él, las repúblicas y los principados son claramente distintos, como se evidencia al comienzo de *El príncipe*, donde, con un tono provocador y audaz, afirma: “Todos los estados, todos los gobiernos, que han tenido y que tienen imperio sobre los hombres han sido y son repúblicas o principados” (*Tutti li stati, tutti e’ dominii che hanno avuto e hanno imperio sopra li uomini, sono stati e sono o*

96 En 2011 se publicaron tres libros cuyo objetivo era mostrar la naturaleza radical del pensamiento político de Maquiavelo: Barthas (2011); McCormick (2011); Pedullà (2018) Ver también, más o menos en la misma línea: Breaugh (2007); Del Lucchese, (2004); Esposito, *Living Thought* (2010); Gaille, (2004); Green (2016); Raimondi, (2017); Vatter, (2003); Winter (2018).

republiche o principati)⁹⁷. Además, los *Discursos*, en los que analiza las fortalezas y debilidades de ambos sistemas y brinda nuevos argumentos para defender la superioridad de las repúblicas, marcan un quiebre con la disposición conciliatoria de los humanistas. Es más, mientras que los humanistas recurrían al gobierno mixto para difuminar la distinción entre gobierno prinesco y republicano, en los *Discursos* Maquiavelo da por sentado que la combinación constitucional de monarquía, aristocracia y democracia tan cara a Esparta, Roma y Venecia debía ser considerada simplemente como una forma más sofisticada de república⁹⁸.

(2) Segundo (y mucho más importante), el republicanismo de Maquiavelo *no es minoritario*. En los *Discursos* no hay ningún sentido de inferioridad de las repúblicas con respecto a los principados; por el contrario, Maquiavelo presenta una serie de argumentos inéditos para demostrar las ventajas de la “vida libre” (*vivere civile*): el pueblo es menos desagradecido (Maquiavelo, 2000, I.29), más sabio y más constante (Maquiavelo, 2000, I.58), más respetuoso de los acuerdos (Maquiavelo, 2000, I.59); pero también más competente que los príncipes en la elección de los funcionarios para ocupar los cargos (Maquiavelo, 2000, I.34). Además, a diferencia de los principados, que no pueden cambiar de gobernante a voluntad, las repúblicas siempre pueden elegir a sus más altos magistrados según la necesidad particular del momento (Maquiavelo, 2000, III.9)⁹⁹, etc. Por supuesto, puesto que piensa en términos de eficacia, en los *Discursos* también está dispuesto a reconocer las desventajas del gobierno popular, por ejemplo, cuando señala cómo las repúblicas corren el riesgo de ser muy lentas en sus deliberaciones (Maquiavelo, 2000, I.34) o cómo les cuesta mantener las decisiones en secreto. Sin embargo, estos inconvenientes son mínimos y pueden ser corregidos, al menos parcialmente, a través de las medidas apropiadas (en caso de la lentitud, por ejemplo, los romanos diseñaron la figura extraordinaria del dictador, para momentos de emergencia), según una

97 Sobre el tono polémico de los prefacios y secciones iniciales de Maquiavelo, ver: Marchand, (1998), pp. 311–26.

98 Antes de Maquiavelo, los usos predominantes de la teoría de la constitución mixta de Polibio eran monárquicos (Nederman, 2016).

99 . Antes de Maquiavelo, la discontinuidad en el liderazgo era considerado un elemento de debilidad de las repúblicas en comparación con el principado. Ver por ejemplo, Brandolini (2009). Un argumento similar al de los *Discursos* es el de Francesco Patrizi, *De institutione reipublicae* I.1: “Sed quia non immortales aut immutabiles natura Principes dedit, et eorum posteris, quod ab assentatoribus delicate admodum educati sint, deterioresque plerumque evadunt: tutiorem vitam arbitrandum esse censeo bene moratae Reipublicae, quam cuiusque principis. Illa siquidem diuturna ac pene immortalis est, hic parvo temporis curriculo senio ac morte conficitur”.

modalidad de intervención – la del remedio (*rimedio*) que Maquiavelo dedujo de la política de Aristóteles, a la que le dio, sin embargo, especial importancia aplicándola a las cuestiones fundamentales, como la fertilidad del lugar, la apertura hacia los recién llegados y los conflictos sociales.

La superación del tradicional sentimiento florentino de inferioridad con respecto a las monarquías del norte, se advierte asimismo en cómo *El príncipe* da por tierra con dos de las características máspreciadas de los estados feudales, demostrando cómo la liberalidad (capítulo xvi) y la clemencia (capítulo xvii) del gobernante sólo benefician a los pocos que tienen acceso directo al príncipe, mientras que la mayoría de la población queda excluida de estos favores especiales (y, en cierto modo, los paga)¹⁰⁰. La mirada desencantada de Maquiavelo, incluso hacia aquellos aspectos de la cultura política cortesana que sus contemporáneos más valoraban, debe considerarse una de las pruebas fundamentales de su impermeabilidad a la perdurable fascinación florentina por el mundo feudal y caballeresco.

(3) Sin dudas, el republicanismo de Maquiavelo *no es subsidiario*. Maquiavelo no creía en los títulos legales, como sugiere en reiteradas ocasiones en *El príncipe*, en donde se burla abiertamente de las ilusiones de quienes se engañaron pensando que un reconocimiento formal desde arriba reforzaría su liderazgo (como los muchos príncipes italianos del siglo XV, obsesionados con las licencias imperiales y papales para legitimar su posición frente a sus súbditos). A sus ojos, el papado y el imperio sólo cuentan por su poder militar concreto (de la misma manera que los otros Estados), y no por su derecho formal para gobernar grandes áreas de la península que estaban en realidad fuera de su control (Pedullà, 2013). Para Maquiavelo, el único fundamento válido es, de hecho, un ejército fuerte, que a su vez, es el resultado directo del apoyo popular. Como dice *Discursos* I.34 “Son las fuerzas las que adquieren fácilmente nombres, no los nombres las fuerzas”.

(4) Finalmente, el republicanismo de Maquiavelo *no es pedagógico* (Hankins, 2014). La ausencia de pedagogía de *El príncipe*, en comparación con los *specula principum* del siglo XV, es tal vez el elemento más sorprendente si uno se limita a hojear el índice, puesto que las largas secciones dedicadas a los muchos aspectos de la educación del joven gobernante se reducen a una somera referencia a la utilidad de la caza y de leer a los historiadores antiguos para prepararse para la

100 Pedullà, (2013). Sobre la refutación de Maquiavelo a la liberalidad de los príncipes, ver Barthas (2015). Sobre su impugación a la clemencia ver especialmente Stacey (2007).

guerra (capítulo xiv) (Pedullà, 2013)¹⁰¹. En lugar de detenerse en la formación de los hombres (tanto de los *signori* como de los magistrados republicanos), como hacían los humanistas durante docenas y a veces cientos de páginas, Maquiavelo insiste en el gobierno de las instituciones, sobre todo en los *Discursos*, en el que el énfasis en la importancia del miedo (mediante la amenaza de castigo, por ejemplo) va de la mano con su rechazo a los ideales elitistas de una política de la virtud basada en una minuciosa enseñanza humanista. En pocas palabras, para Maquiavelo, los líderes no son virtuosos porque hayan aprendido a controlar sus impulsos egoístas y se hayan comprometido con el bien común gracias a una elaborada formación filosófica, sino—a diferencia de lo que enseñan los antiguos (Strauss, 1953, p. 78)—debido a un sistema de controles institucionales que les impide comportarse mal (Pedullà, 2011, pp. 94-116).

Sin embargo, desde otros puntos de vista, Maquiavelo permanece cercano a la tradición:

(5) El republicanismo de Maquiavelo *no es antimonárquico*: aunque para él la constitución republicana mixta es la forma de gobierno más efectiva y duradera (al punto que, siguiendo los pasos de Dionisio de Halicarnaso, en *Discursos* I.22 escribe que todas las formas simples son, en mayor o menor medida, corruptas), su clara preferencia jamás niega legitimidad a otras constituciones, como lo demuestran las numerosas menciones positivas al reino de Francia. A decir verdad, Maquiavelo nunca identifica el principado con el despotismo ni en los *Discursos* ni en *El príncipe*. Desde este punto de vista, la preferencia de Maquiavelo por la constitución mixta se aleja mucho de los argumentos de los escolásticos a favor de la monarquía o de nuestros contemporáneos a favor de la democracia liberal, que, en los países occidentales, se presenta como la única forma de gobierno aceptable.

(6) Por ende, el republicanismo de Maquiavelo *es anti-tiránico*. En los *Discursos* I. 10, la figura del tirano conserva una relevancia conceptual precisa. Incluso en *El príncipe*, en el que su ausencia como negativo fotográfico del gobernante virtuoso fue motivo de gran escándalo entre sus primeros lectores, que a menudo lo interpretaron como un intento de justificar incluso las acciones más censurables de los príncipes (especialmente, a la luz de los cálidos elogios dirigidos a César Borgia), Maquiavelo atribuye a los malos gobernantes los rasgos tradicionales del tirano. En este caso, el hecho de que nunca se mencione explícitamente al tirano puede explicarse por el esfuer-

101 Ver también el esquema con la comparación entre la estructura de los *specula principum* del siglo XV y de *El príncipe*, del que se desprende que la ausencia de secciones pedagógicas es una de las principales novedades de la obra de Maquiavelo.

zo de Maquiavelo de persuadir a su dedicatario (el joven Lorenzo de Medici) de que algunos comportamientos que según la jurisprudencia medieval bastaban para desenmascarar a un gobernante como tirano *ex parte exercitii* (en particular el uso de un “primer golpe” para derrotar a potenciales adversarios políticos) son en realidad aceptables e incluso necesarios en el momento de la toma del poder político del *principe nuovo* en interés de sus súbditos. La oposición entre buenos príncipes (que persiguen el bien común, como Iero y Borgia) y malos príncipes (que buscan solo la ventaja personal, como Agatocles y Oliverotto) se mantiene perfectamente válida en sus páginas y sigue la tradición –aunque en *El príncipe* haya más espacio para excepciones, y los buenos príncipes puedan desviarse de los principios morales con más facilidad (Pedullà, 2018).

(7) El republicanismo de Maquiavelo también es desigualitario (en el sentido moderno y liberal de la palabra). Aun cuando sus escritos son particularmente ajenos a cualquier formalismo (a diferencia de Francesco Guicciardini) Maquiavelo sigue ligado a la idea medieval de que la libertad republicana sólo puede preservarse si se trata a los diferentes grupos de ciudadanos de manera diferente, según su posición social en la ciudad; en particular, la libertad depende directamente de la capacidad para contrarrestar el poder de los “poderosos” que han demostrado su reticencia a aceptar las normas cívicas con limitaciones *ad hoc* sobre ellos. En pocas palabras, para que haya igualdad, los ciudadanos no siempre deben recibir el mismo trato, dado que la igualdad formal de los ciudadanos ante la ley no es suficiente para garantizar por sí sola la solidez de la libertad cívica y debe complementarse con otras medidas. Es precisamente en esta tradición –enraizada en las Ordenanzas de Justicia, e inaceptable tanto para el liberalismo moderno como para el neo-republicanismo moderno– en la que se basan las páginas de los *Discursos* sobre la importancia de los tribunos romanos de la plebe como contrapeso al monopolio de los patricios –aunque Maquiavelo le dé a esa tradición un acento radical, claramente rechazando el enfoque oligárquico de los humanistas¹⁰².

(8) Finalmente, el republicanismo de Maquiavelo es –inevitablemente– ideológicamente defensivo, a la luz de las relaciones de poder objetivas en Europa a comienzos del siglo XVI. Primero, Maquiavelo sabe bien que los regímenes republicanos tienen una base social bien definida (una consideración muy aristotélica), y que por esta razón

102 Entre los ensayos más recientes sobre los tribunos en Maquiavelo: McCormick (2006, 2011); Najemy, (2013); Barthas (2016) Pedullà (2018). Sobre la imposibilidad de aceptar el punto de vista de Maquiavelo desde una perspectiva liberal de Urbinati ver la reseña que hizo al libro de McCormick (Urbinati, 2011).

sería imposible establecer la “vida libre” en provincias como la Lombardía, el Estado de la Iglesia y el reino de Nápoles, sin modificar previamente la estructura social (Discursos, I.55). En estos términos, sin embargo, la pregunta corre el riesgo de ser engañosa. Con la posible excepción de la democracia ateniense entre las *poleis* griegas, en todas las experiencias históricas que Maquiavelo conocía, el gobierno popular nunca se había extendido por la simple exportación de ideas (como sucedería después de 1776 y 1789), sino, o bien por la conquista militar de una república poderosa que engullía a los estados vecinos sin convertirlos en repúblicas (como en el caso de Roma, pero también de Florencia con su pequeño dominio territorial sobre la Toscana), o bien por el vacío de poder, resultado de la crisis de una entidad política mayor (como fue el caso de las municipalidades italianas y el Sacro Imperio Romano). Hipotéticamente, sin embargo, el éxito de una república imperial como Roma le permite a Maquiavelo al menos imaginar algo similar cuando discute los increíbles éxitos militares de los suizos, sobre los que, en una carta privada a Francesco Vittori el 10 de agosto de 1513, Maquiavelo llega a preguntarse si no “podrían algún día hacer lo que hicieron los romanos” (*Quale era la cagione che non potessino fare un dì come e Romani*)(Najemy, 1993). Como era de esperar, tampoco en los Discursos, Maquiavelo podía dejar de soñar con una nueva Florencia, capaz por fin de recorrer el mismo camino y de construir su propio imperio¹⁰³. Pero incluso esta hipotética república neo-romana hubiera sido más militar que ideológicamente expansiva.

Como siempre, cuando comparamos *El príncipe* y los *Discursos* con los humanistas, Maquiavelo presenta una imagen de dos caras. Por un lado, los elementos de continuidad son evidentes; por otro, sin embargo, no es menos clara la ruptura deliberada con algunas de las certezas más firmes de los humanistas, tanto que –incluso cuando Maquiavelo aún opera dentro del marco tradicional (como en su uso del concepto de tirano o en su aprecio por las instituciones basadas en la clase) –sus contemporáneos no podían sino advertir la originalidad con la que *El príncipe* y los *Discursos* moldearon las mismas categorías en las que ellos se basaban. Por esta razón, los muchos elementos de discontinuidad con autores anteriores bastarían para garantizar que, en un contexto político diferente, las ideas de Maquiavelo acompañarían a todos los grandes momentos de fractura –en Inglaterra (1642), en las colonias estadounidenses (1776), en Francia (1789), en Italia (1796), en Alemania (1807). Sencilla-

103 En torno a la opinión favorable de Maquiavelo sobre la expansión militar romana: Hörnqvist (2004); Fischer; (2006); Ardito (2015); Pedullà (2018).

mente, en el fragor de la lucha, los rasgos más arcaicos de su pensamiento pasarán a un segundo plano gracias a un proceso creativo de selección. Y es también bajo estas condiciones que, después de la Segunda Guerra Mundial, Maquiavelo se ha progresivamente convertido en uno de los padres del republicanismo moderno.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Ardito, Alissa (20015). *Machiavelli and the Modern State*. Cambridge University Press.
- Arena, Valentina (2012). *Libertas and the Practice of Politics in the Late Roman Republic*. Cambridge University Press
- Balestracci, Duccio (2015). *Medioevo e Rinascimento: L'invenzione dell'identità italiana nell'Ottocento*. Il Mulino.
- Baron, Hans (1966). *The Crisis of the Early Italian Renaissance*. Princeton University Press.
- Baron, Hans (1998). The Limits of 'Renaissance Individualism: Burckhardt After a Century. En H. Baron. *In Search of Florentine Civic Humanism, Volume 2: Essays on the Transition from Medieval to Modern Thought* (155-181). Princeton University Press.
- Barthas, Jérémie (2011). *L'argent n'est pas le nerf de la guerre: essai sur une prétendue erreur de Machiavel*. École française de Rome.
- Barthas, Jérémie (2015). Machiavelli, Public Debt, and the Origin of Political Economy: An Introduction. En Filippo Del Lucchese, Fabio Frosini y Vittorio Morfino (comps.) *The Radical Machiavelli* (pp. 273-305). Brill.
- Barthas, Jérémie (2016). Il pensiero costituzionale di Machiavelli e la funzione tribunitia nella Firenze del Rinascimento. En Lorenzo Tanzini (comps.) *Il laboratorio del Rinascimento* (pp. 237-54). Le Lettere.
- Bausi, Francesco (2015). The Medici: Defenders of Liberty in Fifteenth-Century Florence'. En R. Black y J. Law, *The Medici Citizens and Masters* (pp. 139-151). Harvard University Press.
- Becker, Marvin (1967). *Florence in Transition*. The Johns Hopkins Press.
- Benjamin, Walter (1972). *Gesammelte Schriften*. Suhrkamp Verlag.
- Beroaldo, Filippo (1497). *De optimo statu et principe*. Thielman Kerver fürJean Petit.

- Beroaldo, Filippo (1511). *Orationes, Prelectiones et Quaedam Mythicae Historiae*. Petri.
- Bitossi, Carlo (2019). Governing in a Republican State: A Case Study of Genoa from Medieval to Modern Times. En J. Albareda y M. Herrero Sánchez (comps.), *Political Representation in the Ancien Régime*, (pp. 89–104). Routledge.
- Black, Antony (1992). *Political Thought in Europe, 1250–1450*. Cambridge University Press.
- Black, Antony (1997). Communal democracy and its history. *Political Studies*, 45(1), pp. 5-20.
- Black, Robert (1986). The Political Thought of Florentine Chancellors. *The Historical Journal*, 29 (1986), pp. 991–1003.
- Black, Robert (2001). *Renaissance Thought: A Reader*. Psychology Press.
- Black, Robert (2006). Republicanism. En F. Cengarle (comp.). *L'Italia alla fine del Medioevo II: I caratteri originali nel quadro europeo* (pp.1000-1020). Firenze University Press.
- Blanshei, Sara (2010). *Politics and Justice in Late Medieval Bologna*. Brill.
- Blickle, Peter (2000). *Kommunalismus: Skizzen einer gesellschaftlichen Organisationsform Europa*. *HISTORISCHE ZEITSCHRIFT*, 272(3), pp. 667-674.
- Blythe, James (1992). *Ideal Government and the Mixed Constitution in the Middle Ages* Princeton Legacy Library.
- Bracciolini, Poggio (1964). *Opera omnia*. Vol. IV, pp. 617–39.
- Bracciolini, Poggio (1982). *Utra artium medicinae an iuris civilis present*. En *La disputa delle arti nel Quattrocento*, ed. E. Garin (Rome, 1982), pp. 14–28, p. 26
- Bracciolini, Poggio (2001). *De praestantia Scipionis et Caesaris*. En D. Canfora (comp.), *La controversia di Poggio Bracciolini e Guarino Veronese* (pp. 111–118). Olschki.
- Brandolini, Aurelio (2009). *Republics and kingdoms compared* (Vol. 40). Harvard University Press.
- Brown, Alison (1982). Political Thought in Early Modern Europe, I: The Renaissance. *The Journal of Modern History*, 54(1), pp. 47-55.

- Brown, Alison (2004). Rethinking the Renaissance in the Aftermath of Italy's Crisis. En James Najemy (comp.) *Italy in the Age of the Renaissance (1300–1550)* (pp. 246–65). Oxford University Press.
- Brown, Alison (2018). The Language of Empire. En W. Connel y A. Zorzi. *Structure and Practices of Power* (pp. 32-47). Cambridge University Press.
- Brucker, Gene (1977). *The Civic World of Early Renaissance Florence*. University Princeton Press.
- Bruni, Leonardo (1996). *Opere letterarie e politiche*. Utet.
- Bruni, Leonardo (2001) *History of Florentine People*. Harvard University Press. Canfora, Davide (2001). *La controversia di Poggio Bracciolini e Guarino Veronese su Cesare e Scipione*. Olschki
- Cappelli, Guido (2017). *Maiestas. Politica e pensiero político nella Napoli aragonese (1443-1503)*. Carocci.
- Carafa, Diomede (1472), *De regentis et boni principis officiis*. Országos Széchényi Könyvtár.
- Carafa, Diomede (1476). *De institutione vivendi*. Országos Széchényi Könyvtár.
- Cassi Babarba (2004). *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon*. Princeton University Press.
- Castelnuovo, Guido (2014). *Être noble dans la cité: Les noblesses italiennes en quête d'identité (XIIIe–XVe siècle)*. Classique Garnier.
- Ciappelli, Giovanni (1997). *Carnevale e Quaresima: Comportamenti sociali e cultura a Firenze nel Rinascimento*. Storia e Letteratura.
- Clive, Foss (2015). Introduction to Cyriac of Ancona. En C. Mitchell, E.D. Bodnar and C. Foss (comps). *Life and Early Travels* (pp. vii–xxii, p. xvii). Harvard University Press.
- Coleman, Janet (2000). *A History of Political Thought: From the Middle Ages to the Renaissance*. Blackwell.
- Connell, William (2000). The republican idea. *Ideas in Context*, 57(1), pp.14-29.
- Coppini, Donatella (2008). *Cosimo togatus. Cosimo dei Medici nella poesia latina del Quattrocento*. EUT Edizioni Università di Trieste.

- Costa, Pietro (2000). *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa. I. Dalla civiltà comunale al Settecento*. Laterza.
- Cozzi, Gaetano (1986). Venezia, una Repubblica di Principi?. *Studi veneziani*, 11 (1986), pp. 139–57.
- Crouzet Pavan, Élisabeth (1999). *Venice Triumphant: The Horizons of a Myth*.
- Crouzet-Pavan, Élisabeth (2007). *Renaissances italiennes (1380–1500)*. Albin Michel.
- D’Elia, Anthony (2007). Stefano Porcari’s Conspiracy against Pope Nicholas V in 1453 and Republican Culture in Papal Rome. *Journal of the History of Ideas*, 68, pp. 207–31
- De Benedictis, Angela (1990). *Repubblica per contratto: Bologna, una città europea nello Stato della Chiesa*, 2(4).
- De Benedictis, Angela (2001), *Politica, governo e istituzioni nell’Europa moderna*. Il Mulino.
- De Mattei. R. (1948). *Res publica e repubblica*. *Lingua Nostra*, 9, pp. 13–1.
- De Rosa, Daniela (1980) *Coluccio Salutati: Il cancelliere e il pensatore politico*. Aracne.
- de Saint-Victor, Jacques (2009). Sismondi, entre républicanisme et Risorgimento. *Revue Française d’histoire des idées politiques*, 30 (2009), pp. 253–75;
- de Sismondi, Jean-Charles-Léonard Simonde. *Histoire des républiques italiennes du moyen âge* (Paris, 1809–18), Vol. VI, pp. 3–4; Vol. VII, pp. 161–3.
- De Vincentiis, Amedeo (2003). Origini, memoria, identità a Firenze nel XIV secolo. La rifondazione di Carlomagno. *Mélanges de l’école française de Rome. Moyen Age*, 115, 385-443.
- De Vincentiis, Amedeo (2003). Politica, memoria e oblio a Firenze nel XIV secolo: La tradizione documentaria della signoria del duca d’Atene. *Archivio Storico Italiano*, 161 (2003), pp. 209–48
- De Vincentiis, Amedeo (2006). La sopravvivenza come potere: Papi e baroni di Roma nel XV secolo. En Sandro Carocci (comps.). *La nobiltà romana nel Medioevo* (pp. 551–613). École Française de Rome.
- De Vincentiis, Amedeo (2010). Storia e stile, 1343/1861: L’immagine del tiranno a Firenze. En I.L. Sanfilippo and A. Rigon (comps.),

- Condannare all'oblio: Pratiche della damnatio memoriae nel Medioevo* Sanfilippo, L., & Isa, R. (2010). *Condannare all'oblio. pratiche della damnatio memoriae nel Medioevo: atti del convegno di studio svoltosi in occasione della XX edizione del Premio internazionale Ascoli Piceno* (pp. 159-177).
- De Vincentiis, Amedeo (2013). L'ultima signoria: Firenze, il duca d'Atene e la fine del consenso angioino. Andrea Zorzi (comp.). *Le signorie cittadine in Toscana: Esperienze di potere e forme di governo personale (secoli XIII–XV)* (pp. 83–120). Viella.
- De Vincentiis, Amedeo (2014). Guerre e paci dei baroni romani (1417–1484): la prospettiva curiale. En Chiabò, Myriam, Gargano, Maurizio, Modigliani, Anna., & Osmond, Patricia (comps.). *Congiurare e conflitti. L'affermazione della signoria pontificia su Roma nel Rinascimento: politica, economia e cultura. Actas Congreso* (pp. 217–246), Roma.
- Del Lucchese, Filippo (2004). *Conflict, Power and Multitude in Machiavelli and Spinoza*. Bloomsbury Publishing.
- Della Misericordia, Massimo (2006). *Divenire comunità: Comuni rurali, poteri locali, identità sociali e territoriali in Valtellina e nella montagna lombarda nel tardo Medioevo*. Unicopli.
- Dionisotti, Carlo (1980) Dalla repubblica al principato. En *Machiavellerie* (pp. 101–153). Einaudi.
- Duranti, Tomasso (2009). *Diplomazia e autogoverno a Bologna nel Quattrocento, 1392-1466*. Clueb.
- Duranti, Tomasso (2018). Libertas, Oligarchy, Papacy: Government in the Quattrocento. En *A companion to Medieval and Renaissance Bologna* (pp. 260-288). Brill.
- Elias, Norbert (1939). *The Civilising Process*. Oxford University Press.
- Erasmus de Rotterdam (1963). *Education of a Christian Prince*. ed. L.K. Born.
- Ercole, Francesco (1932). *Da Bartolo all'Altusio: Saggi sulla storia del pensiero pubblicistico del Rinascimento italiano*. Vallecchi Editore Firenze.
- Esposito, Roberto (2010). *Living Thought: The origins and actuality of Italian philosophy*. Stanford University Press.
- Ferente, S. (2010). La civiltà dei maestri. En Sergio Luzzato y Gabriela Pedullà (comps.) *Atlante della letteratura italiana* (pp. 427-432). Einaudi.

- Figliuolo, Bruno (2011). La guerra lampo di Carlo VIII in Italia. *La guerra lampo di Carlo VIII in Italia*, (377-393). Il libri di Viella.
- Filelfo, Francesco (1967). *Istruzione del ben vivere utilissima (1479)*. En Luigi Firpo, *Francesco Filelfo e il «Codice Sforza» della Biblioteca Reale di Torino* (pp. 139-50). Utet.
- Filelfo, Francesco (2015). *Epistulae*, a cura di Jeroen De Keyser. Edizione dell'Orso.
- Finlay, Robert (1980). *Politics in Renaissance Venice*. Rutgers University Press. Finlay, Robert. The Immortal Republic: The Myth of Venice during the Italian Wars. *The Sixteenth Century Journal*, 30 (1999), pp. 931-44.
- Finzi, Claudio (1993). Cesare e Scipione: due modelli politici a confronto nel Quattrocento italiano. En D. Poli (comp.) *La cultura in Cesare* (pp. 689-706). Editrice "il Calamo".
- Fischer, Markus (2006). Machiavelli's Rapacious Republicanism. En Paul Anthony Rahe (ed.), *Machiavelli's Liberal Republican Legacy* (pp. 31-62). Cambridge University Press.
- Flasch, Kurt (1987). *Einführung in Die Philosophie des Mittelalters*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Fontana, Alessandro and Jean-Louis Fournel. Le Meilleur gouvernement. En Alessandro Fontana y George Saro (comps.) *Venise 1297-1797*. La république des castors (pp. 13-35). EN Lyon
- Fournel, Jean-Louis (2009). Florence (1494-1530): une république de guerre. En Claudia Moatti y Michèle Riot-Sarcey, *La République dans tous ses états: pour une histoire intellectuelle de la république en Europe*. Payot.
- Fournel, Jean-Louis (2014). L'instabile stabilità della lingua della politica: Note sulla durata semantica delle parole. En B. Alfonzetti et al. *Per civile conversazione: Con Amedeo Quondam*, ed. (pp. 583-96). Bulzoni.
- Fournel, Jean-Louis y Zancarini, Jean-Claude (2010). *La grammaire de la République: langages de la politique chez Francesco Guicciardini (1483-1540)*. Librairie Droz.
- Fubini Riccardo (1991). From Social to Political Representation in Renaissance Florence. En Anthony. Mohlo, Kurt Raaflaub and Julia Emlen (comps.), *City States in Classical Antiquity and Medieval Italy: Athens and Rome, Florence and Venice*. F. Steiner.

- Fubini, Riccardo (1982). Appunti sui rapporti diplomatici tra il dominio sforzesco e Firenze medicea: Modi e tecniche dell'ambasciata dalla trattativa per la lega italia alla missiva di Sacromoro da Rimini (1451–1473). En varios autores, *Gli Sforza a Milano e in Lombardia e i loro rapporti con gli Stati italiani ed europei (1450–1535)* (pp. 291–334). Cisalpino-Goliardica
- Fubini, Riccardo (2003). *Politica e pensiero politico*. Edifir.
- Fubini, Riccardo (2009). *Politica e pensiero politico nell'Italia del Rinascimento: dallo stato territoriale al Machiavelli*. Edifir.
- Gaeta, Franco. L'idea di Venezia. En G. Arnaldi y M. P Stocchi (comps.), *Storia della cultura veneta*, (pp. 565–641). Neri Pozza.
- Gaille, Marie (2004). *Machiavelli on Freedom and Civil Conflict: an historical and medical approach to political thinking*. Brill.
- Galateo de' Ferrariis, Antonio (1505/2006). *De educatione*. Edizioni Grifo. Gamberini, A., *The Clash of Legitimacies: The State-Building Process in Late Medieval Lombardy*. Oxford University Press.
- Gilbert, Felix. The Venetian Constitution in Florentine Political Thought. En N. Rubinstein (comp.) *Florentine Studies* (pp. 463–500)
- Ginzburg, Carlo (2003). Machiavelli, l'eccezione e la regola. Linee di una ricerca in corso. *Quaderni storici*, 38(1), pp. 195-214.
- Girolamo Priuli, G. *Diari*. En A. Segre and R. Cessi (comps.). *Rerum Italicarum Scriptores XXIV.3*, Vol. II.
- Grafton, Anthony (1991). Humanism and Political Theory. En J.H. Burns and M. Goldie (comps.) *The Cambridge History of Political Thought (1450–1700)*. Cambridge University Press.
- Green, Jeffrey (2016). *The shadow of unfairness: A plebeian theory of liberal democracy*. Oxford University Press.
- Gullino, Giuseppe (1996). L'evoluzione costituzionale. En *Storia di Venezia*, Vol. IV, *Il Rinascimento: Politica e cultura*, pp. 345–378.
- Hankins James (2000). Rhetoric, History and Ideology: The Civic Pannegyrics of Leonardo Bruni. En J. Hankins (2000). *Renaissance Civic Humanism: Reappraisals and Reflections* (pp. 143–178). Cambridge University Press.
- Hankins, James (1990). *Plato in the Italian Renaissance*. Vol. I, Brill.
- Hankins, J. (1996). Humanism and the Origins of Modern Political

- cal Thought. En Jill Kraye, *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism* (pp.118-141). Cambridge University Press.
- Hankins, James (2012). Coluccio Salutati and Leonardo Bruni. Various Authors, *Il contributo italiano alla storia del pensiero: Ottava appendice — Filosofia* (pp. 85–94). Istituto della Enciclopedia Italiana.
- Hankins, James (2014). Leonardo Bruni on the Legitimacy of Constitutions. En C. T Callisen (comp), *Reading and Writing History from Bruni to Windschuttle: Essays in Honour of Gary Ianziti*. Routledge.
- Hankins, James (2014). Machiavelli, Civic Humanism, and the Humanist Politics of Virtue. *Italian Culture*, 32, pp. 98–109.
- Hankins, James (2019). The Virtue Politics of the Italian Humanists. En P. Baker, J. Helmuth y C. Kallendorf, J., *Beyond Reception: Renaissance Humanism and the Transformation of Classical Antiquity* (pp. 95-114). De Gruyter.
- Hankins, James (2019). The Virtue Politics of the Italian Humanists. *Beyond Reception: Renaissance Humanism and the Transformation of Classical Antiquity*, 95-114.
- Herrero Sanchez, Manuel (2017). Líneas de análisis y debates conceptuales en torno al estudio de las repúblicas y el republicanismo en la Europa moderna. En *Republicas y republicanismo en la Europa moderna (siglos XVI-XVIII)* (pp. 17-92). Fondo de Cultura Económica.
- Hodgson, Louise (2017). *Res Publica and the Roman Republic: 'Without Body or Form*. Oxford University Press.
- Hörnqvist, Mikael (2004). *Machiavelli and empire* (Vol. 71). Cambridge University Press.
- Hyde, Kenneth (1973). *Society and Politics in Medieval Italy: The Evolution of Civil Life, 1000–1350*. MacMillan.
- Ianziti, Gary (2012). *Writing history in Renaissance Italy: Leonardo Bruni and the uses of the past*. Harvard University Press.
- JHUP.
- Jones, P. (1997). *The Italian City-State: From Commune to Signoria*. Oxford University Press.
- Jurdjevic, Mark (1999). Civic Humanism and the Rise of the Medici. En *Renaissance Quarterly*, 52 , pp. 1002–5.

- Kapust, Daniel (2004) Skinner, Pettit and Livy: The Conflict of the Orders and the Ambiguity of Republican Liberty. *History of Political Thought*, 25, pp. 377–401.
- Kennedy, Geoff (2014). Cicero, Roman Republicanism and the Contested Meaning of *Libertas*. *Political Studies*, 62, pp. 488–501
- Kirshner, Julius (2006). Bartolo of Sassoferrato's *De Tyranno* and Sallustio Buonguglielmi's Consilium on Niccolò Fortebracci's Tyranny in Città di Castello. *Medieval Studies*, 68, pp. 303–31
- Koenigsberger, Helmut (1997). Republicanism, Monarchism and Liberty. En Ragnhild Marie Hatton, Robert Oresko y G. C Gibb (comps). *Royal and Republican Sovereignty in Early Modern Europe*. 57.
- Kolsky, Stephen (1987). Culture and Politics in Renaissance Rome: Marco Antonio Altieri's Roman Weddings. *Renaissance Quarterly*, 40 (1987), pp. 49–90.
- Kuehn, Thomas (2008). The Orsini: A Family of Roman Baroni in Context 2. *Viator*, 39(2), (pp.323-341).
- Lacapra, Dominick (1980) Rethinking Intellectual History and Reading Texts. *History and Theory*, 19, pp. 245–76.
- Lee, Alexander (2018). *Humanism and Empire: The Imperial Ideal in Fourteenth-Century Italy* Oxford University Press.
- Levi, Giovanni (2002). Equità e reciprocità fra *Ancien Régime* e società contemporanea. *Endoxa*, 15, pp. 195–203.
- Maio, Giuniano (1492). *De maiestate*. Bibliothèque Nationale de France.
- Maissen, Thomas (2013). Liberty and Liberties in Europe's Federal Republics. En Quentin Skinner and Marco van Gelderen (comps). *Freedom and the Construction of Europe* (pp. 235–255). Cambridge University Press.
- Maissen, Thomas. Qui est la république? Les Provinces-Unies et la Confédération helvétique à l'époque moderne. Claudia Moatti y Michèle Riot-Sarvey (ed), *La République* (pp. 129–58). Payot.
- Mantovani, Alessandra (2012). History as civic vocation. *Historiae Bononienses* by Giovanni Garzoni. *Storicamente*, 8.
- Maquiavelo, Nicolás (2000). *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Alianza.

- Marcellino, Guisepppe y Ammannati, Giulia (comps) (2016). *Il latino e il 'volgare' nell'antica Roma: Biondo Flavio, Leonardo Bruni e la disputa umanistica sulla lingua degli antichi Romani*. Scuola Normale Superiore.
- Marchand, Jean-Jacques (1998). Machiavelli in limine. La figura dell'autore, de ll'opera e del destinatario nei testi proemiali machiavelliani. *Cultura e scrittura di Machiavelli. Atti del convegno internazionale di Firenze, Firenze-Pisa 27-30 ottobre 1997*.
- Margolis, Oren (2015). Signorie italiane e modelli monarchici (secoli XIII–XIV). En Andrea Zorzi (comp.) *Le signorie cittadine in Toscana Esperienze di potere e forme di governo personale (secoli XI-II-XV)* (pp. 1213-1215). Viella.
- McCahill, Elizabeth (2015). Civility and Secularism in the Ambit of the Papal Court. En Nicholas Scott Baker y Brian Jeffrey Maxson (comp.) *After Civic Humanism: Learning and Politics in Renaissance Italy*, (pp. 131–51). Macaquarie University.
- McCormick, John (2011). *Machiavellian Democracy*. Cambridge University Press.
- McCormick, John (2018). *Reading Machiavelli: Scandalous Books, Suspect Engagements, and the Virtue of Populist Politics*. Princeton University Press.
- McCormick, John. Contain the Wealthy and Patrol the Magistrates: Restoring Elite Accountability to Popular Government. *American Political Science Review*, 100 (2006), pp. 147–63.
- McLaughlin, Martin (2009). Empire, Eloquence, and Military Genius: Renaissance Italy. En Miriam Griffin (comp.), *A Companion to Julius Caesar* (pp. 335-355). Wile Online Library.
- McLaughlin, Martin (2002). Biography and Autobiography in the Italian Renaissance. En Peter France y William St. Clair (comps.), *Mapping Lives: The Uses of Biography*. Oxford University Press.
- Milanesi, G. (1558). Documenti riguardanti la Repubblica Senese ritirata in Montalcino (1556–1558). *Archivio Storico Italiano: Appendice*, VIII (1850), pp. 389–488.
- Mineo I.E. (2009). Liberté et communauté en Italie (milieu XIIIe–début XVe siècles). En Claudia Moatti y Michèle Riot-Sarcey (Comps.). *La République*. Payot,

- Mineo, Igor. (2009). La repubblica come categoria storica. *Storica*, 43/44/45 (2009), pp. 125–67, pp. 154–5
- Mineo, Igor. (2015). Preminenza e distinzione in Italia tra XIV e XV secolo: Alcuni problemi. En Jean-Philippe Genet and Igor Mineo (comps.). *Marquer la prééminence sociale*, ed. de la Sorbonne.
- Moatti, Claudia (2018). *Respublica: Histoire romaine de la chose publique*. Fayard.
- Modigliani, Anna (2013). *Congiurare allantica. Stefano Porcari, Niccolò V, Roma 1453. Con ledizione delle fonti*. Roma nel Rinascimento.
- Modigliani, Anna. (2013). *Congiurare all'antica: Stefano Porcari, Niccolò V, Roma 1453*. Rome nel Rinascimento.
- Monfasani, John (1978). *George of Trebizond A biography and a study of his rhetoric and logic*. Brill.
- Muir, Edward (1977). *Civic Ritual in Renaissance Venice*. Princenton University Press.
- Najemy, James (2000) Civic Humanism and Florentine Politics. En James Hankins, *Renaissance Civic Humanism* (pp. 75–104). Cambridge University Press.
- Najemy, James (2010). *A History of Florence (1200–1575)*. Ohio Wesleyan University.
- Najemy, James (2013). Machiavelli's Florentine Tribunes. En M. Israëls and L.A. Waldman (comps.) *Renaissance Studies in Honor of Joseph Connors*, (Vol. II, pp. 65–72). Harvard University Press.
- Najemy, James. (1993). *Between Friends: Discourses of Power and Desire in the Machiavelli–Vettori Letters of 1513–1515*. Princeton University Press.
- Nederman, Cary (2016). Polybius as monarchist? receptions of histories vi before Machiavelli, c. 1490-c. 1515. *History of Political Thought*, 37(3), 461-479.
- Nussbaum, Martha (1994). *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princenton University Press.
- Palmieri, Mattheo (1982). *La vita civile*, ed. G. Belloni. Sansoni.
- Paton, Bernadette, & Law, John (Eds.). (2010). *Communes and despots in medieval and Renaissance Italy*. Ashgate Publishing, Ltd.
- Patrizi, Francesco (1607) *De regno et institutione regis*. Cosmopolis.

- Patrizi, Francesco (1607). *De institutione reipublicae*. Cosmopolis.
- Pedullà, Gabriele (2010). Francesco Patrizi e le molte vite dell'umanista. S. Luzzato y G. Pedullà (comps.) *Atlante della letteratura italiana* (pp. 457-463). Einaudi.
- Pedullà, Gabriele (2010). Scipione e i tiranni. En Sergio Luzzato y Gabriele Pedullà (comps.) *Atlante della letteratura italiana* (pp. 348-355). Einaudi.
- Pedullà, Gabriele (2011) *Machiavelli in Tumult: The Discourses on Livy and the Origins of Political Conflictualism*. Cambridge University Press.
- Pedullà, Gabriele (2011). *Machiavelli in tumult*. Cambridge University Press.
- Pedullà, Gabriele (2013). L'arte fiorentina dei nodi. En C. Donzelli, *Introducción a Niccolò Machiavelli, Il Principe* (pp. v-cviii). Piccola Biblioteca Donzelli.
- Pedullà, Gabriele (2018). Machiavelli's *Prince* and the Concept of Tyranny. En Nikous Panou y Hester Schadee, (comps.). *Evil lords: theories and representations of tyranny from antiquity to the Renaissance*. Oxford University Press.
- Pertici, Petra(1990). *Tra politica e cultura nel primo Quattrocento senese*. Accademia Senese degli Intronati.
- Petrarca, Francesco (1933). *Epistole familiares*. Johannes und Gregorius de Gregoriis.
- Petrarca, Francesco (2002-2006). *Seniles*, a cura di Ugo Dotti ed Elvira Nota, Les Belles Lettres.
- Pettit, Philippe (1997). *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. Oxford University Press.
- Piccolomini, Enea Silvio (1949/1450), *De liberorum educatione*. Catholic University of America.
- Pincus, Debras (2000). Hard Times and Ducal Radiance: Andrea Dandolo and the Construction of the Ruler in Fourteenth-Century Venice. En John Jeffries. Martin y Dennis Romano (comps.). *Venice Reconsidered: The History and Civilization of an Italian City-State (1297-1797)* (pp. 89-136). Johns Hopkins University Press.
- Platina, Bartholomaeus (1942). *De optimo cive*, ed. F. Battaglia. Zanichelli.

- Platina, Bartholomaeus (1979). *De principe* (1470), a cura di Giacomo Ferrau. Il Vespro.
- Plebani, Eleonora (2012). Una fuga programmata: Eugenio IV e Firenze (1433–1434). *Archivio Storico Italiano*, 170, pp. 285–310.
- Pocock, John Greville Agard (2016). *The Machiavellian moment: Florentine political thought and the Atlantic republican tradition* (Vol. 93). Princeton University Press.
- Pontano, Giovanni (2003). *De principe*, a cura di Guido M. Cappelli. Salerno.
- Prak, Maarten, Thomas, & Holenstein, André (2008). *The republican alternative: The Netherlands and Switzerland compared*. Amsterdam University Press.
- Quagliani, Diego (1983). *Politica e diritto nel Trecento italiano: Il De tyranno di Bartolo da Sassoferrato (1314-1357)*. Olschki
- Quondam, Amedeo (2000). “Questo povero cortegiano”: Castiglione, il libro, la storia. Bulzoni.
- Quondam, Amedeo (2007). *La conversazione: Un modello italiano*. Donzelli editore.
- Quondam, Amedeo (2010). *Forma del vivere: L'etica del gentiluomo e i moralisti italiani* Il Mulino.
- Raimondi, Fabio (2017). *Constituting Freedom: Machiavelli and Florence*. Oxford University Press.
- Ravegnani, Giorgio (2013). *Il doge di Venezia*. Il Mulino.
- Ricciardelli, Fabrizio. (2015). *The Myth of Renaissance Republicanism*. Brepols.
- Rico Manrique, Francisco (1993). *El sueño del humanismo* (de Petrarca a Erasmo). Alianza.
- Rinuccini, Alamanno (2003). *La libertà perduta. Dialogus de Libertate*. Vittone editore.
- Rousseau, Jean-Jacques (1997). *The Social Contract*, ed. V. Gourevitch. Cambridge University Press,
- Rubinstein, Nicolai (1957). The Place of the Empire in Fifteenth-Century Florentine Political Opinion and Diplomacy. *Bulletin of the Institute of Historical Research*, 30, pp. 125–35.
- Rubinstein, Nicolai (1958). Firenze e il problema della politica imperiale in Italia al tempo di Massimiliano I. *Archivio Storico Italiano*, 116 (1958), pp. 5–55 and pp. 147–77

- Ruehl, Martin (2015). *The Italian Renaissance in German Historical Imagination: 1860–1930*. Cambridge University Press.
- Saolnia, Matteo (2017). *Genoa's Freedom: Entrepreneurship, Republicanism, and the Spanish Atlantic*. Lanham.
- Savonarola, Girolamo (1999). *Trattato sul governo di Firenze*. Belardetti.
- Scala, Bartolomeo. (2008). *Essays and Dialogues*. Harvard University Press.
- Schadee, Hester (2018). "I don't know what you call tyrants": Debating Evil Lords in Quattrocento Humanism. En Nikous Panou and Hester Schadee (comps.). *Evil Lords: Theories and Representations of Tyranny from Antiquity to the Renaissance* (pp. 172-190). Oxford University Press.
- Schadee, Hester (2018). A Tale of Two Languages: Latin, the Vernacular, and Leonardo Bruni's Civic Humanism. *Humanistica Lovaniensia*, 67, pp. 11–46.
- Schiera, Pierangelo (1996). Legitimacy, Discipline, and Institutions: Three Necessary Conditions for the Birth of the Modern State. Julius Kirschner (comps.), *The Origins of State in Italy (1300–1600)*, (11–33). University of Chicago Press Journals.
- Scott, Tom (2012). *The city-state in Europe, 1000-1600: Hinterland, territory, region*. Oxford University Press.
- Senellart, Michel (1995), *Les arts de gouverner: Du 'regimen' médiéval au concept de gouvernement*. Seuil.
- Serio, Alessandro (2001). Pompeo Colonna tra papato e "grandi monarchie": la pax romana del 1511 e i componenti politici dei baroni romani. En Maria Antonietta Visceglia (comps). *La nobiltà romana in età moderna: Profili istituzionali e pratiche sociali* (pp. 63–87). Carocci.
- Serio, Alessandro (2008). *Una gloriosa sconfitta: I Colonna tra papato e impero nella prima Età moderna (1431–1530)*. I libri dei Viella.
- Shaw, Christine (2007). *The Political Role of the Orsini Family from Sixtus IV to Clement VII*. Rome nel Rinascimento.
- Shaw, Christine (2012). Genoa. En Lazzarini, Isabella, & Gamberini, Andrea. *The Italian Renaissance State* (Vol. 1). (pp. 220–36). CUP.
- Shaw, Christine *Popular Government and Oligarchy in Renaissance Italy*. Brill. Skinner *The Foundations of Modern Political Thought* (Cambridge, 1978), Vol. I, pp. 23, 26

- Shaw, Christine. (2014). *Barons and Castellans: The Military Nobility of Renaissance Italy*. Brill.
- Skinner, Quentin (1969). Meaning and Understanding in the History of Ideas. *History and Theory*, 8, pp. 3–53.
- Skinner, Quentin (2002). *Visions of Politics*. Cambridge University Press.
- Stacey, Peter (2007). *Roman monarchy and the Renaissance prince* (Vol. 79). Cambridge University Press.
- Stacey, Peter (2007). *Roman Monarchy and the Renaissance Prince*. Cambridge University Press.
- Strauss, Leo (1953). *Natural Right and History*. University of Chicago Press.
- Tateo, Francesco (1994). Guarino Veronese e l'Umanesimo a Ferrara. *Storia di Ferrara*, pp. 16–57.
- Taviani, Carlo. (2008). *Superba discordia: Guerra, rivolta e pacificazione nella Genova di primo Cinquecento*. Viella.
- Teegarden, David (2014). *Death to Tyrants! Ancient Greek Democracy and the Struggle against Tyranny*. Princeton University Press.
- Trexler, Richard (1980). *Public Life in Renaissance Florence*. Cornell University Press.
- Urbinati, Nadia (2010). Unpolitical Democracy. *Political Theory*, 38, pp. 65–92.
- Urbinati, Nadia (2011). Republicanism: Democratic or Popular?. *The Good Society*, 20, pp. 157–69.
- Urbinati, Nadia (2012). Competing for Liberty: The Republican Critique of Democracy. *The American Political Science Review*, 106, pp. 607–21.
- Urbinati, Nadia (2012). Republicanism after the French Revolution: The Case of Sismonde de Sismondi. *Journal of the History of Ideas*, 73, pp. 95–109.
- Urbinati, Nadia (2013). Sismonde de Sismondi's Aristocratic Republicanism. *European Journal of Political Theory*, 12, pp. 153–74.
- Varanini, Gian Maria (2004). Aristocrazie e poteri nell'Italia centro-settentrionale dalla crisi comunale alle guerre d'Italia. En Renato Bordono, Guido Castelnuovo y G.M. Varanini, *Le aristocrazie dai signori al patriato*. Editori Laterza.

- Vasoli, Cesare (1977). The Machiavellian Moment: A Grand Ideological Synthesis. *The Journal of Modern History*, 49, pp. 661–70.
- Vatter, Miguel (2003). Between Form and Event: Machiavelli's Theory of Political Freedom. *Political Theory* 31 (5), pp. 742-746.
- Ventrone, Paola (1990). *Cerimonialità e spettacolo nella festa cavalleresca fiorentina del Quattrocento*. En Varios autores, *La civiltà del torneo: Secoli XII–XVII* (pp. 35–53). Il Cerchio.
- Ventrone, Paola (1997). Feste e spettacoli nella Firenze di Lorenzo il Magnifico. En *Le Temps revient, l' tempo si rinnova: Feste e spettacoli nella Firenze di Lorenzo il Magnifico* (pp. 21–53). Silvana Editoriale.
- Vergerio, Pietro Paolo (2002). *De ingenuis moribus* (1402-3). En Aa. Vv., *Humanist Educational Treatises*, a cura di Craig W. Kallendorf (pp. 2-91). Harvard University Press.
- Vincentiis, Amedeo (2001). Le signorie angioine a Firenze. *Storiografia e prospettive. Reti Medievali Rivista*, 2(2), 1-10.
- Viroli, Maurizio (1992). *From Politics to Reason of State*. Cambridge University Press
- Viroli, Maurizio (1995). *For Love of Country: An Essay on Patriotism and Nationalism*. Clarendon Press.
- Viroli, Maurizio (1999). *Republicanism*. Hill y Wang.
- Viroli, Maurizio (2009). *As If God Existed: Religion and Liberty in the History of Italy*. Princeton University Press.
- Von Cotta-Schönberg, Michael. (2023). *Collected Personal Letters of Enea Silvio Piccolomini*. Edited and translated by Michael von Cotta-Schönberg. Vol. 2, pp. 442-144.
- Walser, Ernst (1914). *Poggio Bracciolini: Leben und Werke*
- Wickham, Chris (2015) *Sleepwalking into a New World: The Emergence of Italian City Communes in the Twelfth Century*. Princeton University Press.
- Winter, Yves (2018). *Machiavelli and the Orders of Violence*. Cambridge University Press.
- Witt, Ronald G (2000). *In the Footsteps of the Ancients*. Brill.
- Witt, Ronald G. (1969). A Note on Guelphism in Late Medieval Florence. *Nuova Rivista Storica*, 53, pp. 111–46.

- Witt, Ronald G. (1969). The *De tyranno* and Coluccio Salutati's view of Politics and Roman History. *Nuova Rivista Storica*, 53, pp. 434–74.
- Witt, Ronald G. (1971). The Rebirth of the Concept of Republican Liberty in Italy. En Anthony Molho y John Tedeschi, *Renaissance Studies in Honour of Hans Baron* (pp.173–199). Northern Illinois University Press.
- Witt, Ronald G. (1983). *Hercules at the Crossroads: The Life, Works and Thought of Coluccio Salutati*. Duke University Press.
- Wootton, D. (2005). Review of Republicanism: A Shared European Heritage. *The English Historical Review*, 120, pp. 135–9.
- Wootton, David (2006). The True Origins of Republicanism: The Disciples of Baron and the Counter-Example of Venturi. Manuela Albertone (comp.). *Il repubblicanesimo moderno: L'idea di Venturi nella riflessione storica di Franco Venturi* (pp. 271-304). Bibliopolis.
- Wootton, David (2006). The true origins of republicanism: the disciples of Baron and the counter-example of Venturi. In *Il repubblicanesimo moderno: l'idea di repubblica nella riflessione storica di Franco Venturi* (pp. 271-304). Bibliopolis.
- Zancarini, Claude y Fournel, Jean-Louis, (2004). La politique de l'expérience. Savonarole, Guicciardini et le républicanisme florentin. *Giornale storico della letteratura italiana*, 181(593), 120-122.
- Zorzi, Andrea (2008). Fracta est civitas magna in tres partes: Conflitto e costituzione nell'Italia comunale. *Scienza & Politica*, 39 (2008), pp. 61–87.
- Zorzi, Andrea (2013). *Le signorie cittadine in Toscana: Esperienze di potere e forme di governo personale (secoli XIII–XV)*. Viella.
- Zorzi, Andrea (2015). Communal Tradition and Personal Power in Renaissance Florence: The Medici as Signori. En Robert Black y John Law (comp.) *The Medici: Citizens and Masters*, (pp. 39–49). Villa I Tatti.
- Zorzi, Andrea(2013a). La diffusione delle forme di governo personale e signorile in Toscana. En Jean-Claude Maire Viguer (comp.), *Signorie cittadine nell'Italia comunale*, (77–104). Viella.

Jesús Fernández Muñoz *

LA GARANTÍA DE LIBERTAD POLÍTICA DESDE LA PERSPECTIVA MAQUIAVELIANA Y SUS INFLUENCIAS¹

1. INTRODUCCIÓN: EL ORIGEN DE LAS LEYES Y LA CORRUPCIÓN HUMANA

En el comienzo del libro primero de los *Discorsi* Maquiavelo se centra específicamente en lo más virtuoso de la fundación de Roma, esto es, en su legislación y primer ordenamiento. Una ciudad que se conservó durante muchos siglos, que fue una república y llegó a ser un Imperio (Roldán, 2007 a b). El secretario florentino subraya que la fundación de Roma tiene un origen libre y sin dependencia externa, ya sea tomando a Eneas como padre fundador o a Rómulo. Lo que destaca es la fuerza de la *virtù* romana desde el principio, pues ni el pasar de los primeros siglos ni las características geográficas positivas, como su fertilidad, su posición estratégica, sus continuas victorias y la grandeza del imperio generaban corrupción². La idealización de Roma por parte de Maquiavelo está presente desde el inicio de su principal obra.

* Universidad de Sevilla

1 Trabajo realizado en el marco de los proyectos PID2020-112558GB-I00 y PID2020-119806GB-I00.

2 El inicio de la república los historiadores, al menos desde Salustio, la sitúan en la victoria romana en las Guerras Púnicas. Y la razón principal de la transformación de la República en Imperio fue precisamente la corrupción, que degeneró en Guerras Civiles.

De ahí que incida en que “había en ella más *virtù* de la que haya habido jamás en cualquier otra república o ciudad” (Maquiavelo, *Discursos*, I, 1).

En particular, la fundación virtuosa de Roma la estima el florentino de suma importancia, puesto que no es fácil que el hombre se reordene sin peligro desde el principio y mucho menos si se tiene en cuenta que “la mayoría de los hombres no se inclina a unas leyes nuevas que supongan un nuevo estado de cosas en la ciudad, a no ser que por necesidad manifiesta se les obligue a hacerlo” (Maquiavelo, *Discursos*, I, 2). Una obligación que puede dar lugar a peligros e incluso a la destrucción de la propia república³. El origen de los ordenamientos políticos y su diversidad acontece, según Maquiavelo, por azar, aunque también por *necesidad* debido a diversas situaciones sobrevenidas. De modo que piensa en el ser humano en un tiempo remoto viviendo en pequeños grupos dispersos, que dependiendo de las circunstancias sería razonable que cada grupo viviese con un ordenamiento político u otro y que, además, dicho ordenamiento fuese cambiando o, al menos, pudiese cambiar según múltiples factores y accidentes. Las variadas vicisitudes traen siempre a la luz nuevas necesidades a las que hay que adaptarse y para ello se necesitan nuevas leyes y un nuevo orden; y si bien no tienen que ser leyes completamente *nuevas*, sí será necesario realizar cambios con el paso del tiempo.

Maquiavelo prosigue explicando que hay dos tipos principales de repúblicas: “las legisladas de golpe y las legisladas por accidentes; él las combinará para dar a su legislación una apariencia de perfección accidental” (Mansfield, 1986, p. 34). De hecho, los problemas comienzan cuando esas sociedades en las que pensaba Maquiavelo se iban haciendo más grandes y complejas. Entonces empieza “la distinción entre las cosas buenas y honestas y aquellas malas y perniciosas, porque, aunque denostaban al ingrato y honraban al agradecido, viendo que si uno perjudicaba a su benefactor surgían el odio y la compasión” (Maquiavelo, *Discursos*, I, 2). Así, al ampliarse los grupos, daba comienzo algo fundamental: la promulgación de leyes y, por tanto, la tipificación de castigos para sus infractores. De este modo es como nace, desde el punto de vista maquiaveliano, la justicia o, mejor dicho, la primera elaboración social de lo que era lo justo y lo bueno para vivir en sociedad y en armonía:

3 El ejemplo de su propia ciudad, Florencia, es significativo y es precisamente al que alude Maquiavelo: a los sucesos de Arezzo de 1502 en los que la ciudad es reordenada y a los incidentes de Prato de 1512 donde es desordenada.

La vida en común, condición del conocimiento de la justicia, enseñó a los hombres a pagar un precio por sus acciones: unas suscitaban el odio y la venganza, otras la aprobación y reconocimiento. Al comprobar que si uno perjudicaba a su benefactor, se suscitaba en los demás hombres rechazo y odio hacia el primero y estima y compasión hacia el segundo, se decidieron a hacer leyes y a ordenar castigos a quienes las incumplieran, con el fin de evitar perjuicios y que el mal quedara impune. En resumen, la justicia surgió a partir de la observación de la ingratitud hacia un benefactor, es decir, cuando los hombres fueron capaces de colocarse imaginariamente en la situación de un benefactor ofendido. Así, poco a poco, los hombres comprendieron la conveniencia de impedir unas acciones y fomentar otras, elaborando leyes que las regularan y castigos para quienes las violaran (Villar Ezcurra, 2010, p. 266).

Según la lógica maquiaveliana cuando las sociedades tuviesen que elegir a un príncipe no optarían, de primeras, por aquel que fuese más fuerte, valiente o gallardo –como sí podía ocurrir en las primeras (y pequeñas) sociedades, puesto que era beneficioso para la defensa y organización de aquellos grupúsculos–. Esto es: cuando la sociedad aumenta, y con esa idea de justicia relacionada con el cumplimiento de las leyes, lo que la mayoría prefiere suele ser un príncipe prudente y justo. La vida común surgía por necesidad social y fueron precisamente las interacciones sociales las que generaron los condicionamientos morales y de la justicia, haciéndose necesario el uso de la ley, que si bien no cae del cielo y del ámbito de la divinidad tienen que usarse para que el hombre no caiga en el desenfreno y para ponerle límites (Maquiavelo, *Discursos*, I, 58). Esta idea, que se desarrollará en confrontación al planteamiento guicciardiniano, la explicita la profesora Villar en su trabajo citado:

En sus *Historias de Florencia* y sobre todo en los *Discursos* se encuentra un detalle del peso ‘sin fondo’ de la ambición humana y su vinculación con otras pasiones negativas. La ambición tiene un gran poder en el corazón humano y nunca le abandona por muy alto que haya llegado (*Discursos*, II, 37). De hecho, los hombres ‘pasan de una ambición a otra’, y aunque en un principio tratan sólo de no ser perjudicados, luego perjudican a los demás. Maquiavelo transforma el juicio clásico sobre la excesiva ambición de los hombres, en su afirmación de que los hombres nunca parecen tener suficiente. La causa es que la naturaleza ha constituido al hombre de tal modo que ‘puede desearlo todo, pero no puede conseguirlo todo, siendo siempre mayor el deseo que la capacidad de conseguir, resulta el descontento de lo que se posee y la insatis-

facción' (I, 37). Comprueba que la ambición se conjuga con la inquietud y la impaciencia, e impide al hombre controlar sus deseos (I, 40; I, 58). Es un desasosiego que hace olvidar los vínculos de amistad y que hace esforzarse sólo por los intereses particulares. Entonces, los demás son vistos como obstáculos y como rivales (Villar Ezcurra, 2010, p. 267).

Otro problema al que seguidamente apunta Maquiavelo es que las monarquías dejan de ser electivas para volverse hereditarias, lo que implica que en la mayoría de los casos los herederos no estarán a la altura de sus antecesores y los príncipes comenzarán a ser odiados por su pueblo, de manera que aquellos pasarán “del temor a la ofensiva” (Maquiavelo, *Discursos*, I, 2): y así nacerá la tiranía como una reacción defensiva (Mansfield, 1986, p. 37). A su vez, Maquiavelo considera que esas tiranías provocaban que una multitud se armase contra el príncipe con la idea de proceder a la liberación del pueblo y acercarse a la *justicia* por miedo a volver a otra tiranía: “Gobernaban según las leyes promulgadas por ellos mismos, anteponiendo el bien común al suyo propio y administrando los asuntos públicos y privados con gran habilidad, gobernando y conservando” (Maquiavelo, 2003, I, 2). Lo mismo ocurrirá con los hijos de los príncipes a los que se ha hecho alusión anteriormente:

al no conocer la variabilidad de la fortuna ni haber padecido mal alguno, estaban descontentos con la igualdad cívica y dieron rienda suelta a la ambición, la avaricia y la lujuria considerando suyas a todas las mujeres y convirtiendo el gobierno de los mejores en una oligarquía sin el menor resquicio de civismo (Maquiavelo, 2003, I, 2).

La corruptibilidad de las personas y, por ende, de los gobiernos es un aspecto central que no se puede dejar de lado y que el pensador florentino tiene presente en sus escritos. Por eso explica, aludiendo al caso de Roma, y como ya hicieran Aristóteles o Polibio, que hay tres tipos de ordenamientos: el monárquico, el aristocrático y el popular. Y los tres pueden corromperse, a su vez, en otros tres: “el principado deviene fácilmente en tiranía, las aristocracias se convierten en oligarquías y a los gobiernos populares no les cuesta mucho volverse licenciosos” (Maquiavelo, 2003, I, 2). La degeneración de un buen gobierno en otro completamente pernicioso es muy fácil dada la delgada línea que separa virtud y vicio. Si bien no se refiere directamente a la degeneración del gobierno del pueblo, también es un caso común, aunque *a priori* parezca más difícil que suceda: el diseño se realiza para que ni

unos cuantos poderosos ni tampoco un príncipe tengan un poder ilimitado; sin embargo, la corrupción puede apoderarse de los hombres públicos de la misma manera que de los particulares (sean muchos o sean pocos) y lo explica como un ciclo que finalmente no es tal:

Cada cual empezó a vivir como quería, se cometían miles de injurias al día hasta que, tal vez llevados por la necesidad o las sugerencias de algún hombre bueno, acaso para acabar con tanta licencia, se volvió al principado. Así, paso a paso, se llega a la disipación, de la forma descrita y por las razones mencionadas (Maquiavelo, 2003, I, 2).

2. LA NECESIDAD DEL GOBIERNO MIXTO Y SU IMPORTANCIA: VIRTÙ Y FORTUNA

En el momento en el que las injurias empiezan, según Maquiavelo, lo que suele ocurrir no es que vuelvan al origen y a *re-comenzar*, sino más bien que finalmente la república se hace súbdita de otro Estado mejor ordenado políticamente⁴. Al considerar la facilidad para corromperse que tienen todas las formas de gobierno, desde el punto de vista del florentino es mejor que no existan las “formas puras” (que verdaderamente no pasan de ser ideales), y para evitar ese defecto los legisladores tendrían que optar desde el principio por un “modelo mixto” (Raimondi, 2005) que reúna características de todas: “una forma de gobierno corrige a las demás cuando el gobierno de una ciudad es, al mismo tiempo, monárquico, aristocrático y popular” (Maquiavelo, *Discursos*, I, 2). El autor de *El Príncipe* sigue en esta idea de gobierno mixto a Polibio nuevamente en *Historias*, VI, 11-18. Y un ejemplo histórico al que alude es al caso de Atenas y su brevedad por no incorporar Solón en su Constitución parte de gobierno monárquico y aristocrático y quedarse exclusivamente con un gobierno popular. Por ese motivo nació muy pronto la tiranía de Pisístrato. A diferencia del espartano que perduró ochocientos años gracias a que Licurgo: “diseñó el gobierno de Esparta de modo que tuviera algo de regio, algo de aristocrático y algo de popular” (Maquiavelo, *Discursos*, I, 2).

Con este gobierno mixto en el que participan las tres formas de gobierno, y más aún si se le suma la fortuna, para Maquiavelo se llegaría a la “república perfecta” sin una propuesta (premeditada) previa:

4 Si no fuese así lo que ocurriría sería un ciclo infinito de las formas de gobierno, un tema que ya expone Polibio en su *Historias*, VI, 5-10. Véase la comparativa que desarrolla Mansfield (1986: 36-41) entre Maquiavelo y Polibio.

a través de una sucesión de grados o etapas, en cada una de las cuales los hombres actuaron prudentemente en su propio interés, antes que con ciego egoísmo: los reyes haciendo leyes para la libertad; los aristócratas al no odiar a los reyes tanto que destruyeran la institución y también al conceder parte del poder al pueblo. El ciclo aparece ahora no como un círculo de bien y de mal sino como la vía por la cual los hombres prudentes pueden llegar a la perfección sin habérselo propuesto desde un principio (Mansfield, 1986, p. 41).

La fortuna no se entiende como un simple azar, de hecho, como apunta Hermosa Andújar (2005) la fortuna puede ser la *virtù* de otros vista desde el príncipe: es todo aquello que, interponiéndose a su acción, puede ser *conquistada* por él (véase el capítulo VII de *El Príncipe* como definitivo al respecto). Maquiavelo insiste en la relevancia de las instituciones, el buen ejército romano y su excelente organización. Por ende, con esta disposición la *fortuna* no suele fallar o por lo menos cuenta con mayor número de posibilidades de no hacerlo, ya que la *virtù* en buena medida contrarresta a la (mala) fortuna; por eso se puede hablar de la “neutralización” de la fortuna a partir de una buena política preventiva contra los potenciales accidentes, sean naturales o humanos (Hankins, 2019). Aunque los “accidentes” y la desunión están presentes desde el título del capítulo tercero relativo a la creación de los tribunos de la plebe (Mattei, 2016, pp. 147-201). De hecho, en una buena república los accidentes pueden llegar a servir para reforzar a las propias instituciones, como fue el caso de los mencionados tribunos de la plebe. Maquiavelo muestra que los que ordenan una ciudad y crean las leyes tienen que partir de la base de la siguiente idea: *los hombres son malos por naturaleza* “y... pondrán en práctica sus perversas ideas siempre que se les presente la ocasión de hacerlo libremente” (Maquiavelo, *Discursos*, I, 3). En el caso de que los hombres no sean (actúen como) malos se deberá a una razón oculta por el momento a los demás, pero el tiempo que es “padre de toda verdad” (Maquiavelo, *Discursos*, I, 3), sacará a la luz dicha maldad que en apariencia no lo parecía: “este supuesto implicaría que en los estados buenos la malignidad de los estados malos no está ausente sino oculta, o que en realidad no existen estados buenos” (Mansfield, 1986, p. 42).

Esto último lo ejemplifica Maquiavelo con la expulsión de los Tarquinos: antes de ese momento *aparentemente* había una unión entre la plebe y el senado. Los nobles guardaban las formas y toleraban al pueblo dando una impresión engañosa debido a que las causas (del odio) permanecían ocultas, y se demostró al morir Tarquino que “comenzaron a escupir contra la plebe el veneno que habían escondido

en su pecho, y la ofendían de todas las maneras posibles” (Maquiavelo, *Discursos*, I, 3). Con este ejemplo confirma su idea de que “los hombres sólo obran bien por necesidad, pero donde se puede elegir y hay libertad de acción se llena todo, inmediatamente, de confusión y desorden” (Maquiavelo, 2003, I, 3). De ahí la importancia de la ley cuando la costumbre no funciona adecuadamente: para hacer a los hombres buenos o, como mínimo, que actúen como tal. En aquel momento fue necesario poner freno a la nobleza con el temor y así buscar el orden previo, o mejor dicho: para conseguir el mismo efecto de los Tarquinos. Mansfield (1986, p. 42) lo explica de la siguiente manera:

Quando la necesidad opera por sí misma, la causa permanece oculta bajo la costumbre; pero cuando no funciona, adquirimos conciencia de ello y exigimos inmediatamente una nueva ley. Una nueva ley sigue a la revelación de la necesidad, y al mismo tiempo oculta la necesidad. Porque no es posible decir que los tribunos de la plebe servían al mismo propósito que los Tarquinos, aun cuando hayan tenido el mismo efecto.

3. LA FUNDACIÓN DE UNO, LOS TRIBUNOS DE LA PLEBE Y LAS TENSIONES POLÍTICAS INTERNAS

En el momento de la fundación y la organización de una ciudad no es necesario tener presente la tradición y las costumbres heredadas (Mansfield, 1972). Precisamente Maquiavelo en sus *Discursos* trae a colación el caso de Rómulo como prototípico y fundamental para Roma. Y aunque efectivamente se pueda pensar a priori que no es un *buen fundador* aquel que mata a su hermano y que consiente más tarde la muerte de Tito Tacio (Casquillo Fumanal, 2008), sin embargo, pocas veces sucede que una ciudad –o una república– esté bien fundada desde el principio cuando no ha sido ordenada por una sola persona:

De modo que es necesario que sea uno solo aquel de cuyos méritos e inteligencia dependa la organización de la ciudad. Por eso, un organizador prudente, que vela por el bien común sin pensar en sí mismo, que no se preocupe de sus herederos sino de la patria común, debe ingeniárselas para ser el único que detente autoridad, y jamás el que entienda de estas cosas le reprochará cualquier acción que emprenda, por extraordinaria que sea, para organizar un reino o construir una república. Sucede que, aunque le acusan los hechos, le excusan los resultados, y cuando éstos sean buenos, como en el caso de Rómulo, siempre le excusarán, porque se debe representar al que es violento para estropear, no al que lo hace para componer (Maquiavelo, 2003, I, 9).

Si el fundador es prudente y virtuoso no dejará su responsabilidad a otros, y si se trata de una fundación organizada es preferible hacer recaer la responsabilidad en *varios* y que sean éstos los que se encarguen de mantener el orden. El problema cuando uno solo actúa y es el fundador, por virtuoso que sea, es que entraña más peligro y se debe a que “los hombres son más inclinados al mal que al bien, podría su sucesor usar ambiciosamente aquello que él ha empleado virtuosamente” (Maquiavelo, *Discursos*, I, 9). No obstante, Maquiavelo tiene claro que los muchos no son buenos para organizar una cosa nueva, por eso excusa a Rómulo de la muerte de su hermano; su ejecución no fue por simple ambición de poder y “lo demuestra el hecho de que enseguida estableció un senado que le aconsejase y de acuerdo con el cual tomaría las decisiones” (Maquiavelo, *Discursos*, I, 9). La autoridad que Rómulo conservó fue exclusivamente la del mando de los ejércitos en caso de guerra y la de convocar al senado (Reale, 1985). El secretario florentino lo expresa de la siguiente manera: “concluyo que para organizar una república es imprescindible estar solo en el poder, y que Rómulo merece excusa, y no reproches, por la muerte de Remo y Tito Tacio” (Maquiavelo, 2003, I, 9). Roma tuvo unas buenas leyes al inicio por parte de Rómulo y otros reyes, pero hay que tener en cuenta que fueron pensadas para un reino y no para una república, por lo que posteriormente necesitó cambios relevantes. Cuando Roma se liberó de la monarquía le faltaban leyes, se crearon dos cónsules y el senado: una mezcla de monarquía y aristocracia. Mas también se concedió una parte del poder al pueblo con la creación de los tribunos de la plebe, “aunque el senado y los cónsules conservaron la suficiente autoridad como para mantener su posición en la república” (Maquiavelo, 2003, I, 2).

Según Maquiavelo, fueron los tribunos una de las causas principales de la libertad en Roma pese a los tumultos (Pedullà, 2012). Esto se relaciona directamente con la buena milicia de la que disponía Roma, que implicaba y beneficiaba, a su vez, la buena organización de su política interna. Así las cosas, el florentino destaca que los *buenos efectos* pueden derivar de un buen orden que, en apariencia, es un desorden y puede ser considerado como negativo. Por eso entiende que los que critican los tumultos parece que dejan de lado los buenos efectos que produjeron y “se fijan más en los ruidos y gritos que nacían de esos tumultos” (Maquiavelo, *Discursos*, I, 4). En definitiva, queda claro que los tribunos de la plebe permitieron que el pueblo desahogase sus ambiciones (Zorzo, 2019); el propio Maquiavelo comenta que esa ambición del pueblo no suele ser pernicioso al dirigirse contra aquellos que lo quieren oprimir. El debate entre oprimidos y opresores, buenos y malos, es evidente en esta justificación maquiaveliana en defensa de los tribunos de la plebe como expresa Mansfield (1986, p. 46):

Si los tumultos fueron la causa de la creación de los tribunos, merecen las máximas alabanzas [...] porque además de dar al pueblo una parte en la administración, se constituyeron en guardia de la libertad de Roma, puesto más imparcial. Es éste un elogio de los tumultos más atenuado que el anterior (como primera causa de la conservación de la libertad en Roma).

La buena organización de la república necesita una *garantía de libertad* y la cuestión central que se plantea es en quién ha de recaer la vigilancia de esa libertad, si en el pueblo o en los grandes. Aquí se encuentra una de las discrepancias principales con Francesco Guicciardini, como se verá más adelante, ya que Maquiavelo piensa que el modelo romano es superior al veneciano. El secretario florentino proyecta esta cuestión como una dicotomía sobre cuál de las repúblicas hizo una mejor elección. Cuando mira los *efectos* de otras repúblicas que eligieron a los nobles como garantes de la libertad indica que es superior puesto que fueron repúblicas más duraderas. En relación con las distintas repúblicas establece que “unas y otras tienen motivos razonables, pero si vemos sólo los resultados, nos inclinaremos por los nobles, porque la libertad de Esparta y Venecia tuvo una vida más larga que la de Roma” (Maquiavelo, *Discursos*, I, 5).

La voluntad de no dominar (y vivir libres) desde el punto de vista maquiaveliano es superior en el *pueblo* y por eso considera que sería mejor garante de la libertad que aquellos otros –los nobles– cuyo deseo principal consiste en dominarlo al pueblo. Desde esta óptica el deseo de no ser dominado parecería que va aparejado a una supuesta imposibilidad de dominar. La pregunta que habría que hacerse al respecto se sintetiza en cómo serían capaces de defender la libertad y cómo pudo la plebe llegar a ser guardián de la libertad romana. El propio Maquiavelo muestra que esa idea de que el pueblo se conformaría con ser garante de la libertad y que no busca aumentar su poder es falsa al indicar que los propios tribunos de la plebe no se conformaban y deseaban un mayor poder (Maquiavelo, *Discursos*, I, 5). La conclusión que se puede extraer de lo anterior es que los mismos que son capaces de “guardar la libertad” también pueden intentar eliminar a la nobleza y llevar a Roma a la ruina (Mansfield, 1986, p. 48). Al hilo de esta cuestión la interrogación del Mansfield es muy pertinente: “¿hay tribunos en los que se pueda confiar para guardar la libertad?” (1986, p. 48). El florentino alude al deseo de mantener el honor o el deseo de adquirir honores que no se tienen, y ninguno de los dos se pueden vincular con ese deseo de no ser dominado. Por eso insiste en el capítulo que los que tienen riquezas y honores siempre tendrán más motivos (y poder) para iniciar tumultos puesto que tienen más que perder, sin embargo, se contradice al indicar

que “el miedo a perder genera en ellos las mismas ansias que agitan a los que desean adquirir, porque a los hombres no les parece que poseen con seguridad lo que tienen si no adquieren algo más” (Maquiavelo, *Discursos*, I, 5). El propio florentino iguala ambas partes, pero se decanta por el pueblo al presentarlo como *víctima* aludiendo a las malas formas de los nobles: “sus maneras descorteses y soberbias encienden en el pecho de los desposeídos la ambición de poseer, o para vengarse de ellos despojándolos, o para acceder a esas riquezas y honores que ven mal empleados en los otros” (Maquiavelo, *Discursos*, I, 5). Esto es: la acción del pueblo contra los nobles se justifica porque es entendido como víctima de una injusticia que si no se diese no tendría ese deseo de riqueza y honor. Mansfield es muy clarificador al respecto, dando buena cuenta de que el debate del mejor defensor de la libertad en una república al final se convierte en una disputa entre nobles e innobles y en la equivalencia del deseo de mantener y el deseo de adquirir (1986, p. 50).

4. CONSERVACIÓN O EXPANSIÓN: LA FINALIDAD DE CADA REPÚBLICA Y EL BUEN ORDENAMIENTO INTERNO

La diferencia que establece Maquiavelo se refiere a dos casos concretos. Uno el de una república que busque la conservación sería favorable que los guardianes de la libertad fuesen los *grandes*, pero si se quiere construir un imperio el garante de la libertad tendría que ser el *pueblo*. Los ejemplos que ofrece como modelos son Roma o Venecia-Esparta y la elección se tiene que basar en la finalidad de la república en cuestión: o construir un imperio o mantenerse (García Jurado, 2018). Los modelos de Esparta y de Venecia son muy destacables, pero Maquiavelo considera que si Roma hubiese sido más tranquila habría sido más débil: “porque habría cerrado el camino para poder llegar a aquella grandeza que alcanzó, de modo que, quitando de Roma la causa de los tumultos, se quitaba también la de su engrandecimiento” (Maquiavelo, 2013, I, 6). De ahí que estos ejemplos de Esparta y Venecia los expone al mostrar que se mantuvieron debido a su pequeño tamaño y sin aumentar su extensión ni sus territorios, pues no se puede encontrar algo totalmente ventajoso que no implique riesgos o problemas de algún tipo:

De manera que si alguno quiere organizar de nuevo una república, debe considerar si desea que se amplíe, como Roma, su dominio y su poder, o si va a mantenerla dentro de estrechos límites. En el primer caso es necesario ordenarlas como Roma, dando lugar a tumultos u disensiones, pues sin gran número de hombres armados no podrá crecer una república, y si crece, no podrá mantenerse (Maquiavelo, 2013 I, 6).

El éxito del caso de Venecia y de Esparta tiene que ver según el florentino con el tamaño. La tesis que plantea es que si uno quiere una ciudad pequeña será suficiente; todo ello con una visión ideal pero en la realidad toda república tenderá a ampliarse porque “la ampliación es el veneno de las repúblicas semejantes” (Maquiavelo, *Discursos*, I, 6), de modo que será necesaria la defensa y, por tanto, se convierte en obligatorio disponer de un buen ejército. Eso fue precisamente la ruina de Esparta y de Venecia, que en este último caso, cuando hubo de poner a prueba sus fuerzas lo perdió todo (refiriéndose a la batalla de Agnadello en 1509). Por otro lado, también en *El Príncipe* alude a Venecia en la misma línea de la limitación de la expansión territorial: “Maquiavelo se refiere en *El príncipe* en tres ocasiones a Venecia, y todas ellas tienen que ver de uno u otro modo con su expansión territorial y con la manera en que gobernaba sus dominios” (García Jurado, 2018, p. 272) y es que:

en su larga y consistente tendencia expansiva, Venecia se había apoderado de ciudades y territorios pertenecientes a otros Estados, por lo que se había atraído el odio de muchos. Incluso algunos Estados que no habían sido directamente afectados se llenaron de suspicacias y recelos, pues los territorios y ciudades tomadas por los venecianos funcionaban frecuentemente como *buffer* en la región. De este modo, todos tenían algo que cobrarles o imponerles, tanto los Estados italianos como las potencias ultramontanas con fuertes intereses en la región, lo cual constituyó el ánimo con el que se fraguó la Liga de Cambrai. No obstante, a lo largo del siglo XV en que Venecia se convirtió en un Imperio dentro de Italia, se forjó un renombre de tolerancia y benignidad ante sus colonias. Sus mismos métodos de conquista diferían notablemente con respecto a los otros Estados, ya que buscaba siempre no tomar a saco las ciudades que deseaban conquistar, sino buscaba ir las cercando hasta que estas se entregaran voluntariamente a su dominio, lo que hacía una diferencia notable. Además, trataba siempre de respetar hasta donde le era posible sus leyes, costumbres e instituciones, haciendo del dominio colonial algo menos odioso (García Jurado, 2018, pp. 273-274).

Respecto a Venecia, queda patente que Maquiavelo insiste en la falta de pretensión y falta de miras hacia el futuro y en la ampliación de la ciudad; la cuestión central radicaba en “su número, no hubo gran desproporción entre gobernantes y gobernados, pues los patricios eran tanto o más numerosos que ellos [que los populares]” (Maquiavelo, *Discursos*, I, 6). Y respecto a Esparta, al tamaño yuxtapone la fortaleza de las leyes espartanas y la *igualdad* entre la mayoría: “todos eran

igualmente pobres” (Maquiavelo, *Discursos*, I, 6), y que además tenía una población cerrada que no aceptaba forasteros (Fornis, 2019). Eso significaba, entonces, que el reparto de los cargos se realizaba entre muy pocos y el pueblo no tenía grandes pretensiones:

la plebe ni temía ni desea el poder, y no teniendo poder ni miedo, no había lugar para que surgiese alguna rivalidad con la nobleza ni causa para los tumultos, de modo que pudieron vivir unidos mucho tiempo. Pero esta unión tuvo dos causas principales: una, que los habitantes de Esparta eran pocos, de modo que podían ser gobernados por pocos; la otra, que, no aceptando forasteros en su república, no tenían ocasión de corromperse ni de crecer hasta el punto de que la ciudad resultase ingobernable por sus instituciones (Maquiavelo, 2013, I, 6).

La situación es muy frágil, lo que implica que la república no tiene la suficiente fuerza para su ampliación y conquistar otros territorios ni tampoco para defenderse correctamente de una eventual invasión o ataque. Por ende, no dispone de capacidad organizativa institucional para un eventual aumento de tamaño sin mediar la guerra. Es, por todo lo anterior, por lo que Maquiavelo justifica el modelo romano:

Podía pues Roma, a semejanza de Esparta, instituir un príncipe vitalicio y un pequeño senado, pero entonces, lo mismo que Esparta, no podría aumentar el número de sus ciudadanos para formar un gran imperio. [...] De manera que si alguno quiere organizar de nuevo una república, debe considerar si desea que amplíe, como Roma, su dominio y su poder, o si va a mantenerla dentro de estrechos límites. En el primer caso, es necesario ordenarlas como Roma, dando lugar a tumultos y disensiones, pues sin gran número de hombres armados no podrá crecer una república, y si crece, no podrá mantenerse. En el segundo caso, puede imitar a Esparta o a Venecia, pero, como la ampliación es el veneno de repúblicas semejantes, deberá, de todas las maneras posibles, impedir cualquier conquista, pues las conquistas, cuando se apoyan en una república débil, constituyen su ruina segura (Maquiavelo, 2013, I, 6).

Las cosas de los hombres nunca permanecen estables. Ese es uno de los motivos principales que le hacen a Maquiavelo decantarse por el modelo romano. Debido a que es casi imposible mantener la quietud para siempre y los distintos accidentes llegarán tarde o temprano, el buen ordenamiento interno y su estabilidad no son suficientes *per se*, puesto que en el momento en el que la necesidad obligue al cambio los cimientos serán tan rígidos y estáticos que se quebrarían de un

momento a otro, como le ocurrió a Venecia. Así pues, el secreto del éxito parecería hallarse en el equilibrio entre una ordenación interna como la de Esparta o Venecia, mas el propio Maquiavelo tiene presente que *las cosas de los hombres están siempre en movimiento* y no es posible ese término medio y equilibrado donde exista una ordenación interna particular, pero que más tarde, cuando necesiten extenderse los cimientos anteriores, caiga de golpe, como precisamente ocurrió en ambas ciudades. El secretario florentino prefiere, entonces, seguir el modelo romano:

Por tanto, como no se puede, en mi opinión, mantener el equilibrio ni quedar indefinidamente en el justo medio, es preciso, al establecer la república, tomar el partido más honorable, y organizarla de modo que, cuando la necesidad obligue a engrandecerse, pueda hacerlo, y sea capaz de conservar lo que conquista. [...] Creo que es necesario seguir el modelo romano, y no el de las otras repúblicas, pues no me parece posible encontrar un camino intermedio entre ambas posibilidades (Maquiavelo, 2013, I, 6).

Por todo lo anterior es necesario tolerar la enemistad entre el pueblo y el Senado como un mal necesario a fin de alcanzar la grandeza en una futurible república, al igual que hizo Roma (Hermosa, 2020). En Roma la garantía de la libertad se encontraba en el *pueblo* por la vigilancia de éste; sin embargo, en el caso de los espartanos los que vigilaban eran los *nobles*, de la misma forma que ocurre en la época de Maquiavelo en Venecia. Para él en ambos casos hay motivos positivos para que sean los nobles o el pueblo y considera que, según la historia, parece que la vigilancia por parte de los nobles ha dado mejores resultados “porque la libertad de Esparta y de Venecia tuvo una vida más larga que la de Roma” (Maquiavelo, 2013, I, 5). Sin embargo, según el florentino, la vigilancia debe ponerse del lado de aquellos que tienen menos deseo de obtener lo que guardan. Guicciardini por su parte tiene una idea completamente opuesta, por eso indicaba en su *Diálogo sobre el gobierno de Florencia* que: “[...] la naturaleza de los hombres es insaciable, y quien actúa para preservar su posición y no ser oprimido, cuando lo ha logrado no se detiene ahí, sino que intenta ampliarla más allá de lo debido y, por ende, oprimir y usurpar la de otros” (Guicciardini, 2017, p. 220). Por eso el problema de mantener el honor y estatus o adquirir el que no se tiene es un aspecto que no se le escapa a Maquiavelo y, de hecho, aclara que ambos intereses pueden causar importantes tumultos en una república, aunque según él los peores tumultos, o los que más se pueden alterar, son aquellos que pueden perder su posición y ventajas. Eso sí, considera que la opción romana es la adecuada para Roma en

particular y para cualquier república en general que desee ampliarse y constituir un imperio. Para el resto, sin embargo, alude a que podrían seguir el ejemplo espartano y veneciano.

Roma es el modelo y los tribunos de la plebe (Ribas Alba, 2009; Viñas, 1983), como ya se ha indicado, son la salvaguardia de la libertad, porque, entre otras cosas, tienen una autoridad que les permite realizar acusaciones públicas⁵ a otros ciudadanos ante el pueblo o ante cualquier magistrado o consejo si aquéllos “atentasen en algo contra la libertad pública” (Maquiavelo, 2013,I,7). El efecto disuasorio que produce es generalizado a la mayoría de los ciudadanos, y en el caso de que haya algunos demasiado ambiciosos se puede prever en la ley con la intervención de los tribunos de la plebe, para que la masa enfurecida no actúe por su cuenta, evitando así los efectos perniciosos que puedan derivar para la república:

Porque si un ciudadano es perseguido por procedimientos legales, aunque se le cause un perjuicio, se sigue poco o ningún desorden en la república, pero todo se ejecuta sin recurrir a fuerzas privadas ni a fuerzas extranjeras, que son las que arruinan las libertades, sino con órdenes y fuerzas públicas, que tienen sus límites precisos y que no trascienden a nada que pueda arruinar la república (Maquiavelo, Discursos, I, 7).

Entonces, si la multitud enfurecida no puede desfogar sus humores de manera legal dará lugar a revueltas que serán perjudiciales para la ciudad al entrar en juego otros agentes que se querrán vengar: el odio y el miedo irán de la mano en un círculo vicioso y que en nada beneficia a las ciudades, sino todo lo contrario. Maquiavelo pone algunos ejemplos de desórdenes en Florencia que se podrían haber evitado, como aquellos acaecidos en torno a Francesco Valori en 1498 o los incidentes relacionados con Piero Soderini en 1512, que llevaron al final de la república:

De modo que, si hubiera existido una regulación al respecto, o los ciudadanos hubiesen acusado por haber obrado mal, y de este modo, sin hacer venir al ejército español, se hubieran calmado los ánimos, o, no habiendo obrado mal, nadie se hubiera empeñado en enfrentarse a él por el miedo de que la acusación se volviese en contra suya, y así, de cualquier manera, hubiese cesado aquella inquietud que fue causa del desorden (Maquiavelo, Discursos, I, 7).

5 La importancia que le otorga Maquiavelo a los tribunos de la plebe no se encuentra ni en Polibio ni tampoco en Tito Livio.

Cuando no se tiene una legislación propia que se encargue de la acusación pública y conforme a una ley se recurre a fuerzas externas demostrándose la insuficiencia interna, lo que genera enormes problemas para la ciudad en cuestión. Maquiavelo pone como ejemplo de nuevo a Roma en este asunto, donde las enormes disensiones entre el senado y la plebe no tuvieron que valerse nunca de fuerzas externas para su resolución: “nunca ni el senado ni la plebe ni ningún ciudadano particular planteó valerse de fuerzas extranjeras, pues teniendo el remedio en casa no era necesario buscarlo fuera” (Maquiavelo, *Discursos*, I, 7). A diferencia de Florencia, en Roma tenían las herramientas necesarias para gobernar los tumultos, por lo que los exiliados fueron muy pocos, al igual que las muertes. En Florencia sin embargo no se gobernó de manera satisfactoria y con los tumultos fueron muchos los nobles perjudicados y se castigó duramente la ambición.

Pero si, por una parte, las acusaciones son positivas para la república, no lo son las *calumnias*, al no tener necesidad de testigos ni de prueba de ningún tipo, lo que facilita que cualquier persona puede calumniar a cualquier otra, en tanto “las acusaciones necesitan el apoyo de pruebas verdaderas y de circunstancias que demuestren lo fundado de la acusación” (Maquiavelo, *Discursos*, I, 8). El problema que se plantea entre la distinción y casi oposición de acusación y calumnia puede tener sentido en un plano ideal, pero, sin embargo, como en otros muchos casos, la realidad es diferente y la dicotomía que establece Maquiavelo al respecto no tiene mucho sentido: el hecho de que haya posibilidad de realizar acusaciones y se realicen no implica lógicamente que las calumnias y los cuchicheos en los soportales desaparezcan. Al contrario, las acusaciones fomentarán las calumnias y posiblemente las multipliquen. Esta realidad es un hecho a lo largo de la historia y con más incidencia en la actualidad, pues las calumnias reinan por doquier especialmente por las redes sociales, donde se convierten en *fake news* que buscan conseguir miles de *clicks* con fines económicos. La intención de Maquiavelo, eliminar las calumnias completamente castigando a los calumniadores, es un aspecto que en un ordenamiento jurídico actual puede chocar con la libertad de expresión.

No obstante, desde el punto de vista maquiaveliano, de las calumnias se abusa fundamentalmente en los lugares donde se usa menos la acusación o donde directamente la ciudad no tiene previstas las acusaciones en sus ordenanzas. De ahí la importancia que concede Maquiavelo a la necesidad de establecer cauces legales en una república a fin de que se pueda acusar públicamente a cualquier ciudadano sin ningún miedo, castigando a un tiempo a los calumniadores. Cuando las calumnias no se regulan adecuadamente surgen los inconvenientes, tumultos y desórdenes, “pues las calumnias irritan a los ciudada-

nos y no castigan, y los irritados piensan en vengarse, odiando, y no temiendo, los cargos que se les hacen” (Maquiavelo, *D*, I, 8). La regulación en Roma, para Maquiavelo, es, pues, digna de admiración y un ejemplo en ese sentido, a diferencia de lo que ocurría en la Florencia, como él mismo explicita:

Si hubiera existido en Florencia un procedimiento para acusar a los ciudadanos y castigar a los calumniadores, se habría evitado la mayoría de los alborotos que han tenido lugar en ella. Porque aquellos ciudadanos, ya hubieran sido condenados, ya absueltos, no habrían podido perjudicar a la ciudad, y habrían sido acusados con menos frecuencia que fueron calumniados, no siendo tan fácil, como dije antes, acusar a alguien como calumniarle (Maquiavelo, 2013, I, 8).

La conclusión en este asunto es que:

el que organiza una república debe establecer cauces legales para que se pueda acusar públicamente a cualquier ciudadano, sin ningún miedo, sin ninguna consideración, y hecho esto y observado escrupulosamente, debe castigar duramente a los calumniadores, los cuales no pueden quejarse si son castigados, habiendo lugares abiertos donde podían hacer oír los cargos que iban difundiendo calumniosamente por los pórticos (Maquiavelo, 2013, I, 8).

La mala regulación de este asunto crearía un importante desorden y mucho mal a la ciudad en cuestión, como ocurrió en Florencia, ya que la calumnia genera siempre odio, miedo y división, lo que al final puede derivar en la ruptura y ruina de un Estado. En consecuencia, según las ideas maquiavelianas, más allá de las calumnias, como se ha indicado, es necesario un buen ordenamiento interno, porque siempre que los ciudadanos acudan a fuerzas externas a la ciudad para resolver sus contenciosos quiere decir que el ordenamiento jurídico se torna insuficiente al no incluir “la manera de poder canalizar los humores nocivos sin recurrir a procedimientos excepcionales; y esto se evitaría completamente estableciendo una acusación pública ante numerosos jueces y dándole gran importancia” (Maquiavelo, *Discursos*, I, 7). Sin ese buen ordenamiento la ciudad estaría en manos de la fortuna y de los extranjeros.

5. ¿EL MODELO DE ROMA O EL DE VENECIA? MAQUIAVELO-GIANNOTTI Y GUICCIARDINI

En este apartado se tratarán de poner en relación las ideas principales que se han desarrollado desde la perspectiva maquiaveliana en contraste con otros dos pensadores florentinos de su época: Francesco

Guicciardini, al que ya se ha hecho alusión, y Donato Giannotti. La mirada sobre la cuestión se centrará en estos tres políticos de la Toscana que se vinculan especialmente en el deseo de libertad que tienen para su ciudad.

Maquiavelo, Guicciardini y Giannotti son las tres figuras más importantes de la modernidad dentro de la filosofía política italiana y los representantes del republicanismo cívico. Sobre este asunto tiene especial interés la definición general del concepto de república que respecto a Maquiavelo aporta García Jurado, pues servirá para esbozar características generales aplicables también a Guicciardini y Giannotti:

A pesar de que en ningún momento Maquiavelo dio una definición sistemática y detallada del concepto de república, un análisis del conjunto de su obra podría llevar a identificar seis características esenciales que atribuía a esta forma de gobierno: 1) primacía del bien común sobre el particular; 2) moderada o reducida desigualdad social; 3) activa participación política de los ciudadanos; 4) integración en un gobierno mixto; 5) estricto apego y respeto a la ley; y 6) libertad de los ciudadanos (García Jurado, 2015, p. 20).

La reforma de Florencia es el fondo de las reflexiones políticas de estos autores y sus propuestas giran en torno a dos modelos político-institucionales principales ya mencionados, como son el de Roma y el de Venecia. De forma general se ha puesto de manifiesto que el modelo romano fue el elegido por Maquiavelo y el veneciano por Guicciardini. En el caso de Giannotti, si bien tiene la mirada puesta en el modelo institucional de la vecina Venecia, también apunta al pasado romano y espartano, siendo por tanto un “modelo híbrido”. Incluso podríamos considerar a Giannotti como el más aristotélico de los tres en su propuesta de *governo misto*, su análisis histórico y la relación entre el modelo romano y veneciano: que era considerado por Skinner (1993, p. 180) como el “último teórico de la república de florentina”. Lo que este autor trata de crear es “un tipo nuevo de república, no tradicional, porque éstas han fracasado” (Soriano González, 2009, p. 277), por tanto, hace que su propuesta sea distinta y proponga “una república ajustada, por un lado, a la naturaleza humana y por otro a las características sociales de la ciudad de Florencia. Una república realista que pueda perdurar en el tiempo” (Soriano González, 2009, p. 277). La reforma de Florencia de estos autores, por lo tanto, tiene como base a nivel teórico a Grecia con Aristóteles pasando por Polibio, así como por los modelos políticos aplicados en Roma y analizados por el filósofo Cicerón o el historiador Tito Livio hasta llegar a la República de Venecia.

La estabilidad política y la libertad del Estado eran las preocupaciones centrales de estos tres florentinos. De manera que sus esfuerzos y análisis filosóficos estaban dirigidos a la consecución de la libertad para Florencia, pues según ellos era una ciudad *naturalmente libre* cuya tendencia era preservarla. Sin embargo, un proyecto del fomento de las libertades se tornaba casi *utópico* en la Firenze del siglo XVI debido a todos los acontecimientos históricos del momento (Baron, 1966). Particularmente no se pueden olvidar los fracasos de los dos intentos de instauración de una república, el primero en 1512 y el segundo 1530, con la vuelta y el dominio de los Médici en ambos casos. El tiempo de la *libertad* –si es que se puede denominar así– o, mejor dicho, de una forma de gobierno no abiertamente tiránica fue fugaz en la ciudad de la Toscana: en el primer caso duró dieciocho años (1494-1512); en el segundo, poco más de tres (1527-1530); no obstante, las dos repúblicas estuvieron mal ordenadas y gestionadas, tal y como atestiguan los tres florentinos en sus obras. Así pues, uno de los rasgos que tienen en común es la *necesidad* de una *reforma*, que Guicciardini lo expresó como sigue:

Y tened bien en cuenta que si este gobierno que comienza desorganizado no se reordena, por fuerza el final será, o el hundimiento de la ciudad –que, perdido el dominio, sea ella misma sometida–, o la vuelta de la tiranía, donde por lo general termina el común de los gobiernos populares anárquicos (2017, p. 234).

La correcta organización de la república necesita una *garantía de libertad*, y la principal pregunta que se han planteado estos pensadores es a quién se le encargará la vigilancia de esa libertad. O lo que es lo mismo, dónde se debe depositar la libertad de una ciudad, ¿en el pueblo o en los grandes? En este asunto Guicciardini discrepa radicalmente de los otros, como ya se ha visto, puesto que Maquiavelo considera que el modelo romano –donde la garantía de libertad recaía en el pueblo– es superior al veneciano –con una organización política que descansaba en los *ottimati*–, y Giannotti, si bien no se inclina tanto por el modelo romano, concluye que la garantía de libertad debe recaer siempre en el pueblo. El secretario florentino, por su parte, plantea esta cuestión como una dicotomía sobre cuál de las repúblicas anteriormente citadas corresponde al mejor modelo. Si se observan los *efectos* de otras repúblicas que eligieron a los nobles como garantes de la libertad, el autor de *El Príncipe* nos indica, como ya se ha visto, que fueron superiores y llegaron a ser más duraderas: “unas y otras tienen motivos razonables, pero si vemos sólo los resultados, nos inclinaríamos por los nobles, porque la libertad de

Esparta y Venecia tuvo una vida más larga que la de Roma” (Maquiavelo, *Discursos*, I, 5). Sin embargo, seguidamente –y como también se dijo– se pone del lado de Roma al pensar que “se debe poner como guardianes de una cosa a los que tienen menos deseo de usurparla” (Maquiavelo, *Discursos*, I, 5). En su opinión la voluntad decidida de no-dominación es superior en el pueblo, y por ello supone que sería mejor garante de la libertad que los nobles, cuyo deseo principal consistiría en dominar a los otros.

El deseo de no ser dominado se relaciona íntimamente con una –supuesta– imposibilidad de dominar y de conformismo, al decir de Maquiavelo, que poco tiene que ver con la realidad política general, así como con la realidad política particular florentina. El mismo autor es consciente de ello como seguidamente se verá; de hecho, expone al inicio de sus *Discursos* la idea de que el pueblo no se conformaría con ser garante de la libertad y que, además, buscaría *aumentar* su poder. Como se indicó en el capítulo anterior sitúa sobre el tablero político a nivel teórico la elección de un modelo u otro dependiendo de los intereses *a futuro* que tenga de cada república; de esta manera, en el caso de una república que busque la conservación sería conveniente que los guardianes de la libertad fuesen los *grandes*; sin embargo, en el caso de que una república prefiera ampliar sus territorios el garante de la libertad tendría que ser el *pueblo*. Los modelos que nos presentan son los ya conocidos de Roma o Venecia-Esparta⁶ y la elección se tendrá que basar principalmente en las necesidades de cada Estado: ¿ampliar su territorio o mantenerse?

El modelo espartano y el modelo véneto son relevantes para Maquiavelo y los tiene en consideración; no obstante, entiende que si Roma hubiese erradicado los tumultos o directamente no hubiese otorgado el poder al pueblo habría sido más débil. Esparta y Venecia pudieron conservar su poder en virtud de su pequeño tamaño y a costa de no expandir sus territorios. El autor de los *Discursos* llega a una conclusión evidente acerca de las formas organizativas de cada Estado: no se puede encontrar algo totalmente ventajoso que no implique algún tipo de riesgo, es decir, no hay un único modelo posible ni un modelo ideal genérico.

El éxito tanto de Venecia como de Esparta –desde el punto de vista maquiaveliano– está relacionado, como se ha indicado, con el –pequeño– tamaño de ambos Estados. Mas en el caso veneciano subraya

6 La estabilidad y longevidad de Esparta fue de ocho siglos y Venecia llegó al milenio, por tanto, son referentes que no pueden pasar desapercibidos. En particular se hace evidente la diferencia entre estos Estados frente a los conflictos que golpearon la república romana entre el Senado y el pueblo.

especialmente la falta de pretensión de grandeza futura y el desinterés en la ampliación de la ciudad. Y respecto a Esparta, además del tamaño, observa positivamente la fortaleza de su legislación, que, entre otras consecuencias, daba lugar a la *igualdad* entre todos los espartanos libres y a su conversión en un Estado cerrado. En Esparta, según el florentino, la distribución de los cargos se realizaba entre pocos y el pueblo no tenía –grandes– aspiraciones de poder. Maquiavelo, como buen polibiano, se fundamenta en lo anterior a fin de defender el modelo romano como el referente político genuino y el que realmente conformó un régimen mixto que, además, y esto era lo más importante, estaba dispuesto a ampliar sus dominios.

En cualquier caso, la forma y la organización institucional de un Estado que aspira a ampliar sus dominios cabe calificarlo como secundario en las circunstancias de Florencia; el propio Maquiavelo es sabedor de que su ciudad no puede convertirse en la nueva Roma y, en consecuencia, su ampliación no tiene en su momento tanta potencialidad como tuvo la romana. En cambio, lo que cobra especial relevancia en estos tres autores es el tema de la *libertad*, que se convierte en el objetivo de la (nueva o reformada) Constitución florentina. En caso contrario, esto es, si no se logra un ordenamiento republicano que aporte libertad a la ciudad, la vuelta de la tiranía será rápida y seguramente como fase previa del ocaso definitivo del Estado. Por lo que no es tan importante la *forma* sino los *efectos*, es decir, garantizar la libertad.

6. LIBERTAD, REFORMAS E IMPERIO DE LA LEY

Maquiavelo no desarrolla en modo alguno la reforma concreta de Florencia. Se ha puesto de manifiesto que su modelo político e institucional es el de la república romana y que la garantía de libertad la sitúa en el pueblo. Una eventual reforma maquiaveliana pasaría inevitablemente por el modelo de Roma como apunta Hermosa Andújar: “La reforma de la actual república de Florencia pasa por Roma; cuyo pasado constituye no sólo el centro, sino asimismo la casi entera periferia de las ideas sobre tal institución desarrolladas en los *Discursos*” (2020, p. 23). Sin embargo, se puede encontrar un análisis pormenorizado –y específico– sobre la reforma de Florencia tanto en Guicciardini como en Giannotti, los cuales apelan a su ciudad no desde el punto de vista *imperial* y de ampliación de los territorios al estilo romano, sino con el objetivo de conseguir –para luego conservar– la libertad: que en cada caso sería defendiéndose cuando fuese necesario con un ejército propio (idea maquiaveliana por excelencia).

La gestión del modelo romano es analizada por Maquiavelo desde el punto de vista teórico para la organización o reorganización de

cualquier república, es decir, estudia diversos principios generales de gestión republicana que eventualmente podrían adaptarse según el caso. El autor de los *Discorsi* no se refiere específicamente a las transformaciones y reformas de su ciudad de manera sistemática y concreta. Eso no quiere decir que sus planteamientos no sean de interés y de plausible aplicación para Florencia, como se puede observar en los casos de Guicciardini y Giannotti, ambos influenciados por aquel; sin embargo, el caso de la ampliación de los territorios al modo romano no es uno de los aspectos que tienen en consideración a fin de aplicarlo a la Florencia de principios del siglo XVI.

En cambio, sí que prestan particular atención a los defectos de las anteriores repúblicas florentinas, así como de otras repúblicas pasadas. Giannotti hace un repaso de los defectos institucionales de Florencia para posteriormente centrar su atención en una propuesta de reforma que considera perfecta para la ciudad. Su reforma pasa por todos los asuntos relevantes de la república, desde la política interior hasta la exterior en sus distintas aristas. Unas reformas pensadas para la libertad y el equilibrio de su ciudad y, especialmente, para que esa hipotética república pueda tener estabilidad a lo largo del tiempo como claramente exponía Giannotti (1997). Todo ello con vistas a no reiterar los errores en una *nueva época* que se anhela llena de libertad gracias al buen ordenamiento institucional y particularmente a las leyes. Pero ¿qué es la libertad? Según Guicciardini:

la libertad no es más que el prevalecer de las leyes y del orden público sobre el apetito de cada individuo, y dado que las leyes carecen de vida, no tienen capacidad para hacer que sean observadas por sí mismas, sino que necesitan ministros y Magistraturas que hagan que se cumplan (Guicciardini, 2017a, p. 57).

Con el propósito de que Florencia recupere y mantenga su libertad se hace necesaria una *reforma* que profundice en la división de poderes y donde, en suma, prevalezca la ley a fin de evitar que:

cualquier privado [pueda] convertirse en hombre poderoso dentro de la ciudad, porque al no tener en su mano la concesión de poder, ni otorgar reputación a nadie, quien ejerza las Magistraturas no hallará causa para obedecerlo, ni por miedo, ni por esperanza (Guicciardini, 2017a, p. 58).

La libertad como “no-dominación”, siguiendo a Pettit (1997), se puede considerar característica tanto del modelo romano desarrollado por Maquiavelo en los *Discursos* como del veneciano expresado por Guic-

ciardini. La no-dominación significa no vivir a merced de otros que estén en disposición de infligir un mal de manera arbitraria. Los tres autores florentinos entendieron que el derecho no puede ser arbitrario y todos los ciudadanos deben estar sometidos a la ley con el objetivo de frenar el deseo y las ansias de poder de una parte de la sociedad. Uno de los principios básicos para una república consistirá, entonces, en que todos los ciudadanos tendrán que seguir las leyes establecidas en igualdad de condiciones, es decir, nadie estará por encima de la ley. Con más motivo las leyes que el propio gobierno ha creado: “no creo que exista cosa de peor ejemplo en una república que hacer una ley y no observarla, sobre todo si el que no la observa es quien la ha hecho” (Maquiavelo, *Discursos*, I, 45). Este último insistía en el gran perjuicio que suponía del intento de agitación del ánimo de los ciudadanos a través del miedo y la inseguridad de la posición de cada uno y Pettit lo formula de la siguiente manera:

No ser libre no consiste en no estar restringido; al contrario, la restricción de un sistema jurídico equitativo –de un régimen no-arbitrario– no nos priva de libertad. Carecer de libertad consiste, en cambio, en estar sujetos a un tira y afloja arbitrario: estar sujetos al arbitrio potencialmente caprichoso, o al juicio potencialmente idiosincrásico, de otro. La libertad entraña emancipación de cualquier subordinación de este tipo, liberación de cualquier dependencia de clase. Exige la capacidad para sostenerles la mirada a nuestros conciudadanos, en el común bien entendido de que ninguno de nosotros goza de interferencia arbitraria sobre otro (1997, p. 22).

Pettit de manera muy acertada apunta precisamente a la tradición republicana de Maquiavelo en busca de esa libertad como no-dominación, y en concreto se refiere a él como “el divino Maquiavelo de los *Discursos*” (1997, p. 22). Aunque la tradición republicana tiene sus orígenes antiguos en Cicerón, en realidad esta concepción atraviesa toda la historia vinculando a diversos periodos y a pensadores muy distintos. Desde nuestro punto de vista y al hilo de lo señalado parece claro que además de al *divino* Maquiavelo se hace necesario añadir a los otros dos coetáneos a aquél: Guicciardini y Giannotti, pues en el desarrollo filosófico de ambos se percibe la relevancia de la ley en sus propuestas de reforma y en las que no cabe la arbitrariedad o, en todo caso, consideran necesario eliminarla en busca de esa igualdad ante la ley de todos los ciudadanos. En definitiva, en sus modelos institucionales y políticos se encuentra como piedra angular el imperio de la ley –y no del *imperio de los hombres*– dentro del contexto de una Cons-

titución mixta “en la que diferentes poderes se frenan y contrapesan mutuamente, y un régimen de virtud cívica, régimen bajo el cual las personas se muestran dispuestas a servir, y a servir honradamente, en los cargos públicos” (Pettit, 1997, p. 39).

Respecto a los modelos políticos del republicanismo cívico florentino y, en concreto, respecto al concepto de libertad cívica se apunta en todos los casos a la necesidad de buscar la igualdad ante la ley de todos los ciudadanos. La libertad y la igualdad ante la ley se tienen que manifestar tanto en el ámbito privado como en el público con la posibilidad de acudir a los tribunales (Ruiz, 2002, p. 117). Además tiene que facilitar el acceso libre de todos a los cargos públicos y a los honores a aquellos que tuvieran las capacidades y la formación necesaria.

CONCLUSIONES

En el autor de los *Discursos* se localizan los fundamentos teóricos del realismo antropológico que menos tienen que ver con la práctica política, pero que son, aunque parezca paradójico, el fundamento filosófico del republicanismo cívico florentino de Guicciardini y Giannotti. Con el análisis de la organización republicana de Roma, Maquiavelo extrae los principales motivos de libertad y de potencia necesarios aplicables a cualesquiera repúblicas. Maquiavelo ha sido un *científico* del arte de gobernar y tanto Guicciardini como Giannotti han intentado aplicar ese *método científico* y *teoría política* a Florencia. Precisamente en estos dos filósofos se encuentran propuestas similares de reforma política *concreta* para Florencia, y aunque en ninguno de los dos casos se llevaron a la práctica posteriormente, sus planteamientos eran eminentemente prácticos, puesto que su reflexión estaba dirigida a las características del Estado florentino.

Estas teorías políticas del republicanismo del siglo XVI de Florencia han tenido una gran relevancia a lo largo de la historia de las ideas políticas y en los distintos sistemas políticos aplicados en los siglos posteriores, del mismo modo que en los sistemas jurídicos, por lo tanto, con una importante influencia a nivel del derecho. No hay que olvidar que la naturaleza humana es la misma y no cambia, los individuos que hacen política y que viven en sociedad somos esencialmente los mismos ahora y en el siglo XVI o en la república romana, y nos mueven las mismas pasiones, aunque cambie el decorado. Guicciardini muy atinadamente habló de ello cuando decía que lo que cambia son los *nombres* y los aspectos de las cosas, pero no los *hombres*, por tanto, de lo que se trata es de captar la *igualdad* (lo semejante entre épocas) en esa *diferencia* (aparente) a fin de organizar institucionalmente a la sociedad según las necesidades de cada momento –y lugar– con el objetivo del bien común del que ya hablara Aristóteles. Justo por todo

lo anterior, en una misma línea y justificando precisamente la importancia de la historia, lo leemos en su *Recuerdo* número 76⁷. Con otras palabras, también se lo escribe a Maquiavelo en una carta del 18 de mayo de 1521:

[...] ves que cambian *solum* las caras de los hombres y el color externo, las cosas mismas siempre tornan; y no vemos caso alguno que no haya sido visto en el pasado. Pero el cambio de los nombres y la figura de las cosas hace que sólo los hombres prudentes las reconozcan: por eso es buena y útil la historia, porque te pone delante y te permite reconocer y volver a presenciar lo que nunca habías visto ni conocido⁸.

Se puede concluir que la *libertad política* es la base y el sustento principal para el desarrollo institucional de Florencia. Todos ellos aportan diversas ideas políticas de gran profundidad e importancia con vistas al bien común y los tres comparten un núcleo de interés general: la búsqueda de la libertad a través de las reformas político-institucionales. Por lo que no resulta tan determinante en *quién* recae la garantía de esa libertad, sino que dicha garantía se materialice, ya sea en el pueblo o en los grandes: lo primordial son los efectos de esa garantía con vistas a mantener siempre el imperio de la ley dentro de un gobierno mixto.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Baron, Hans (1966). *The Crisis of the Early Renaissance*. Princeton.

Casquillo Fumanal, Angel Luis (2008). “Muerte, despedazamiento y apoteosis de Rómulo un estudio sobre la realidad histórica del primer rey de Roma”, *Espacio, tiempo y forma. Serie II, Historia antigua*, (21), 123-184.

Fornis, César (2016). *Esparta. La historia, el cosmos y la leyenda de los antiguos espartanos*. Editorial Universidad de Sevilla.

Fornis, César (2019). *El mito de Esparta*. Alianza.

7 “Todo lo que ha sido en el pasado y es en el presente será también en el futuro; pero sí cambian los nombres y las apariencias de las cosas, al punto que si no se está atento no se los reconoce, y no se sabe ni extraer reglas ni hacer juicios valiéndose de dicha observación” (R 76).

8 Carta de Francesco Guicciardini a Nicolás Maquiavelo fechada el 18 de mayo de 1521 en Módena, (Maquiavelo, 2007, p. 324).

- García Jurado, Roberto (2015). “República o democracia: la Florencia de Maquiavelo y Savonarola”, en *Estudios*, (114), vol. 13, 7-35.
- García Jurado, Roberto (2018). “Maquiavelo y la perfidia de Venecia”, *Revista Internacional de pensamiento político* (13), 257-278.
- Giannotti, Donato (1997). *La República de Florencia*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1997. Traducción y estudio preliminar de Antonio Hermosa Andújar.
- Guicciardini, Francesco (2017a). “Discurso de Logroño” en *Un embajador florentino en la España de los Reyes Católicos*. Tecnos, 47-119. Estudio preliminar de María Teresa Navarro Salazar y Monserrat Casas Nadal. Traducción de María Teresa Navarro Salazar.
- Guicciardini, Francesco (2017b). *Diálogo sobre el gobierno de Florencia*. Akal, Estudio preliminar, traducción y notas de Antonio Hermosa Andújar.
- Hankins, James (2019). *Virtue Politics. Soulcraft and Statecraft in Renaissance Italy*. Harvard University Press.
- Hermosa Andújar, Antonio (2005). La conquista de la fortuna. *Theoria. Revista del Colegio de Filosofía*. (16-17), 119-147.
- Hermosa Andújar, Antonio (2014). Lo que no puede la virtù del príncipe. En López Rivera, J. A. (Coord.). *El Príncipe de Maquiavelo: desafíos, legados y significados*. Pontificia Universidad Javieriana, 111-132.
- Hermosa Andújar, Antonio (2020). La grandeza de Roma o la libertad frente a la paz en Maquiavelo. *Revista Argentina de Ciencia Política* (24), 22-44.
- Mansfield, Harvey (1972). Necessity in the Beginnings of Cities”, en Parel, A.: *The Political Calculus: Enssays in Machiavelli's Philosophy*.
- Maquiavelo, Nicolás (2003). *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Alianza. Traducción de Ana Martínez Arancón.
- Maquiavelo, Nicolás (2006). *El Príncipe*. Prometeo. Traducción y estudio preliminar de Antonio Hermosa Andújar.
- Maquiavelo, Nicolás (2007) *Epistolario Privado*. La esfera de los libros. Edición y traducción de Juan Manuel Forte.
- Mattei, Eugenia (2016). “Una escritura alusiva: los líderes y el pueblo en la obra de Nicolás Maquiavelo”. Tesis doctoral, Universidad de Buenos Aires.

- Pedullà, Gabriele (2012). *Machiavelli in tumulto. Conquista, cittadinanza e conflitto nei "Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio"*. Bulzoni.
- Pettit, Philippe (1997). *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Paidós.
- Raimondi, Fabio (2005). Machiavelli e il problema della costituzioni mista di Roma. *Filosofia politica* (XIX, 1), 49-61.
- Reale, Miguel. Machiavelli, la politica e il problema del tempo. Un doppio cominciamento della storia romana? A proposito di Romolo in *Discorsi I 9. La cultura*, 23, 1985, pp. 45-123.
- Ribas Alba, José María. Tribunos de la plebe, *provocatio ad populum y multitudo*. Una reflexión sobre los límites del poder político en Roma. *Foro: Revista de Ciencias Jurídicas y Sociales*, N°. 9, 2009, pp. 89-105.
- Roldán, José Manuel (2007a). *Historia de Roma II. El Imperio romano*. Cátedra.
- Roldán, José Manuel (2007b). *Historia de Roma I. La República romana*. Cátedra.
- Skinner, Quentin (1993). *Los fundamentos del pensamiento político moderno*. FCE.
- Soriano González, María Luisa (2009). De la República de Maquiavelo a la República de Giannotti. *Revista Internacional de Pensamiento Político*. (4), 181-191.
- Villar Ezcurra, Alicia (2010). Ambición, libertad y justicia en Maquiavelo. *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica*, Vol. 66, N°. 248, pp. 261-275.
- Viñas, Antonio (1983). *Función del tribunado de la plebe ¿reforma política o revolución social?*. Universidad Autónoma de Madrid.
- Zorzo, Douglas Antonio Fedel (2019). Maquiavel e a função dos tumultos para a potência militar romana. *Griot: revista de filosofia*, (19), 284-299.

Julia Smola *

EL *CONDOTTIERO* EN EL PENSAMIENTO DE MAQUIAVELO: UNA LECTURA ARENDTIANA

El pueblo, a su vez, viendo que no puede resistirse a los grandes, acrecienta la reputación de alguien y lo convierte en príncipe para defenderse con su autoridad.

(Maquiavelo, 1997, p. 38)

I. A MODO DE INTRODUCCIÓN

Arendt comenzaba con una broma el curso *From Macchiavelli to Marx* dictado en 1965 en la Universidad de Cornell: “Maquiavelo distingue tres tipos de personas: aquellas que entienden las cosas sin ayuda, aquellas que necesitan ayuda y saben cómo utilizarla, y aquellas que no entienden aún cuando se las ayuda. Esperemos pertenecer a la segunda categoría.” (Arendt, 1965, prr. 023454)¹. Como ella, nosotros también esperamos pertenecer a la segunda categoría cuando invocamos su ayuda para comprender un tema tan complejo como el que plantean los organizadores de este volumen, a saber, la relación entre Maquiavelo y el populismo.

¿Pero por qué invocar la ayuda de Hannah Arendt para entender algo sobre el pensamiento de Maquiavelo, y en particular, algo sobre su relación con el populismo? Esta pregunta se impone cuando pensamos que se trata de una autora que no parece haberse detenido demasiado en el pensamiento del florentino y que, cuando lo hizo, fue más bien con referencias críticas y laterales para el desarrollo de su propio pensamiento. Sin embargo, partimos de la sospecha, de-

* Universidad Nacional de General Sarmiento (UNGS)

1 Los párrafos extraídos de los archivos Arendt son traducción nuestra.

sarrollada en diferentes textos nuestros y ajenos, de que, aunque no fue muy estudiada, la lectura arendtiana de Maquiavelo resulta de gran interés tanto para valorar el pensamiento del florentino como para interpretar la obra de Arendt. Como defendimos en otros artículos, Maquiavelo resultó una fuente muy importante para Arendt a la hora de interpretar la distinción moderna entre las esferas de lo público y lo privado y también para pensar las revoluciones modernas y la fundación de la república. Asimismo, resulta importante para pensar la obra maquiaveliana, ya que su lectura ofrece una perspectiva muy interesante porque reconoce dos particularidades: la primera, un pensamiento que prestigia el lugar de lo político, y la segunda, una reflexión moderna sobre la naturaleza del poder que se distingue de todos sus contemporáneos y de los filósofos políticos que lo sucederán. En realidad, ambas están relacionadas con la original operación maquiaveliana de acercamiento entre pensamiento y política. Veamos si podemos establecer algo de este acercamiento. En los cursos que Arendt dedica a la así llamada Teoría Política, la autora identifica “una mirada a «vuelo de pájaro» en un puñado de las principales figuras [del pensamiento político], hombres hablando desde sus propias experiencias, hablando de aquello que les pasó, necesitados de esclarecimiento y pensamiento.” Arendt propone un recorrido por el pensamiento de diez de ellos: Maquiavelo, Hobbes, Spinoza, Locke, Montesquieu, Rousseau, Kant, Tocqueville, Hegel, Marx. Ella reconoce que no está siendo exhaustiva pero también insiste en que no se trata de una historia del pensamiento o de la filosofía política. No se trata de un “desarrollo del pensamiento como si uno surgiera del otro, como si uno estuviera influenciado por los otros [ya que] *no son eslabones en una cadena.*” (Arendt, 1965, prr. 023453, el énfasis es mío). No podemos hablar de una historia del pensamiento político –ya que no puede haber una historia de otra cosa que no sean acontecimientos y hechos– *ni* de un curso de *teoría* política *per se* –ya que no todos los autores que convoca pueden ser considerados *filósofos* y, por lo tanto, no todos expresan una sistematicidad en su pensamiento, una *teoría*. Entre aquellos *no-filósofos* se destaca la figura de Maquiavelo, que Arendt caracteriza como un *escritor político* junto a Montesquieu y a Tocqueville. Ellos “escriben desde las experiencias políticas y por el bien de la política. Escriben, como Maquiavelo, porque han sido exiliados de la escena política” (Arendt, 1965, prr. 023453). Autores que escriben porque no pueden actuar, lo hacen sin perder de vista su objetivo político último, parten de las experiencias e intentan producir un efecto en el mundo. Esta subjetividad, pragmatismo y a-sistematicidad no resultan para nada deméritos de sus pensamientos. Todo lo contrario, abren a una

forma de reflexión que no impone las reglas de la lógica o de la razón al reino de los asuntos humanos. A diferencia de los filósofos políticos, la operación de los escritores políticos no comienza con un cuestionamiento sobre la política: “Nunca preguntan: cuál es el fin de la política, cuál es el fin del gobierno, ya que justamente esto es lo que dan por sentado, que la vida política es la mejor [forma de] vida. No puede tener un ‘fin’, una meta que fuera superior a sí misma” (Ibid.). Arendt propone entonces explorar el pensamiento y los escritos de un puñado de las principales figuras, en tanto y en cuanto sus reflexiones parten del tiempo que vivieron y sus enseñanzas lo exceden. Pero la manera en que recoge sus escritos es *fragmentaria*, no busca reponer la totalidad de un pensamiento, ni su lugar en una supuesta historia del pensamiento.² Arendt lee a Maquiavelo en búsqueda de claves de comprensión de la política y particularmente de aquel tiempo bisagra en que escribe y actúa el florentino. La suya, podríamos decir, es una lectura que, sin traicionar al autor ni torsionar sus ideas, busca reponer una serie de preguntas y cuestiones nodales que se plantean en la búsqueda por comprender los dilemas de su tiempo, a saber los problemas de la legitimidad, de la acción y de la fundación del cuerpo político en la modernidad. Lo hace, a su vez, para responder a su propio *momento maquiaveliano* (Torres, 2016), es decir, para comprender las cuestiones nodales de su propio tiempo bisagra: ¿cómo podemos actuar nuevamente luego del acontecimiento más devastador del siglo XX? ¿Cómo podemos fundar un nuevo cuerpo político en un mundo posttotalitario?

En este breve capítulo nos proponemos traer algunas líneas de la lectura arendtiana de Maquiavelo pensando que pueden contribuir lateralmente a pensar la relación del florentino con el populismo, sobre todo en algunos aspectos en que la teoría política ha identificado casi unánimemente -aunque no en el mismo sentido- a esta polisémica palabra: el lugar del líder, su relación con el pueblo y con la fundación de un cuerpo político nuevo.

II. LOS LÍDERES Y EL PUEBLO ¿UNA CUESTIÓN POPULISTA?

Entendemos que parte del problema que inspira este volumen refiere a la caracterización del florentino que muchos de nosotros hacemos -con considerable derecho- como un *republicano*. En particular, aquí sostendremos que su preferencia es aquella de una república

2 Para ver esta manera fragmentaria de comprender la historia, referimos al libro de Anabella Di Pego (2014). Para la reflexión sobre la relación entre filosofía y política en Arendt, referimos al libro de Paula Hunziker (2018). Seguimos aquí la línea de lo que comenzamos a pensar hace ya mucho tiempo en Smola, Bacci, Hunziker (2012).

popular. Es decir, una república en la que el pueblo pueda participar de los asuntos comunes y que, por ende, tenga parte del poder del régimen. Ahora bien, como sostiene Ernesto Funes, la distinción entre una república aristocrática y una república popular no radica en *cuánto* poder tienen uno u otro de los *humorii* de la ciudad, sino en la relación de conflictividad entre ambos. En palabras de Funes, su desunión (2004). Sin embargo, en la historia del republicanismo, no se ha hecho tanto hincapié en esta relación de desunión entre el pueblo bajo y la aristocracia como en otras dos cuestiones que obtuvieron gran centralidad para el republicanismo en la modernidad pero cuyos teóricos buscaron en los orígenes del republicanismo: la oposición del régimen republicano a la democracia en su sentido más clásico como gobierno del interés del pueblo (*demos kratos*) y la oposición de la corriente del pensamiento republicano al personalismo del líder. Ejemplo de la primera posición se plantea en el clásico *Republicanism* de Phillip Pettit, donde el autor contrapone la república (como el régimen donde se establece la libertad como no-dominación) a la democracia directa que ostenta un tipo de libertad positiva, más compatible con la república antigua que con la moderna (Pettit, 1999). En la lectura pettitiana, incluso Arendt queda expulsada del panteón del republicanismo por su *veta* populista³ y, a nuestro entender, la potente formulación de libertad como no-dominación de Maquiavelo queda reducida a una expresión que prescinde de dos componentes fundamentales: la acción y el conflicto (Funes, 2004, p. 31). Por su parte, Andrés Rosler, en su interesante libro *Razones públicas* (2016), indica que el antipersonalismo es uno de los rasgos fundamentales del republicanismo. ¿Cuál es entonces la combinación posible entre Maquiavelo y el populismo? ¿Debemos optar por una de las dos clásicas formas en que se interpreta la duplicidad de su obra: o por un Maquiavelo defensor de un republicanismo popular o, por el contrario, por un defensor de un Príncipe populista? ¿O debemos pensar que ambas obras se entrelazan planteando formas de republicanismo popular (y de su opuesto, un republicanismo aristocrático) y también del surgimiento de un liderazgo que puede ser anti-popular pero que también puede ser del pueblo? Más interesante aún, ¿cuál es la relación entre el republicanismo y el populismo? Más precisamente, ¿cuál es la relación entre el republicanismo y la identificación del pueblo con un líder, entre el ejercicio político de su libertad -de su acción- dentro de una república y la posibilidad

3 En un texto reciente, junto con Paula Hunziker, discutimos esta interpretación (Hunziker y Smola, 2022).

de que dicha acción sea guiada, acompañada, por un líder? Porque en efecto, como señala Eduardo Rinesi, en un libro que es –mucho más que– una respuesta a las formulaciones de Rosler y de toda una tradición republicana anti-popular, si el republicanismo aristocrático odia a César no es, como quería Bruto, por amor a la libertad, sino por odio al pueblo (Rinesi, 2021). Así, hay un republicanismo que *siempre* desconfía de la figura del líder que, supone, entabla una relación demagógica, manipulatoria con el pueblo que *siempre* ocupa un lugar subordinado y es *objeto* del engaño del líder. Este *siempre* termina renunciando a su libertad por amor al príncipe en donde encuentra su representación o su imaginario gobierno. Así, una veta (la más hegemónica) de la teoría republicana *siempre o casi siempre* (como sostiene Rinesi) tuvo un carácter anti-personalista y también, sospecha Rinesi, anti-popular.⁴

Por supuesto, encontrar la respuesta a todos estos interrogantes excede con creces lo que podríamos hacer en este humilde trabajo. Simplemente, quisiéramos mostrar cómo en la lectura que Arendt realiza de Maquiavelo encontramos una relación diferente entre el líder, el pueblo y la fundación del cuerpo político. Sin desmedro de que en otras partes de su obra puedan explorarse versiones de relación entre el liderazgo y la participación popular que la lesionan, Arendt nos trae una versión, presente en la obra de Maquiavelo, que muestra una relación virtuosa entre ellos.

Nos interesa concentrarnos en la lectura arendtiana de la figura del *condottiero*, ya que la autora le otorga gran importancia en el pensamiento maquiaveliano. A su entender, esta figura condensa gran parte de los enigmas y las preguntas que planteábamos unos párrafos más arriba. Y a su vez nos permite abrir el camino hacia una reflexión que admita figuras de liderazgos populares dentro del pensamiento del florentino -y por qué no, dentro del pensamiento de la propia Arendt. Se trata de una reflexión inicial y tentativa sobre el tema, pero se fundamenta en una hipótesis que sostiene que los líderes pueden cumplir un rol dentro de las teorías de ambos autores y que conviene entender su relación con el pueblo y con el cuerpo político antes que sostener un antipersonalismo a ultranza.

4 La hipótesis que defiende Rinesi en su libro -y en muchos otros textos- pone en duda el carácter antagonico e irreconciliable de la república y el populismo. Él encuentra que existen dos concepciones de república, una aristocrática y otra democrático-popular que han combatido por el nombre de república. En este trabajo adherimos a dicha hipótesis que invita a pensar tradiciones o vertientes distintas dentro del republicanismo.

III. EL CONDOTTIERO Y SU LUGAR EN LA TEORÍA DE LA ACCIÓN MAQUIAVELIANA

Arendt realiza una lectura muy interesante de Maquiavelo que se distingue, por un lado, del pensamiento anti-maquiaveliano alemán, y por el otro, del neorrepblicanismo que surgirá en la academia anglosajona en los años 70 (Torres, 2023). En efecto, ella recupera aspectos importantes del pensamiento de Maquiavelo que son denostados por la tradición y echa luz sobre otros que han quedado invisibilizados. En primer lugar, como establecimos más arriba, la autora coloca a Maquiavelo en una serie de pensadores muy comprometidos con su tiempo, que piensan *desde* y *para* su tiempo, que no ensayan teorías políticas para explicar el vínculo social o para establecer la legitimidad del gobierno del cuerpo político *de una vez y para siempre* sino que continúan ligados al mundo de los acontecimientos. Lo que interesa a la autora de esta perspectiva que ofrece Maquiavelo es su distancia de la operación de los filósofos políticos, quienes “Escriben desde afuera [de la política] y quieren imponer estándares no-políticos a la política” (Arendt, 1965, párr. 023454). Esta mirada, centrada en el mundo de los asuntos humanos y *libre de toda filosofía*, le permite percibir algunas cuestiones que interesan a Arendt.

Así, para la autora, Maquiavelo no es sólo un escritor, es también

el único teórico político postclásico que, en un extraordinario esfuerzo por restaurar su antigua dignidad a la política, percibió la brecha y entendió algo del coraje que se necesita para cruzarla [...] [y] la describió en el ascenso ‘del *Condottiero* desde baja condición hasta alto rango’, desde la privacidad al principado, es decir, desde circunstancias comunes a todos los hombres a la reluciente gloria de las grandes acciones (Arendt, 2003, p. 35).

Esta frase condensa parte importante de la lectura que queremos hacer aquí de lo que Arendt aporta para pensar la relación de Maquiavelo con el populismo. Ya hemos hecho mención de la importancia de Maquiavelo para restaurar la dignidad de la política, pero esta política constituye la acción de *los* hombres, en este caso, de los hombres del pueblo. Para Arendt resulta destacable que la acción sea emprendida por un hombre que, como él, se identifique con el pueblo, no con la nobleza. Recordemos las palabras de la dedicatoria del *Príncipe* a Lorenzo de Médici cuando afirma que “aquellos que dibujan paisajes se sitúan en los puntos más bajos de la llanura para estudiar la naturaleza de las montañas y de los lugares altos, y para considerar la de los lugares bajos ascienden a lo más alto de las montañas, igualmente, para conocer bien la naturaleza de los pueblos hay que ser príncipe y para

conocer bien la de los príncipes hay que ser del pueblo.” (Maquiavelo, 1996: 4). En esta metáfora espacial, Maquiavelo se ubica en la llanura, se identifica claramente con el pueblo bajo y establece así su perspectiva privilegiada para hablar del principado dando vuelta la opinión predominante de que sólo los nobles pueden hablarle a la nobleza. Por otro lado, vincula al pueblo con el Príncipe, que ostenta un lugar privilegiado para conocer su naturaleza. Asimismo, la metáfora confunde orígenes y destinos: los de abajo, los del pueblo, que pueden, en un régimen espacial que ya no parece incommovible, ascender al poder.

Maquiavelo descubre, de este modo, dos cosas: primero, que es posible desafiar el rígido orden espacial que había sido establecido durante el medioevo; segundo, que para ello se necesita coraje. La figura que ostenta el coraje necesario para la acción es, sin dudas, un personaje de dudosa reputación. No es sólo *de bajo rango* sino de baja *estofa*. Este dato no se le escapa a Arendt, que, contra toda tradición indica que es *ese* hombre el que Maquiavelo quería estudiar y cuyo destino era glorioso no sólo *a pesar de* sino *justamente* porque no se avenía a la moral cristiana y a las buenas costumbres. Es que Arendt considera, como Maquiavelo, que la virtud moral y la bondad del actor no tienen nada que ver con su capacidad de actuar y, en este caso, de performar la acción cuyo resultado es más incierto que es la de fundar un nuevo orden político. Esta tarea sólo puede emprenderse con la confianza puesta en las acciones y no en las buenas intenciones o la moral incuestionable de los actores.

Pero retrocedamos unos pasos. El *condottiero* no es sólo quien se eleva de la privacidad al principado, *he who rises into power*, sino que es alguien que se eleva a partir de su baja condición. En ese ascenso *todo está permitido*: la fuerza o el fraude, como reconocían los romanos, pero principalmente, el coraje que implica poner en riesgo la vida y el alma.

Ahora bien, ¿cuál es esa brecha *de lo más bajo a lo más alto* que el *condottiero* tiene el coraje de pasar y que rápidamente se conceptualiza como un pasaje *del adentro al afuera*? Esa brecha establece la distancia de las esferas de lo público y lo privado, pero ya no en un sentido clásico sino en la modulación que reciben en la modernidad. A diferencia de en la antigüedad, donde lo público estaba garantizado para el ciudadano ateniense, en la modernidad este pasaje requiere una transformación, ya no es individual ni subjetivo sino que supone, y Maquiavelo lo especifica, *la fundación de un nuevo orden*. En efecto, ya no existe *polis* en donde un ciudadano pueda aparecer (esto también requería coraje), sino que esa esfera debe ser creada en el pasaje.

El *nuevo orden* cuya fundación supone este paso es lo que Maquiavelo llama *lo stato* y es, desde la perspectiva de Arendt el plan

que estructura toda la obra maquiaveliana, aquello que permite leer la obra completa de Maquiavelo sin rupturas ni traiciones teóricas. Así, Arendt propone leer al *Príncipe* en estrecha relación con *Discursos*: “*El príncipe* es como una condensación de los *Discursos*. Los *Discursos* son el comentario al *Príncipe*; el énfasis en el *Príncipe* es con las ‘Monarquías’, [mientras que] en *Discursos* [el énfasis es] con la República, pero en ambas obras se habla de ambos” (Arendt, 1955, párr. 024014). El Primer capítulo del *Príncipe* –indica Arendt en las notas del Curso del 55– condensa el marco conceptual y las líneas directivas que desarrollará en toda su obra. La idea de *lo stato*, del Estado, interesa principalmente a Arendt, no solamente por la novedad terminológica (*no matters where the word came from*) sino por la innovación conceptual que el mismo opera.⁵ Maquiavelo busca, según la autora, una forma de pensar un nuevo orden político revolucionando la tradición del pensamiento político que pensaba regímenes de gobierno. *Lo stato* es el cuerpo político con sus gobernantes y sus habitantes, situados en su territorio: es la patria en tanto tierra y pueblo (*Land & People*). Este nuevo cuerpo político de la modernidad subsiste a los cambios, puede pasar de ser un Principado a una República o viceversa, puede soportar las transformaciones de gobierno que –a diferencia de lo señalado por la tradición– no son históricos ni describen ciclos. Lo único que destruye al cuerpo político es su división, es decir, cuando el pueblo vive simultáneamente bajo diferentes formas de gobierno o cuando es tomado por un extranjero (Arendt, 1955, párr. 024016). *Lo stato*, a diferencia de lo que su nombre parece sugerir, no es lo dado, sino que debe ser fundado.

El pasaje, la brecha, entonces, que traspasa el *condottiero*, no es sólo de la impotencia al poder, sino también de la esfera privada a la pública, lo que significa, en la modernidad, la fundación misma de esa esfera, de un cuerpo político del cual el *condottiero* pueda ser Príncipe: el Estado. Esto implica varias cuestiones. En primer lugar –Arendt lo especifica– la separación entre este cuerpo del Estado, con estas características generales que hemos planteado, y la Iglesia, el salto de la virtud moral a la virtud política. Esto quiere decir, a su vez,

5 Arendt señala que la lectura renacentista de Platón y Aristóteles no traducían *politeia* como Estado sino como República. Por lo tanto, estando disponibles estos conceptos, supone que, con el uso de estado, Maquiavelo, debe haber querido decir algo distinto que *politeia* y *res publica*. En esta explicación podemos rastrear parte de la reconstrucción que realiza Meinecke en *Maquiavellism. The doctrine of raison d'état and its place in modern History* sobre la aparición y la utilización del término estado durante el medioevo y el renacimiento. Sin embargo, aunque Arendt sigue a Meinecke en este primer rastreo, discute la idea central de *raison d'état* que también toma en el curso de Henri de Rohan y de Gabriel Naudé.

el surgimiento de una esfera secular frente y contra la Cristiandad, pero no sólo ni principalmente. Lo más importante está representado por las tres consecuencias que se deducen de esto: el surgimiento de la Nación contra la interferencia extranjera; el surgimiento de un “Nuevo Hombre”, que es quien actúa, quien sabe fundar y gobernar este cuerpo político nuevo; y el surgimiento de una nueva moralidad. Son esas tres novedades las que “surgen” de la separación entre las esferas pensadas en la modernidad. En la idea de lo nacional contra lo extranjero, dice Arendt, Maquiavelo encuentra un nuevo principio (secular y político) que distingue a los hombres, en plural, del Hombre, en singular, tal como lo planteaba la cristiandad. *Los hombres*, que se identifican en un mismo cuerpo político (*stato*), no lo hacen en tanto cristianos, sino en tanto hombres políticos que comparten un mismo origen, un mismo idioma, una misma memoria histórica, pero que se distinguen entre sí. Por otro lado, la idea contrapuesta de extranjeros se levanta contra la gran comunidad ultranacional de la Cristiandad que es una unidad –donde sólo existe el cristiano (sin distinciones)– que permite que cualquiera, siendo ungido por el Papa, pueda gobernar en cualquier territorio. Así se constituye la patria que no es sólo el suelo que habitamos sino una identidad política secular que involucra al pueblo, a su amor por la patria y por la vida política libre.

Segundo, el surgimiento de un “nuevo hombre” que es quien busca la gloria y puede “redimir a sus países”. Este surgimiento habilita la aparición de un concepto de fundación que supone, a su vez, la idea de la libertad de un pueblo oprimido y dividido. Las acciones de este nuevo hombre –que, pasando de privado a público, abandonando la protección y la seguridad de los criterios de lo privado se aventura con coraje hacia la deslumbrante luz de lo público para fundar una nueva organización– deben seguir ciertos criterios que también son nuevos. Es allí que Arendt ve surgir una nueva idea de acción que hereda parcialmente el viejo criterio griego de la gloria pero que se declina, a través de las ideas de *virtù* y *fortuna*, de manera diferente a la expresada en la idea de virtud griega y de *virtus* romana, configurando la frágil condición de la pluralidad en la modernidad. La idea de una nueva moralidad se opone, a la vez, a la moral cristiana que funcionaba como criterio de legitimación y de fundamentación de la acción del Príncipe durante el medioevo, y a las más humanistas reversiones de la virtudes griega y romana. No es el *logos* ni la prudencia lo que guiará al hombre político en su acción: es por eso que un hombre de bajo rango -y de dudosa reputación- puede alcanzar la gloria a través de la acción política. Por otra parte, la idea de *virtù* maquiaveliana también se distingue, para Arendt, de la moderna idea de *raison d’État*. Así, no se trata de encontrar en Maquiavelo el inventor de la razón de Estado,

puesto que Maquiavelo entiende que son los hombres, no los Estados, los que razonan. Lo que caracteriza a la acción política no es la Razón ni la Moral, sino la *virtù*.⁶

Esta *virtù* que se distingue de la moral y por medio de la cual Maquiavelo enseña a los príncipes “cómo no ser buenos” no implica –a los ojos de Arendt– que Maquiavelo fuese un inmoral.⁷ De hecho, “está bastante claro que nunca quiso decir que (los hombres) debían aprender a ser malos. Después de todo, casi no hay otro pensador político que haya hablado con un desdén tan vehemente de los «métodos (por los que) uno bien puede ganar poder pero no la gloria»” (Arendt, 1996, p.149) puesto que la maldad es tan ajena al espacio público como la bondad. Lo que Arendt intenta rescatar con esta referencia a Maquiavelo es una renovada distinción entre lo político y lo privado al destacar la oscuridad del bien (y del mal) y el resplandor de la gloria, que sólo puede aparecer en el espacio público y que constituye el criterio para la acción. Pero esta distinción se da en dos pasos, primero restituyendo al bien, que había sido traído por la Cristiandad a la esfera pública, a su lugar en el espacio privado. La Bondad absoluta, tal como la transmite la Cristiandad, dice Arendt tanto en el curso del 55 como en el libro sobre *vita activa*, no es de este mundo y no puede nunca constituir un criterio para la acción. El tema vuelve a traer a escena, reconvertido, el viejo problema de la tradición sobre el Ser y la apariencia. No es posible que el bien aparezca en política y por lo tanto, como criterio último es destructor del mundo ya que insta a abandonar su cuidado en pos de la salvación del alma.

En segundo lugar, entonces, el segundo paso en esta distinción es restituir aquello que es propio del espacio público. En este sentido, aprender a “no ser buenos” no es otra cosa que aprender a ser político, a aparecer en lo público y salvar al mundo. Así lo expresa Arendt: “Maquiavelo no es un inmoral ni un ateo, es un verdadero amante del mundo. Maquiavelo cree y está dispuesto a arriesgar su alma por el País. Aquellos que no aman al mundo pero aman su alma son malos para el mundo: [Y equipara] la maldad del mundo y la bondad de las almas puras” (Arendt, 1955, párr. 024017). La religión cristiana, al in-

6 Arendt anota: “No es el Estado quien puede razonar y su Necesidad puede no ser razonable. Son los hombres quienes razonan, pero lo que caracteriza su acción no es la razón sino la *virtù*” (Arendt, 1955, prr. 024016)

7 En efecto, según la autora: “Su desinterés frente a los juicios morales y su carencia de prejuicios (...) no dan en el centro mismo del tema: contribuyeron más a su fama que a la comprensión de sus obras, porque la mayor parte de sus lectores, entonces como ahora, estaban demasiado escandalizados para leerlo con propiedad.” (Arendt, 1996, p. 148)

uitar a no resistir el mal, predica el abandono del mundo a manos de los malvados. Así aprender a “no ser bueno”, a resistir el mal, es un prerrequisito para la acción política que siempre se hace *por el bien del mundo* (*for the sake of*).

Para Arendt “sólo (Maquiavelo) contrapuso los dos conceptos de lo bueno que encontramos en nuestra tradición: el concepto griego de ‘bueno para’ o adecuado y el concepto cristiano de una bondad absoluta que no es de este mundo.” (Arendt, 1996: 149, la cursiva es nuestra). Bueno para o adecuado es, entonces, un criterio político porque toma en cuenta el bien del mundo. Así se traza una relación inextricable entre el hombre y el mundo que, según Arendt, se plantea para Maquiavelo en “el tema de la realidad: sólo lo que aparece es real. El hombre puede ser solo aquello que aparece, y puede aparecer sólo en sus actos.” (Arendt, 1955, párr. 024018) Es a través de esta “nueva moralidad”, la *virtù*, que el hombre puede establecer esta relación con el mundo (*fortuna*):

la *virtù* –que según Maquiavelo es la cualidad humana específicamente política– (...) es la respuesta que logra dar el hombre al mundo, o, mejor, la constelación de *fortuna* en que el mundo se abre, presenta y ofrece al hombre, a su *virtù*. No hay *virtù* sin *fortuna* ni *fortuna* sin *virtù*; la interrelación de ambas indica una armonía entre el hombre y el mundo –uno juega con el otro y los dos triunfan juntos– que está tan lejos de la sabiduría del hombre de Estado como de la superioridad, moral o de otra clase, del individuo y de la competencia de los expertos (Arendt, 1996, p. 149).

Virtù y *fortuna* permiten conseguir la gloria, tanto para el pueblo como para el Príncipe. La virtud del condottiero es un virtuosismo en el desarrollo de la acción cuyo fin último es la fundación aunque esto signifique un sacrificio de la vida terrena y eterna. Por ello es que la autora insiste una y otra vez en que, para Maquiavelo la acción requiere coraje, el criterio por el que se la juzga es la gloria y el principio que mueve al actor es el amor por el mundo. La Gloria, a diferencia de la Bondad, sí puede aparecer, ya que es pura *doxa*, es decir, es la opinión que los demás tienen de nuestras acciones. Aparece, es vista y hace que seamos vistos; el hombre político aparece y se muestra. La gloria es la más alta apariencia y es posible sólo donde los otros ven y yo puedo ser visto (Arendt, 1955, párr. 024018).

Así, esta separación de esferas, que aparentemente sólo contribuye a la modernidad en cuanto aporta a la secularización, lo que verdaderamente enseña –a los ojos de Arendt– es la naturaleza de la acción política y del poder en la modernidad. El valor de Maquiavelo

para Arendt parece cristalizarse finalmente en aquella comprensión de la naturaleza de la acción y del poder en tanto representan una relación con los otros y con el mundo, aquella que se expresa en el deseo de gloria y el amor a la patria –que es el amor a la comunidad política libre. Esta comprensión de la que carecían los filósofos políticos de la antigüedad como Platón y Aristóteles cuando definían al hombre como *zoon politikon* también hará falta a los filósofos políticos de la modernidad que, como Hobbes, que naturalizarán y subjetivarán el concepto de poder.

IV. FOUNDING AND RISING: LA AMBIVALENCIA MAQUIAVELIANA SOBRE EL INICIO.

En efecto, hay una distinción muy grande en torno a la naturaleza del poder entre Maquiavelo y los teóricos políticos modernos. Arendt sugiere que en las reflexiones del florentino hay una comprensión de la intersubjetividad que supone el poder en la modernidad. Sin embargo, hay un elemento más del análisis arendtiano que nos gustaría traer aquí para pensar el carácter solitario o colectivo de la fundación del nuevo cuerpo político.

Arendt reconoce cierta ambivalencia en el pensamiento maquiaveliano sobre la fundación. Si bien la pregunta por el inicio es constante, según Arendt, Maquiavelo concibe y muchas veces confunde dos tipos de fundaciones. El modelo siempre es romano pero existe una distinción importante entre Eneas y Rómulo (Arendt, 1965, párr. 023456). Cuando Maquiavelo piensa el origen bajo la fábula de Rómulo, el fundador está solo, y esa soledad, que en la teoría política arendtiana equivale a la impotencia, se compensa con la violencia. Es así que, muchas veces, Maquiavelo (y más adelante las recuperaciones de Maquiavelo en la historia de las revoluciones modernas) identifican la fundación con un acto violento. Así como Caín mató a Abel, Rómulo asesinó a Remo. Estas figuras de fundadores rozan lo divino. Lo que ocurre inmediatamente luego de este acto solitario y violento, en rigor pre-político, es el establecimiento de la pluralidad política a través de la institución del senado. La otra forma de fundación que concibe Maquiavelo es la de Eneas. En este caso, no se trata de una fundación *ex-nihilo* sino de una refundación. Son los héroes troyanos, un colectivo de hombres que traen la memoria de su patria a una tierra distinta, los que fundan Roma. Allí, no es necesaria la violencia primordial y el fundador no está sólo. Estas reflexiones resultan muy importantes al pensar la propia reflexión arendtiana sobre las revoluciones modernas, el recurso a la violencia y los desafíos de franceses y americanos frente al dilema del inicio (Arendt, 2014).

En última instancia, y esto es lo que me gustaría rescatar, en la lectura que Arendt hace de Maquiavelo la figura del *condottiero* no es sólo el surgimiento de un líder ni el surgimiento de un líder solo: sino el de uno capaz de fundar un cuerpo político para la preservación de una patria que existe, cuya memoria hay que conservar en un territorio propio. El cuerpo que se funda puede pasar de ser Principado a ser República, pero no deja de ser la construcción colectiva de los hombres que ascienden del bajo rango del pueblo y nunca dejan de estar ligados a su origen. Es así que el liderazgo, la acción y las instituciones tejen un lazo muchas veces tenso pero siempre presente en el pensamiento de Maquiavelo. La fundación requiere de un hombre nuevo que *comience* la acción, que despliegue su virtud sobre el telón de fondo de la *fortuna*, para que pueda fundarse el Estado, que luego podría oscilar, cambiar entre república o principado, pero que será el lugar de la libertad y la seguridad del pueblo. En este sentido, según nos muestra la lectura arendtiana, la gloria del líder, la constitución del cuerpo político y la libertad del pueblo no están simplemente en pugna sino que pueden ser solidarias en el pensamiento del florentino.

V. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arendt, Hannah (1955). *History of Political Theory. Machiavelli*. Curso dictado en Berkeley, University of California. Series: Subject File, 1949-1975. En *Manuscript Division*, Library of Congress, Washington, D.C.
- Arendt, Hannah (1965). *From Machiavelli to Marx*- Curso en Cornell University, Ithaca, N.Y.; The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress, en series: Subject File, 1949-1975 Hannah Arendt Papers, Manuscript Division, Library of Congress, Washington, D.C.
- Arendt, Hannah (1996). *¿Qué es la autoridad?*. En *Entre pasado y futuro* (pp. 101-153). Península.
- Arendt, Hannah. (2003). *La Condición Humana*. Paidós.
- Arendt, Hannah (2014). *Sobre la revolución*. Alianza.
- Di Pego, Anabella (2014) *La modernidad en cuestión. Totalitarismo y sociedad de masas en Hannah Arendt*. Edulp.
- Funes, Ernesto (2004). *La desunión: República y no-dominación en Maquiavelo*. Gorla.
- Hunziker, Paula (2018). *Filosofía, política y platonismo. Una investigación sobre la lectura arendtiana de Kant*. Prometeo.

- Hunziker, Paula (2019). Notas arendtianas sobre *La República* de Rosler. En Revista *Discusiones* n° 23, 159-179. Número Especial.
- Hunziker, Paula y Smola, Julia (2022). Participación política y libertad del pueblo: apuntes para pensar el republicanismo arendtiano en las disputas del presente. En *Las torres de Lucca. Revista internacional de filosofía política*, 11 (1), pp. 79-88.
- Hunziker, Paula y Smola, Julia (comps) (2023). *La vida del archivo. Hannah Arendt: lecturas y reapropiaciones*. UNGS.
- Maquiavelo, Nicolás (1997). *El príncipe*. Altaya.
- Marey, Macarena (ed.) (2021). *Teorías de la República y prácticas republicanas*. Herder.
- Pettit, Philipe (1999). *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Paidós.
- Rinesi, Ernesto (2021) ¡Qué cosa pública! Apuntes *shakespeareanos* por una *república popular*. Ubu ediciones.
- Rosler, Andrés (2016) *Razones públicas. Seis conceptos básicos sobre la república*. Katz.
- Smola Julia, Bacci, Claudia y Hunziker, Paula (comps.) (2012). *Lecturas de Arendt, diálogos con la literatura, la filosofía y la política*. Brujas.
- Smola, Julia (2023), Aportes para una caracterización del republicanismo arendtiano a partir de la gravitación de Maquiavelo en *La Condición humana*. En Hunziker, Paula y Smola Julia. (2023). *La vida del archivo. Hannah Arendt: lecturas y reapropiaciones* (pp. 121-136). UNGS.
- Torres, Sebastián (2016). ¿Un momento maquiaveliano en Arendt? Republicanismo y revolución. En *Revista Cadernos de Filosofia Alemã*, Vol. 21, n° 3, pp. 123-140.
- Torres, Sebastián (2023). Arendt lectora de Maquiavelo. En Hunziker, Paula y Smola, Julia (2023). *La vida del archivo. Hannah Arendt: lecturas y reapropiaciones* (pp. 137-162). UNGS.

Eduardo Rinesi *

LOS LENGUAJES DEL PUEBLO Y LA FORMACIÓN DE LA NACIÓN

La lectura de dos notables trabajos sobre el pensamiento de Maquiavelo del profesor italiano Sandro Landi¹ nos invita a hacer el ejercicio –que trataremos de llevar adelante en estas páginas– de dejar por un momento a un lado tanto la pregunta por la pertinencia de inscribir los contenidos de la obra del secretario florentino dentro de las grandes tradiciones del pensamiento político democrático, populista o republicano como el examen del interés que puede tener para nosotros decodificar el significado de esa obra dentro de los parámetros de nuestros *actuales* pensamientos sobre la democracia, la república o –como podría resultarnos muy interesante hacer en relación con el problema del que se trata en este libro– el populismo, para en lugar de eso prestar atención a ciertas dimensiones o a ciertos pasajes de algunos de los textos del autor de *El Príncipe* que de otro modo podrían pasársenos (*suelen* pasársenos, sugiere Landi) inadvertidos.

Esa inadvertencia, esa –incluso– *invisibilidad* de ciertos contenidos de un determinado *corpus* de textos (para el caso: los de Maquia-

* Universidad Nacional de General Sarmiento (UNGS)

1 Debo a Eugenia Mattei y a Diego Fernández Psychaux la indicación de la importancia de los dos textos de Landi (2021 y 2022) a los que aludo, que trataré de aprovechar aquí para pensar el problema del pueblo y el “populismo” en Maquiavelo sobre el que María Eugenia me invita a esbozar alguna idea.

velo), es quizás el resultado, sugiere Landi, del modo mismo en que encaramos esos textos *bajo la forma* de, como hemos escrito con toda intención, una “obra”. El problema, escribe Landi, es que cuando pensamos de ese modo la *obra* adquiere, en virtud de ese mismo nombre que le damos, un significado que después precede (si es que no vuelve superflua) a la lectura de los textos que la integran, y que organiza esa lectura y la conduce por los senderos de lo que nuestro conocimiento previo de ese significado nos permite leer, nos invita a leer o nos señala como relevante leer. Con lo que el resultado es que lo que leemos *no es* lo que el autor (para el caso: Maquiavelo) escribió. Porque Maquiavelo, cuando escribía, no estaba escribiendo una *obra*, sino tratando de entender el mundo, pasando en limpio los resultados de sus experiencias, proponiendo y proponiéndose conjeturas. Por eso dice Landi que no es la forma de la obra, sino la forma *de la investigación*, la que parece corresponder a la manera en que el autor pensaba lo que hacía (2022, pp. 173-4).

Desde luego, esto último es lo de menos. No es obligatorio leer a los autores del mismo modo en que ellos escribían. Pero sí conviene hacerlo de modo tal que no se nos escapen, en el descuido al que pueden conducirnos nuestras propias preguntas y obsesiones, o nuestras propias seguridades sobre el sentido general de la “obra” en la que inscribimos eso que leemos, elementos que pueden habitar en esos textos y que pueden contener, aunque sea muchas veces de manera vacilante, incierta, tentativa, una riqueza especial para nosotros. Tal vez algo de eso ocurra con los modos en los que Maquiavelo piensa la cuestión de la que aquí se trata: la cuestión del “pueblo”, asociada en sus escritos a un conjunto de otros temas de lo más interesantes, como el de la salud del cuerpo político, el de la relación entre la multitud y sus caudillos, el de las creencias y opiniones de los integrantes de esa multitud, el de los modos y los sitios donde se construye la opinión general sobre los asuntos públicos y el de la lengua en la que son posibles las conversaciones entre los distintos actores de la vida nacional.

Esta última palabra nos pone en la pista que querríamos recorrer en estas páginas. Conocemos la preocupación de Maquiavelo –que por cierto anima el último capítulo de su libro más famoso– por la cuestión de la unidad y la liberación de Italia, pero sabemos además que ese problema de la formación de los grandes cuerpos nacionales *en toda Europa* tiene un lugar central en el pensamiento político de esos años del Renacimiento y la modernidad temprana. Tal vez por eso no sea inoportuno el ejercicio de tratar de pensar aquí, en diálogo con la lectura que hace Landi de algunos de los escritos de Maquiavelo sobre el tema, la articulación entre estas dos ideas de *pueblo* y de *nación* en el interior de dos de las preciosas piezas (la primera y la segunda parte

de *Enrique IV*) con las que William Shakespeare, seis o siete décadas más tarde, y en el otro extremo de Europa, pensó y ayudó a pensar la formación de la Inglaterra moderna.

1.

En un sentido importante, las dos partes de *Enrique IV* tematizan la transición desde la situación de confusión y trastorno de las cosas que se presenta en el comienzo de la historia (y que es en buena medida responsabilidad del propio rey, que había accedido al trono merced a un complot contra –y al posterior asesinato de– su antecesor, Ricardo II) hasta la conformación de un poder sólido y estable, tras la enfermedad y muerte del propio rey, cuando su hijo (el príncipe Hal, coronado como Enrique V) toma su lugar. Del desorden al orden; del desquicio de los tiempos (un asunto que atraviesa toda la obra de Shakespeare y que se expresa aquí y allá en expresiones como la célebre “*The time is out of joint*” [“El mundo está fuera de quicio”] del desdichado príncipe de Dinamarca en *Hamlet* [1.5.189] o en la menos repetida pero no menos inspirada “*The string, my lord, are false*” [“Las cuerdas, señor, están desafinadas”] de Lucio a Bruto en *Julio César* [4.3.291]) a la puesta del mundo sobre sus pies. Si quisiéramos pensar la obra de Shakespeare sobre el telón de fondo del proceso político europeo de estos años del Renacimiento que estamos considerando, podríamos decir que una parte importante de sus piezas tematizan el tránsito del desorden provocado por la crisis de las monarquías medievales al orden de las nuevas naciones que vienen a establecerse bajo la forma de los Estados modernos.

Pero escribimos “enfermedad”, y queremos detenernos aquí un momento, porque el modo específico en que Shakespeare nos presenta el desquicio de las cosas bajo el reinado de Enrique IV está asociado al uso de esa palabra y a la riqueza de sus significados. En las dos partes de la historia conocemos, en efecto, los problemas que complican la salud del viejo rey y al cabo terminan con su vida, oímos a uno de sus adversarios, el también añoso conde de Northumberland, pretextar *su* propia enfermedad para no acudir a la batalla donde su ejército va a ser derrotado, escuchamos los múltiples modos en los que el entrañable Falstaff (que vive también, nos dice, “*out of all order, out of all compass*” [“fuera de todo orden, fuera de todo compás”, I. 3.3.15]) nos da a conocer los padecimientos que sufre a causa de su gordura y –sobre todo en la segunda parte– de su propia vejez, y de manera más general asistimos al uso frecuente de la metáfora de la enfermedad para caracterizar el estado del cuerpo social en su conjunto. En este punto es que volvemos un momento a Landi y a su examen del lenguaje que usaba Maquiavelo, tres cuartos

de siglo antes que el propio Shakespeare, para pensar él también el desorden de la situación política de su propio tiempo con toda “una red de imágenes organicistas” entre las que sobresale la del entrecoque, en el seno de toda sociedad, entre “humores” diferentes y a veces enfrentados.

Esos humores son predisposiciones o inclinaciones del pueblo (“una síntesis inextricable de un conjunto de factores históricos, fisiológicos, consuetudinarios y naturales”, dice Landi [2022: 84]: ¿no estamos muy cerca de las tesis de ese gran lector de Maquiavelo que sería el buen barón de Montesquieu sobre el origen o *espíritu* de las leyes del que nos hablaría en su libro más famoso?), de las que lo que le interesa a Maquiavelo (o de las que lo que a Landi le interesa mostrar que le interesa a Maquiavelo) es el modo en el que inspiran a ese pueblo determinadas imágenes o *imaginaciones* que los predicadores como Savanarola, los líderes políticos populares o el propio gobierno del Estado pueden estimular y tienen que aprender a administrar. Maquiavelo se movería así entre el lenguaje de la medicina de su tiempo (y en este sentido no dejaría de anticipar, de nuevo, a Shakespeare: recordemos en este sentido, y otra vez, al desdichado príncipe Hamlet, que se dice a sí mismo, en uno de sus célebres monólogos, que tal vez la imagen de su padre que ha visto en la terraza del castillo haya sido una treta del diablo “*Out of my weakness and my melancholy*” [“aprovechando mi debilidad y melancolía”, 2.2.554]) y el de una anticipatoria psicopatología de las multitudes como las que conocimos, en Europa y por cierto que también en la Argentina, varios siglos más tarde.

Este es un punto importante en el argumento que desarrolla Landi: Maquiavelo estudia la multitud como un fenómeno perteneciente al campo de (lo que hoy llamaríamos) la psicología social: como un estado cognitivo compartido o como una experiencia colectiva y mimética de un grupo cuya credulidad e imaginación, al mismo tiempo y por lo mismo que le veda una comprensión clara y nítida del mundo, lo vuelve objeto posible de la persuasión, la fascinación y el encantamiento de sus dirigentes. Estamos en el corazón de los *Discursos*: ante una “fenomenología de la multitud” que busca destacar los frágiles pero necesarios fundamentos –en un sentido importante “religiosos”– del “acuerdo tácito” entre esa multitud y sus conductores. Que Maquiavelo, dice Landi, no considera en una perspectiva de simple rechazo de la ignorancia o de la tosquedad del pueblo, que por el contrario es permanente objeto de su interés y su curiosidad. Y en el que si es cierto que es posible encontrar credulidad y desconocimiento de la verdadera causa de las cosas, también es necesario reconocer capacidad para entender los intereses de las élites, para interpretar

los signos del mundo y para descubrir las manipulaciones a las que se busca someterlo (Landi, 2021, pp. 17-21).

2.

A Maquiavelo, en efecto, le interesaban los miembros del pueblo, del *bajo* pueblo, del pueblo entendido no en el sentido jurídico del conjunto universal de los ciudadanos de su patria (no en el sentido en que la palabra *pueblo* designa al *todo*, digamos, del cuerpo social) sino en el sentido sociológico o antropológico de los grupos socialmente más relegados de la sociedad: en el sentido en que la palabra *pueblo* designa a una *parte* –a la parte *pobre*– de ese todo. Es muy conocida la carta en la que Maquiavelo, durante su destierro en Sant’Andrea, le cuenta a Francesco Vettori su hábito de sostener durante el día diversas *conversaciones* con los campesinos, los leñadores, los viajeros y los comerciantes, a quienes interroga, a quienes escucha, con quienes juega o come o bebe antes de entrar más tarde, por la noche y ya de vuelta a casa, en *otra* conversación, de otra naturaleza, que es la que sostiene con los antiguos a través de la lectura de sus libros. Maquiavelo quiere, decíamos, ayudar a fundar una nación, y pone en un lugar importante en esa tarea al trabajo de la *conversación*, o de estos dos tipos distintos de conversaciones: una en el tiempo histórico, atando el presente a los legados del pasado; otra en el espacio social, atando a los distintos grupos sociales entre sí.

Esto último es fundamental. Durante buena parte de su vida pública Maquiavelo había sido un funcionario de la República, con el cargo –sabemos bien– de *secretario*. Que es una palabra que viene de *secreto* o que se asocia con su campo de significaciones, y que requiere un tipo de saber sigiloso sobre unos ciertos problemas, opiniones e intereses en general ocultos a la mirada y a la comprensión del pueblo, de la plaza o de la calle, que se ubican en el otro extremo de la vida colectiva, lejos de los palacios y las sedes del poder institucional y de las conversaciones entre los miembros de la elite. Esa separación, por supuesto, es un problema. Es un problema para una representación republicana de la vida política de cualquier nación, que reclama la comunicación “entre el ‘pueblo’, poseedor de la soberanía, y sus representantes elegidos” (Landi, 2022, p. 61), e incluso es un problema para que pueda hablarse en un sentido propio de *nación*, que es una unidad de sentidos, símbolos y creencias que no puede tolerar la separación o la distancia extrema entre sus partes. Maquiavelo, que se propone ayudar a fundar una nación, lo sabe, y por eso le interesan, después de muchos años de conversaciones en los pasillos y los gabinetes de los palacios, las que puede sostener ahora, en los años de su retiro de la vida pública, en “el bosque, el camino, la taberna: tres ambientes

distintos en los que Maquiavelo prueba diariamente diferentes herramientas analíticas e interpretativas en el viscoso mundo de los vivos” (p.167).

Y que son por cierto *los mismos* ambientes en los que, para escándalo de su papá y de todos los miembros de la corte, va a hacer *su* propio aprendizaje de los modos de vivir y de hablar del pueblo el joven príncipe Hal, el hijo de Enrique IV, con la ayuda de ese verdadero padre putativo que adopta y que lo adopta que es el magnífico Falstaff. De los modos del pueblo de vivir y *hablar*, decimos, porque en pocas piezas como en estas dos que estamos comentando el problema del lenguaje (de la diferencia entre el lenguaje de la corte y el del pueblo, entre el lenguaje del palacio y el de los caminos, las tabernas y los prostíbulos) es tan fundamental. Leamos si no la primera frase que pronuncia el rey en el inicio de la escena con la que se abre la pieza: “*So shaken as we are, so wan with care, / Find we a time for frighted peace to pant, / And breathe short-winded accents of new broils / To be commenced in strands afar remote...*” (“Turbados como estamos, cargados de inquietud, / Busquémosle a la paz alterada un respiro, / Y que exhale en jadeantes acentos nuevas lides / Que hemos de comenzar en muy remotas playas...”, 1.1.1-4), llena de solemnidad y de elegancia (reparemos, por ejemplo, en ese *commenced*, heredero del distinguido latín que anima, por oposición a las raíces sajonas del inglés del bajo pueblo, al inglés de la nobleza, y que le gana en etiqueta y distinción al *begun* que en otro contexto habría podido reemplazarlo), y comparémosla con la entrada de Falstaff en la primera línea de la segunda escena: “*Now Hal, what time of day is it, lad?*” (“¿Qué tal Hal, qué hora es, muchacho?”, 1.2.1), una frase por completo coloquial, con ese cariñoso “lad” como última de ¡nueve palabras monosilábicas! que tienen una gracia sencilla e inmediata. En el contraste entre esas dos frases de presentación está cifrada la oposición entre los dos mundos (y entre las lenguas que se hablan en los dos mundos) entre los que se desarrolla la acción a lo largo de las dos piezas que estamos considerando.

Hal va y viene entre esos dos mundos opuestos. A diferencia de su padre, que domina la lengua de la corte y de las instituciones, pero desconoce y encuentra canallesca y baja la lengua del pueblo sobre el que ejerce, distante, su poder, Hal se está preparando para gobernar a un pueblo complejo y diverso que sabe que debe conocer, que habla una lengua muy distinta de la del palacio *porque tiene una visión del mundo también opuesta a la que se tiene en esas esferas superiores de la vida colectiva* (recordemos la famosa tirada de Falstaff sobre ese valor fundamental de la visión nobiliaria del mundo que es el honor: “*What is honour? A word. What is in that word honour? Air. [...] Honour is*

a mere scutcheon” [“¿Qué es el honor? Una palabra. ¿Qué hay en esa palabra honor? Aire. (...) El honor es un blasón barato”, 5.1.131-2, 137]) y en cuyas canalladas y vilezas Hal sabe o sospecha que hay, más allá de la ramplonería o de la indignidad, la cifra de un modo otro de entenderlo todo. De un modo de entenderlo todo que quizás podamos calificar como *burgués*, si atendemos por ejemplo, entre las palabras llenas de sonoridad y gracia que componen esa pintoresca lengua del pueblo, a la frecuencia con la que en sus intercambios aparece una: *reckoning*, que es “negocio”, “cuenta”, “cálculo”. Los mismos negocios, cuentas y cálculos que organizan las vidas del carnicero, el molinero y los dos panaderos con los que Maquiavelo le cuenta a Vettori que se reúne a diario en la taberna cerca del hostel a fin, como dice Landi, de conocer su naturaleza y sus razones y, por esa vía, de modificar sus propias actitudes, ideas y lenguaje (2022, p. 167).

Yendo y viniendo entre el palacio y la taberna, el príncipe Hal va y viene, entonces, entre lo alto y lo bajo de la sociedad, entre el inglés latinizado de la corte y la barbare nórdica del pueblo, pero también entre lo viejo de un mundo en franca descomposición y lo nuevo del que va surgiendo entre las grietas de ese antiguo orden. Se trata, por cierto, de una estrategia del joven heredero, que en su primer monólogo nos informa su decisión de acompañar “un tiempo” el humor desenfrenado de sus camaradas de aventuras, comilonas y borracheras solo para volver a ser después, a su momento, él mismo, para demostrar a todos la falsedad de las expectativas construidas sobre su carácter y para redimirse de sus propias faltas. El hijo pródigo, tras sus excursiones por el mundo, volverá a ocupar el lugar que le tenía reservado la historia, pero cuando lo haga (no sin para ello romperle el corazón con su traición al buen Falstaff, a quien desconoce al final de *Enrique IV* y de quien sabemos, a comienzos de *Enrique V*, que ha muerto de tristeza) ya no será el mismo: habrá aprendido, gracias a sus bien maquinados descarríos, lo que ni la moral ni las razones ni el lenguaje de la corte habrían podido enseñarle, que es el modo efectivo en el que habla y piensa el pueblo sobre el que tendrá que gobernar.

3.

En su presentación de los motivos que lo llevaron a iniciar la investigación cuyos resultados nos entrega en su precioso libro, Landi destaca la importancia de una frase que puede leerse en un pasaje de los *Discursos* y en la que Maquiavelo habla, como si se tratara de dos expresiones equivalentes o por lo menos muy cercanas, de “la voz del pueblo” y de la “opinión universal”, o (como por cierto traduce al castellano Ana Martínez Alarcón) “pública”, lo que nos lleva una

vez más al siempre sugerente problema –fundamental en las teorías contemporáneas sobre el populismo– de la constitutiva ambivalencia del significado de la palabra “pueblo”, que es, ya lo dijimos, el nombre de una *parte* (de la parte *pobre*) del todo del cuerpo social y *también* el nombre de ese todo, y a la pregunta por los modos en que se produce o se ha producido de hecho, en la historia de las sociedades, el desplazamiento entre uno y otro de esos polos. Aquí: por los modos en los que la voz del pueblo entendido como parte *se va convirtiendo* en la voz universal o “pública” del pueblo entendido como todo, por los modos en los que se va forjando, con la materia del lenguaje popular de las mayorías pobres de una sociedad nacional en formación, el lenguaje universal de la ciudadanía –heterogénea pero una– de un país moderno.

Lo que hemos tratado de sugerir aquí es que ese proceso tiene lugar por medio de un conjunto de *conversaciones* a través de las cuales se va fraguando, de los modos más diversos, una lengua *común* a partir de las lenguas a veces muy distintas de los diferentes grupos o clases o estamentos que componen una sociedad, o de las diferentes regiones de un país. Es el tema que trata Maquiavelo, además de en la célebre pieza de su epistolario que ya hemos recorrido, en el *Diálogo sobre nuestra lengua*, donde leemos que las lenguas no son nunca simples, sino que están mezcladas de modo que cada una mendiga a otras algunas de sus piezas y de sus vocablos y los convierte a su propio uso (2012, p. 22), y es también el tema que nos invita a pensar Shakespeare en las piezas que componen su “ciclo inglés”, entre las que aquí hemos elegido las dos que mejor nos permiten pensar las idas y venidas (las formas de la “conversación”) entre la lengua de la corte y la del pueblo de los caminos y de las tabernas, pero entre las que podríamos haber elegido también otras, como *Enrique V* o las tres partes de *Enrique VI*, donde si por un lado se trata del problema de la guerra entre Inglaterra y Francia y de la oposición, por lo tanto, entre sus dos lenguas nacionales, diferentes y contrapuestas, por el otro lado se trata de la construcción de una identidad nacional inglesa que reclama la conversación y los progresivos entendimientos (que se van alcanzando no sin todo tipo de confusiones y dificultades) entre el inglés que domina la vida política en la mayor parte de la isla y el escocés, el galés y el irlandés que se hablan en sus distintos rincones, inmediaciones o suburbios.

Un último asunto, porque es hora ya de terminar. Landi da gran importancia a la distinción, que Maquiavelo habría heredado de Santo Tomás, de Marsilio de Padua y de Bartolo de Sassoferrato, entre dos formas de la multitud. Por un lado, la multitud ordenada o institucionalizada, regida por las leyes o por las costumbres (y a lo mejor

podríamos agregar ahora, después de este recorrido: *o por la adopción progresiva y laboriosa de una lengua común*), y que por lo tanto *tiende a convertirse en pueblo*. Por otro lado, su “doble”: la multitud “suelta”, desordenada o libre, díscola, amenazante y difícil de controlar para cualquier orden (Landi, 2021, pp. 3-12; 2022, p. 275). Debería considerarse en esta perspectiva, en las piezas que componen el “ciclo inglés” de Shakespeare, el contraste entre el proceso de construcción de una unidad nacional-popular en base a las relaciones, los intercambios y las conversaciones que sostienen entre sí los miembros del pueblo en las tabernas, en el ejército para servir al cual son reclutados o en el interior de las instituciones que bien o mal llegan a alcanzarlos y la pintoresca presentación de la turba enardecida e ignorante que sigue al sedicioso Jack Cade en la rebelión contra la corona que se narra en el cuarto acto de la segunda parte de *Enrique VI*. Y cuya fidelidad al líder de la revuelta, por lo demás, dura solo hasta el momento en que el leal lord Clifford pronuncia frente a esa chusma embravecida un discurso mejor que él y logra que la multitud abandone la causa de la insurrección y vuelva al orden.

Esa volatilidad de las multitudes (el propio Cade exclama en ese momento, indignado, “*Was ever feather so lightly blown to and fro as this multitude?*” [“¿Alguna vez una pluma voló de un lado a otro con tanta ligereza como esta multitud?”, 4.7.210-11]) es un asunto recurrente en las piezas políticas de Shakespeare: recordemos si no a las de *Julio César* vivando sucesivamente a Bruto y a Antonio después de sus respectivos y antagónicos discursos en los funerales del líder popular asesinado. Y es posible que esa circunstancia exprese la opinión que el propio Shakespeare tenía acerca de ellas. Pero lo cierto es que, como ha destacado Angus Heller (2002), esas multitudes volátiles y errantes siempre terminan, en las piezas shakespearianas, abrazando al final del día el orden que a través de las turbulentas evoluciones de las cosas se ha ido forjando como marco para su vida colectiva. Si eso fuera así, no sería inadecuado sostener que, no tan lejos del modo en que lo hacía Maquiavelo, Shakespeare también estaba tratando de pensar los movimientos a través de los cuales se forjaba en la Europa de su tiempo la unidad de las naciones en las que se empezaba a organizar la vida de los pueblos. Que ambos compartían la preocupación por el modo en que la *multitudo bestialis* se convertía en *multitudo bene ordinata*: en el sustrato popular, nacional-popular, de los nuevos Estados que surgían.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Heller, Agnes (2002). *The time is out of joint. Shakespeare as philosopher of history*. Rowman & Littlefield.

- Landi, Sandro (2021). Multitud, pueblo y populismo en Maquiavelo. Un enfoque histórico. En *Revista Argentina de Ciencia Política*, Vol. 1, N° 27, pp. 1-28.
- Landi, Sandro (2022). *La mirada de Maquiavelo. Un ensayo desde la historia intelectual*. EUDEBA.
- Maquiavelo, Nicolás (1987). *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* (trad.: Ana Martínez Arancón). Alianza.
- Maquiavelo, Nicolás (2012). *Diálogo en torno a nuestra lengua* (trad.: María Yeresa Navarro Salazar). Tecnos.
- Maquiavelo, Nicolás (2012^a). *El Príncipe* (trad.: Ivana Costa). Colihue.
- Maquiavelo, Nicolás (2013). *Epistolario 1512-1527* (trad.: Stella Mastangelo). FCE.
- Montesquieu, Charles Louis de Secondat (2000). *Del espíritu de las leyes* (trad.: Mercedes Blázquez y Pedro de Vega). 5^a ed. Tecnos.
- Shakespeare, William (1985). *Hamlet. Prince of Denmark* (ed.: Philip Edwards). Cambridge: CUP.
- Shakespeare, William (2016). *Hamlet* (trad. Eduardo Rinesi). UNGS.
- Shakespeare, William (1994). *The Second Part of King Henry VI*. En *The Oxford Shakespeare. The Complete Works* (ed.: Santely Wells y Gary Taylor), (pp. 55-89) OUP
- Shakespeare, William (2008). *Obras completas. IV: Dramas históricos* (trad. Delia Pasini) (134-235), Losada
- Shakespeare, William (2004). *Julius Caesar* (ed.: Marvin Spevack). CUP. Shakespeare, William (1999). *Julio César* (trad. Alejandra Rojas). Norma.
- Shakespeare, William (2007). *The First Part of King Henry IV* (ed.: Herbert y Judith Weil). CUP.
- Shakespeare, William (2008). *Obras completas. IV: Dramas históricos* (trad. Pablo Ingberg) (pp. 629-720). Losada
- Shakespeare, William (2007a). *The Second Part of King Henry IV* (ed.: Giorgio Melchiori). CUP.
- Shakespeare, William (2008). *Obras completas. IV: Dramas históricos* (trad. Pablo Ingberg) (pp. 721-820). Losada.

Gabriela Rodríguez Rial *

ARISTOCRÁTICO Y POPULAR: MAQUIAVELO MÁS ALLÁ DEL ANTAGONISMO ENTRE POPULISMO Y REPUBLICANISMO

INTRODUCCIÓN: LO ARISTOCRÁTICO NO QUITA LO POPULAR: GUSTOS CULTURALES Y SENSIBILIDADES POLÍTICAS REPUBLICANAS Y POPULISTAS

En su libro *Lo culto y lo popular. Miserabilismo y populismo en sociología y literatura* (1991, pp. 11, 29, 58) C Grignon y J-C. Passeron identifican dos actitudes intelectuales típicas frente a los sectores populares. Por un lado, está el legitimismo. Este último parte del supuesto de que el pueblo está totalmente sometido a los grupos dominantes. Esta heteronomía se observa no solamente en la explotación económica y en el control político sino también en la legitimidad de los gustos estéticos de los dominantes. La cultura popular es una mala copia, carente e incompleta de la alta cultura, que es admirada y envidiada por quienes no pueden acceder a ella. Por el otro, el populismo o miserabilismo que pone en suspenso la dominación social, tiene una visión romántica de los hábitos y costumbres de los sectores populares a los que valora por su autenticidad y autonomía.

Los pueblos para Nicolás Maquiavelo son contradictorios, plurales y viven en tensión por la pretensión de no ser dominados, y el

* Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires (IIGG-FSOC-UBA)/Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)

deseo de dominar, que también los posee, aunque no con la misma frecuencia e intensidad que a los “grandes” como se afirma en el capítulo quinto del primer libro de *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* (2015:49-53). Los pueblos saben elegir, pero la mayoría de ellos prefieren conservar a innovar (Maquiavelo, 2015: 115, Disc. I.25). Para Maquiavelo no hay una naturaleza inmutable del pueblo, no es bueno ni malo, *per se*. El autor de *El Príncipe* observa a lo popular desde distintas perspectivas: es sensible a sus virtudes, pero también toma aristocrática distancia de los defectos del vulgo.

El populismo como concepto de la ciencia y la sociología políticas refiere a procesos políticos y sociales que integran y representan a los sectores populares en las sociedades políticas modernas, poniendo en tensión los límites institucionales del demoliberalismo. No es la intención de este ensayo pensar el populismo en esa clave. Pero nos permitimos recomendar a quienes les interese la temática el artículo de Sabrina Morán (2021), “El populismo o los populismos. actualidad y particularidades del concepto en América Latina”. Allí se agrupan los abordajes del populismo como categoría de las ciencias sociales latinoamericanas en tres momentos políticos e interpretativos: los populismos clásicos (1920-1950), los neopopulismos (1990) y los populismos del siglo XXI.

El republicanismo, antiguo, moderno y contemporáneo, tiende a mantener cierta distancia respecto del igualitarismo que fundamentan tanto al liberalismo como a la democracia moderna que Alexis de Tocqueville (1996, pp. 31, 81, 237,463, 641-2) definió por la igualdad de condiciones en un sentido fenomenológico. La libertad republicana no es universal como la liberal; es un privilegio asociado al estatus de ciudadanía que confiere la pertenencia activa a una comunidad política determinada. Sin embargo, en la historia de las instituciones políticas y del pensamiento político ha habido repúblicas que fueron calificadas de “democráticas” o de “populares”, sin que estos adjetivos sean necesariamente sinónimos.

Nuestro abordaje del populismo y el republicanismo en este escrito es otro. Nos interesa pensarlo como una sensibilidad afectivo política por lo popular que visibiliza las persistencias aristocráticas del republicanismo, tradición a la que le debemos el concepto de libertad política más potente y persistente: somos libres, cuando no estamos sometidos a la arbitraria dominación ajena. Por ello, me gustaría introducir en el juego la tensión entre lo aristocrático y lo popular que habita en quienes no sólo en la política práctica sino en la práctica de la Teoría política, hablamos en nombre de los pueblos. En este sentido, la distinción sociológico intelectual de raigambre bourdieuana popularizada por Grignon y Passeron entre lo culto y

lo popular me resulta más atractiva que la manera en que la historia del pensamiento político suele usar al populismo y al republicanismo como dos identidades rígidas y antagónicas que sirven para calificar autores y autoras representativos/as de uno u otro canon.

Es en este marco que proponemos un recorrido en cuatro momentos. Primero, se presenta al populismo y al republicanismo como dos identidades y tradiciones de la historia del pensamiento político contrapuestas. Segundo, se identifican ejemplos de lecturas de Nicolás Maquiavelo que enfatizan su carácter populista-popular y republicano aristocrático, respectivamente. Por razones de economía textual se eligió un corpus restringido de textos representativos de dos corrientes ideológicas, la popular y la aristocrática-elitista, y de dos perspectivas epistemológicas, el esencialismo presentista y el historicismo. Tercero, luego de abstraer, a partir de las interpretaciones analizadas en el apartado anterior, posiciones y disposiciones para abordar al populismo y el republicanismo como si fueran *habitus*, es decir, modos de pensar y sentir la política, se destacan algunos elementos de la Teoría Política maquiaveliana que tensionan esta dicotomía. Y finalmente, se propone un ejercicio de anacronismo controlado de hacer dialogar a un Maquiavelo que se debate entre su amor por la alta cultura y la libertad republicana, y su sensibilidad popular y su confianza en el pueblo como sujeto político, con la política argentina contemporánea, polarizada por la dicotomía populismo-república.

POPULISMO Y REPUBLICANISMO: ¿UN ANTAGONISMO PERDURABLE?

En la vida política de todos los días y la Teoría Política el populismo y el republicanismo refieren identidades y tradiciones políticas totalmente opuestas.

Por un lado, aunque Gerardo Aboy Carlés (2009) haya explicado muy bien por qué no todas las identidades populares son populistas, quien se autodefine o es definido como populista siente o dice sentir cierta afinidad con los sectores populares o dominados. La identidad republicana, por el contrario, implica cierta separación respecto de aquellos que carecen de capacidades o virtudes que les permiten disfrutar de los privilegios de la libertad. Por ello, cuando un gobierno republicano quiere ser reconocido como favorable al pueblo se acompaña con el adjetivo popular.

Por el otro, el populismo y el republicanismo son dos tradiciones políticas que remiten a una doctrina y un canon de autores y por qué no, autoras que dejaron su huella en la historia del pensamiento político. Baste pensar en Hannah Arendt y el impacto que tuvo *Sobre la revolución* en el debate teórico político e historiográfico sobre el re-

publicanismo en EEUU. Según Luciana Cadahia (2018, p.51), a pesar de sus diferencias, republicanism y populism comparten cierta intermitencia: son tradiciones políticas, que van y vienen, desaparecen y vuelven a irrumpir. La idea o definición más perenne o ahistórica que habita al republicanism es que la república es el gobierno ideal, en el cual las leyes se imponen a las voluntades y pasiones arbitrarias de las personas humanas. El populism tiene una unidad doctrinal algo más difusa. Pero el dogma más representativo de quienes piensan y viven la política en clave populista es la reivindicación de la igualdad, entendida como homogeneidad y de la inclusión de los sectores dominados en la vida política.

Este abordaje de las identidades y las corrientes de pensamiento político es esencialista y ahistórico, en tanto supone que hay una “idea”, “definición” o “sentimiento de pertenencia” que es válido en todo tiempo y lugar. Sus premisas ontológicas y epistemológicas han sido puestas en cuestión tanto por quienes estudian el populism como proceso político histórico como por quienes abordan sus mutaciones conceptuales como categoría de las ciencias sociales en una temporalidad de relativa duración. Por eso, se puede decir que cuando la Teoría Política aborda el republicanism y el populism, hay dos enfoques epistemológicos claramente distinguibles: el esencialismo y el historicismo. Como ya nos referimos al primero, vamos a dar algunos ejemplos de la segunda perspectiva.

La Escuela de Cambridge instaló al republicanism como tema de las historias del pensamiento político y rompió, no sin contradicciones y promesas incumplidas, con la historia tradicional de las ideas. Esta última, asociada con una metodología de análisis denominada textualismo, es acusada de reincidir en tres pecados capitales: la mitología de las doctrinas, la coherencia y de la prolepsis (Rabasa Gamboa, 2011). También la historia conceptual de raigambre koseleckiana, y quienes adoptan esta línea en el campo de los estudios políticos, suelen identificar momentos republicanos distinguibles en las historias nacionales y regionales, cuanto menos de Europa y de América Latina (Rodríguez Rial, 2016)¹. E incluso Pierre Rosanvallon (2006, 2020), aunque haya hecho de la democracia primero y del populism después los tópicos de sus consideraciones teórico-políticas, hace jugar a la república y al republicanism en sus análisis de las aporías estructurantes de lo político que caracterizan a un enfoque que ha sido denominado como historia conceptual de lo político.

1 Desconozco si sucede algo similar en Asia, África u Oceanía.

Como consecuencia del triunfo del contextualismo se prefiere usar ambos términos en plural: populismos y republicanismos, ya que ni los procesos de identificación ni lenguajes políticos son universales o universalizables. Pero pensar políticamente exige trazar líneas comunicantes entre el pasado y el presente, que es lo que hacen la filosofía y la teoría políticas, aunque la primera lo haga con menos disimulo respecto de sus pretensiones normativas. Así pues, la autora de estas líneas que adhiere metodológicamente al contextualismo en sus análisis específicos de los momentos republicanos y los republicanismos hispanoamericanos, se permite preguntarse lo siguiente. Al evocar autores, autoras o textos de la historia del pensamiento político, además de la pretensión de comprenderlos en sus propios términos, ¿es posible renunciar a la pretensión, quizás no siempre consciente, de que arbitren a nuestro favor en las disputas políticas del presente?

Cuando se aborda la dicotomía populismo-republicanismo el sendero se bifurca. Un camino conduce al esencialismo identitario-dogmático, otro al historicismo relativista y subjetivista. Una u otra vía son igualmente riesgosas. En el primer caso, se vive en un mundo político recorrido por los fantasmas de sentimiento e ideas eternas e inmutables. En el segundo, se hace imposible establecer un diálogo entre pensamientos y experiencias políticas que no sean estrictamente contemporáneas. Se trata, sin duda, de una elección tan existencial como epistemológica. En este texto nos enfrentamos a un interrogante que, aunque está atravesado por este dilema, es un tanto más concreto. ¿Por qué la posición de Nicolás Maquiavelo en el pensamiento político ha sido calificada alternativamente de populista y de republicana?

¿REPUBLICANO O POPULISTA? LECTURAS DE MAQUIAVELLO ENTRE EL PRESENTISMO Y EL HISTORICISMO

Los abordajes del populismo y el republicanismo pueden clasificarse en un *continuum* que va del esencialismo al existencialismo y del monismo al pluralismo. En un vértice del segmento se ubican aquellas conceptualizaciones que definen al populismo y al republicanismo a partir de rasgos inmutables en el tiempo y priorizan la unidad a la diversidad de la experiencia histórica. En el extremo opuesto, están quienes sostienen que hay populismos y republicanismos plurales que varían según el contexto tiempo y lugar, y que se adjetivan según la intensidad de la identificación ideológica con cada tradición. Por ello, puede haber populismos radicales y otros algo más moderados, o republicanismos fuertes y débiles. Esta última es una muy potente apuesta heurística de Gabriel Pedullà (2019), desarrollada en uno de los textos, por primera vez traducido al español, que integra esta compilación.

A continuación, elegimos un corpus de siete textos que, además de ofrecer conceptualizaciones más o menos explícitas del republicanismo y el populismo, incorporan en esa operación analítica el uso de la Teoría Política de Nicolás Maquiavelo. En algunos casos encontramos lecturas explícitamente actualizadoras, otras tratan de evitar este peligro contextualizando política, intelectual y culturalmente a Maquiavelo y sus textos. Pero, paradójicamente quienes abogan por un historicismo que critica el presentismo de otros lectores u otras lectoras de Maquiavelo, no siempre están exentos o exentas del vicio que adjudican a otras interpretaciones.

REPUBLICANISMO ELITISTA, MAQUIAVELO POPULISTA

Empecemos por John McCormick, un referente recurrente para quienes recuperan de manera positiva o negativa la imagen del Maquiavelo populista (Casullo, 2019, p. 21, Landi, Rodríguez 2013, pp. 217-218). En 2003 se publica en *Political Theory* "Machiavelli against Republicanism: On the Cambridge School's "Guicciardinian Moments"". Allí McCormick (2003: 615-9) critica a Pocock, Skinner, Viroli y Pettit por haber transformado a Maquiavelo en un republicano elitista para justificar sus propios posicionamientos ideológicos aristocráticos conservadores. Para oponerse a esta interpretación, se visibilizan pasajes del autor de *Los Discursos de la primera década de Tito Livio* que ponderan la participación institucionalizada de los sectores populares en la política y que definen a la lucha política a partir del antagonismo de clases sociales. También se destaca lo ventajoso que es para los príncipes asegurarse con el apoyo popular (McCormick, 2003:636-7, 623)².

En este artículo McCormick (2003, p. 615) no define al populismo, pero caracteriza al republicanismo como tradición política antigua y moderna que privilegia a las elites y rechaza la participación política del populacho. El republicanismo busca el bien común, a través del gobierno de la ley, la armonía entre clases y la no dominación. Si hubiera un rasgo distintivo de esta tradición política es el elitismo, calificativo que el teórico político estadounidense se niega aplicar a Maquiavelo.

Para McCormick, los neo-republicanos, por más que citen *Los Discursos* y *El Príncipe*³, prefieren al Maquiavelo moderado y oligár-

2 Para justificar estas aserciones se mencionan, por ejemplo, el capítulo IX de El Príncipe o el capítulo 16 del Libro primero de *Los Discursos*.

3 McCormick (2003:638) releva en la nota al pie número 12 una serie de pasajes de *Los Discursos* en los cuales Maquiavelo se distancia del populismo al sostener que el pueblo puede ser manipulado (I.13), tomar malas decisiones (I.39, I.53) y que algu-

quico de *Las Historias florentinas*. Aunque Q. Skinner haya visibilizado la originalidad maquiaveliana al evaluar positivamente el conflicto dentro la dinámica política republicana, la lectura del historiador de Cambridge dulcifica la radicalidad de Maquiavelo (McCormick, 2003: 629). Este último estaba más interesado por la igualdad económica que cualquiera de sus intérpretes neo-republicanos.

Por ello, McCormick prioriza los pasajes de *Los Discursos* en los cuales las instituciones de la república romana posibilitan la participación popular; emplea un léxico estructurado en torno del antagonismo elites-pueblo y construye una genealogía que aleja a Maquiavelo de la democracia moderna liberal y representativa. Al transformar al autor de *El príncipe* en un precursor de la democracia participativa, se refuerza y actualiza la dicotomía populismo- republicanismo. Por ello, Nicolás Maquiavelo, mal que les pese a Pocock, Skinner, Viroli y Pettit, juega en el bando de los populares.

LAS RAZONES PÚBLICAS DE UN MAQUIAVELO REPUBLICANO

Si McCormick tiene una lectura populista-presentista de Maquiavelo que concibe al republicanismo como una tradición inmutablemente elitista, Andrés Rosler, con el mismo enfoque epistemológico, asume la postura ideológica contraria. El argumento principal de *Razones Públicas* es que el republicanismo es una tradición política que se puede conceptualizar a partir de seis palabras: libertad, virtud, debate, ley, patria y anti-cesarismo.

El republicanismo se caracteriza por su concepción de la libertad como no dominación, por la reivindicación de la virtud cívica como antagonista de la corrupción, por la valorización del debate público y el pluralismo, por la superioridad del gobierno de la ley respeto del dominio de los hombres y por su patriotismo (Rosler, 2016, pp. 9-19). Otros elementos con los que suele definirse, como el moralismo, el conservadurismo o el belicismo, son anecdóticos. El populismo se lo menciona explícitamente sólo dos veces en el libro. A los populistas no les preocupa el control. Ellos creen que para que “una sociedad sea políticamente libre es más que suficiente que el gobierno est[é] en las manos correctas” (Rosler, 2016, p. 197). ¿Las de quién? Las del pueblo, palabra que el populismo usurpó impunemente a la tradición republicana (Rosler, 2016, p. 214)

En *Razones Públicas* (Rosler, 2016, pp. 58, 90, 151-2, 287) Maquiavelo aparece cuando se destacan los beneficios de la libertad como no dominación (*Disc. I.5, Disc II.2.*), la oposición entre virtud y

nas circunstancias la nobleza hace el bien (I.47)

corrupción (*Disc. I.17*), el respeto por la ley como garante de la igualdad de oportunidades (*Disc. I.47, I.58*), el desacuerdo entre las partes (*Disc. I.4*), el amor a la patria (*Disc. II.25*) y el odio a la tiranía (*Disc. I.34*). Hay tres citas de Maquiavelo que llaman la atención, porque podrían ser funcionales a una exégesis populista: la valoración positiva de los tumultos, (*Disc. I.4*), el elogio a la sabiduría popular (*Disc. III.58*) y la reivindicación de la figura del dictador (*Disc. I. 34*), un poder institucionalizado y temporal, pero personal y de excepción. Sin embargo, en el marco de *Razones Públicas* son declinaciones lógicas de un republicanismo que, para el autor del libro, no es ni tan conservador ni tan consensualista ni tan afecto a la normalidad como se suele creer.

Según Rosler, Maquiavelo participa de un léxico republicano que tiene sus pilares fundamentales en la libertad, la virtud, el debate público, el gobierno de la ley y el odio a la tiranía. Por ello, el autor de *Los Discursos* forma parte de una genealogía republicana que se remonta a Cicerón y se proyecta a los modernos constitucionalistas liberales defensores del equilibrio de poder y el bicameralismo.

El republicanismo de Rosler es virtuosamente clásico y liberal institucionalista. El populismo, por el contrario, es simplemente el gobierno del pueblo y por el pueblo, que se resiste a todo control, y que suele depositar su confianza en líderes y lideresas personalistas y con tendencias tiránicas. Maquiavelo, aunque en algunos pasajes elogie al pueblo como quien mejor expresa en este mundo la voz de Dios, es un republicano de ley. Y como tal, asume cierta distancia epistemológica y política respecto de aquella porción del pueblo, la *plebs*, que, por estar corrompida, suele caer en la tentación de la tiranía de los Césares.

MAQUIAVELO Y EL SUEÑO DE UN REPUBLICANISMO POPULAR

En ¡*Qué cosa, la cosa pública!* *Apuntes shakesperianos para una república popular* Eduardo Rinesi (2022, p. 110) dialoga de manera explícita con *Razones Públicas*, contraponiendo al republicanismo antipersonalista y elitista uno popular, personalista y mayoritario⁴. Rinesi lee textos de Shakespeare que evocan la historia romana como las tragedias, *Julio Cesar* y *Coroliano*, y el poema *La violación de Lucrecia*, con la ayuda de Tito Livio y Nicolás Maquiavelo. Por ejemplo, a través del

4 Para Luciana Cadahia (2018: 54-58) Rinesi no aborda al populismo y al republicanismo como dos tradiciones antagónicas, sino que destaca sus mutuas relaciones como José Luis Villacañas y Carlos Fernández Lira. No se incluyó el texto de Cadahia en esta selección, porque Maquiavelo es referenciado sólo en relación la apropiación por parte de Rinesi del vínculo entre las libertades e instituciones republicanas con la irreductibilidad del conflicto que desune a la sociedad.

capítulo II del libro III de *Los Discursos*- que también es referenciado por Rosler- se recupera el elogio maquiaveliano al padre fundador de la república romana, Lucio Junio Bruto. Este último es ponderado por haberse hecho pasar prudentemente por loco durante el reinado de excesos de Tarquino el Soberbio y por haber priorizado el bien común por sobre el interés particular al matar a sus hijos cuando conspiraron contra el nuevo régimen. En la interpretación republicano popular de Rinesi lo más importante en la actitud de Bruto, no su honorabilidad, característica de los patricios romanos. Este Bruto, a diferencia del asesino de César, es un político hábil que puede hacerse el tonto cuando es necesario (como Marco Antonio en la tragedia shakesperiana Julio César) y que no veía a la república como una prolongación de la familia aristocrática sino como un orden político bueno *per se*. Para Rosler, de la narración maquiaveliana emerge un Lucio Junio Bruto virtuoso, capaz de sacrificar a sus hijos por la comunidad, como casi ocho siglos después Marco Junio Bruto mató a su amado padre adoptivo para evitar la tiranía.

Rinesi (2022, pp. 185-6) no caracteriza al populismo en este libro, pero sí ofrece dos versiones contrapuestas del republicanismo. Por un lado, está el republicanismo popular y mayoritario que es personalista sin dejar de ser republicano, y que prioriza por sobre cualquier virtud elitista el bien común. Por el otro, existe un republicanismo aristocrático, minoritario y antipopular, que teme en igual medida a los pueblos y los líderes en que estos confían. No hay un republicanismo en abstracto sino tipos específicos cuyas calificaciones tienen alta importancia política, porque definen la posición que se adopta respecto del pueblo y los liderazgos personales: de cercanía o distanciamiento (Rinesi, 2002: 221-226).

Se pueden identificar cuatro menciones de Maquiavelo significativas para el argumento del libro de Rinesi. Primero, el autor de *El príncipe* es comparado con Max Weber por haber enseñado la diferencia entre la ética de la responsabilidad y la ética de la convicción, pilares de la moderna política. Segundo, Maquiavelo justifica la expulsión de los Tarquinos (*Disc. III.5*) no por el crimen contra la virtuosamente honrada Lucrecia sino por las fallas políticas del rey. Tercero, Maquiavelo es un defensor de los tumultos, como queda claramente establecido en el capítulo quinto del libro primero de *Los Discursos* y demuestra sutileza cuando analiza la retirada de los plebeyos al monte Sacro (*Disc. I.44*). Cuarto, aunque el autor de *Los Discursos* no tuviera una afinidad afectiva con Julio César, condena su asesinato en manos de Marco Junio Bruto y sus nobles aliados. Ciertamente, la motivación para estar en contra de este crimen no es la misma que el caso de Coluccio Saltutati. Para el humanista del S.XIV el padre adoptivo de

Octavio no calificaba como tirano. Maquiavelo, por su parte, cree matar a César, aunque fuera efectivamente un tirano, no iba a salvar una república ya corrompida (Rinesi, 2022, pp. 41, 117, 213-219)⁵.

En el relato de Rinesi, Maquiavelo una figura fundamental de la genealogía de un republicanismo popular que nace con Julio César, al que el autor de *El Príncipe* no tenía en la mayor estima, y se ramifica en los liderazgos de Juan Domingo Perón y Cristina Fernández de Kirchner. Hobbes y Spinoza deambulan, también, por los laberintos de este republicanismo personalista popular. Pero su presencia es aún tan fantasmagórica como la aparición del rey Hamlet a su hijo homónimo en la inolvidable tragedia del bardo de Avon.

EL MITO DEL POPULISMO MAQUIAVÉLICO

Para María Esperanza Casullo (2019) el populismo es un mito, con héroes, villanos, aliados y antagonistas. Esta estructura, narrativa similar a los cuentos de hadas, facilita que el relato populista funcione en distintos contextos históricos y geográficos, ¿Qué se busca con el mito populista? Vindicar a un pueblo que ha sido humillado, y que encuentra en el líder o la lideresa, una esperanza de salvación y redención.

Para Casullo el populismo se define por el antagonismo entre las élites y el pueblo. En *¿Por qué funciona el populismo? El discurso que sabe construir explicaciones convincentes en un mundo en crisis* se analiza al populismo actual como un fenómeno “parasitario” de la democracia representativa, aunque no se llegue a afirmar, como Nadia Urbinati (2015:3), que viene a destruirla⁶. El populismo es funcional a sociedades en crisis. En el mito populista de Casullo parece no haber cabida a su antinomia con el republicanismo. Sin embargo, la referencia a la religión romana, como antecedente de la hegemonía gramsciana que luego retoma en sus análisis Ernesto Laclau, se cuela la interpretación maquiaveliana de la república romana (Casullo, 2019:62). A su vez, y al final del capítulo segundo, “Genealogía del populismo”, se reponen y contrastan la concepción romántico nostálgica y la republicana voluntarista de pueblo. Según Casullo (2019:87) Maquiavelo en

5 También Pedullà (2020, p. 69) comenta la posición de Salutati sobre el asesinato de César, coincidiendo en lo sustantivo con el planteo de Rinesi.

6 No se incluye el texto *El fenómeno populista* de Nadia Urbinati (2015) en el relevamiento, porque Maquiavelo no es invocado para justificar el argumento principal: el populismo es un fenómeno parasitario de la democracia representativa y comparte con el republicanismo de tradición romana el anti-individualismo y el dualismo polarizante. Al concebir sociológicamente al pueblo y asimilarlo con el populacho, el populismo instrumentaliza la democracia para oponerse a las elites y favorecer la emergencia de líderes manipuladores que acaban con todo vestigio de la libertad y el pluralismo.

Los Discursos analiza a la plebe romana como un sujeto político que se auto-instituye. De esta manera, anticipa la concepción republicana moderna, contractualista y rousseauiana, que hace de la decisión y voluntad popular el fundamento del orden político,

Casullo invoca a Aristóteles y a Nicolás Maquiavelo en su genealogía del populismo. Ambos pensadores se enfrentan a crisis políticas: la inevitabilidad del *demos* para el estagirita, la necesidad de una alianza entre el pueblo y líder en el caso del florentino. En ese camino, coinciden en una toma de posición que podría calificarse de elitista respecto del pueblo entendido como héroe colectivo: este último se moviliza de “manera efímera y reactiva” (Casullo, 2019, p.71). Pero cuando se dedica exclusivamente a Maquiavelo, la autora destaca dos elementos, invocando un corpus de textos que también aparecen otras de las interpretaciones analizadas en este apartado: el capítulo XIX de *El príncipe* y el capítulo 6 del libro primero de *Los Discursos* dedicado a los fundadores. Por un lado, Maquiavelo llama resentimiento el sentir popular frente al avasallamiento de las elites. En una comunidad política que existe bajo la condición de la diferencia, la tensión social y psicológica que este vínculo entre los sectores populares y dominantes genera no puede ser ignorada. Por el otro, el pueblo se caracteriza por su afán de no ser dominado, pero no muestra ninguna pretensión de gobernar *per se* (Casullo, 2019, pp. 60-1)

Para Casullo el populismo es un mito trans-histórico más que una ideología, un discurso o un proceso sociopolítico específicos, que se estructura a partir del antagonismo pueblo-élite y la alianza líder-pueblo. Maquiavelo supo diagnosticar su emergencia y su potencia política. Aunque Maquiavelo sea un populista por preferir la alianza entre el líder y el pueblo al gobierno de los grandes, se aleja de la nostalgia romántica, presente también en algunos populismos, incluso del siglo XXI (Casullo, 2019, p. 87).

LA TRIQUETA ITALIANA: EL FLUIR DE MAQUIAVELO ENTRE LOS POPULISMOS Y LOS REPUBLICANISMOS

Los textos de Stefano Visentin (2022), Sandro Landi (2023) y Gabrielle Pedullà (2019) que forman parte de esta compilación responden de manera más o menos explícita al interrogante que nos plantearon los compiladores a quienes aceptamos escribir en este volumen: ¿Es Maquiavelo populista? Sus respectivos enfoques de este problema no son análogos, pero comparten algunas afinidades explicables por los campos académicos y contextos sociopolíticos en los que desarrollan sus investigaciones. Si bien ninguna de las lecturas podría ser calificada de esencialista, Landi y Pedullà están más preocupados por develar el anacronismo de otras interpretaciones populistas o republicanas de

Maquiavelo que Visentin. Este último hace dialogar a las concepciones de pueblo de dos teóricos políticos no contemporáneos: Nicolás Maquiavelo y Ernesto Laclau. Aunque en la *La razón populista* no se cita a al autor de *El Príncipe*, Laclau reconoce en Antonio Gramsci, quien escribió *Noterelle sulla politica del Machiavelli*, una de sus principales influencias teóricas.

El populismo, aunque no sea un concepto presente en la obra del teórico político florentino, se define, siguiendo al *Diccionario de Política* de N. Bobbio, N. Matteucci y G. Pasquino (2002, pp. 1247-5) como una doctrina que construye al pueblo como un mito de carácter lírico o emotivo. En este sentido emocional, Maquiavelo es un anticipador del populismo de los siglos XIX, XX, y por qué no, aunque Visentin no lo afirme específicamente, de los populismos del siglo XXI. ¿Por qué? Independientemente de las posiciones de clase o del rol político de los sectores populares, el pueblo amado, vilipendiado, reivindicado, deseado, odiado, resentido, temido y atemorizado canaliza las emociones que circulan entre personalidades e instituciones políticas. El pueblo, además de ser el sujeto político evocado cada vez que un orden político y las elites que lo gobiernan necesitan legitimarse, es el representante emotivo de la politicidad moderna.

A partir una selección de *Los Discursos* (I.4, I.7, I.58, III.9, I.16, I.17, III.1, III.9) y de los capítulos nueve y quince de *El Príncipe* se identifican tres figuras del pueblo en Maquiavelo: el pueblo como plebe que surge de la desunión, el pueblo como multitud y el pueblo como aliado del príncipe. Así pues, desde una interpretación donde la contingencia, la pluralidad, la afectividad y el conflicto priman sobre la necesidad, la unidad, la razón y la armonía, se cuestiona la concepción unitaria de raíz hobbesiana del pueblo presente en el populismo laclausiano. Visentin propone una genealogía del populismo maquiaveliano democrática, plural e instituyente que se acerca a un republicanismo popular en clave spinozista⁷.

Sandro Landi (2023) asume la tarea de develar las mitificaciones de la exégesis populista de Maquiavelo propuesta por McCormick. Si bien en ese trayecto no se encuentran definiciones del populismo o del republicanismo, se pueden deducir algunos rasgos a partir del modo en que se presenta la figura de los encantadores y cómo se ubica a Nicolás Maquiavelo en espacio de una cultura pública, abarrotada, con oradores dispuestos a encantar (engañar) y un público disponible para ser engañando y encantado. El populismo parece ser, entonces,

7 Para ejemplos de lecturas de Maquiavelo a través del prisma de B. Spinoza ver Del Lucchese (2015), Morfino (2002) y Del Lucchese, Frosini, Morfino (2015).

un movimiento político religioso, que se enraíza en los poderes tautomáticos de los reyes medievales, y se proyecta en los líderes carismáticos weberianos que seducen a los pueblos. El populismo busca reencantar a la autoridad política moderna con los cantos de sirena de una igualdad democrática a la cual ni Maquiavelo ni los que dicen defender en su nombre a las “minorías oprimidas” reivindican abiertamente con sus palabras y acciones.

En lo que respecta al corpus, Landi prefiere las crónicas y las cartas (como la dirigida a Francesco Vettori el 19 de diciembre de 1513) antes que otros textos más canónicos de *Il Macchia*. El historiador cultural italiano es particularmente crítico de cómo McCormick, repitiendo el gesto del propio Maquiavelo, en el capítulo 30 del Libro tercero de *Los Discursos*, transforma a su exégesis actualizadora del populismo maquiaveliano en la única válida⁸. Para Landi si hay Maquiavelo populista, pero no demócrata ni igualitarista ni maquiavelico. Y para justificarlo propone una genealogía que se opone a la del autor de *Macchiavellian Democracy. Controlling Elites with Ferocious Populism* (2001). No se trata ubicar al autor de *El Príncipe* en la tradición democrática del gobierno popular sino de hacer del populismo un tipo de práctica el poder mágico y personal del liderazgo.

Lo más significativo de este bello y provocador texto de Sandro Landi es cómo, inconscientemente, su crítica historicista del Maquiavelo populista de McCormick queda atrapada en otra lectura también actualizadora. Al leer este ensayo, que me traslada a la cultura popular pública de los tiempos de Maquiavelo, no puedo dejar de preguntarme: cuando se habla de los encantadores del s. XVI como fuentes históricas del populismo contemporáneo, ¿no se está pensando también en los engañosos y manipuladores políticos italianos y políticas italianas (y/o europeos/as) de las últimas décadas del siglo XX y el siglo XXI?

Gabrielle Pedullà continúa con la crítica emprendida por McCormick al republicanismo de la Escuela de Cambridge, pero por otros medios. Su objetivo es mostrar las inconsistencias metodológicas de Skinner y sus discípulos a la hora de reconstruir el republicanismo del humanismo cívico. La más importante de ellas es ignorar el funcionamiento de las instituciones de las comunidades específicas y

8 Reflexionando acerca de cómo la muerte de los envidiosos puede ser el único camino para erradicar la envidia, Maquiavelo (2015:451) dice: “Y quien lea inteligentemente la Biblia se dará cuenta de que Moisés se vio obligado, si quería que sus leyes y sus ordenamientos salieran adelante, a matar infinitos hombres, que se oponían a sus designios movidos sólo por la envidia.” Según Landi, McCormick cree que leer inteligentemente a Maquiavelo es hacerlo en clave democrático populista. Y yo me pregunto, ¿cómo se lee inteligentemente a *Il Macchia* para el autor de “Multitud, pueblo y populismo en Maquiavelo. Un enfoque histórico”?

los avatares políticos por los que atravesaron. Esa omisión oculta la intención de proyectar a los siglos XIV y XV un republicanismo fuerte que recién se conforma como tal en el siglo XVIII. En el detallado análisis de Pedullà, que no reconstruiremos aquí, porque los lectores y lectoras de esta compilación pueden acceder directamente a él, encontramos tres aspectos significativos para nuestra argumentación. Primero, la escuela de Cambridge esencializa el republicanismo cuando lo conceptualiza a partir de la antinomia trans-histórica entre libertad y despotismo. Segundo, el republicanismo débil del humanismo cívico se caracteriza a partir de ocho rasgos: a. fluido (no se basa en la diferencia específica entre el régimen principesco y el republicano); b. minoritario y elitista (de pocos y honorables, más que de muchos virtuosos); c. no antimonárquico; d. anti-tiránico; e. no entiende a la libertad como no dominación; f. anti igualitario; g. pedagógico; h ideológicamente defensivo. Tercero, Maquiavelo es más radicalmente republicano que el humanismo cívico al distinguir entre repúblicas y principados, no ser minoritario, defender la libertad como autonomía, confía más en las instituciones que en la pedagogía, pero se acerca en cuatro características: no es antimonárquico ni igualitario, es anti-tiránico y defensivo.

Maquiavelo aparece, entonces, como una figura que tensiona al republicanismo débil del humanismo cívico, pero no lo contradice del todo. La imagen de Maquiavelo que refleja el trabajo de Pedullà, con un corpus de *Los Discursos* focalizado en las representaciones, positivas y negativas, del pueblo y en la conceptualización de la libertad⁹ y una genealogía menos explícita que en otros de los textos comentados en este apartado, es la de un republicano anti minoritario que no rechaza a los líderes, pero teme a los tiranos. Sin embargo, el republicanismo maquiaveliano es ideológicamente defensivo y no tiene como propósito la búsqueda de la igualdad sino lograr un balance de los grupos sociales contrapuestos sin primacía de la *plebs*. Este Maquiavelo, aun teniendo algunos de los rasgos del populistas o populares identificados por McCormick o Rinesi, comparte algunas características del elitismo republicano caracterizado y defendido por Rosler como, por ejemplo, ser conservador; sospechoso de los liderazgos por su potencial tiránico y poco partidario de la igualación social.

9 El pueblo es caracterizado como menos ingrato (I. 129), sabio y respetuoso de los acuerdos (I.58, I.59) pero también se hace mención a su diletantismo a la hora de tomar decisiones (I.34). Respecto de la libertad se reivindica la importancia de la autonomía, expresada en la capacidad de una comunidad política de contar con sus propias fuerzas (Disc. I.34) Pedullà, (2019: 191-2).

¿Por qué elegí estos textos y no otros? Sin duda, toda selección implica cierta arbitrariedad que se relativiza, pero no desaparece cuando se hacen explícitos los criterios. Los textos comentados pueden ubicarse en un continuum que va desde los abordajes del populismo y/o del republicanismo más esencialistas y relativamente ahistóricos (como la Rosler y Casullo, por ejemplo) hasta los más historicistas, existencialistas y pluralistas como el de Pedullà. Entre estos extremos pueden situarse Rinesi, McCormick, Visentin y Landi. En todos los casos la reinterpretación de Maquiavelo forma parte de una genealogía que, a la vez que sirve de fundamento a una reinterpretación del populismo y el republicanismo como tradiciones políticas (cuestión sobre la que volveremos en el próximo apartado), legitima un posicionamiento ideológico

Resulta particularmente llamativa la coincidencia que existe entre los pasajes, fragmentos o capítulos de los textos de Nicolás Maquiavelo que son invocados: el capítulo cuarto del libro primero de *Los Discursos*, referido a los tumultos, el capítulo 58 del libro I que habla de la sabiduría popular y el capítulo XIX de *El Príncipe*. Esta constatación de hecho no implica, sin embargo, el acuerdo de los y las intérpretes en calificar a Maquiavelo como populista, republicano, elitista, popular o ambivalente.

El recorrido realizado hasta ahora nos deja, al menos, dos enseñanzas. El ahistoricismo y textualismo son peligrosos, porque impiden reconocer las especificidades de los procesos políticos y sustituyen el análisis político institucional por el lingüístico¹⁰. Sin embargo, el historicismo extremo impide la realización de la tarea que define a la Teoría Política: dialogar con autores y autoras del pasado nos ayuda a pensar nuestro propio presente.

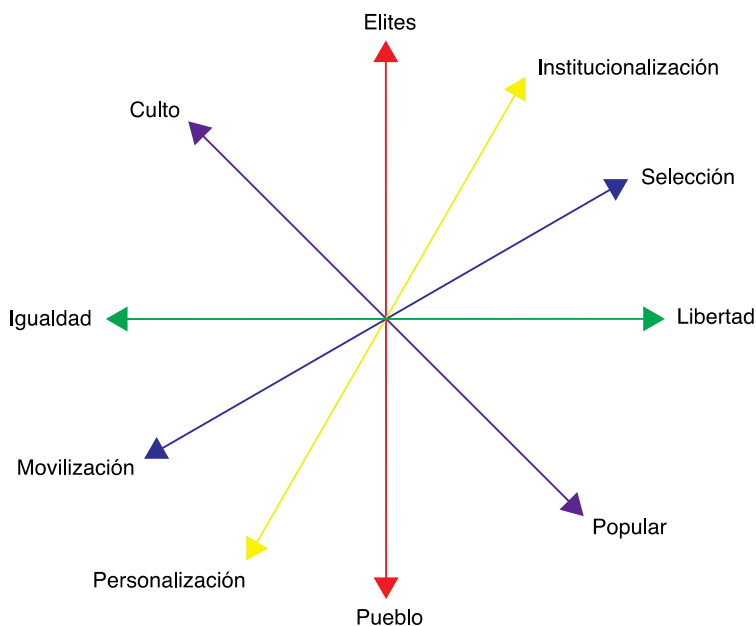
4. ¿SER O NO SER? POPULISMO Y REPUBLICANISMO COMO HABITUS FLUCTUANTES

El comentario interpretativo de estos siete textos tiene una doble finalidad. Por un lado, a través de ellos podemos identificar algunos elementos distintivos del populismo y el republicanismo como posiciones distinguibles en un espacio político configura por la cercanía o distancia respecto del pueblo, las elites, la libertad, la igualdad, el personalismo, el institucionalismo, el conflicto, la concordia, la movi-

10 Esta es, a mi juicio, la crítica metodológica más potente de Pedullà (2020) al contextualismo de la Escuela de Cambridge al analizar el republicanismo durante el humanismo cívico: proponen abandonar el textualismo para reducir el contexto a lo literario, y no prestar atención a las dinámicas político-institucionales.

lización participativa, la selección representativa¹¹, el gusto popular y la alta cultura.

En términos gráficos se podría representar de la siguiente manera.



Seguramente los lectores y las lectoras no resistirán la tentación de ubicarse a sí mismos o sí mismas en este campo, que debería ser, cuando menos tridimensional, para permitirnos jugar a tomar posición en este campo político intelectual.

Por el otro, en las lecturas presentadas Nicolás Maquiavelo aparece como un escritor político que, por su razonamiento y sensibilidad, a la vez que personifica una postura interpretativo-ideológica resiste y tensiona las clasificaciones binarias. Y para ejemplificar nuevamente este singular posicionamiento maquiaveliano, sirva un texto propio, escrito hace más de una década: “El príncipe nuevo y la democracia. La Vida de Castruccio Castracani de Nicolás Maquia-

11 Por selección representativa nos referimos a que un grupo selecto de la comunidad (elegido o no para tal efecto) se arrogue el derecho y el deber de saber y hacer lo que es mejor para la totalidad. Hablar de representación antes de la teorización hobbesiana y la consagración del gobierno representativo moderno resulta anacrónico (Morgan, 2006. Duso, 2016). Por ese motivo, recurrimos a este eufemismo.

velo y sus implicancias para la noción de gobierno popular” (Rodríguez, 2013 pp.218, 241)

El argumento principal de este artículo es que la noción de gobierno popular permite compatibilizar instituciones populares participativas, liderazgos personales fuertes e innovación política. La potencia de este concepto respecto del populismo es que resulta más compatible con el republicanismo. Esta tradición recupera sus vetas populares, sin negar su institucionalismo ni su valoración de una virtud cívica, que, aunque sea distinta del honor aristocrático, no deja de ser selectiva.

Se trata, sin duda, de una exégesis actualizadora. El problema político que motivó el escrito era la necesidad de compatibilizar el republicanismo con una cultura política como la argentina, caracterizada por un fuerte personalismo y por conflictos entre las oligarquías y los sectores populares. Pero se trata de una hermenéutica informada por dos contextos, intelectuales e institucionales, en los que intervienen Maquiavelo y su escrito. Por un lado, se analizan las crónicas como un género literario específico de la edad media tardía y el primer renacimiento, respecto del cual, *La vida de Castruccio Castracani*, es representativo a la vez que innovador. Por el otro, en lugar de Florencia o Roma aparece la ciudad de Lucca, cuya institucionalidad singular permite comprender la fluidez maquiaveliana al abordar un príncipe, que es y no es, un príncipe. A diferencia de las lecturas de Maquiavelo reseñadas en el apartado anterior, el corpus priorizado no son *Los Discursos de la Primera Década de Tito Livio*, sino una biografía ficcional, considerada por la mayor parte de la crítica como una obra menor. El léxico priorizado apunta menos al conflicto entre el pueblo y las elites que a la relación antinómica y convergente entre el poder personal y la participación popular (que tienden a ser aliados, aunque no lo sean necesariamente) y la institucionalización. La genealogía de la que se hace partícipe a Nicolás Maquiavelo es la de un republicanismo popular e institucional, similar al de Eduardo Rinesi, pero más moderado e ingenuo. ¿Por qué? Maquiavelo se transforma en el medio para reivindicar un tipo gobierno popular sustentado en la convivencia de contrarios en una comunidad políticamente dividida, pero no radicalmente agrietada. Se trata de una sociedad política que confía en la calidad de sus liderazgos políticos y donde los sectores populares y las elites, o al menos una parte significativa de ellos, comparten algunos amores comunes, viven sin odio, y con poco resentimiento.

Tras este ejercicio de autoanálisis sociológico cultural, en términos de Didier Eribon (2015), discípulo de Pierre Bourdieu que será invocado a continuación, me planteo y les planteo el siguiente interrogante ¿Cómo se podría ubicar a Nicolás Maquiavelo en lo largo de cada uno de estos seis ejes?

Como taimado de jugador de dados y naipes que era, *Il Macchia* se desmarca bien de nuestros intentos de ubicarlo en uno u otro cuadrante. Los elogios al pueblo son recurrentes, pero no deja de criticar al populacho cuando lo cree necesario. Los *grandi* son acusados de pretender dominar, pero en algunos contextos actúan honorablemente. La libertad entendida como autonomía y no dominación es irrenunciable, pero, aun no siendo iguales, cada parte de la comunidad tiene que ser oída y contar con los canales institucionales para opinar y decidir. Maquiavelo quiere líderes respetables y hasta temibles, sin dejar de odiar a los que se transforman en tiranos, porque corrompen lo que define a las buenas repúblicas, las leyes que institucionalizan las virtudes públicas. Aunque pondere los tumultos, el autor de *Los Discursos* no aboga por una sociedad tan dividida que no pueda reconocerse en la parábola funcionalista con la que Agripa Menenio Lanato convence a los insurrectos plebeyos a volver la ciudad¹². Tampoco es que Maquiavelo amara la movilización descontrolada de los cuerpos y lenguas de la plebe: más bien prefería que tuvieran voceros, elocuentes, vivaces y seductores, capaces de ordenar el espacio y el debate públicos para que se tomen efectivas decisiones. En términos de gustos o placeres estéticos, como queda explícito en la carta a Francesco Vettori del 10 de diciembre de 1513, Niccolò disfruta tanto de la lectura solitaria de Ovidio y Tibulo en el bosque o de sus noches de ensueño dialógico con otros autores grecorromanos como de jugar al triche-tac (un juego antiguo similar al *backgammon*) con molineros, panaderos y carniceros (Maquiavelo, 2010, pp. 322-24). El plebeyo y letrado Niccolò goza de los pasatiempos populares, pero necesita encerrarse con sus libros para respirar el aire de la libertad. Maquiavelo no es un legitimista incapaz de reconocer ningún valor propio más que la imitación burda de los gustos estéticos y políticos de los dominantes. Pero tampoco es un populista, que idealiza al pueblo y se olvida de la dominación como queda claro en Disc. I. 44 donde se destaca la inutilidad de una multitud descabezada (Maquiavelo, 2015, pp. 162-3),

12 La parábola de Agripa postula una especie de división del trabajo donde cada grupo debe cumplir con su función para que el cuerpo social no se debilite. Cabe aclarar que la elocuencia de Cónsul estuvo acompañada de dos concesiones institucionales importantísimas por parte de los patricios: la legalidad de una asamblea exclusivamente plebeya (*concilium plebis*) y la creación de los tribunos de la plebe. Además de Eduardo Rinesi (2021:115-8) que narra el episodio en su ya citado libro *!Qué cosa, la cosa pública!*, en su trabajo "Violencia popular y retórica en Roma republicana" María Eugenia Steimberg (2019) repone las narraciones de la secesión de Monte Sacro de T. Livio (la que inspira directamente a Maquiavelo), Cicerón (el diálogo *Brutus*), Dionisio de Halicarnaso y Plutarco.

R. Koselleck solía afirmar, citando al Nietzsche de *Genealogía de la Moral*, que sólo es definible lo que no tiene historia (Palti, 2021, p.116). Tal vez por ese motivo, por el aprendizaje que se deriva de la lectura crítica de distintas interpretaciones de Maquiavelo como republicano o popular, hemos eludido definir al populismo y al republicanismo, y hemos optado por seis parejas de términos, respecto de las cuales el pensamiento político se pueda acercar o distanciar, intelectual o afectivamente.

Tras este circunloquio, me atrevo finalmente a plantear mi propia propuesta: abordar al populismo y al republicanismo como formas de pensar, sentir y actuar que, que si bien reflejan posiciones estructurales o relativamente estables de experimentar y pensar la política, se realizan de manera singular cada vez que son apropiadas en un contexto histórico y discursivo específico. Por eso, creo que podemos acercarnos a lo que, hasta ahora, en este ensayo, se ha denominado identidades republicanas o populistas como si fueran un *habitus*, según la conceptualización de Pierre Bourdieu.

Para comprender qué es un *habitus* hay que enmarcarlo en el proyecto epistemológico de Bourdieu que pretende superar las dicotomías entre objetivo/subjetivo y entre estructura/sujeto que define a la sociología desde sus orígenes como disciplina autónoma. A lo largo de su producción, el autor de *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto* (1998) desliza varias definiciones, incompletas y complementarias de *habitus*. La más repetida por sus intérpretes, tal vez por estar expresada en el texto que Bourdieu dedicó al análisis de las prácticas culturales y estéticas de la sociedad francesa es la que caracteriza al “*habitus*” como estructura estructurante de la práctica.

El *habitus* tiene una dimensión distributiva, ligada a las posiciones que se ocupa en el campo del poder, una categorial, con la que se piensa y conceptualiza, y otra praxeológica, que se expresa en el cuerpo, desde la manera de caminar hasta el modo de hablar. El *habitus* es un sentido práctico, como una teoría realizada e incorporada como principio generador de la acción. Y esas acciones dan cuenta de afectividades que facilitan o dificultan el arraigo subjetivo de las posiciones que nos son adjudicadas en un campo de fuerzas atravesado por las luchas por el poder simbólico. Baste recordar que una de las formas más reconocidas y reconocibles de este último es la capacidad de nombrar el mundo. Un poder que, entre los sectores dominantes, suele corresponder a los y las intelectuales, la fracción dominada de ese grupo.

La definición bourdieuana de *habitus* más afín con la indagación de este capítulo se encuentra en *Razones Prácticas. Sobre la Teoría de la acción* (2002, p. 146)

El habitus cumple una función que, en otra filosofía, se confía a la conciencia trascendente: es un cuerpo socializado, un cuerpo estructurado, un cuerpo que se ha incorporado a las estructuras de este mundo, de un campo, y que estructura la percepción de este mundo y la acción en este mundo.

¿Qué aporta acercarse al populismo y al republicanismo como *habiti*¹³ políticos? Es posible encontrar en autores/autoras y momentos políticos y conceptuales diferentes de la historia de los populismos y republicanismos, rasgos comunes que se declinan subjetivamente de acuerdo con la coyuntura específica de su realización. Así pues, hay continuidades estructurales en los modos de pensar, sentir y actuar que asociamos con el populismo y el republicanismo como posiciones. Pero solamente a partir de las realizaciones particulares y subjetivas de estas disposiciones se hacen visibles las contradicciones que los tensionan con tanta o más fuerza que la oposición binaria con las que se suele abordar a las identidades y tradiciones políticas populistas y republicanas. Dentro de estas coordenadas de referencia, Nicolás Maquiavelo deja de ser un pensador político que encarna el arquetipo populista o republicano. Maquiavelo expresa un modo de apropiación singular de disposiciones populistas y republicanas. Pero hay algo en ese proceso de incorporación subjetiva de posiciones políticas y condiciones sociales que nos lleva a identificarnos con el autor de *El Príncipe* cuando nos vemos interpelados por nuestro propio presente político. También en nosotros y nosotras se corporiza la irresuelta tensión entre los gustos y afinidades afectivas populares o aristocráticas que conviven en nuestros modos pensar, sentir y actuar en el mundo.

REFLEXIONES FINALES: LOS HABITI DE MAQUIAVELO Y LA POLÍTICA ARGENTINA RECIENTE

De lo expuesto hasta ahora podemos derivar no tanto conclusiones como enseñanzas que podrían formar parte de un *speculum theoricopoliticorum*, de un libro de consejos para quienes hacen de la Teoría Política una profesión y una vocación.

Primero, el populismo y el republicanismo, aun considerándolos como sensibilidades político-afectivas fluctuantes, y no identidades o tradiciones rígidas, se abordan de manera contrapuesta, porque el antagonismo funciona. El populismo visibiliza el aristocratismo del republicanismo, y el republicanismo, el personalismo y el plebeyismo

13 Es el plural latín de *habitus*. En lugar de usar un neologismo, preferimos modificar el género del latinismo bourdiano.

del populismo. Sin embargo, por más útil que sea esta oposición tajante, es una mitificación. Podemos aceptarla y hasta usarla en el campo político- recomendaría igualmente no abusar de ella-, pero es una trampa, heurísticamente hablando. Nos limita a la hora de comprender la política, la historia y las tradiciones del pensamiento político.

Segundo, la pregunta, ¿populista o republicano? es difícil de eludir en las exégesis de Nicolás Maquiavelo. A partir de los ejemplos analizados en este texto se puede derivar que la tensión entre historicismo y actualización no se resuelve de una vez y para siempre, por más precauciones metodológicas que se adopten. También es notable la tendencia a priorizar el mismo corpus maquiaveliano que se constata en la repetición de capítulos específicos de *Los Discursos* y *El Príncipe*, que son usados para justificar genealogías o posicionamientos ideológicos opuestos.

Tercero, en el cuerpo y el nombre de Nicolás Maquiavelo se encarna un *habitus* teórico político que permite reivindicar a la parte dominada del pueblo a la vez que criticar a la *plebs*, ser sensible a los gustos de la gente común sin dejar de abrazar el elitismo cultural, ser personalista e institucionalista, amar la libertad como no dominación y someterse a un poder cuando es necesario. El *habitus* fluctuante de Nicolás Maquiavelo expresa la contradicción interna de quienes se acercan a la política con sensibilidad popular, pero sin renegar del aristocratismo intelectual y social que implica ser parte de la fracción dominada de clase dominante.

Cuarto, el esquema presentado para pensar al republicanismo y al populismo como *habiti*, representados por posiciones en un espacio articulado a partir de cinco díadas (elite-pueblo, culto-popular, institucionalización-personalización, movilización-selección, libertad-igualdad) que se realizan subjetivamente en autores/as y textos específicos, tiene potencial para entender cómo operan las diferencias político culturales sin caer en antagonismos rígidos. A modo de ejemplo, las interpretaciones de Maquiavelo de McCormick, Rosler, Rinesi, Casullo, Visentin, Landi o Pedullà dejan de ser exclusivamente populistas o republicanas para mostrar las ambivalencias, que permiten la convivencia, no siempre inarmónica, entre el personalismo y el institucionalismo o el elitismo y el amor al pueblo en mismo abordaje teórico o analítico. En términos más coloquiales, hasta los más férreos defensores del republicanismo popular conservan marcas de distinción aristocráticas, que permean su sensibilidad política tan amante de ser libre de toda dominación como apasionada por la noble igualdad.

Quinto, parafraseando lo expresado por Andrés Rosler (2016, p. 19) en la introducción a *Razones Públicas*, dialogar con autores y autoras del pasado no debería implicar ponerlos en la posición de pensar

por nosotros o nosotras los problemas políticos del presente. Esta es nuestra tarea, nos pese más o menos, según la contingencia histórica que nos toca vivir. Con aciertos y errores, Nicolás Maquiavelo lo hizo, y por eso, es tan tentador recurrir a él cuando no terminamos de comprender las transiciones políticas actuales.

Para concluir este ensayo, me propongo hacer lo que alguna vez Fabián Ludueña denominó (no recuerdo el texto de referencia pero sí haberlo escuchado personalmente) un ejercicio de anacronismo controlado: con la ayuda de Maquiavelo y sus exégetas mencionados y mencionadas en este texto mirar el presente político de la Argentina.

Cabe recordar que Nicolás Maquiavelo fue leído y usado en la Argentina a fines del siglo XIX y principios del siglo XX como lo testimonia el libro de Leandro Losada (2020), uno de los compiladores de esta publicación. Pero lo que me propongo decir ahora es algo diferente. ¿Qué hay en Maquiavelo y su fluctuante *habitus* popular y aristocrático que parece que cuando escribe sobre la política romana antigua, la florentina tardo- medieval o la europea del renacimiento está hablando en argentino y para la Argentina en este convulsionado año electoral, 2023?

Desde hace más de un siglo, si se toma como referencia el centenario de la revolución de Mayo de 1810, el campo político argentino se estructura en torno de la dicotomía populismo, asociado a la democracia de masas, plebeya y personalista, y república. Esta última es concebida como una salvaguardia elitista frente a los excesos democratizadores. En un pasado algo más reciente, hace cuarenta años, en el período que la Ciencia Política denominó transición democrática, la república reapareció en el campo político desde una perspectiva menos conservadora. El entonces presidente Raúl Alfonsín (1983-1989) quiso hacer de la Tercera República el baluarte del Estado de Derecho, pero también de una futura Argentina que se percibía menos como populista y más como socialdemócrata. Sin embargo, rápidamente el campo político reaccionó. Y un partido de derecha liberal conservador, la Unión de Centro Democrático, con relativo éxito electoral (llegó a ser la tercera fuerza entre 1985 a 1989) se sirvió de la república para oponerse al gobierno alfonsinista al que calificaba de corrupto y antiliberal (por socialdemócrata y estatalista). En esta batalla cultural la UCEDÉ instaló la clásica dicotomía virtud-corrupción, y asumió el legado elitista, por no decir oligárquico, del republicanismo argentino predominante en el siglo XX.

A partir del 2003, la república vuelve de a poco al centro de la escena. De ser un reclamo marginal de un sector de la política partidaria vinculado con el ala más cívica del partido radical pasó a formar parte del nombre de un partido nuevo, Propuesta Republicana (PRO).

Este último, tras diez años de crecimiento electoral, logró llegar a la presidencia en 2015. Lo interesante de esta construcción política es que, además de recuperar los posicionamientos clásicos del republicanismo elitista, fue clara y ostensiblemente personalista. Tal vez por ello, su líder, Mauricio Macri, incluso denostando al populismo en sus discursos públicos, fue analizado como un populista de derecha por parte de la bibliografía politológica (Casullo, 2019). A su vez, el elemento bélico del republicanismo fue exacerbado por el PRO hasta el punto de tensionar el campo político con tanta o más radicalidad que el adversario al que se calificaba de amenaza populista a la república, y como tal, debía ser erradicado.

Desde el otro polo del campo político, el kirchnerismo, en un primer momento se trató de evitar la asimilación con el populismo, manteniendo una relación de distancia respecto de los peronismos anteriores, especialmente del peronismo menemista (1989-1999), pero también de los peronismos de Perón (1946-1974). Paulatinamente, por el acercamiento con el teórico político Ernesto Laclau el populismo pasó a ser un colectivo de identificación positivo para los seguidores y seguidoras de Néstor Kirchner (2003-2007) y Cristina Fernández de Kirchner (2007-2015). Es bastante probable que la ex presidenta, y lideresa del kirchnerismo desde 2010, suscriba y adapte como propia la frase del ex presidente estadounidense Barack Obama, “yo soy la verdadera y buena”- este último es un agregado mío- “populista”. Desde el campo intelectual hubo propuestas para pensar al kirchnerismo en clave republicana y convencer a sus dirigentes de auto-percibirse como republicanos populares, pero fracasaron. Incluso quienes evocaron a Nicolás Maquiavelo y su valoración positiva del conflicto en la dinámica política de las repúblicas no lograron que esta concepción del republicanismo se popularice en la política local.

Hubo varios intentos de correr a la política argentina de la grieta entre kirchneristas y macristas, populistas y oligarcas, personalistas e institucionalistas, igualitaristas y libertarios, plebeyos y aristócratas. Todos fracasaron y los antagonismos siguen proliferando. El problema, que pocos están viendo, es que una sociedad dividida potencia la dinámica política, pero una agrietada, no lo hace. Y anacronismo mediante, me permito parafrasear la otra compiladora de este libro, Eugenia Mattei, especialista en Maquiavelo y las instituciones populares: no debe confundirse la valoración positiva del conflicto con la inexistencia de un mundo común que nos haga sentirnos parte un régimen político que nos permite ser colectiva e individualmente libres.

¿Qué nos aconsejaría Maquiavelo? Honestamente, no lo sé. ¿Qué pienso yo? Creo que tengo que volver a leer a Maquiavelo, para recalibrar los lentes con los que miro la política argentina y poder hacer

foco las tumultuosas sensibilidades de los pueblos y de las élites (los líderes y lideresas también forman parte de este grupo) que pretenden hablar en su nombre.

Al final del de *El Leviatán y la teoría del Estado de Thomas Hobbes*, Carl Schmitt se atrevía a corregir al ya fallecido autor de *El Ciudadano*, quien pensó de sí mismo: yo enseñé, pero nadie escucha. Schmitt le respondía a Hobbes, casi tres siglos después de la publicación de su obra más célebre, lo que enseñás hoy no es en vano. Quien lea a Nicolás Maquiavelo durante el caluroso verano y largo argentino de 2023 tiene todo el derecho de decir lo mismo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aboy Carlés, Gerardo (2012). De lo popular a lo populista o el incierto devenir de la plebs. Para una crítica del neorromanticismo posfundacional. *Congreso 6º Congreso Latinoamericano de Ciencia Política ALACIP*, Quito Ecuador.

Arendt, Hannah (2014). *Sobre la revolución*. Alianza.

Bourdieu, Pierre (1998). *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Taurus.

Bourdieu, Pierre (2002) *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Anagrama.

Cadahia, Luciana (2018). Intermitencias. Materiales para un populismo republicano. En J. L. Villacañas Berlanga y C, Ruiz Sanjuán (eds.) *Populismo vs. Republicanismo, Genealogía, Historia y Crítica* (pp. 51-65). Editorial Biblioteca Nueva.

Casullo, María Esperanza (2019). *¿Por qué el populismo funciona? El discurso que sabe construir explicaciones convincentes de un mundo en crisis*. Siglo XXI.

Del Lucchese, Filippo (2015). *The Political Philosophy of Niccolò Machiavelli*. Edinburg University Press.

Del Lucchese, Filippo, Frosini, Fabio y Morfino, Vittorio (2015) (comps). *The radical Machiavelli. Politics, Philosophy, Language*. Brill.

Duso, Giuseppe (2016). *La representación política*. UNSAM editado. Eribon, Didier (2015). *Regreso a Reims*. Libros del Zorzal.

Grignon, Claude y Passeron, Jean-Claude (comps.) (1991). *Lo culto y lo popular. Miserabilismo y populismo en sociología y en literatura*. Nueva Visión

- Hunziker, Paula y Smola, Julia (comps.) (2022). Participación política y libertad del pueblo: apuntes para pensar el republicanismo arendtiano en las disputas del presente. *Las Torres de Lucca. Revista Internacional de Filosofía Política*, 11(1), 79-88
- Landi, Sandro. *La mirada de Maquiavelo. Un ensayo desde la historia intelectual*. Eudeba
- Losada, Losada (2020). *Maquiavelo en la Argentina. Usos y lecturas, 1830-1940*. Katz.
- Maquiavelo, Nicolás (2010), *Textos Literarios*. Colihue.
- Maquiavelo, Nicolás (2012). *El Príncipe*. Colihue.
- Maquiavelo, Nicolás. (2015). *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Alianza.
- McCormick, John (2003). Machiavelli against Republicanism: On the Cambridge School's 'Guicciardinian Moments. *Political Theory*, Vol. 31, No. 5, pp. 615-643
- Morán, Sabrina. (2021). El populismo o los populismos. actualidad y particularidades del concepto en América Latina. *América Latina Hoy*, pp. 1-16.
- Morfino, Vittorio (2002). *Il tempo e l'occasione. L'incontro Spinoza-Machiavelli*. Edizione Universitarie di Lettere, Economia, Diritto.
- Morgan, Edmund (2006). *La invención del pueblo. El surgimiento de la soberanía popular en Inglaterra y Estados Unidos*. Siglo XXI
- Palti, Elías (2021). Reinhart Koselleck y la temporalidad histórica. *Prismas, Revista de Historia Intelectual*, N° 25, pp. 113-18.
- Pedullà, Gabriele (2020). Humanist Republicanism: Towards a New Paradigm. *History of Political Thought*, Vol. XLI. No. 1.
- Rabasa, Gamboa, (2011). La Escuela de Cambridge: historia de pensamiento político. Una búsqueda metodológica. *EN-CLAVES del pensamiento*, año V, núm. 9, enero-junio, pp. 157-180.
- Rinesi, Eduardo (2021). *¡Qué cosa, la cosa pública! Apuntes shakespearianos para una república popular*. Ubu ediciones.
- Rodríguez Rial, Gabriela (2016). *República y republicanismos: conceptos, tradiciones y prácticas en pugna*, Buenos Aires, Miño y Dávila.
- Rodríguez, Gabriela (2013). El príncipe nuevo y la democracia. La Vida de Castruccio Castracani de Maquiavelo y sus implicancias

- para el concepto de gobierno popular. En *Postdata*, 18, N. 2, Octubre, 2015-46.
- Rosanvallon, Pierre (2006). La historia de la palabra democracia en la época moderna. *Estudios Político*, N. 28, enero-junio, Medellín.
- Rosanvallon, Pierre (2020). *El siglo del populismo*. Galaxia Gutenberg.
- Rosler, A. (2016). *Razones Públicas. Seis conceptos básicos sobre la república*. Katz.
- Schmitt, Carl (2002). *El Leviatán y la Teoría del Estado de Thomas Hobbes*. Struhart & Cia.
- Steinberg, María Eugenia (2019). Violencia popular y retórica en Roma republicana: Argumentos compartidos y persuasión. *Rétor*, 9(1), 68-85.
- Tocqueville, Alexis de (1996). *La Democracia en América*. México.
- Urbinati, Nadia (2015). El fenómeno populista. *Desarrollo Económico*, Vol. 55, No. 215, pp. 3-20.
- Visentin, Stefano (2021). ¿Maquiavelo era populista? Una crítica maquiaveliana a La razón populista de Ernesto Laclau. En *Workshop Maquiavelo y el populismo en tensión*, Buenos Aires, septiembre.

SECCIÓN III

POPULISMO, DEMOCRACIA Y CONFLICTO

Sebastián Barros *

MAQUIAVELISMO Y POPULISMO

INTRODUCCIÓN

Para quienes venimos analizando el enmarañado aparato conceptual contemporáneo sobre el populismo, tan pronto comenzamos a leer el primer capítulo del *Maquiavelo* de Lefort no podemos dejar de escuchar la resonancia de los interrogantes y algunas conclusiones del filósofo político francés con nuestro objeto de estudio. Sus sorpresas son también las nuestras, por ejemplo, cuando menciona que el maquiavelismo sufre de una connotación bastante particular, ya que aunque se ignore todo sobre el florentino y su obra, el maquiavelismo “es utilizado sin vacilar” (Lefort 2010, 11).¹ No sólo eso, el significante termina recibiendo una serie de significados que de algún modo exceden las posibilidades de la *imago* que resulta. Así, Lefort nos relata sus encuentros literarios con el “dulce Maquiavelo” murmurado al oído de una mujer o con “la cómoda llave maestra para todo cuanto resultara

* Instituto de Estudios Sociales y Políticos de la Patagonia, Universidad Nacional de la Patagonia (IESyPPat-FHCS)/Centro de Investigaciones y Transferencia Golfo San Jorge, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CIT-GSJ, CONICET) UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PATAGONIA

1 Para evitar repeticiones, a partir de ahora las referencias al texto de Lefort se citarán solamente con el número de página entre paréntesis.

odioso en el arte de gobernar; mejor dicho, para todo cuanto resultara odioso en la humanidad en general” (26-27).

Es importante distinguir la lectura que hace Lefort de la obra de Maquiavelo de su interpretación de lo que representa lo que él denomina la *imago* maquiavélica. Ambos objetos deben ser diferenciados. En el primer caso, encontramos una interpretación de la obra; en el segundo, la disección de una representación de la obra que termina transformándose en una abstracción colectiva extensamente diseminada en el pensamiento y el sentido común occidental. Así como Lefort apunta a no mezclar lo que podemos aprender de la *imago* como representación colectiva con aquello que deberíamos apreciar de la obra, también deberíamos ser capaces de distinguir entre la *imago* populista y los estudios sobre el populismo. A primera vista, con el populismo ocurre algo similar a lo que Lefort describe con el maquiavelismo. Así, el concepto deriva en un adjetivo que sirve para calificar el estilo de un liderazgo (Borón et al 1995), su forma de vestir y peinarse (Casullo 2022), sus discursos y retórica (Urbinati, 2013), las políticas públicas de un gobierno (de la Torre 2013), la jurisprudencia y la criminología de una época (Gutiérrez, 2011), políticas económicas (Dornbusch y Edwards, 1990), la relación de un gobierno con los medios de comunicación (Koenke, 2014), una orientación teológica (Cucchetti, 2021), la gastronomía (Aduriz, 2017), etc. Es por eso que nos inclinamos por hablar de una *imago* populista no tanto para hacer referencia a las conceptualizaciones particulares que puedan caracterizarse como populistas, sino más bien para señalar a un imaginario del populismo que operaría como síntoma de algunos problemas de las democracias constitucionales liberales modernas.

Asimismo, la relación entre la obra de Nicolás Maquiavelo y los estudios sobre el populismo ha ganado presencia en el debate académico en el último tiempo. Sin ánimo de exhaustividad, Rahe (2009) ha distinguido específicamente al autor florentino como un teórico del populismo y McCormick (2021), retomando las ideas de Pocock, asocia el momento maquiaveliano con un momento populista. A su vez, las menciones al populismo en el marco de discusiones más amplias sobre Maquiavelo estuvieron presentes en lecturas sobre el republicanism (Ferrás, 2013; Morán y Rodríguez Rial 2020), sobre la política plebeya (Vatter, 2012), sobre la relación entre populismo y republicanism (Rinesi 2015), sobre la crisis del neoliberalismo (Mouffe, 2018) y sobre los problemas de *accountability* en las teorías contemporáneas de la democracia (McCormick, 2001).

El argumento general que recorre este capítulo es que la lectura lefortiana del maquiavelismo es asimilable a la torsión que el populismo latinoamericano provoca sobre la democracia constitucional liberal y algunos de sus presupuestos. La clave de lectura que aquí se

propone como hipótesis es que el populismo, y las tensiones que conlleva para la democracia constitucional liberal, juega un rol similar al que el maquiavelismo concretó como la representación colectiva que produce y enmascara la división social moderna. Para ello, en primer lugar incluiremos la caracterización del maquiavelismo y el populismo como imaginarios que abarcan un dominio específico de la conducta. Luego, repasaremos la manera en que ambas representaciones cuestionan el principio de ordenación de la vida comunitaria en la que se diseminan. Por último, argumentaremos que tanto el maquiavelismo como la *imago* populista representan una división de lo social y que, a la vez, la enmascaran. Las conclusiones tentativas a las que da lugar el ejercicio es que ambas *imago* visibilizan tres ideas que operan en la teoría política occidental. Primero, la idea de que el poder político es un poder maléfico en tanto introduce un clivaje vertical en una sociedad que se representa a sí misma como habitada por una horizontalidad igualitaria. Segundo, la idea de que existe la posibilidad lógica de pensar en una sociedad reconciliada consigo misma y que la imposibilidad de lograr su plenitud se debe a obstáculos empíricos antes que ontológicos. Tercero, la idea de que esa plenitud se plasmaría en un pueblo-uno que incluiría a todos sus miembros como diferencias significativas en la estructuración de la vida comunitaria.

LA IMAGO COMO DOMINIO DE LA CONDUCTA

La *imago* maquiavélica incluye “la idea de un dominio de la conducta” (p. 13) por parte de un sujeto cuyas acciones constantemente calculan medios y fines con el objetivo de hacer el mal voluntariamente a alguien. En tanto representación colectiva, la *imago* se encarna en figuras de estrategias que llevan “una máscara que hurta a las miradas del prójimo los movimientos de su alma” (p. 13) y que no se dejan distraer para seguir decididamente el norte de sus objetivos autónomos, ignorados por sus víctimas utilizadas como simples medios para fines inconfesables. Uno de los puntos que se desprenden de esta *imago* es que, en su extensión, ella define sobre todo una actitud hacia una alteridad. El maquiavelismo denota una representación colectiva en la que siempre se juega el reconocimiento de una otredad que asume formas diversas: puede ser la de otras diferencias en competencia por el poder, puede ser una masa inerte librada a la voluntad del príncipe, o puede ser una multitud díscola propensa al tumulto y la revuelta.²

2 Para un acercamiento a la idea de multitud y plebe en Maquiavelo puede verse Vatter (2012) y Landi (2021).

La *imago* maquiavélica incluye así un doble registro del dominio de la conducta. El dominio casi omnipotente de quien despliega su arte como estrategia soberano frente a una alteridad inerte y derrotada por ese despliegue, incapaz de reconocer el engaño de los fines a los que se la somete. A la imagen de los miembros comunes de la ciudad, reducidos “a la prueba de un destino cuyo sentido se le escapa”, se contraponen “la del hombre que gobierna, que sabe absolutamente lo que hace y adónde va, que goza de la posesión íntima de sus fines y que encuentra el placer del juego en el poder que tiene de disponer del prójimo” (pp. 15-16).

La *imago* populista también conlleva una idea del dominio de la conducta. La representación colectiva del populismo tiene en sí misma la fórmula voluntaria de una estrategia perversa que también aflora en un doble registro. Por un parte, las descripciones de los liderazgos populistas nos incitan a identificar una subjetividad que lidera en base a una clarividencia estratégica y que asume la soberanía de sus actos a expensas de cualquier interacción con sus pares, anticipando un futuro que sólo ella puede entrever. Pero, por otra parte, esa misma descripción se combina con la representación de una conducta que deforma la acción instrumental y el cálculo de medios y fines. Se concede racionalidad maquiavélica (valga la concesión) al populismo, en tanto capacidad de manipular a las diferencias que son funcionales a sus fines, al mismo tiempo que se señala la irracionalidad inconseguible de sus objetivos. Si la *imago* maquiavélica asume que se obra mal para conseguir un fin determinado, en la representación del populismo se obra mal para conseguir un fin que lógicamente nunca puede ser logrado ya que va en contra de una lógica universal que asumiría el desarrollo normal de la política (Zanatta, 2022).

Repasemos un ejemplo de la forma en que se representa al populismo en la *imago* que asume el sentido común. Para ello nos detendremos en la conferencia que dictó el juez de la Corte Suprema de Justicia de Argentina Carlos Rosenkrantz, a fines de mayo de 2022 en Santiago de Chile. Dicha exposición es muy transparente en relación a la representación colectiva del populismo que queremos destacar. La presentación del juez tuvo un impacto alto en la discusión pública porque retomó en su discurso una frase atribuida a Eva Duarte que proclama que con cada necesidad nace un derecho. Para Rosenkrantz, esta afirmación tendría efectos perniciosos sobre la democracia constitucional liberal en dos aspectos. Por una parte, por las consecuencias de la urgencia con la que el populismo plantearía la necesidad de reformas sociales y, por la otra, por su irresponsabilidad respecto de los costos de los derechos. En el primer caso, la idea que se desprende del apremio por crear un derecho no tendría en cuenta las condiciones de

perdurabilidad de esos cambios. Si todo cambiase con cada mayoría circunstancial no habría sustentabilidad ni continuidad en el tiempo para las transformaciones y, sin ella, no habría progreso social posible. En el segundo caso, las demandas descritas como populistas son representadas como incapaces de evaluar racionalmente los costos de su acción y de inferir que esa acción tendrá costos muchas veces considerados como una inequidad por otros sujetos.³ Esto obstaculizaría, en su mirada, el funcionamiento cooperativo de la vida en una sociedad liberal y sus disputas democráticas. De este modo, cuando se mencionan los efectos de la pretensión de satisfacer las necesidades urgentes y crear derechos, las representaciones de Rosenkrantz sobre el populismo ganan intensidad: el populismo “no ve” la dificultad para que los cambios perduren, es “insensible” acerca del costo de las reformas que propone, “no define” quién pagará esos costos y “olvida sistemáticamente” que detrás de todo derecho hay un costo.

Si bien la actitud general de la conferencia mantiene una literalidad tolerante respecto de la alteridad populista y quienes participan de ella, su contracara son los desplazamientos en la intensidad retórica que se ponen en juego cuando se describe este doble dominio de la conducta. La *imago* populista aparece en toda su dimensión en la descripción de una subjetividad descrita como alguien que no tiene la capacidad subjetiva para “ver lo que debería ver”, que no es portadora de la sensibilidad para evaluar los costos de su decisión y hacerse responsable de ellos y, por último, que no es solidaria con quienes reciben la carga de los costos de esos derechos urgentes. La representación del populismo incluye entonces una evaluación de su lógica política que muestra la perversidad de su cálculo de los medios, a la vez que paradójicamente se señala la falta de solidez lógica de sus fines. Es así que detrás de cada palabra que es imaginada como populista hay una segunda lectura que demuestra su estratégica perversidad, al mismo tiempo que sus fines son imaginados como incoherentes.

Es así que maquiavelismo y populismo coinciden como *imago* en la representación de un dominio de la conducta que se encarna en un sujeto capaz de reconocer la diferencia entre el bien y el mal, de evaluar los medios necesarios para lograr ciertos fines y de actuar en con-

3 Recordemos que en la tradición moderna la racionalidad no opera exclusivamente como aquello que permite identificar una idea de vida buena, calcular los medios para lograrla y actuar en consecuencia con sus fines, sino que es también el punto sobre el que pivotea el reconocimiento de la alteridad en tanto sujeto con las mismas características. De dicho reconocimiento se desprende la posibilidad de que esas alteridades vivan juntas y de que una de ellas pueda gobernarlas. Por consiguiente, existe un vínculo íntimo entre la capacidad de gobernarse a sí misma y la de gobernar a las demás.

secuencia. Sin embargo, si la representación maquiavélica nos pone frente a un sujeto que se regodea de su éxito y del sometimiento de sus *alter ego*, en el caso de la populista la imagen es ambigua. Por una parte, nos presenta un liderazgo que se obstina en tratar y hacer sentir a sus dominados como elementos políticamente inertes, mientras que, por la otra, nos muestra una imagen de un populismo que es víctima de la propia irracionalidad de sus objetivos. Sus logros siempre serán coyunturales y efímeros frente a la cadencia progresiva y firme de la democracia constitucional liberal.

Este tenaz progreso liberal necesita de una alteridad para poder darse un contenido particular y operar como promesa de plenitud de las sociedades contemporáneas. Ese rol de *alter* lo cumplirá el populismo. Frente a una sociedad como la liberal, que se representa a sí misma como un pueblo-uno organizada alrededor de consensos estables y definida por la posibilidad lógica de la total inclusión de sus miembros, se señalará al populismo como causa y efecto de la división, el conflicto y la exclusión.⁴ De allí que, si el maquiavelismo perduró porque tocaba una fibra de lo real, como dice Lefort, lo mismo sucederá con el populismo: ambos son imaginarios que van “en búsqueda de una representación que produzca y enmascare a la vez el principio de la división” (p.28). Así, en ambas *imago* se recupera “la división del Poder y de la Sociedad” (p.84) a la vez que se intenta “ocultar un abismo que no puede ser colmado, dar su identidad a lo que de suyo no tiene una” (p. 250). Son imaginarios que intentan enmascarar el abismo de una sociedad irreconciliable consigo misma, a la que la obra de Maquiavelo y las articulaciones populistas mostrarán siempre dividida entre dominantes y dominados y cuyo devenir se define a partir de la discordia.

De aquí la valoración del tumulto que Lefort imputa a Maquiavelo en la entrevista que cierra su libro: no solo deben escucharse “los ruidos y gritos” (p. 575) del conflicto entre grandes y pueblo⁵, sino que, como bien plantea Ferrás (2019, p. 65), debemos prestar aten-

4 La idea de pueblo-uno tal como la propongo aquí no es la misma que la noción de un pueblo único indivisible que se encarna en el Estado o en un partido como aparece en la obra de Lefort. El pueblo uno, en este caso, hace referencia a la idea de un colectivo que, si bien se representa como un espacio compuesto por heterogeneidades, sus partes son igualadas lógicamente por el hecho de disponer de derechos y eso habilita lógicamente la posibilidad de una comunidad en las que toda diferencia está igualitariamente incluida. El populismo viene a disputar esa idea, a negar esa universalidad y a demostrar que la portación de un derecho depende de una atribución política de agencia.

5 Cuestión que también destaca Skinner junto a la idea de que la libertad es heredera de este conflicto (1985, 207).

ción a los efectos que esa división antagónica produce sobre la vida comunitaria, porque “[t]odo consiste en saber la suerte que se hace correr a la división” (p. 574). La división pervive porque la realidad de un pueblo-uno no es sólo una imposibilidad empírica sino que es una plenitud lógicamente inalcanzable. Su suerte quedará sujeta a la manera que tengamos de entenderla: si es una división que se produce por una desigualdad social proyectada en la naturaleza de los grupos que se enfrentan en el conflicto (como veíamos en el discurso de Rosenkrantz frente a la urgencia de la necesidad), o es una división que “se ejerce sobre el fondo de la igualdad” en el ejercicio de los derechos políticos (p. 574).

LA PUESTA EN DUDA DEL PRINCIPIO DE ORDENACIÓN DE LA VIDA COMUNITARIA

Pasemos ahora a analizar la forma de la representación frente a la cual el maquiavelismo y el populismo se plantan como alteridad. Su repaso nos permitirá ir precisando la suerte que se hace correr a la división en ambos casos. El maquiavelismo como representación no se restringe a ser una abstracción circunscripta a la política, sino que su importancia resuena en que “pone en cuestión una representación tradicional de la sociedad” (p. 22). El maquiavelismo condensa la puesta en duda del principio de ordenación de la lectura religiosa del mundo. Por ello, resumiría negativamente el proceso por el cual las relaciones sociales se liberan de esa lectura religiosa, son desacralizadas para que el poder se muestre “como el envite de un conflicto puramente mundano” (p. 25). El maquiavelismo puede designar la negación de una lectura religiosa del mundo, pero sobre todo “proporciona el signo de la subversión del orden social” (p. 25).

Si las teorías medievales de la política no tematizaban el problema de la dominación, asumiendo que todos los seres humanos tenían una función a desempeñar y un lugar particular a ocupar dentro de un orden armonioso, el maquiavelismo vino a transparentar el velo que cubría el “cortejo de justificaciones” del poder y que lo dejaba “súbitamente percibido en su desnudez, como un aparato de opresión” (p. 22). Lefort va incluso más lejos en la manera en que retrata la percepción de esa desnudez, definiéndola como la condensación de “todos los efectos de la angustia que suscita la descomposición del orden antiguo” (p. 24).

El maquiavelismo subvertía la coincidencia entre tres elementos de la vida comunitaria: una comunidad religiosa orgánica que dependía de que cada una de sus partes cumpla una función, ocupe un lugar y tenga una cualidad particular (“el príncipe era cruel, como avaro el comerciante”, p 24), un principio de acción (“la jerarquía

de los estatutos” de las sagradas escrituras, p 24) y una forma de ser definida por la ética cristiana (“un plan divino de gobierno de la humanidad”, p. 25).⁶ El maquiavelismo rompe con esa representación socavando la legitimidad de esa coincidencia y deshaciendo la armonía entre comunidad, principio de acción y forma de ser con la puesta en escena de un conflicto terrenal. Como “representación colectiva” encarna otra cosa, dice Lefort, porque viene a destruir la legitimidad de esa coincidencia y a mostrar que los actos de los gobernantes aparecen” de repente como privados de la finalidad que los justificaba, como propios de una actividad sin contrapunto espiritual, tan enigmática como condenable” (pp. 24-25) que hacía que “el poder apare[ciera] como el invite extraño al hombre al mismo tiempo que se hace extraño a Dios” (p. 25).

Ahora bien, ¿cuál es la representación que disloca el populismo? Como “representación colectiva”, el populismo también condensa cierta angustia que produce el temor a la posibilidad de descomposición de un orden. Si el maquiavelismo condensaba los miedos a la pérdida de referencias normativas aseguradas por una lectura religiosa del mundo, el populismo es la representación colectiva que asedia a la tradición democrático-liberal moderna. El orden que es asediado por una alteridad populista se construye alrededor de la coincidencia entre la representación de una comunidad sin exclusiones que contiene a todas las diferencias que la habitan (un pueblo-uno), un principio de acción jurídico-político en torno a la idea de estado constitucional liberal de derecho y una forma de ser del individuo en tanto sujeto moral definido por su capacidad de poner autónomamente el mundo en palabras y gobernarse a sí mismo.

Esta coincidencia sostiene la idea de consenso de las democracias contemporáneas. En ellas, una cuenta demográfica se transforma en la representación imaginaria de una cuenta jurídico-política: quien pertenece al hecho contable del pueblo-uno es un sujeto de derecho. Dentro de este imaginario, en tanto parte de esa cuenta jurídico-política y recipiente de un derecho, cada sujeto es transformado en un agente moral: “El sistema legal de un régimen democrático *construye a todos como igualmente capaces* de ejercitar tanto estos derechos y libertades como sus obligaciones correspondientes. La atribución legalmente respaldada y universalista de la agencia efectuada por la democracia política es un hecho absolutamente crucial” (O’Donnell 2010, p. 40, énfasis agregado). En este orden de las democracias cons-

6 El argumento que sigue tiene una fuerte impronta de la estética rancièriana, puede verse Rancière (2011, pp. 133-147).

titucionales liberales, todas las diferencias estarían incluidas como sujeto de derecho, a todas se les atribuiría agencia y, por lo tanto, se las definiría como ciudadanas de un pueblo-uno. En esta representación, la exclusión es tomada como un accidente producto de procesos coyunturales que se nombran a través de una serie de alegorías como la globalización, la pandemia, el clientelismo, la ignorancia, la democracia delegativa, la pobreza, el desempleo, la corrupción de la política, la inmigración, etc.

El populismo va a encarnar las interrupciones de esa representación de un pueblo-uno que refleja en espejo la cuenta que totaliza la suma de la población. El populismo denuncia al orden democrático-liberal que no garantiza derechos a las diferencias excluidas y articula diferencias a las que se niega su carácter de agentes. Es por esto que la *imago* populista se caracterizará como una recriminación injusta o irracional a esa comunidad y será percibida como una fuerza divisiva y polarizante, destructiva de la unidad del pueblo-uno. No solo eso, producida la división entre las figuras de la exclusión y el lugar del poder de la comunidad que daña, el populismo será retratado como un obstáculo para la convivencia de diferencias plurales. Porque en la representación imaginaria del populismo, el estado de derecho aparece expuesto a la peligrosidad de la deslegitimización a la que lo somete. Así, los tiempos de la inclusión paulatina, incremental y sostenida por consensos duraderos del orden constitucional liberal-democrático se ven dislocados por la emergencia de demandas divisivas e imposibles de resolver racionalmente. La representación colectiva de lo populista es caracterizada como la contracara de la institucionalidad liberal-democrática.

La forma en que el orden colectivo de las democracias consensuales responde a esta denuncia es enmascarando la exclusión. Hace un momento citábamos la apuesta universalista de O'Donnell respecto de la atribución de agencia, en la cual se jugaría la construcción de una totalidad de sujetos "como igualmente capaces" de ejercitar la ciudadanía. En el mismo texto, sin embargo, se hace referencia a la idea de "ciudadanía de baja intensidad" en contextos en que las condiciones sociales para el ejercicio de la ciudadanía no están dadas.

Estas personas viven bajo tal privación que, salvo para individuos y movimientos excepcionales, sobrevivir pasa a ser su abrumadora preocupación; no tienen oportunidades ni recursos materiales, educación, tiempo o incluso energía para hacer mucho más de esto. Esto obviamente significa que estos individuos son pobres en sentido material, pero las privaciones recién mencionadas implican que también lo son en sentido legal. (2010, p. 171)

La universalidad de la agencia define las capacidades necesarias para ser parte del *demos*, pero, a la vez, enmascara la división de una ciudadanía escindida por la intensidad en que dicha capacidad puede desenvolverse. El orden colectivo se plasma así en un orden en el que la población coincide con el pueblo-uno, pero en el que las figuras de la exclusión no tienen un “estatus en la estructuración de la comunidad” (Rancière, 2011, p.141). La presunción lógica de que todo el mundo tiene la capacidad y el derecho a hablar y que por lo tanto, está incluido significativamente en la vida comunitaria se ve acosada por la *imago* populista que denuncia un orden excluyente. La *imago* populista representa así la alteridad de este consenso y enmascara la división señalando al populismo como el obstáculo para una plenitud paulatina y progresivamente alcanzada.

Como lo expresa Laclau (2005), uno de los rasgos más destacados de una articulación política populista es la representación de la comunidad dividida por una frontera interna a lo social que denuncia la pretendida universalidad inclusiva del orden social. La exclusión deja de ser coyuntural para ser presentada como un daño por parte de una comunidad que no reconoce a algunas demandas como figuras significativas de la vida comunitaria.⁷ La pregunta que podemos hacernos a esta altura de la argumentación es sobre los efectos de la irrupción de estas subjetividades que, a la vez, están presentes en la vida comunitaria pero que no cuentan como sujetos significativos en su estructuración. El imaginario populista, como veíamos en la conferencia del juez de la Corte Suprema, incluye la representación de una división entre sujetos que pueden ver y que no pueden ver, quienes pueden y no pueden discernir tiempos y costos de sus acciones. La *imago* populista produce esta división dislocando el principio de ordenación de la vida comunitaria que atribuye capacidad de discernimiento autónomo a algunos sujetos y no a otros, al mismo tiempo que la enmascara con la promesa de plenitud de una inclusión futura en los tiempos progresivos y paulatinos de la democracia constitucional.

Veamos este proceso de producción y enmascaramiento del principio de división que nos propone Lefort para el maquiavelismo y que proponemos aquí para precisar el papel que juega la *imago* populista en las democracias constitucionales liberales.

7 La idea de heterogeneidad radical intenta dar cuenta de esas demandas que no están incluidas en el espacio de representación como tal. Puede verse Laclau (2005, p. 176).

LA PRODUCCIÓN Y EL ENMASCARAMIENTO DEL PRINCIPIO DE DIVISIÓN

El maquiavelismo como representación colectiva imaginaria conlleva en sí la teoría de un poder político que siempre se afirma a expensas de alguien. El imaginario sobre Maquiavelo produce y, a la vez, enmascara un principio de la división a través de la imagen del poder del hombre sobre el hombre (p. 28). Un poder generalizado que se ejerce a expensas de quienes quedan bajo su dominio y que se impone sobre la sociedad “a la que convierte en su objeto”. Asimismo, se trata de un “poder ilocalizable” que surge en toda la extensión de la sociedad ya que ninguna de sus esferas se encuentra a salvo de sus efectos. La representación del maquiavelismo es así fruto de la separación entre el sujeto de un poder entendido como “soberana potencia” y los congéneres que tiene a su merced.

Y en el mismo movimiento, el maquiavelismo enmascara ese principio de división asignando su origen “a *alguien*”. Con lo cual, la *imago* maquiavélica tendría una doble intención. Por una parte, la tarea de nombrar la pérdida de la intimidad entre sociedad y sujeto, “prestando un rostro a la disolución del vínculo que une al poder con la totalidad de la existencia humana” (p. 28), a la vez que, por otra parte, tendría la misión de exorcizar esa disolución encarnándola en un sujeto “*en la sociedad*” de forma tal que su mera presencia negativa sea garantía de la creencia en su imaginaria unidad. El imaginario maquiavélico tiene así una doble lectura: es, por un lado, la representación de aquello que disuelve la plenitud de la existencia humana y hace a la humanidad extraña a sí misma y, por el otro, su rostro es la representación de la condición de posibilidad para la constitución de la plenitud misma.⁸

Es por esto que el maquiavelismo vino a dar cuenta, no solo del cambio de estatuto de la política en los albores de la modernidad, sino que acompañó también el cambio del estatuto de ese sujeto extraño a sí mismo y a su comunidad. Lefort lo pone con toda claridad: “la representación del maquiavelismo muestra que la cuestión del estatuto de la política y la del estatuto del Sujeto están estrechamente vinculadas” (p.28). El sujeto cartesiano enfrenta el corte de “su vínculo con el Ser” sagrado “con la aparición del sí mismo al sí mismo”. A su vez, se inmuniza con la representación de sí como sujeto en el cual poder y saber “se entrelazan en la luz de la consciencia” (p. 29). Es la representación de un sujeto autónomo que confía en sus sentidos

8 De alguna manera, el maquiavelismo jugaría un rol similar al que luego tomaría la idea de exterioridad constitutiva para explicar la constitución de toda positividad en la obra de Ernesto Laclau.

y en la evaluación racional que realiza en base a la información que efectivamente posee para actuar. La cuestión de un poder que surge al interior de la sociedad, pero que se escinde de ella y culmina representado como una exterioridad, estará así íntimamente relacionada con la idea de un sujeto autónomo representado simultáneamente como el origen de ese poder y como un sujeto extraño a él. El sujeto cartesiano de la ciencia que describe Lefort no es otro que el ciudadano: un agente moral que porta el derecho a lograr ascendente sobre sus congéneres -que, en tanto que se gobierna a sí mismo, es capaz de gobernar a sus iguales.

La *imago* populista también lleva nuestra atención hacia el estatuto de la política y el estatuto del sujeto. Tal como afirmábamos antes, ella se sostiene en la constatación de la inestabilidad del *demos* producida por la presencia de sujetos a quienes no se adscribirían las capacidades que les otorgan autonomía y que, por lo tanto, no estarían en condiciones de ser consideradas diferencias significativas para poder gobernar la comunidad. Es decir que la denuncia de populismo también conlleva una crítica al estatuto de la política y apunta a cierta representación del estatuto del sujeto. Pasemos a precisar el vínculo entre el estatuto de la política y el del sujeto en el imaginario sobre los populismos.

Como ya dijimos, Lefort señala que un imaginario cumple una función específica: “ocultar un abismo que no puede ser colmado, dar su identidad a lo que de suyo no tiene una” (p. 250). Por ejemplo, la *imago* constitucional de la democracia liberal supone el “establecimiento de algún Imaginario (un postulado) que hace que los sujetos puedan sentir o pensar que pertenecen a alguna unidad y que dicha pertenencia los dota de derechos (Aibar 2014, 35). El abismo que ese imaginario oculta es visibilizado y problematizado por los procesos de identificación popular que articulan los populismos.⁹ Como decíamos más arriba, las demandas populares son posibles cuando se considera que esos derechos del pueblo no son realizados y que la promesa de pertenencia plena no se cumple.

Maquiavelo enfrenta al modelo de sociedad bien ordenada, en el que “cada hombre está en su sitio, determinado por la función que le asigna su pertenencia a la comunidad” (p. 250). Para ello, esboza una nueva ontología que contradice la idea de una sociedad en la que “todas las cosas tienden a reposar en la plenitud de la forma natural” (p. 251) y señala el dinamismo y la inestabilidad de lo social, marcado

9 Para una precisión de esta distinción entre identidades populares y populismo puede verse Aboy Carlés, et.al. (2013).

por la inconstante naturaleza de los pueblos. Para Maquiavelo, dice Lefort: “La política requerida es la que concuerda con el ser de la sociedad, la 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” (p. 252). La imposibilidad de ajustar perfectamente los inconstantes deseos marcará la politicidad de Maquiavelo justificada “ahora por la sola necesidad en que se encuentra el poder de regular la lucha en la que se inscribe y de encontrar su límite en la relación con el Otro: pueblo, Grandes, ejército” (p. 253). Frente a la sociedad de la concordia, Maquiavelo nos deja una enseñanza: “La república no podría asegurar la armonía de la sociedad, pues la sociedad está siempre dividida, y no puede más que estarlo, entre dominantes y dominados. Todo consiste en saber la suerte que se hace correr a la división” (p. 574). La *imago* maquiavélica es la máscara que disfraza esta división. La unidad social es víctima de la escisión maquiavélica, con lo cual la suerte que esta división padece es la de su negación.

Llegamos así al punto en que encontramos cierta convergencia entre los imaginarios del maquiavelismo y populismo que nos permitirán precisar la suerte que el populismo hace correr al principio de división de las democracias liberales constitucionales. ¿Qué esconde esa máscara que el populismo viene a develar? Detrás de la idea de consenso se esconde cierta escansión de la vida comunitaria que legitima la división entre diferencias dominantes y diferencias dominadas. La idea de una escansión de las partes de la comunidad, de recorrer el todo comunitario en base a la distancia y las funciones de cada uno de los elementos que lo compondrían, es tomada por Michel Foucault (2009 y 2011) en su análisis de la *parrhesía* política y la crítica conservadora de la democracia que expone en sus últimos cursos en el Collège de France. Así como Lefort argumenta que Maquiavelo nos pone frente a una representación que forma parte de la mitología intelectual moderna, Foucault (2011, 61) señala que la escansión de la vida comunitaria en esas tragedias estaba definida por algunos principios que “fueron una matriz y un desafío permanente para el pensamiento político en el mundo occidental”. La escisión maquiavélica entre *grandi* y pueblo se muestra en Foucault (2011, 60-66) con la forma de una escansión cuantitativa, una escansión ética y una escansión política.

En el primer caso, la escansión se da entre las partes más numerosas y las menos numerosas. La división entre la masa y los pocos es la que organiza la ciudad y la que plantea el problema de saber quién debe gobernar. Ambas partes, de las muchas y de las pocas, buscarán gobernar buscando su propio bien. La segunda escansión desplaza el factor cuantitativo y lo transforma en una escansión ética: los más

numerosos no pueden ser los mejores porque los mejores son, por definición, pocos. Por lo tanto, los pocos serán mejores y los muchos serán lógicamente peores. La tercera escansión es política y se corresponde con la distinción entre pocos y muchos, mejores y peores: lo que es bueno para los pocos que son mejores y dado que al gobernar buscarán su propio bien, será bueno para la ciudad. Viceversa, lo que es bueno en el gobierno de los muchos que son peores, será lógicamente malo para la ciudad. En conclusión, lo que es verdaderamente bueno para la ciudad no puede ser descubierto “en un campo político definido por la indiferencia entre quienes hablan” (Foucault 2011, p. 62). La forma misma de la democracia en la que pocos mejores y muchos peores se igualan, en la que todo el mundo puede hablar indiferenciadamente en igualdad de condiciones, no permite identificar lo verdaderamente bueno.¹⁰

Decíamos antes que el imaginario de las democracias consensuales se construye alrededor de la coincidencia entre una comunidad en la que todo el mundo está incluido y cuantificado en un único pueblo, un principio de acción que emana de la constitucionalidad del estado de derecho democrático liberal, y un modo de ser para las diferencias atado a la representación de una subjetividad moral capaz de poner su mundo en palabras y gobernarse a sí misma y, por ello, a las demás. Señalábamos también que las identificaciones populares y su articulación en formas políticas populistas venían a desenmascarar esa coincidencia, acusando a la comunidad de excluirlas, mostrando los límites del principio de acción constitucional en torno a la idea de derecho que formalmente se tiene y no se tiene y reclamando ser reconocidas como sujetos morales.

La dislocación de esta coincidencia opera en el populismo a través del desvelamiento de este pretendido consenso a través de la visibilización y denuncia de la escansión de la vida social. El populismo denuncia que un pueblo no es equivalente a la suma de la población, es decir, que existen partes de ese pueblo político que no cuentan

10 Este aspecto ha sido resaltado en la interpretación que hace Rahe (2009) sobre el populismo de Maquiavelo. Para este autor, el populismo del florentino reside en que no hace lugar al argumento del republicanismo clásico y su principio de diferencialidad en la racionalidad moral y política de los miembros de una comunidad. Para Rahe, Maquiavelo antes bien reduciría la razón pública al cálculo privado del interés particular de cada miembro de la multitud, ya que dicha razón se desprendería de la posibilidad de que un miembro de la república hable al pueblo y logre ascendiente para tomar alguna decisión. Este punto explicaría, para Rahe, el carácter peculiar del giro populista de Maquiavelo. Sin embargo, no queda claro en su explicación por qué la figura de un liderazgo que logra ascendiente sobre la masa (un buen parrhesiasta, diría Foucault) reduciría la discusión pública a un multitudinario cálculo privado de intereses materiales individuales ni tampoco por qué esto implicaría un giro populista.

como equivalentes y que, por lo tanto, la comunidad está constituida a través de una exclusión. Mientras las sociedades del consenso intentan mostrar que factualmente los derechos se van extendiendo con un ritmo, una intensidad y un *tempo* histórico universal; el populismo y las identificaciones populares vienen a denunciar la paradoja de que, en ese contexto de pretendida universalidad, hay partes que tienen un derecho y, a la vez, no lo tienen (Rancière, 2004). Frente a la idea de un pueblo-uno, el populismo viene a denunciar la ambigüedad de esa unidad simbólica y a contraponer una simbolización complementaria de una sociedad escindida entre el lugar del poder y el lugar del cruel desamparo; y escandida entre los pocos buenos y los muchos peores. Frente al *tempo* de la expansión paulatina y progresiva de derechos de las democracias constitucionales liberales se increpa la urgencia de la necesidad excluida y se improvisan *tempos* de efectos inciertos.

El tiempo es central para entender la relevancia de la escansión de lo social porque el tiempo de la cuenta marcará las diferencias en el carácter y en los efectos que tendrá un determinado discurso. La clásica idea de asincronía de Gino Germani en su estudio sobre los orígenes del peronismo apuntaba a esta dislocación de la escansión y a la manera en que su carácter repentino marcó las posibilidades políticas que se abrieron. La migración interna a los grandes centros urbanos, sectores populares incluidos laboralmente pero excluidos de cualquier discusión pública, eran el pueblo en su ambigüedad más profunda. La urgencia y celeridad de las reformas constitucionales que plantearon los llamados populismos del siglo XXI en América Latina también fueron un efecto de la dislocación de esta escansión cuantitativa: para que un derecho obtenido perdurase en el tiempo y no pudiera ser fácilmente derogado se debía plasmar rápidamente en un texto constitucional.

Para Lefort, el maquiavelismo como representación colectiva perdurable mostraba que el autor y la obra habían tocado algún nervio central del estatuto de la política y del sujeto. El populismo viene a visibilizar constantemente la ambigüedad inherente a la naturaleza y la función de la idea de pueblo en occidente; viene a recordar la oscilación entre el conjunto pueblo como cuerpo político universal y el subconjunto pueblo como una multiplicidad heterogénea de exclusiones parciales. Veamos cómo opera esta ambigüedad del pueblo en dos discursos que muestran, por un lado, los efectos de la irrupción de diferencias que desestabilizan el *demos* legítimo y, por el otro, la extensión de la *imago* populista a la esfera del funcionamiento del mercado.

Prestemos atención a la siguiente respuesta en una entrevista que realizó Maristella Svampa a un militante sindical peronista en la década del noventa:

Perón nos dio el derecho a poder discutir, nos dio el derecho de poder tener una heladera, de poder tener una casa. Nos hizo ver que podríamos ser gente, que podíamos mandar el chico al colegio con un par de zapatos, que podíamos tener una radio buena como el abogado del barrio. Perón despertó a la gente, hizo conciencia. Nos hizo ver que nosotros éramos gente, no podíamos ser más lo que éramos, veníamos con la cabeza gacha y entonces levantamos la cabeza con Perón. Perón despertó al pueblo argentino (Svampa 2000, p.126).

El significante “Perón” condensa la articulación de una pluralidad de demandas que iba más allá de la posibilidad del consumo. Su asociación con otro significante, “gente” abre la posibilidad articuladora a otras esferas de la vida comunitaria. “Perón” condensa la posibilidad de acceder a derechos de una ciudadanía “dormida”, es decir, rompe con la escansión cuantitativa por la cual los muchos no pueden acceder a los bienes que son para pocos -heladera, radio, zapatos. En simultáneo, rompe con la escansión ética por la cual había sujetos que no eran considerados como “gente” y que por esa razón eran sometidos por algún poder -andar con la cabeza gacha. El énfasis y la insistencia puestas en ser considerada como gente implica a una demanda que reclama su lugar como sujeto moral en la comunidad, ser gente supone aquí un sujeto que racionalmente puede elegir una idea de la vida buena, evaluar los medios para obtenerla y actuar en consecuencia. A su vez, dislocó la escansión política que se escondía detrás de la idea de una ciudadanía dormida -Perón despertó al pueblo argentino. Si la idea de “ser gente” reconstruye la irrupción de un sujeto que se representa a sí mismo como un sujeto moral, la idea de “Perón” viene a representar la articulación populista de ese sujeto en una forma que dispara una frontera interna a la vida comunitaria que desestabiliza constantemente el *demos*. Es una forma que, en algunos momentos, representa a la plenitud comunitaria -Perón es quien despertó al pueblo argentino todo- y, por otros momentos, sólo representa a la parte excluida -que caminaba con la cabeza gacha.¹¹

La *imago* populista, esa representación colectiva que a la vez produce y enmascara la escansión de la comunidad, responde rápidamente a la denuncia. Y lo hace insistiendo en la división como un acontecimiento coyuntural que antecede a la plenitud de la inclusión.

11 En la descripción de esta oscilación y sus efectos sigo el argumento propuesto por Melo y Aboy Carlés (2014), para quienes dicho movimiento es una de las características del populismo, junto a la posibilidad de regeneración de las diferencias que circunstancialmente van quedando fuera de esa frontera oscilante.

Es decir, lo hace manteniendo viva la posibilidad lógica de la existencia de un pueblo-uno pleno, aplanado en sus jerarquías por la igualdad en la asignación de derechos. Esas respuestas quedan expuestas en declaraciones como las de Javier González Fraga, presidente del Banco de la Nación Argentina entre 2017 y 2019. En mayo de 2016, hablando sobre la posibilidad de lograr un desarrollo sostenible, decía en un programa radial:

Las cosas no se pueden hacer como uno querría y menos después de 12 años en los que se invirtió mal, se alentó el sobreconsumo, se atrasaron las tarifas y se atrasó el tipo de cambio; donde le hiciste creer a un empleado medio que su sueldo medio servía para comprar celulares, plasmas, autos, motos e irse al exterior. Eso era una ilusión. Eso no era normal. No digo si era bueno o malo. Por supuesto que era bueno, pero no era normal. No era sostenible.¹²

El imaginario populista acusa al populismo de expandir el consumo y engañar a un segmento de la sociedad al que le hace creer que su salario tiene un valor que no tiene. Aquí no cuenta la libertad de consumo para dejar funcionar a la oferta y a la demanda: hay sujetos para quienes cierto consumo es una ilusión. Lo que opera es la escansión cuantitativa que dice que no todo el mundo puede consumir aquello a lo que sólo unos pocos deberían poder acceder. No importa si disponen de los medios monetarios para hacerlo, ni tampoco interesa la evaluación normativa que hagamos de ello, ese consumo es sobreconsumo y no es normal. A la vez, emerge la escansión ética en la posibilidad de los muchos -empleados medios- sean engañados porque se les puede hacer creer una ilusión. Es decir, son sujetos que tienen derecho a gastar su salario en lo que quieran, pero son sujetos que no pueden reconocer que el desarrollo económico sostenible no puede lograrse con la expansión del consumo del mercado interno. Si lo hiciesen, no comprarían esos objetos cuyo consumo, de su parte, provocan el desajuste de las variables económicas. Son sujetos que eligieron una idea de la vida buena -consumista-, pero que no alcanzan a vislumbrar los medios racionales para lograrla y sustentarla en el tiempo -el sobreconsumo no genera desarrollo sostenible- y que no actuaron en consecuencia votando a un gobierno que invirtió mal, atrasó tarifas y el tipo de cambio. Por último, pero no por eso menos importante, hace su

12 Recuperado de <https://www.lanacion.com.ar/economia/gonzalez-fraga-le-hicieron-crear-al-empleado-medio-que-podia-comprarse-plasmas-y-viajar-al-exterior-nid1903034/>

aparición la escansión política. Los 12 años de gobiernos peronistas mostraban que lo que fue normal y bueno para los muchos, era anormal y malo para el desarrollo sostenible de la comunidad toda. En la denuncia de populismo se deja ver entonces la plenitud de “hacer lo que uno quería” y lograr así un desarrollo “normal” y “sostenible”.

Puede percibirse entonces en la *imago* populista cómo el populismo viene a nombrar la pérdida de la coincidencia entre comunidad, principio de acción y modo de ser de las democracias consensuales y a darle un rostro que, en su oposición antagónica, garantiza la creencia en su unidad plena e inalcanzable. La suerte de la división de la que venimos hablando queda asociada a la desigualdad en la capacidad moral de sujetos que tienen derecho y libertad para gastar su salario, que pueden así moverse en la escala social en términos de ingresos y de clases, pero que no pueden reconocer la verdad del funcionamiento del mercado, su desarrollo y las consecuentes conductas políticas que ello acarrearía.

REFLEXIONES FINALES

Como ya dijimos, este trabajo es un ejercicio que toma la lectura que realizó Lefort sobre el maquiavelismo como síntoma de la mitología intelectual de la política moderna y la vincula con las representaciones habituales del populismo en el sentido común. Ambas representaciones colectivas se transforman en imaginarios que intentan ocultar un abismo, como expresivamente lo pone Lefort, y dar identidad a lo que de suyo no la tiene. En ambos casos se oculta el abismo de un poder que ya no puede ser concebido como la representación en espejo de un pueblo-uno cuyo origen brota de un designio divino o de un acuerdo entre todas las diferencias que lo componen. Tanto la obra de Maquiavelo como las articulaciones populistas visibilizan que el poder se origina en una división que tiene un carácter ontológico: la sociedad debe ser gobernada. La suerte de esa división, como lo expresa Lefort, dependerá de si se toma como punto de partida la desigualdad en la capacidad moral de los sujetos, sea ella entendida como natural o como producto de alguna coyuntura, o si se adscribe la igualdad incondicional en la capacidad de poner el mundo en palabras.

El imaginario maquiavélico y el imaginario populista conllevan una idea del dominio de la conducta. El maquiavelismo representa la conducta en la cual se calculan medios y fines por parte de un estratega soberano que domina sobre la ingenuidad o el fracaso de quienes lo resisten. El caso de la *imago* populista también supone una instrumentalización de la acción, la provisión de una ilusión que hipnotiza a quienes engaña con promesas imposibles de cumplir. Es decir que sus

finés son descritos no solo como inconfesables sino también como lógicamente inalcanzables. El tiempo de la historia, más temprano que tarde, dejaría en evidencia la irracionalidad de una *imago* que asedia a la idea de una sociedad reconciliada consigo misma.

A su vez, ambos imaginarios ponen en duda cierto principio de ordenación de la vida comunitaria. El maquiavelismo cuestiona la lectura religiosa del mundo y la íntima relación entre sujeto y vida comunitaria. Al hacerlo, pone en claro que la sociedad de la concordia en la que confluían una comunidad cristiana indistinta bajo el dominio divino, un principio para actuar definido por la lectura de las sagradas escrituras y una ética religiosa que operaba como único modo de ser posible, es en realidad una sociedad en la que el poder es percibido en su desnudez como una actividad sin contrapunto espiritual. Algo similar ocurre con las formas de articulación política populistas que terminan con la coincidencia consensual entre un pueblo-uno que incluye a la totalidad de sus miembros como diferencias significativas en la estructuración de la vida comunitaria, un principio de acción orientado por el ejercicio de derechos garantizados constitucionalmente y un modo de ser encarnado en una subjetividad moral que hemos resumido como capaz de poner autónomamente el mundo en palabras.

Por último, ambos imaginarios producen una división y la enmascaran. En el caso del maquiavelismo se produce la división entre dominantes y dominados cuando se la visibiliza como un poder malféfico del hombre sobre el hombre, y se la enmascara al atribuírsela al rostro que Maquiavelo ofrece como ocultamiento, garantizando negativamente la condición de posibilidad de su unidad virtual inalcanzable. El caso de la *imago* populista no es muy diferente. Ella resalta la polarización que se produce como efecto de la denuncia de la exclusión de la *plebs*, al mismo tiempo que la enmascara con el rostro de una sociedad escandida cuantitativa, ética y políticamente. En la acusación de populista se deja ver por contraposición la plenitud de un pueblo-uno amalgamado por el consenso de las democracias constitucionales liberales.

REFERENCIA BIBLIOGRÁFICAS

- Aboy Carlés, Gerardo, Barros, Sebastián y Melo, Julián (2013) (comps.). *Las brechas del pueblo. Reflexiones sobre identidades populares y populismo*. UNDAV-UNGS.
- Aduriz, Andoni Luis (7 de julio de 2017.). Cocina populista. *El País Semanal*. Recuperado https://elpais.com/elpais/2017/07/08/eps/1499465109_149946.html

- Aibar, Julio (2014) La falta de Laclau: lo imaginario. *Identidades*, 6(4), 23-37.
- Arellano Gault, David (2021) Respuesta al ataque populista a la administración pública. *Estado Abierto*, 4(3), 109-120.
- Barros, Sebastián (2020) Posfundacionalismo, el origen de la diferencia y el momento instituyente. En Rossi, Miguel y Mancinelli, Elena (comps.) *La política y lo político en el entrecruce del posfundacionalismo y el psicoanálisis* (pp. 83 – 105). CLACSO.
- Barros, Sebastián (2022) Incrustados en la lengua. Maquiavelismo y populismo. *Anacronismo e Irrupción* 12 (23), 159-189
- Borón, Atilio, et al. (1995) *Peronismo y menemismo. Avatares del populismo en la Argentina*. Ediciones El Cielo por Asalto.
- de la Torre, Carlos (2013) El populismo latinoamericano: entre la democratización y el autoritarismo. *Nueva Sociedad* 247, 120-137.
- Casullo, María Esperanza (2 de mayo 2022). El populismo es inherente a la democracia. *La Gaceta*, Recuperado de <https://www.lagaceta.com.ar/nota/941529/politica/maria-esperanza-casullo-el-populismo-inherente-democracia.html>
- Cucchetti, Héctor. (2021) ¿Un Papa populista? Francisco según la idea de populismo. *PolHis* 27, 133-159.
- Dornbusch, Rudiger y Edwards, Sebastián (1990) La macroeconomía del populismo en América Latina. *El Trimestre Económico*, 57, 225(1), 121-162.
- Ferrás, Graciela (2013) Dominación y división social: el sentido del republicanismo en el Maquiavelo de Claude Lefort. *Estudios Políticos* 43, 58-75.
- Ferrás, Graciela (2019) El hombre en su historia: Maquiavelo en clave lefortiana. *Ingenium* 13, 55-74.
- Foucault, Michel (2009) El gobierno de sí y de los otros: curso en el Collège de France: 1982-1983. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2011) El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984). Fondo de Cultura Económica.
- Gutiérrez, Mariano (2011) *Populismo punitivo y justicia expresiva* Buenos Aires. Buenos Aires, Fabian di Placido Editor.

- Koeneke, Herbert (2014) Las estrategias comunicacionales de un líder populista (Juan D. Perón) y de uno neopopulista (Hugo Chávez): principales coincidencias y discrepancias. *Argos*, 31(60-61), 78-96.
- Laclau, Ernesto (2005) *La razón populista*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Landi, Sandro (2021) Multitud, pueblo y populismo en Maquiavelo. Un enfoque histórico. *Revista Argentina de Ciencia Política*, 1(27), 1-28.
- Lefort, Claude (2010) *Maquiavelo. Lecturas de lo político*. Trotta.
- Mattei, Eugenia (2019) El conflicto y la institución: Claude Lefort, lector de Nicolás Maquiavelo. *Ingenium*. 13, 33-53.
- McCormick, John (2001) Machiavellian Democracy: Controlling Elites with Ferocious Populism. *American Political Science Review*, 95(2), 297-313.
- McCormick, John (2021) Niccolò Machiavelli Was the Philosopher of Left-Wing Populism. Interview with by Gabriele Pedullà. *Jacobin*, 12-2-2021. Recuperado de <https://jacobin.com/2021/12/democracy-populism-oligarchy-republicanism-left-right>
- Melo, Julián y Aboy Carlés, Gerardo (2014) La democracia radical y su tesoro perdido. Un itinerario intelectual de Ernesto Laclau. *POSTData* 19(2), 395-427.
- Morán, Sabrina y Rodríguez Rial, Gabriela (2020) El momento maquiaveliano y la teoría política: una propuesta de articulación. *Conceptos Históricos*, 6(9), 136-169.
- Mouffe, Chantal (2018) *Por un populismo de izquierda*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- O'Donnell, G. (2010). *Democracia, agencia y estado: teoría con intención comparativa*. Prometeo.
- Rahe, Paul (2009) *Against Throne and Altar. Machiavelli and Political Theory Under the English Republic*. Cambridge University Press.
- Rancière, Jacques (2004) "Who Is the Subject of the Rights of Man?". *The South Atlantic Quarterly*, 103:2/3, 297-310.
- Rancière, Jacques (2011) *El malestar en la estética*. Buenos Aires. Capital Intelectual.
- Rinesi, Eduardo (2015) Populismo y republicanism. *Revista Ensamblés*, 2(3), 84-94.

- Rosenkrantz, Carlos (2022) Justicia, derecho y populismo en América Latina, Escuela de Pregrado, Facultad de Derecho de la Universidad de Chile, 26 de mayo de 2022. La conferencia puede accederse en <https://www.youtube.com/watch?v=RWPv-O4pKa0>
- Skinner, Quentin (1985) *Los fundamentos del pensamiento político moderno I. El renacimiento*. Fondo de Cultura Económica.
- Staten, H. (1984) *Wittgenstein and Derrida. Lincoln and London*. University of Nebraska Press.
- Svampa, Mariasetella (2000) Identidades astilladas. De la patria metalúrgica al *heavy metal*. En Maristella Svampa. (ed.) *Desde abajo. La transformación de las identidades sociales*. Biblos.
- Urbinati, Nadia (2013). *The Populist Phenomenon. Raisons politiques*, 51, 137-154.
- Vatter, Miguel (2012) The quarrel between populism and republicanism: Machiavelli and the antinomies of plebeian politics. *Contemporary Political Theory*, 11(3), 242–263.
- Zanatta, Louis (2022) Petro recita el manual del buen populista latinoamericano. La Nación, 24 de junio de 2022. Recuperado de <https://www.lanacion.com.ar/opinion/petro-recita-el-manual-del-buen-populista-latinoamericano-nid24062022/>

Sebastián Torres *

POPULISMO E IZQUIERDA MAQUIAVELIANA

Nos proponen leer a Maquiavelo interrogando su obra a partir de una posible relación con el populismo. En una primera parte, abordaremos la obra *El Príncipe*, para definir al populismo como una *relación*. En una segunda parte, abordaremos algunos núcleos presentes en los *Discursos a la primera década de Tito Livio* y las *Historias Florentinas*, a partir de un conjunto de problemas que permitirán ampliar nuestra interpretación. Entendemos que la relación entre Maquiavelo y el populismo encuentra una más interesante formulación si la establecemos dentro de la estela de la “izquierda maquiaveliana”.

I – MAQUIAVELO Y EL POPULISMO.

Al inicio de *Maquiavelo. El trabajo de la obra*, Claude Lefort (1986) se interroga por el término “maquiavélico”. Nos dice que no debemos desdeñarlo como una mala lectura de Maquiavelo porque ese adjetivo forjado a partir de un nombre propio ilumina una representación colectiva sobre el poder y la política que exige una comprensión. Así, un discurso otro sobre Maquiavelo, pero, sobre todo, un discurso otro sobre la política, tiene que lidiar con esa representación si espera abrir un nuevo espacio de lectura y pensamiento. Siguiendo en parte esta

* Universidad Nacional de Córdoba

idea, años después, Miguel Abensour podrá formular una provocadora interpelación: “*Dime cuál es tu interpretación de Maquiavelo y te diré cuál es tu concepción de la política*” (2009, pp. 13-14). Ambos modos de la pregunta podrían decirnos algo sobre la irrupción en el campo político del hecho maldito del populismo. *Dime cuál es tu interpretación del populismo y te diré cuál es tu concepción de la política*, es una interrogación que le cabe perfectamente a la escena contemporánea, que no debiera desdeñar en sus respuestas las representaciones sobre este nombre, para abrir un espacio otro sobre la política. Aunque no será esta la vía que recorreremos en este texto, valga esta advertencia inicial para reconocer que, si existe una primera y más inmediata relación entre Maquiavelo y el populismo, ésta se encuentra en una genealogía donde sus sentidos negativos se solapan (en un lenguaje que construye una cadena de equivalencias entre populismo, demagogia, corrupción, inmoralismo, irracionalismo, ambición, deseo de poder, simulación, manipulación, ignorancia de las masas, etc.) (Torres, 2019), siendo la representación de la política populista aquella que terminará sustituyendo lo que poco tiempo atrás adjetivaba el término maquiavélico, presente en los usos cotidianos de la esgrima política y en voluminosos textos académicos.

En este trabajo intentaremos pensar una relación teóricamente productiva entre Maquiavelo y el populismo: en una primera parte, nos concentraremos en una lectura de *El Príncipe*, sin la cual sería difícil que la cuestión pueda ser planteada; en una segunda parte, extenderemos nuestro análisis a algunos tópicos presentes en los *Discursos a la primera década de Tito Livio* y las *Historias florentinas*, para abrir el campo de la discusión sobre el populismo. La anterioridad de Maquiavelo se nos presenta a partir de una distancia y una familiaridad, que hace a su paragógica actualidad y explica la larga e interesante emergencia de su obra en diferentes momentos de la historia. Compartimos esa afinidad que nos permite leer hoy el conjunto de la obra de Maquiavelo, en su modernidad heterónoma, como pensamiento de la contingencia, el conflicto y la constitución de un nuevo campo de lo político, que mantiene una relación con su presente a partir de su crisis (del lenguaje, la tradición, las representaciones e instituciones, las prácticas intelectuales y políticas). Pero esta afinidad, asociada a las condiciones mismas del pensamiento político posfundacional (Marchart, 2009), en el que también puede ser inscrita la teoría contemporánea del populismo, está en condiciones de reclamar una proximidad mayor. En primer lugar, porque reconocemos en Maquiavelo la primera inscripción histórica del pueblo, como objeto teórico, espacio, perspectiva, agencia y pasión, constitutivo de la política. En segundo lugar, porque al interrogarnos sobre la relación de Maquia-

velo con el populismo aparecen tres tópicos que se encuentran en el centro de los debates contemporáneos: la idea de pueblo, su relación con el anti-pueblo y la figura del líder popular. Se trata de un conjunto de motivos que no costaría reconocer en el opúsculo *El Príncipe*, obra que no ha dejado de ser el centro de las controversias sobre su pensamiento político, condensando las representaciones que permitirían comprender parte de la querrela entre populismo y anti-populismo (decimos en parte, porque no pretendemos soslayar que esta querrela surge en el interior de las democracias representativas capitalistas, cuya genealogía histórica y conceptual supone un marco más amplio que el ofrecido por el mundo de Maquiavelo).

Para abordar esos motivos antes señalados, nuestra lectura requiere también introducir una relación de segundo orden: pensar el vínculo entre Maquiavelo y el populismo a partir de la izquierda maquiaveliana. Por “izquierda maquiaveliana” entiendo un conjunto de lecturas (Antonio Gramsci, Louis Althusser, Claude Lefort, Antonio Negri, y un más reciente espectro de fundamentales trabajos, como los de Vittorio Morfino, Stefano Visentin, Filippo Del Lucchese y Fabio Frosini), que han presentado las más interesantes maneras de acercar a Maquiavelo para pensar la crisis, la crítica y la apertura de un pensamiento político revolucionario. No se trata de una tradición, ni es el resultado de una historia de las recepciones; la izquierda maquiaveliana, con sus mutuas referencias directas e indirectas, contiene un importante conjunto de diferencias y diferendos –que exceden el nombre de Maquiavelo, aunque lo atraviesan– fundamentales para el pensamiento político contemporáneo. Pensamos en la estela de estas lecturas (aunque los límites de nuestro trabajo no permitirán un justo reconocimiento del lugar que cada una tiene) a sabiendas de que existe toda una historia, pasada y presente, de crítica de izquierda al populismo y de crítica del populismo a la izquierda, que todavía exige ser reconstruida y discutida. Someter a examen esa genealogía excede por mucho nuestros objetivos. Por nuestra parte, con esta relación intentamos sugerir algo más modesto: que de esa constelación de lecturas que he denominado izquierda maquiaveliana se puede desprender una mejor lectura de las posibles relaciones entre Maquiavelo y el populismo que aquella que se limite a trasladar directamente a nuestro autor una matriz teórica “populista”¹. Este modesto objetivo no implica que nuestro interés se encuentra limitado a dirimir problemas

1 Al respecto, tendremos presentes dos marcos de referencia: por una parte, el fundamental trabajo realizado por Ernesto Laclau (2005) y sus posteriores derivaciones; por otra parte, en el plano de las lecturas maquiavelianas, la interpretación de John McCormick (2011, 2018), que propone otro modo de definir el populismo.

exegéticos: por el contrario, como los prudentes arqueros maquiavelianos, “que ponen la mira más alta todavía que el lugar deseado, no para alcanzar con su flecha semejante altura, sino para poder llegar, con la ayuda de tan alta mira, a su propio objetivo” (Maquiavelo, 2012, p. 26), en ese horizonte aún más lejano del que podemos alcanzar aquí, Maquiavelo podría ser uno de los nombres a partir de los cuales ensanchar la discusión sobre el “populismo de izquierda”.

II – LA RELACIÓN POPULISTA EN *EL PRÍNCIPE*

En “La topografía política de Maquiavelo”, Stefano Visentin propone un análisis que –nos dice– parte de una interpretación consolidada, en la que la naturaleza del príncipe no posee ninguna realidad que preceda a su manifestarse ante los ojos de los súbditos, para extender tal concepción al pueblo, que tampoco dispone de ninguna identidad preconstituida mediante la que se vuelve visible, ni representa una identidad homogénea, pues está constantemente atravesado por divisiones que determinan su heterogeneidad constitutiva (2012, p. 176). Es una excelente formulación, que vamos a tomar para identificar aquellos *movimientos* presentes en *El Príncipe* que posibilitan la constitución del campo político a partir de este reenvío permanente de una a otra figura, entre el príncipe y el pueblo. Un reenvío de uno al otro, en ausencia de cualquier apelación al derecho natural, que requiere determinar un espacio político propio, porque se tratará de abrir un espacio que se encuentra ya siempre ocupado por otras representaciones sobre el poder, la autoridad, las identidades sociales y la relación entre gobernantes y gobernados, en *ocasión* de su crisis².

¿Cómo pensar el necesario empoderamiento mutuo del príncipe y el pueblo sin partir de una natural propiedad del poder? La figura más reconocida y citada que atestigua el carácter del nuevo príncipe es la propuesta de las milicias populares, donde el gobernante cede el control absoluto del monopolio de la fuerza, a la vez que reasegura, a partir de la figura del ciudadano-soldado ajustada a una disciplina que produce obediencia y cohesión, la institución de un *vivere civile* en el que cobra cuerpo la ciudad-estado. Sin embargo, este momento se encuentra demasiado próximo a una relación resuelta, que no permite descubrir su propia génesis.

Lo que hay que explicar es el *encuentro* entre el príncipe y el pueblo³. El punto de partida, el primer movimiento, es teórico: se trata

2 Sobre el concepto de crisis en Maquiavelo, cfr. Negri (1994).

3 Sigo, en líneas generales, la lectura iniciada por Morfino sobre una ontología de las relaciones como clave teórica de la “filosofía” de Maquiavelo, expuesta en múltiples trabajos y bien sistematizada en el artículo citado (2018).

de una teoría que debe ser introducida, porque las teorías existentes (sean monárquicas o republicanas) ya suponen aquello que hay que explicar. Este primer momento se encuentra en la *Dedicatoria*, donde Maquiavelo parte de la conocida metáfora pictórica sobre “lo alto” y “lo bajo” como distancia y perspectiva que hace posible el conocimiento del pueblo y del príncipe.

Tampoco quiero que sea considerado presunción si un hombre de bajo e ínfimo estado se atreve a discurrir y a poner reglas sobre los gobiernos de los príncipes; es que así como los que dibujan paisajes se ubican abajo en el suelo para considerar la naturaleza de los montes, de manera similar, para conocer bien la naturaleza de los pueblos es necesario ser príncipe y para conocer la de los príncipes es necesario ser pueblo (Maquiavelo, 2012, p. 4).

Detrás de la justificación que habilita a Maquiavelo a hablar sobre el príncipe, el establecimiento de una equidistancia es inmediatamente precedido por su ruptura que afecta la proporcional distribución del saber. La perspectiva del pueblo es la que va a determinar el modo de concebir la relación, porque es la única que irrumpe como novedad para establecer el vínculo pueblo-príncipe por fuera de los saberes establecidos. Pues “se sabe” que los príncipes conocen al pueblo, pero *no se sabe* que son los pueblos quienes conocen a los príncipes⁴.

Esta humilde provocación no puede ser mayor: no se trata solo de partir de una parte-parcialidad contra el punto de vista externo de la totalidad (sea Dios, el Rey, la naturaleza o la razón), sino de aquella parcialidad que la tradición ha considerado informe e irracional, carente de toda cualidad que esté asociada con las propiedades del poder (la sangre, la riqueza, la autoridad, el saber). Queda claro que *parte*, en el sentido de parcialidad y perspectiva, no es equivalente a parte como particularidad. No es, por ello, un movimiento que va de la parte al todo (y hace de la parte el todo), sino la perspectiva que, en su parcialidad, mantiene un espaciamiento que permite que la ciudad, ese conjunto complejo de relaciones entre partes, se abra como espacio político. De esta manera, en la *Dedicatoria*, el perspectivismo popular “ocupa” el lugar del príncipe al alterar la relación entre lo alto y lo bajo, entre saber y no-saber, sin suprimir esa la distancia

4 La reflexión sobre lo “alto” y lo “bajo” y sobre el saber y el no-saber se encuentra originalmente en Gramsci (1999). Para una lectura de Gramsci y, en particular, para su derivación en Maquiavelo a partir de la perspectiva y la prospectiva, se pueden ver los excepcionales trabajos de Frosini, (2013a, 2013b).

que requiere ser pensada: la relación política entre el gobernante y los gobernados.

Tengamos presente que, en tanto que el punto de partida es una perspectiva, no las propiedades esenciales del príncipe y del pueblo, la naturaleza es sustituida por una relación: en otros términos, lo que introduce la perspectiva del pueblo es el conocimiento de un campo político por abrir. Por otro lado, que justamente el punto de partida no sea la naturaleza (libre o subordinada del pueblo; legítima o ilegítima del príncipe), inhibe críticamente las idealizaciones de aquellos que “han imaginado repúblicas y principados que nunca jamás se vieron ni se supo que hayan existido” (Maquiavelo, 2012, p. 81): es decir, las idealizaciones del humanismo republicano y monárquico que son, sin embargo, las que ocupan el lugar del saber. La “verdad efectiva de la cosa” es afirmada contra “la representación imaginaria de ella”, a la vez que negada como un *factum* inmodificable: para un príncipe nuevo como para el pueblo, el punto de partida no es la libertad, sino la dominación, pero la libertad, ni natural ni necesaria, es un espacio a conquistar, no una esencia a restituir.

Esta primera parcialidad es teórico-política, porque el pueblo es un *lugar* que ha sido determinado teóricamente, un punto de vista en relación al príncipe, al gobierno, al poder, pero todavía no se encuentra inscripto en una coyuntura determinada. Esta teorización va tomando consistencia durante los primeros capítulos del opúsculo, en donde Maquiavelo introduce otras distinciones sobre los pueblos y los principados solo posibles de realizar luego de haber adoptado el perspectivismo popular. Por ejemplo, aquella disquisición entre los pueblos acostumbrados a vivir libres y aquellos acostumbrados a servir (cap. V), que despeja cualquier conjetura sobre la naturaleza del pueblo, para presentarlo a partir de su variedad y variabilidad, caracterizada a partir de las costumbres: variedad de costumbres que estabilizan una constante, pero no definen una identidad, permitiendo pensar lo *discontinuo*, una temporalidad de la interrupción, a partir de la *necesidad*, la emergencia de nombres y los actos, de memorias plurales, que pueden tener efectos reproductivos o disruptivos. En estos capítulos, este decurso del pueblo transita a la par de la principal operación de esta primera sección: la desnaturalización de la univocidad del principado en relación a la definición de su *virtud*, donde las diversas “formas” o tipos de principados no enuncian sino el carácter derivado e impropio (imaginario) de su *virtú*, en la medida en que la confunden con su cualidad: si son mixtos, hereditarios, eclesiásticos, adquiridos, etc. (Frosini, 2006). Estos análisis sobre los principados y el pueblo nos dejan en las puertas de la novedad que introduce en la figura del principado civil.

El segundo movimiento en el que voy a detenerme se encuentra allí, en el cap. IX sobre el principado civil. Este capítulo contiene por lo menos tres momentos que conviene desglosar: “un individuo particular [surgido] con el favor de los demás conciudadanos” (*populus*); los “dos humores diversos” que se encuentran en toda ciudad, donde “el pueblo no desea ser mandado ni oprimido por los grandes y los grandes desean mandar y oprimir al pueblo” (*plebs*); y la práctica (no una decisión: Morfino, 2022) del príncipe sobre en qué parte fundar su poder (Maquiavelo, 2012, p. 49). Escena en la que se presenta un problema práctico, la producción y duración de un nuevo poder, solo posible de considerar si se atiende a al perspectivismo popular antes presentado, porque es la *relación* entre el príncipe y el pueblo lo que dará origen a un poder que antes no existía.

El primer momento nos dice que el príncipe civil, sin otro atributo que su procedencia del pueblo pues es un ciudadano entre ciudadanos, no funda allí su poder y legitimidad. Ni Dios, ni la sangre ni las riquezas cualifican su poder, tampoco su pertenencia social o la *representación* del pueblo, entendido como el conjunto de los ciudadanos. Llega por una “astucia afortunada”, un encuentro entre *virtú* y fortuna que lo hace visible para la ciudad, pero la ocasión no basta para definir un poder que todavía no posee. La distancia entre gobernantes y gobernados siempre hace primar tendencialmente una identificación: entre el príncipe y los grandes, resultado de la sinonimia del poder. Ese esa es la vía que será interrumpida por una nueva perspectiva: aquella presentada en la dedicatoria.

El segundo momento se encuentra en la teoría de los humores, donde Maquiavelo introduce la división entre los grandes y el pueblo, el conflicto antagonista entre el deseo de mandar y el deseo de no ser dominados, que establece una nueva partición, donde el pueblo no es una idealidad o unidad originaria extraviada por la ambición de unos pocos (como lo consideraba el humanismo republicano), sino la parte de una primera y fundamental división: entre los grandes y la plebe. Es esa división la que da cuenta de las relaciones de poder objetivas en las que se inscribe el nuevo príncipe. A la imagen de los grandes, que *tienen* el poder de facto, como los bienes, el prestigio, etc. se le opone la imagen del pueblo, que no es definido por la carencia (de razón, de bienes, de cultura, de constancia, de virtud, etc.) sino por un deseo en el que se manifiesta activamente una negativa a la dominación. El deseo del pueblo no es una propiedad, no define una identidad, ni justifica legitimidad alguna para gobernar, pero cualifica una *posición* frente a los grandes que produce efectos políticos.

El tercer momento es donde se ponen en juego los elementos de la escena, cuando el príncipe debe tomar una posición en orden al es-

pacio sobre el que va a fundar su poder, es decir, asumir la perspectiva del pueblo como posición práctica propia: mirar al pueblo y aparecen ante él como un príncipe popular. Solo esa perspectiva permite explicar por qué adoptar la posición del pueblo y no la de los grandes: más allá de las ventajas y desventajas que Maquiavelo releva si se sigue una u otra opción, queda claro que los grandes representan un espacio político que se cierra en una parcialidad radicalmente limitada y excluyente, de acuerdo a la identificación entre los poderosos y el poder, y que solo el pueblo permite producir un verdadero espacio político, espacialidad abierta a la acción del príncipe y del pueblo. El encuentro no se funda en una identidad previa, ni se produce por una identificación (más allá de que Maquiavelo se permita afirmar que la causa del pueblo es más justa). Apoyarse en el pueblo no supone, solo ni principalmente, apoyarse en un poder mayoritario y unitario, como, por otra parte, el favor del pueblo para con el príncipe no se sostiene sobre el a priori de una pasiva representación de intereses. La distancia que hace posible el perspectivismo popular se corresponde con el espacio abierto para la innovación, en un orden cerrado por la dominación. Si la distancia entre el príncipe y el pueblo se suprime, la relación quedará bloqueada, pero el espacio que abre esa distancia tienen que ser ocupado por una relación activa, productiva y expansiva. La distancia deviene práctica activa, porque de la neutralidad y la pasividad de uno u otro se sigue la ruina para ambos.

Una vez concluida la caracterización de los principados a partir de la inflexión realizada en el capítulo XV, Maquiavelo se detiene en la figura del príncipe para decodificar las múltiples maneras en que se produce esa relación de mutua determinación con el pueblo. No vamos a detenernos en el recorrido de esa trama, atravesada por los afectos, la imaginación, la palabra, las creencias, las acciones, fidelidades y fragilidades que, en cada caso, representan un entramado contingente y conflictivo en el que uno aparece ante el otro. Me basta señalar aquí dos cuestiones sobre la relación populista. La primera, que esta relación no trata de una comunicación directa, sin obstáculos, transparente para los interlocutores, o bien mística, a partir de una saturación simbólica que excluye toda incerteza. Por el contrario, se encuentra atravesada por todas las distorsiones propias de la traducción, que se desprender de su carácter activo, de partes que leen y son leídas, ven y son vistas, oyen y son oídas (incluyendo la interesante mención del tacto, que habría que analizar tanto en términos de una proximidad con una verdad no trascendente, como de la problemática supresión de la distancia). La segunda, que esta relación ha subvertido el sentido de lo alto y lo bajo, en la medida en que no se corresponde con una relación entre actividad y pasividad: se trata de

una permanente relación de mutua determinación que asciende y desciende verticalmente (pueblo-príncipe) y se desplaza horizontalmente (en la permanente tensión plebe-pueblo)⁵. Por otra parte, las aparentemente férreas dicotomías sobre las que Maquiavelo despliega estas relaciones entre el pueblo y el príncipe, hay que observarlas sobre el trasfondo de esa otra mirada que introdujo en el cap. IX, en donde se ubica el terreno de la disputa: la perspectiva de los grandes, el deseo de oprimir que hace del pueblo y del principado un objeto apropiable. Es un trabajo por hacer, recorrer el opúsculo reconstruyendo la mirada de los grandes, que Maquiavelo no ha olvidado, para entender cómo la dinámica entre el líder popular y el pueblo devienen un juego cuyas “reglas” se van escribiendo en la partida, en permanente tensión con la cosificación de los actores, procedimientos y espacios resultante de la lógica de la dominación. Un estado de cosas del que, ni el príncipe, ni el pueblo, se encuentra exentos y con el que, en más de un momento, corren el riesgo de identificarse. Porque los príncipes desean dominar y los pueblos, deseando una renovación, tienden a cambiar una dominación por otra: “una dificultad natural que se encuentra en todos los principados nuevos: los hombres cambian contentos de señor creyendo que van a mejorar; y esa creencia los lleva a tomar las armas en su contra; y se engañan porque descubren luego por experiencia que han empeorado” (Maquiavelo, 2012, p. 8).

La enemistad entre el pueblo y los grandes no es una construcción discursiva o simbólica de la que depende la constitución de la identidad del pueblo, ni el deseo de no ser dominados es una determinación que define una identidad por oposición y que requiere ser ocupada plenamente por la positividad unificadora del nombre del líder (Laclau, 2009) (o la ley, en la tesis de Lefort, 1988). El deseo de no ser dominados es un concepto que hay que desagregar en toda una fenomenología de las pasiones, implicadas en una multiplicidad de relaciones y representaciones sociales conflictivas: nos muestra complejos procesos que se mueven entre el antagonismo y la identificación (enemistad, odio, venganza, ambición, posesión, prestigio, etc.), exponiendo la ilusión sobre toda identidad homogénea del pueblo (Torres, 2014). Esta compleja trama afectiva que hace de la variabilidad el pueblo un permanente movimiento de unificación y dispersión es lo que nos muestra las exigencias a la *virtú* del príncipe, cuya relación con el pueblo nunca puede resolverse a partir de una identificación. Queda claro, por tanto, que la primera división

5 Un pormenorizado y esclarecedor recorrido por los modos de aparecer del pueblo se encuentra en Mattei (2017), además del ya citado trabajo de Visentin.

que opera a partir de la distinción *populus/plebs* (el paso del *popolo* republicano, como conjunto de ciudadanos a la plebe como *popolo* opuesto a los *grandi*) es política, y le permitirá asignar un sentido preciso a su uso del término pueblo. Pero también, que ese pueblo es lo suficientemente heterogéneo como para que su sentido se reduzca a ese desplazamiento hegemónico; y esta última definición también es política (no una descripción sociológica diferente a una lógica política).

Si, por una parte, la trama material de la división en los deseos demanda una práctica política compleja, por otra parte, esa división no puede comprenderse como una inversión de la negatividad que solo hace de los grandes el anti-pueblo. El conflicto es también un antagonismo de perspectivas, que requiere reconocer en la mirada de los grandes un régimen escópico específico y antagónico: se trata de un régimen geometrizado, que impone una distribución de lugares y funciones en los que proyecta su propio poder sobre la totalidad de la vida social (Jay, 2003). Es el régimen dominante, que el perspectivismo popular tiene que despejar para que otras miradas demarquen un nuevo espacio. La relación populista interfiere ese régimen escópico: interrumpe la identidad del pueblo según los grandes (presente en la mirada de los príncipes sobre los pueblos) y la identidad entre el príncipe y los grandes (presente en la mirada de los pueblos sobre los príncipes). La perspectiva de los grandes es la de una parte que ha ocupado el lugar de un todo, pero como hace del poder un presupuesto no puede suprimir su falla constitutiva porque se encuentra estructuralmente limitado; se funda sobre una posición externa y objetivista, que conlleva la exclusión del pueblo y la oclusión de la política. Es por este motivo que la confrontación con el presente que establece Maquiavelo en *El Príncipe* requiere del encuentro entre el príncipe y el pueblo para producir el espacio político que, porque nunca llega a ocupar el lugar del todo, a constituirse como totalidad, se mantiene en y por una insuprimible conflictividad.

El tercer y último movimiento lo encontramos en el cap. XXV. Se trata de un capítulo teórico-práctico que, a distancia de la *Dedicatoria*, supone el perspectivismo popular en el despliegue de la materialidad de las relaciones que instituyen el campo político realizado a lo largo de todo el opúsculo. En este capítulo se presenta una reflexión sobre la libertad, la fortuna y la virtud, en la que conviven metáforas, figuras y conceptos que exponen las ineliminables tensiones propias del perspectivismo popular. En otros términos, la contingencia misma de una política que se ha desprendido de una práctica teórica y política. De este capítulo quisiéramos recuperar dos momentos en los que se anuda una metáfora (sobre los diques) y un concepto (la causalidad).

Las armas y las leyes, y en cada caso a partir de la astucia y la fuerza (porque no hay una correspondencia de uno a uno entre fuerza-armas y astucia-leyes, en la medida en que cada uno de estos recursos requiere la *virtú*, que está compuesta por ese saber centáurico que implica tanto al zorro como al león), son dos de las maneras más importantes a partir de las que Maquiavelo ha denominado aquellas instituciones que hacen posible la conservación de la ciudad. Se trata de los diques que permiten contener los desbordes de la imprevisible fortuna. El particular énfasis que le ha otorgado a las armas, en ningún caso supone que las leyes estén ausentes en un principado, aunque no se haya detenido a desarrollar el para nada sencillo problema de cuáles serían esas leyes y ordenamientos más propios para un principado popular. Pero dejemos por el momento las especulaciones sobre la figura de la ley⁶, para abordar la figura de los diques que, vinculada al tópico de las armas, puede ser interpretada como una contrafigura de las fortalezas y murallas, que Maquiavelo critica en más de un lugar⁷. Las fortalezas –nos dice– son la materialización de un manifiesto doble miedo: al pueblo y a las fuerzas extranjeras, que en un caso conducen al príncipe a encerrarse y en el otro a que los ejércitos propios tiendan a guarecerse. La fortaleza es la imagen contraria a las fuerzas necesariamente expansivas que deben seguirse de la relación de mutua constitución entre el líder popular y el pueblo. En esta metáfora crítica se expresa la prioridad del devenir sobre la forma, así como la prioridad de la exterioridad del espacio (el aparecer, la ocupación política del espacio producido *entre* el pueblo y el príncipe) sobre la interioridad (la preservación de la esencia o identidad del poder). Si interpretamos el dique como una fortaleza (cuya figura paradigmática es el foso que rodea la ciudad) se produce un cierre a la exterioridad y, por extensión, una autolimitación de la potencia. Por el contrario, el dique-*virtú* es aquel que, asumiendo el conflicto (y, con él, un grado de

6 Muchas lecturas han considerado el principado popular como figura de transición hacia la república popular (a partir de la introducción de leyes y ordenamientos que, como sostiene en los *Discorsi*, permiten estabilizar el poder popular en su desigual relación con los grandes), recuperando las recomendaciones de Maquiavelo para darle una nueva constitución a Florencia, fundada en una la restitución del Gran consejo. Cfr., “Discurso sobre los asuntos de Florencia después de la muerte de Lorenzo de Médicis el joven” (1521) y “Minuta de disposiciones para la reforma del Estado de Florencia” (1522), en Maquiavelo (2001).

7 Cfr. Maquiavelo (2000, 280; 2012, 210-216; 1999, 183) El motivo de las fortalezas se encuentra muy bien tratado en Aguayo Borquez (2019), que lo recoge de Althusser en *Lo que no puede durar en el Partido Comunista*: “Maquiavelo decía que el que se construye una fortaleza y se refugia en ella se convierte en prisionero de sus muros: está perdido no sólo para la guerra, sino además para la política” (1978, p. 97).

violencia sobre la realidad), le pone un freno al imprevisible devenir produciendo un *desvío* en el orden de cosas dado: *fuerza* a la fortuna, transformándola en ocasión favorable.

Por otra parte, la *virtú* del príncipe, la acción siempre recíproca propia de su constitución como líder popular, es aquello que no puede cerrarse a los marcos de una ley cuya legitimidad provenga de algún principio externo a la *necesidad* que la produce. La tensión entre la ley y la acción no implica que éstas se opongan (replicando un dualismo ontológico entre norma y decisión); por el contrario, su relación dinamiza el conflicto, *forzando* un desvío de la ley en favor del pueblo. Pero aquí la metáfora no alcanza solo al príncipe-gobierno; el rechazo a las fortalezas también nos permite comprender la negativa maquiaveliana al cierre del *populus* ante su génesis plebea y multitudinaria. En términos contemporáneos, podríamos explicarlo a partir de una segunda implicación de la sinécdoque populista, donde el pasaje de la plebe al pueblo puede significar que una parte recibe la nominación de un todo (Aboy-Carlés y Melo, 2019) o, en nuestros términos, la subsunción de su pluralidad constitutiva y productiva a una unidad tendencialmente homogénea. Esta unidad puede trazar un límite externo con el no-pueblo (los grandes, la oligarquía, etc.), pero también producir un límite interno para las fuerzas expansivas propias de la plebe, en cuya heterogeneidad conflictual se encuentra la génesis del gobierno popular (tal y como sucedió, si seguimos la crítica maquiaveliana, con el pueblo republicano de los humanistas en el período mediceo o con el pueblo elegido de Savonarola, en su intento por reponer la república, más allá de que se trate de formas políticas e ideológicas diferentes). Las milicias populares, las leyes y ordenamientos populares, las acciones del príncipe que favorecen al pueblo y del pueblo que instituyen al príncipe, son modos en los que toma consistencia ese río plebeyo, de acuerdo a la necesidad presente en una coyuntura determinada: son la producción del poder político que ocupan el espacio abierto por el perspectivismo popular.

Las metáforas de los diques y las fortalezas tienen implicancias en un segundo movimiento de este capítulo, cuyo objetivo es advertirnos sobre los límites de la virtud. Unas líneas más adelante Maquiavelo afirma que la experiencia nos muestra que con medios diversos se han conseguido idénticos fines, así como medios opuestos han producido un mismo fin: “De ahí nace lo que dije, que dos actuando de manera diferente alcanzan el mismo efecto, y de dos que actúan igualmente, uno se dirige a su fin y otro no” (2012, p.133).

No existe, por tanto, ninguna ley o lógica política a descubrir que rijan los acontecimientos. El único auxilio solo podemos encontrarlo en la experiencia, que permitiría que un príncipe pueda sostener su *virtú*

en concordancia con la natural variabilidad de *los tiempos y las cosas*. Sin embargo, la misma *virtú* puede ser colonizada por la imaginación, cuando las acciones se afirman en –y, por lo tanto, no arriesgan modificar– aquella vía que le ha resultado exitosa, pues “si uno siempre ha prosperado caminando por determinada vía no se lo puede persuadir de apartarse de ella” (2012,133). Entonces, cuando la experiencia se troca en autoreferencialidad, conduce al príncipe a queda fijado en una identidad, “obstinado en un modo de ser”, a su vez reafirmado por el prestigio popular que ha generado. Esta autoafirmación de una identidad, resultado de la identificación entre lo interno y lo externo, produce la pérdida de la perspectiva (algo que ya había tematizado en el conocido capítulo en el que se interroga si es mejor ser temido que amado), es decir, del perspectivismo popular.

En Maquiavelo no hay una exterioridad del pensamiento político, la teoría es *partisana*. Pero la toma de partido requiere una práctica teórica para producir una distancia, tarea crítica del perspectivismo popular que abre el espacio de la política. En la práctica política, ese espacio abierto tiene que ser ocupado por el poder que generan los vínculos entre el líder y el pueblo (e insistimos, no de identificación plena, sino de una mutua exigencia siempre al borde de ser incumplida), atentos a que los variables modos de relacionarse no produzcan una identidad que disuelva la distancia necesaria para que ese nuevo espacio mantenga la potencia abierta a la innovación y no se cierre sobre sí. Se trata del problema, en este caso ligado al *prestigio*, que Maquiavelo permanentemente advierte: el de un devenir que adquiere una forma que se autonomiza de su propia génesis.

Más que una mirada objetiva, externa, que hace de la contingencia un límite para la virtud, lo que el capítulo final nos indica es que el carácter partisano del perspectivismo popular requiere *coraje* ante el riesgo: el riesgo de una reflexión crítica, que Maquiavelo permanentemente recuerda en cada una de sus obras cuando nos dice que su pensamiento avanza sobre lo no pensado; y el ineludible riesgo político de la toma de posición para la producción de un nuevo poder, en una evidente e inevitable confrontación con los poderosos, que define la constitución del campo político. El movimiento de este último capítulo a la *Exhortación* con la que concluye el opúsculo⁸ nos muestra

8 El cambio en la retórica, entre este último capítulo y la *Exhortación* con la que concluye *El Príncipe*, no supone una discontinuidad teórica o práctica (por ejemplo, la superación de los límites que la razón le pone a la virtud a partir del mito), porque la exhortación a liberar a Italia de los bárbaros se sigue del coraje y el ímpetu con el que cierra éste capítulo. La relación entre la razón política y la producción simbólica ya ha atravesado todo el opúsculo en el entrelazamiento entre las pasiones y la acción.

que la crítica implica un *llamado*, que acaso es la esencia de la política. También la pasión lo es. Entonces entre la crítica y la pasión hay un anudamiento en la distancia, un vínculo subterráneo mayor al que el pensamiento dualista o instrumentalista suele considerar.

III - POPULISMO E IZQUIERDA MAQUIAVELIANA

Nuestro pleno reconocimiento a la obra de Ernesto Laclau, por abrir el imprescindible debate teórico y político sobre el populismo no nos permite trasladar su teoría a Maquiavelo sin enfrentarnos a una serie de dificultades que podríamos resumir –a riesgo de simplificar– de la siguiente manera: más allá de las deudas gramscianas, althusserianas y lefortianas presentes en *Hegemonía y estrategia socialista*, lo que permanece en *La razón populista* es una matriz hobbesiana (Fernández Peychaux, 2020) alejada de las huellas maquiavelianas que podrían haber sido recuperadas de esos nombres. Responder a la pregunta sobre porqué Laclau evita los momentos maquiavelianos del marxismo (más allá de su imagen de Maquiavelo⁹), nos conduciría a otras discusiones. Pero en los rodeos que ha adoptado el pensamiento contemporáneo, establecer una relación confundiendo a Maquiavelo con Hobbes, además del equívoco, no agregaría nada interesante al interrogante sobre la relación del florentino con el populismo. De igual manera, adoptar la alternativa *Maquiavelo o Hobbes* (que también emerge con el nombre de Spinoza junto al segundo) como parte de la querrela entre populismo y democracia radical, requeriría adoptar un punto de partida diferente al que hemos propuesto (lo que no implica que de nuestro trabajo no se pueda seguir tirando un hilo para replantear el antagonismo entre hegemonía y autonomía si queremos pensar un populismo de izquierda).

¿Por qué optamos por hablar de relación populista? Utilizamos el término *populista* y no *popular*, porque lo que quisimos enfatizar es un procedimiento teórico y práctico de constitución política del pueblo que no se funda en una representación sobre sus propiedades (sociales o políticas) anteriores a la relación con el príncipe, es decir, a sus posiciones relativas en la relación gobernante-gobernado. Utilizamos el término *relación* para explicar que no se trata de un procedimiento o lógica de la representación (ni contractual, ni de identificación; aunque estos dos elementos no estén excluidos de la compleja y conflictiva trama relacional, que incluye, por ejemplo, la promesa y el amor, pero en ningún caso es un solo elemento de la trama el

9 El desinterés de Laclau por Maquiavelo se manifiesta en la única mención presente en *La razón populista*, que replica la esquemática representación del maquiavelismo que describimos en el inicio de nuestro trabajo (2005, p. 39).

que define su dinámica), ya que la relación es de mutua implicación y determinación, cuya capacidad intensiva y extensiva (del pueblo y del príncipe) resulta también determinada por las condiciones histórico-sociales (en donde no puede ser obviada la posición de los grandes) que permiten que esa relación tome consistencia.

Nos hemos concentrado exclusivamente en *El Príncipe* porque esa perspectiva ya se encuentra desplegada en ese opúsculo, pero quisiera hacer una consideración final, que entiendo necesaria, ubicando este opúsculo en relación a los *Discursos a la primera década de Tito Livio* y las *Historias florentinas*.

En los *Discursos*, del conflicto entre la plebe y el senado surgen las leyes que hicieron libre a Roma. La escena es diferente a la de *El Príncipe*, porque en Roma el conflicto permite *equilibrar* el poder de los grandes y del pueblo, de acuerdo a una negociación donde los grandes, para evitar la guerra civil, le *conceden* al pueblo la institución de los tribunos, incluyendo parcialmente a la plebe en el orden de la ciudadanía. El redescubrimiento de los *Discursos* a partir de este motivo impulsa el momento maquiaveliano presente en Lefort, el neo-republicanismo de Pocock y Skinner, y McCormick, produciendo un interesante debate sobre la democracia, la república y el populismo, a partir de las diferentes interpretaciones sobre la tesis de la *institucionalización del conflicto*. Pero ¿qué significa institucionalizar el conflicto? ¿Hasta allí llega Maquiavelo?

El “populismo atlántico” de John McCormick¹⁰, presente en *Macchiavellian Democracy* (2011) (obra en la que no menciona el populismo, aunque sí lo ha hecho en muchos textos anteriores y, sobre todo, posteriores: McCormick, 2018) se explica por dos tesis, una ampliamente desarrollada y otra supuesta: la primera, argumenta sobre la presencia de un “constitucionalismo maquiaveliano”, que afirma la participación real y efectiva del pueblo garantizada en las instituciones creadas con el fin de controlar a las élites políticas y económicas; la segunda sostiene una idea de pueblo que supone una identidad sociología y política homogénea (aunque lo suficientemente ambigua como para referirse a una “clase”, a la “gente común”, etc.), que le impide interrogar de qué manera se constituye políticamente el pueblo. Tiene razón al afirmar, con Maquiavelo, que las instituciones populares cumplen una función principal en la disputa con las élites, pero hace de la división entre las elites y el pueblo un *factum* que

10 Una denominación que he escogido para dar cuenta de su crítica al “republicanismo atlántico” (acuñado por J.G.A. Pocock y continuado por Skinner y Pettit), pero también a un campo intelectual de discusiones anglo-americanas sobre el populismo, que difiere de la vía abierta por Laclau.

conduce causalmente a las instituciones populares, ignorando que esa conflictividad atraviesa la relación del pueblo con las instituciones, así como la propia constitución del pueblo. Su reducción de la política al constitucionalismo (en el sentido disciplinar del término, aunque sea dentro de la interesante tradición del constitucionalismo popular) conduce a una doble paradoja: propone un populismo maquiaveliano que presupone al pueblo, convirtiendo al constitucionalismo en la regla democrática que depura a la política popular -y con ello al mismo pueblo-, de la emergencia de los liderazgos populistas, como una versión del populismo que hay que rechazar (McCormick, 2012).

El uso polémico que realiza McCormick del término populismo, en un contexto donde es absolutamente dominante su sentido negativo, se continua en la introducción a la más reciente edición italiana de su principal obra (McCormick, 2020), donde defenderá su lectura populista contra varias líneas de interpretación que considera anti-populares, dedicándole una especial atención a lo que denomina el postmarxismo europeo de la democracia radical. En esta crítica a la izquierda maquiaveliana (en la que generosa y equívocamente incluye mi interpretación) objeta dos cuestiones que explicarían su posición antipopular: la primera, el rechazo a las instituciones, en particular un anárquico anti-estatismo (que poco tiene que ver con la cuestión del populismo); la segunda, una concepción negativa del pueblo que, por extensión, no sería capaz de gobernar o se vería neutralizado por la normatividad institucional (confundiéndose categorías teóricas, como “negatividad”, con juicios políticos negativos sobre el pueblo). McCormick trata a la primera generación de lecturas de Maquiavelo realizadas por Gramsci, Merleau-Ponty, Althusser y Lefort, (deteniéndose particularmente en una segunda generación de lecturas, de Vittorio Morfino, Filippo Del Lucchesse y, concediendo alguna salvedad, en Stefano Visentin y Fabio Frosini), como si las teorías de la abolición del Estado, la dictadura del proletariado y la crítica a la noción ideológica de pueblo-nación a partir de la noción economicista de clase no hubiese sufrido alteración alguna. No registra que la recuperación de Maquiavelo es por donde va a pasar la propia crítica de izquierda a la ortodoxia, explorando una concepción *política* del poder, la realidad y el “sujeto” bloqueada por el determinismo marxista.

Si retomamos nuestra pregunta sobre hasta dónde llega Maquiavelo, podemos continuar la lectura de los *Discursos*, para recuperar su análisis del tribunado de la plebe: allí nos dice que esta institución funcionó hasta que los tribunos dejaron de representar al pueblo, porque los tribunos terminaron por hacer leyes en beneficio de unos pocos y cuando el pueblo tenía que elegir sus representantes para ocupar los lugares del tribunado, terminaron por elegir a los ciudadanos más

poderosos de las familias más importantes de la ciudad (2000, pp. I, 18, 90). El deseo de no dominación se transformó en una identificación de los representantes y los representados con los grandes, a partir de la pasión de la ambición y la universalización de su perspectiva¹¹.

Este problema aparece más allá de que la lógica de las instituciones populares haya seguido siendo de *parte* y, con ello, siempre abierta al conflicto, motivo por el cual Maquiavelo las sostiene como política fundamental de la guardia de la libertad. Pero no nos interesa aquí volver sobre el problema de las instituciones en general (como lo quiere plantear McCormick) u optar por la salida neo-republicana fundada en la contraposición entre virtud y corrupción. Lo que nos interesa señalar es que la institucionalización del conflicto entre los grandes y el pueblo devino en la institucionalización de una fractura entre el pueblo y la plebe. La conclusión de Maquiavelo no conduce a reafirmar un anti-institucionalismo (la idea de que la esencia del poder constituido siempre representa un bloqueo a la potencia popular) o la maledicencia para con la inconstante plebe. Maquiavelo no nos invita a un éxodo de las instituciones, ni a reafirmar una desconfianza en el pueblo: lo que el constitucionalismo y el sociologismo no permiten comprender es que el conflicto tal y como es presentado por Maquiavelo nunca puede ser completamente reducido a un antagonismo traducible en una institución que lo resuelva, ni la institución popular puede resolver su ulterior límite suponiendo las virtudes cívicas de actores que se elevan por sobre el conflicto para adoptar el punto de vista de la ley o de la justicia.

El problema que Maquiavelo señala sobre la institución de los tribunos es, en términos políticos, un caso del problema del segundo movimiento de la sinécdoque que antes señalamos, cuando el pueblo institucionalizado en la unidad de la representación le imprime su sentido a la plebe neutralizando su heterogeneidad y conflictividad. En términos históricos, Maquiavelo nos permite una mirada crítica sobre la libertad republicana romana, que no ha alterado el conjunto de las jerarquías sociales presentes en las mismas atribuciones de la ciudadanía, es decir, del *populus* romano como inscripción jurídica en la ciudad, con sus desiguales prerrogativas. Este es uno de los problemas no resueltos en las lecturas que interpretan la institucionalización del conflicto exclusivamente a partir de una teoría del “control de las élites”, presente tanto en el neo-republicanismo como en la democracia populista de McCormick, por más que uno haga énfasis en

11 Hemos abordado la lectura de Maquiavelo sobre las instituciones romanas en Torres (2013).

las virtudes de la ciudadanía y el otro presuponga que el “pueblo” o la “gente común” es ya un sujeto político con intereses definidos. Pero Maquiavelo no evade el problema.

A diferencia de la Roma clásica, en Florencia las cosas han sido diferentes. En las *Historias florentinas* Maquiavelo expone la diferencia entre los conflictos internos en Roma y Florencia. En el libro III vuelve sobre el motivo de las enemistades entre plebeyos y nobles como causa común de la división, afirmando que, “sin embargo, produjeron distintos efectos” (1943, III.1, p. 144) (recordemos el cap. XXV que analizamos antes). En Roma, las enemistades terminaron en disputas, las que, a su vez, concluyeron en leyes que regularon los intereses de ambos bandos; en Florencia, terminaron en combates, los que causaron muchas muertes y destierros. En el prólogo a las *Historias* –que comienza con la retórica de la comparación histórica–, plantea un problema que marca los alcances de la productividad política del conflicto como fuente de la libertad: “si las divisiones en las otras repúblicas han sido notables, en la de Florencia han sido notabilísimas [...] Florencia, no contentándose con una ha engendrado muchas” (1943, p. 34). La naturaleza del conflicto no pasa por la naturaleza del régimen político, porque en Roma la discordia entre la plebe y el senado duró hasta el fin de la república, mientras que en Florencia “hubo primero discordia entre los nobles, después entre los nobles y el pueblo, y últimamente entre el pueblo y la plebe; ocurriendo muchas veces que, triunfante uno de estos partidos, se dividía en dos” (ídem.). La retórica maquiaveliana hace uso de la comparación entre la virtud de los antiguos y los modernos ubicándonos en el transitado salón de los elogios a la virtud clásica¹², para inmediatamente introducir el perspectivismo popular, que pone en entredicho lo sabido y lo no sabido, en una operación similar a la del proemio de *El Príncipe*: “[en Roma] de la igualdad entre los ciudadanos, condujeron a una desigualdad grandísima; las de Florencia, de la desigualdad a la completa igualdad”. ¿Cómo entender este concepto de igualdad? A partir de la práctica popular: “el [pueblo] de Roma deseaba obtener, como los nobles, las primeras dignidades, y el de Florencia combatía para ejercer solo y sin participación de los nobles la gobernación del Estado” (1943, p. 144)¹³. En acuerdo con la definición ciceronena de pueblo como igualdad ante la ley, explica que la lógica del tribunado de la plebe se encuentra motivada por el deseo del pueblo romano de

12 “la aspiración del pueblo romano era más razonable [...] el deseo del pueblo florentino injurioso e injusto” (1943, pp. 144-145).

13 También, “la ruina de la influencia de los nobles había creado la igualdad de todos los ciudadanos” (1943, p. 146).

iguales derechos políticos que los nobles, para poder ocupar cargos públicos en la gobernación de la república y, con ello, tener sus propios representantes. Pero esta noción de igualdad, que Maquiavelo no desestima, no logra suprimir la desigualdad. La “completa igualdad” a la que Maquiavelo hace referencia es –como se repetirá desde Platón y Aristóteles– la escandalosa *igualdad entre los desiguales*; aquella que afecta la división entre el pueblo y los grandes en toda la extensión material de las relaciones sociales de dominación (que permanece e incluso puede acrecentarse cuando la igualdad jurídica no suprime la dominación). La completa igualdad es, al mismo tiempo, compleja igualdad (Torres, 2013).

Del conflicto por la libertad se siguieron buenas leyes; del conflicto por la *igualdad* devino un proceso de erosión de las jerarquías, funciones e identificaciones sociales, generando una multiplicidad de luchas (que, como nos dice Maquiavelo, demuestran la fortaleza de la ciudad). El inicio del conflicto de la Florencia moderna, que Maquiavelo sitúa en la revuelta de los *Ciompi*, es el conflicto a partir del cual descubre la heterogeneidad del pueblo, exponiendo el más radical sentido de lo “bajo”, lo “menor”, lo “último”. Esto muestra la dinámica que explica la diferencia entre el conflicto plebeyo romano y florentino, porque el segundo introduce una dimensión de horizontalidad extensiva e intensiva que el primero no contiene y, por eso, cambia la perspectiva del pueblo que ingresa en el juego de las determinaciones mutuas con el príncipe, el gobierno y la ciudad. Se trata de un *momento democrático*, fundamental para comprender el perspectivismo popular; término que, claro está, no hace referencia a una forma de gobierno o a la institución del pueblo, sino al devenir conflictivo que la igualdad produce, como negación del orden existente, pero también como fibra comunicante entre las particiones de la ciudad en una escena pública, común e igualitaria¹⁴ (de diferencias y equivalencias igualitarias).

Por eso, nos dice Maquiavelo, hay conflictos productivos y conflictos destructivos: los primeros permiten una alteración de la perspectiva, abriendo un espacio público litigioso que exige nuevas formas del pensamiento y la acción; los segundos, producen facciones, y de la lucha de facciones surgen odios que conducen a la ruina de la ciudad.

14 En la *Alocución dirigida a una magistratura*, Maquiavelo escribe: “Es ella [la justicia] la que genera la unión en los Estados y reinos, su unión, conservación y potencia defiende a los pobres e impotentes, contiene a los ricos y poderosos, humilla a los soberbios y audaces, frena a los codiciosos y avaros, castiga a los insolentes y dispersa a los violentos, y genera en los Estados esa igualdad, deseable en un Estado, si uno quiere conservarlo” (2001, p. 128).

Es esta complejidad la que requiere pensar una nueva constitución del campo político y que pasa, en esa coyuntura histórica florentina en la que se encuentra Maquiavelo, por la relación entre el pueblo y el príncipe popular. Acaso, esta última diferenciación entre conflictos productivos y destructivos permita superar la simplificación entre un populismo bueno y uno malo, democrático o de derecha, así como el reconocimiento más condescendiente que llama a escuchar “el grito de dolor” (McCormick, 2012)¹⁵ de la sociedad moderna haciéndose cargo del populismo como un efecto de la erosión de la democracia. Pero el líder popular maquiaveliano no surge de la resignación sobre el fracaso histórico de la república, ni supone la aceptación conservadora de una forma de gobierno que se volvió dominante: surge de la propia dinámica abierta por el conflicto democrático, a partir del cual se redefinen los modos en que se plantea la relación entre el poder de los grandes (poder que comprende el movimiento mismo entre la república aristocrática y el principado) y del pueblo, que Maquiavelo busca subvertir a partir de una política popular. Por este motivo, aborda la república¹⁶ y el principado como dos “formas” contrapuestas (tal y como la tradición pensó las formas de gobierno, cuya naturaleza o esencia es excluyente pues define lo bueno y lo corrupto, lo recto y lo desviado), trasladando a esa matriz a los debates contemporáneos sobre el populismo (sin discutir la hegemonía política y moral que se construyó durante el siglo XX asociando populismo a totalitarismo, tan presente en los intérpretes de Maquiavelo que, por otra parte, denuncian los “usos y abusos” de la interpretación ideológica) no nos permite explorar aquella *relación populista* cuya perspectiva nos puede abrir un horizonte más interesante para la crítica y la política que nos demanda nuestro presente.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abensour, Miguel (2009). *Pour una philosophie politique critique*. Sens&Tonka.
- Aboy-Carlés, Gerardo y Melo, Julián (2019) (comps.). Equivalencia, sobredeterminación, política. *Pensamiento al margen*, n° 10.

15 Al respecto, convendría recordar aquí el señalamiento de Rancière sobre esa primera operación que funda la política occidental, a partir de la distinción entre la *phoné* propia de los animales, los esclavos y el demos, y el *logos* como atributo del ciudadano libre (Rancière, 1996).

16 Aunque no hemos recorrido la vía que se interroga por la relación entre republicanism y populismo, no queremos dejar de mencionar algunos de los interesantes trabajos de Rinesi (2015), Cadahia (2018) y Rodriguez (2013).

- Aguayo Borquez, Claudio (2019). *Los tiempos y las cosas*. Doble Ciencia.
- Althusser, Louis (1978). *Lo que no puede durar en el Partido Comunista*. Siglo XXI.
- Cadahia, Luciana (2018). Intermitencias: materiales para un populismo republicano. En Villacañas Berlanga, José Luis y Ruiz Sanjuán, César (edit.). *Populismo versus Republicanismo* (pp. 51-65). Biblioteca Nueva.
- Fernández Peychaux, Diego (2020). El líder populista y la soberanía moderna: ¿el exceso hobbesiano de Ernesto Laclau? *Post Data*, 24, n°2, oct-marz.
- Frosini, Fabio (2013a). La 'prospettiva' del prudente. Prudenza, virtù, necessità, religione in Machiavelli. *Giornale critico della filosofia italiana*, Settiam serie vol. IX, Anno XCII (XCIV), fasc. III.
- Frosini, Fabio (2013b). «Dubitando non incorrere in questo inganno di che io accuso alcuni»: Storia memoria giudizio nelle prefazioni e nella dedicatoria dei Discorsi. En Caporali, Riccardo, Morfino, Vittorio, Visentin, Stefano (edit). *Machiavelli: tempor e conflitto*. Mimesis.
- Frosini, Fabio (2006). L'ambiguita del vero e il rischio della virtù. Una lettura del Principe. En Del Lucchese, F., et.al. (comps.). *Machiavelli: immaginazione e contingenza*. Edizioni ETS.
- Gramsci, A. (1999). *Cuadernos de la cárcel*. Era.
- Jay, Martín (2003). Regímenes escópicos de la modernidad. En *Campos de fuerza*. Paidós.
- Laclau, Ernesto (2005). *La razón populista*. Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, Ernesto (2009). Populismo: ¿qué nos dice el nombre. En Panizza, Francisco (comp). *El populismo como espejo de la democracia*. Fondo de Cultura Económica.
- Lefort, Claude (1986). *Le travail de l'oeuvre Machiavel*. Gallimard.
- Lefort, Claude (1988). Maquiavelo: la dimensión económica de lo político. En *Las formas de la Historia*. Fondo de Cultura Económica.
- Maquiavelo, Nicolás (1943). *Historia de Florencia*. En *Obras históricas de Nicolás Maquiavelo*. Poseidón.
- Maquiavelo, Nicolás (1999). *Del arte de la guerra*. Losada.
- Maquiavelo, Nicolás (2000). *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Alianza
- Maquiavelo, Nicolás (2001). *Escritos políticos breves*. Tecnos.

- Maquiavelo, Nicolás (2012). *El príncipe*. Colihue.
- McCormick, John (2011). *Machiavellian Democracy*. Cambridge University Press.
- McCormick, John (2020). *Democrazia machiavelliana*. Viella.
- McCormick, John (2012). Sobre la distinción entre democracia y populismo. *Letras Libres*, mayo.
- McCormick, John (2018). *Reading Machiavelli*. Princeton University Press.
- Marchart, Oliver (2009). *El pensamiento político posfundacional*. Fondo de Cultura Económica.
- Mattei, Eugenia (2017). El pueblo entre príncipes: una lectura de *Il Principe* de Nicolás Maquiavelo. *PostData*, 22, n°1, abril/septiembre.
- Morfinio, Vittorio (2018) Las cinco tesis de la “filosofía” de Maquiavelo. *Anacronismo e irrupción*. Vol. 7, n° 13, nov-may.
- Morfinio, Vittorio (2022) Occasion versus exception: la position de Machiavel. En Goupy, M. y Rivière, Y. (edit) [De la dictature à l'état d'exception: approche historique et philosophique](#). Collection de l'École française de Rome.
- Negri, Antonio (1994). *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*. Libertarias-Prodhufi.
- Ranciere, Jacques (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Nueva Visión.
- Rinesi, Eduardo (2015). Populismo y republicanism. *Ensamble*, año 2, n°3.
- Rodríguez, Gabriela (2013). El príncipe nuevo y la democracia. La *Vida de Castruccio Castracani* de Nicolás Maquiavelo y sus implicancias para el concepto de gobierno popular. *POSTData*, n°2, octubre.
- Torres, Sebastián (2013). *Vida y tiempo de la república. Contingencia y conflicto político en Maquiavelo*. Editorial de la UNGS.
- Torres, Sebastián (2014). La trama política del desiderio: Machiavelli. *Consecutio Temporum*, n°6, mayo.
- Torres, Sebastián (2019). Nombres malditos: maquiavelismo y populismo. En Carozzi, Silvana, Davilo, Beatriz y Giani, Juan (comp.). *Populismo. Razones y pasiones*. Paso de los Libres.
- Visentin, Stefano (2016). La topografía política de Maquiavelo. *Anacronismo e irrupción*, vol. 6, n° 10, mayo-septiembre.

Stefano Visentin *

¿MAQUIAVELO ERA POPULISTA? UNA CRÍTICA MAQUIAVELIANA A LA RAZÓN POPULISTA DE ERNESTO LACLAU¹

PRIMERA PARTE: MAQUIAVELO Y LA POLÍTICA DEL PUEBLO

Para comenzar esta reflexión, creo necesario aclarar un aspecto que podría ser objeto de críticas justas. La intención de este texto no es leer a Maquiavelo como si fuera un crítico de Laclau (lo que claramente sonaría anacrónico), ni tampoco discutir una interpretación hipotética de la obra maquiaveliana de parte de Laclau —una especie de “momento maquiaveliano” en *La razón populista* de Laclau (2010)—, porque en este texto Maquiavelo ni siquiera es citado (en realidad es citado una vez en el capítulo dedicado a Le Bon, pero se trata de una cita irrelevante). Más bien, mi intención es, en primer lugar, identificar en la reflexión de Maquiavelo sobre el pueblo un elemento conceptual importante, que indica una vía alternativa al camino *mainstream* del pensamiento político moderno, el cual se orienta principalmente a construir una visión unitaria del pueblo, necesaria a la génesis del sujeto político por antonomasia, que es el Estado²; y en segundo lugar, la de discutir el análisis que Laclau desarrolla en torno al papel del

* Università degli Studi di Urbino Carlo Bo

1 Texto traducido por Milena Zanelli.

2 El principal referente teórico para este análisis crítico de la modernidad es Negri (2015).

pueblo a la luz de los interrogantes que Maquiavelo impone a todos los que abordan este tema; interrogantes que, como ya he dicho, están en el corazón de la política moderna, y que quizás ni siquiera un enfoque posmoderno y posestructuralista a la política como el laclausiano pueda evitar. Hago pues más, a modo de introducción, las palabras de Marco Geuna (2005), según el cual:

Maquiavelo logra transmitir una reflexión sobre los conflictos absolutamente nueva y peculiar, que [...] también lo sitúa a los márgenes, en una perspectiva diferente respecto del llamado proyecto político moderno, centrado, desde Bodin y Hobbes en adelante, en el papel del poder soberano y en la neutralización del conflicto por él realizado (p. 20).

Ciertamente, la relación entre el resurgimiento del populismo y la tradición de pensamiento republicano ha sido ampliamente estudiada (Villacañas Berlanga y Ruiz Sanjuán, 2018): en particular, algunos autores han destacado una clara diferenciación dentro del republicanismo moderno, entre una concepción oligárquica y propietaria (Hardt y Negri, 2009) y una democrática y plebeya (Biglieri y Cadahia, 2021; Vatter, 2011; Vergara, 2020), reconociendo cómo esta última puede dialogar provechosamente con algunos aspectos del populismo contemporáneo. Sin embargo, aunque en algunos trabajos haya referencias específicas a la obra de Maquiavelo, creo que es muy difícil —sino imposible— afirmar que en la obra de Maquiavelo sea posible encontrar alguna referencia explícita al concepto de “populismo”, un término nacido más de tres siglos después y en un contexto teórico y político completamente diferente³. Sin embargo, tal vez se puede afirmar que la tesis de Laclau, según la cual la política es fundamentalmente la construcción del pueblo, encuentra un predecesor en Maquiavelo, ya que la obra maquiaveliana manifiesta el intento de mostrar cómo el pueblo asume determinadas figuras a partir de la coyuntura política en el que se encuentra y actúa. Además, si tomamos en consideración la definición de populismo propuesta por el *Diccionario de política* de Bobbio, Matteucci y Pasquino (2015), como una doctrina que pretende construir “al pueblo como un mito de carácter lírico o emotivo” (p. 1247) entonces, también podría afirmarse que en cierto modo Maquiavelo “anticipa” el populismo de los siglos XIX y XX, en la medida en que las figuras del pueblo presentes en sus escritos se construyen

3 Para una breve reconstrucción de la historia del populismo —comenzando desde sus orígenes en la Rusia de finales del siglo XIX— véase el trabajo de Rosanvallon (2020).

en torno a un plano compartido de tipo emocional, y no gracias a un proceso de unificación racional; pero no solo eso, sino que, como intentaré mostrar, el pueblo consolida sus propias características —aunque siempre inestables y arriesgadas— a través de la asunción de una imaginación común y, por lo tanto, de una práctica que se manifiesta de vez en cuando en la lucha contra el humor opuesto de los “*Grandi*”, en la dialéctica que esto instituye con el príncipe y, finalmente, en el trabajo de “contención” de las pulsiones disgregantes sin que, sin embargo, estas manifestaciones lleven a la construcción de una unidad artificial como la inaugurada por el concepto hobbesiano de pueblo, momento genético de la constelación conceptual política moderna⁴. En este sentido, Fabio Frosini habla de un “nexo performativo y emocional” presente en el análisis gramsciano del populismo, que desempeña el papel fundamental de construcción de la hegemonía popular/populista; en mi opinión, este nexo es profundamente maquiaveliano, aunque obviamente Gramsci le “añade” el Marx de la crítica a la ideología y del análisis de la superestructura como liberación del materialismo histórico del economicismo, con la intención de resaltar el carácter ineludible de “constitución del verdadero conocimiento” (Frosini, 2011, p. 121) presente en la dimensión ideológica.

Por razones de tiempo y coherencia del discurso me limitaré a considerar solamente *El Príncipe* (2011) y los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* (2018), aunque siendo consciente que —como he intentado mostrar en mis otras intervenciones— las demás obras, sobre todo *Historia de Florencia* (2009), podrían ampliar considerablemente las referencias maquiavelianas a la naturaleza del pueblo. El punto de partida de este recorrido es la tesis de que en la obra del florentino el pueblo no tiene una única fisonomía histórico-sociológica, por el contrario, expresa un concepto eminentemente político, en la medida en que ocupa un espacio público, es decir, “estructuralmente cuestionable (por lo tanto, indeciso), homogéneo (por lo tanto, igualitario) e indisponible (por lo tanto, común)” (Frosini, 2010, p. 104). En otras palabras, el pueblo posee una identidad sólo en la medida en que se hace directamente visible sobre la escena (de la) política. Tres son las modalidades fundamentales a través de las cuales en los *Discursos* y en *El Príncipe* Maquiavelo explícita el tema de la visibilidad del pueblo como emergencia en relación a la coyuntura política: el pueblo como plebe (o como universal que nace de la desunión); el pueblo como multitud (es decir, como multiplicidad constituyente) y

4 Sobre este tema retomo algunas reflexiones desarrolladas en ensayos anteriores: en particular, Visentin (2016).

el pueblo como un aliado del príncipe (o como un principio auto-reformador). Trataré de decir brevemente algo sobre cada una de estas tres figuras.

El lugar textual en el que emerge la primera figura es la exposición de la llamada “doctrina de los humores”, que Maquiavelo presenta, con algunas variantes, tanto en *El Príncipe* como en los *Discursos*. En el primero se lee:

en toda ciudad se hallan estos dos humores contrapuestos. Y surge de que el pueblo desea que los notables no le dominen ni le opriman, mientras los notables desean dominar y oprimir al pueblo; de esos dos apetitos contrapuestos surge en la ciudad una de estas tres consecuencias: el principado, la libertad o la licencia (Maquiavelo, 2011, p. 32).

En cuanto a los *Discursos*: “en toda república hay dos espíritus contrapuestos: el de los grandes y el del pueblo, y todas las leyes que se hacen en pro de la libertad nacen de la desunión entre ambos” (Maquiavelo, 2018, p. 47). El pueblo se hace visible a través del conflicto con los grandes, ocupando una posición asimétrica respecto a ellos: de hecho, el deseo popular de no dejarse dominar es expansivo y tendencialmente universalizable (aunque de hecho siempre requiere la existencia de alguien que quiera dominar al pueblo), mientras que el deseo aristocrático de poder dominar es siempre jerarquizante y en última instancia excluyente, ya que necesita reproducir constantemente una jerarquía entre las partes. En consecuencia, mientras el humor de los grandes produce la corrupción de la república y del bien común, el del pueblo fortalece la libertad. En otras palabras, en el pasaje de la invisibilidad a la visibilidad —“se ve al pueblo unido gritando contra el senado, al senado contra el pueblo, correr tumultuosamente por las calles, saquear las tiendas, marcharse toda la plebe de Roma” (Maquiavelo, 2018, p. 48)— el pueblo por un lado altera la supuesta naturaleza del orden preexistente, y por otro obliga a los demás actores políticos a que modifiquen su posición política. Por tanto, la conflictividad a través de la cual se manifiesta el pueblo no produce desorden —y de hecho la tumultuosa república romana no estaba ni “dividida” ni “desordenada” (Maquiavelo, 2018, pp.47-48)—, por el contrario, establece un orden político que se alimenta de la desunión (que es una cosa diferente de la “división” y del “desorden”), regulando el movimiento a través de las leyes: “nada hace tan estable y firme una república como ordenar en ella la manera en que estas alteraciones de humores que la agitan tengan una salida prevista por la ley” (Maquiavelo, 2018, p.59). De ello se sigue que las leyes son a la

vez el resultado de los tumultos, ya que nacen de la desunión generada por los humores, y son el instrumento para una transformación de éstos en motor de la libertad, en la medida en que protegen del riesgo de que la parcialidad se convierta en sectarismo. Esto sucede porque en Maquiavelo la escisión dentro del cuerpo político es un elemento constitutivo, al ser el cuerpo político por su naturaleza “desunido” dentro de sí mismo en dos partes que no pueden integrarse: las leyes pueden gobernar la desunión, pueden introducir una tregua o una amnistía en la ciudad⁵, pero no pueden (ni deben) neutralizar el conflicto.

Esta afirmación nos introduce a la segunda figura del pueblo, que es el pueblo como multitud. Surge en particular en los últimos capítulos del libro I de los *Discursos*, donde Maquiavelo desarrolla una reflexión articulada —que terminará en el capítulo 58, con la afirmación de que “La multitud es más sabia y más constante que un príncipe” (Maquiavelo, 2018, p. 196)— en torno a la constitución del pueblo-multitud, reflexión que se centra principalmente en dos elementos: la dialéctica entre corrupción y libertad, y la relación entre el pueblo y el príncipe (que en algunos capítulos asume la forma del enfrentamiento entre el orden republicano y el principesco). La secuencia de estos capítulos invierte el sentido de la crítica anti-popular, que se puede resumir en el dicho de Livio, para quien la multitud “*aut humiliter servit, aut superbe dominatur*” [o sirve humildemente, o domina soberbiamente] (Livio, 1982, citado en Maquiavelo, 2018, p. 197), atribuyendo los mismos vicios al príncipe individual, y concluyendo que:

Y si a partir de ahí se reflexiona sobre un príncipe obligado por las leyes y un pueblo encadenado por ellas, se verá más virtud en el pueblo que en el príncipe; y si se reflexiona sobre ambos cuando no están sujetos a freno alguno, se encontrarán menos errores en el pueblo que en el príncipe, y además sus errores serán más pequeños y tendrán mejores remedios (Maquiavelo, 2018, pp. 201-202).

El elemento fundamental del que deriva este juicio es una concepción de la multitud entendida no como una secuencia de individuos atomizados, como en el caso de la multitud descrita por Hobbes, tanto en *De cive* como en *Leviatán*, sino como un colectivo que, aunque todavía no plenamente político, es, sin embargo, capaz de construir relaciones

5 Sobre el tema de la amnistía en Maquiavelo véase Torres (2012).

interindividuales —principalmente de carácter afectivo-imaginativo— que definen un espacio público *en devenir*, sentando así las bases para la génesis de un orden republicano, cuyas instituciones sean capaces de seleccionar las pasiones que congregan a la multitud y neutralizan las que en cambio la desintegran. En otras palabras, son las pasiones y los deseos de la multitud los que determinan la superioridad de la constitución republicana sobre el principado, precisamente por su variedad, y la consiguiente capacidad de cambiar con los tiempos:

Por eso una república tiene una vida más larga y conserva por más tiempo su buena suerte que un principado, porque puede adaptarse mejor a la diversidad de las circunstancias, porque también son distintos los ciudadanos que hay en ella, y esto [no] es posible en un príncipe⁶ (Maquiavelo, 2018, p. 390).

Sin embargo, la contraposición entre el gobierno republicano de la multitud y el principesco no siempre es tan clara; de hecho, a veces es necesario que la multitud se vuelva hacia un líder, especialmente en momentos en que está atravesada por la corrupción. Hemos llegado así a la tercera figura, la del pueblo que entra en una relación “productiva” con un príncipe, que asume la tarea de reordenar (o refundar) la comunidad política, tal como se relata en el Capítulo IX de *El Príncipe* dedicado al principado civil. Maquiavelo no atribuye ningún valor representativo —ni jurídico ni existencial— a la autoridad principesca, en el sentido de que el príncipe no es el actor que unifica las voluntades dispersas del pueblo (aquí la referencia es al dispositivo hobbesiano de la autorización); más bien, la autoridad del príncipe entra en comunicación, de diferentes maneras y con distintos grados de intensidad, con el plano de los afectos y de la imaginación popular, dirigiendo sus propias acciones a través de una especie de dialéctica con este plano. En efecto, si el dominio de un príncipe coincide enteramente con la eficacia de sus actos, tal dominio aparece desprovisto de toda garantía *a priori*, y su legitimidad deriva más bien de la “mirada” del pueblo, que siempre se dirige hacia él: “a todos los hombres, cuando se habla de ellos, y en especial a los príncipes por estar en lo más alto, se los caracteriza por algunas

6 En la publicación consultada se lee: “Por eso una república tiene una vida más larga y conserva por más tiempo su buena suerte que un principado, porque puede adaptarse mejor a la diversidad de las circunstancias, porque también son distintos los ciudadanos que hay en ella, y esto es posible en un príncipe” (Maquiavelo, 2018, p. 390). Se modificó el texto agregando el adverbio “no” porque su omisión es un error de traducción.

de las siguientes propiedades, en grado de procurarles reproches o alabanzas” (Maquiavelo, 2011, p. 51), por lo que todo príncipe debe “ser tan prudente como para evitar incurrir en los vicios que lo privarían del Estado, y preservarse de los que no se lo quiten mientras ello sea posible” (Maquiavelo, 2011, p. 52). La relación entre el príncipe y el pueblo no puede representarse como la imposición de una forma sobre una materia inerte, ya que los deseos del pueblo tienen su propia autonomía relativa que nunca es moldeable de manera absoluta; más bien, el príncipe debe saber tejer junto con sus súbditos una trama de pasiones e imaginaciones compartidas, remodelando constantemente su propio comportamiento, a efectos de “mantener al pueblo de su lado, pues si no, carecerá de todo auxilio en la adversidad” (Maquiavelo, 2011, p. 33): la seguridad de uno depende necesariamente de la de los muchos, según una conexión inestable, pero al mismo tiempo ineliminable.

Precisamente porque el orden de una ciudad nunca está definitivamente asegurado, es necesario mantener siempre activa la producción colectiva de afectos e imaginaciones, haciendo circular la virtud en el cuerpo de la multitud, pero también definiendo a través de la acción del príncipe, o en el caso de una república a través de las leyes que nacen de la desunión, los límites de esta producción y esta circulación. Se trata de una tarea que nunca puede ser decidida de una vez por todas, nunca puede ser objeto de una teoría científica *super partes*, ya que todo sujeto político está constitutivamente expuesto al riesgo: el príncipe corre el riesgo de convertirse en tirano, la desunión entre plebe y nobleza puede convertirse en sectarismo y dar lugar a facciones, la multitud está siempre amenazada por la desintegración interna (como declara el título de los *Discursos*, I, 17: “Un pueblo corrompido que ha alcanzado la libertad, muy difícilmente se mantendrá libre” (Maquiavelo, 2018, p. 96). Las figuras del pueblo nacen siempre de una situación coyuntural, que de vez en cuando requiere la emergencia y la hegemonía de unas de ellas, mientras que las otras figuras no desaparecen, sino que quedan en un segundo plano. Podría decirse que Maquiavelo reconduce el tema clásico de las formas de gobierno a estas formas de manifestación del pueblo, reconociendo la inestabilidad constitutiva de todo gobierno; por esta razón:

es imposible que una república consiga permanecer tranquila, gozando su libertad y su restringido territorio, porque, aunque no moleste a nadie, los demás la molestarán a ella, y eso le provocará el deseo y la necesidad de conquistar; y aunque no tuviese enemigos exteriores, los tendría en casa (Maquiavelo, 2018, p. 286).

Pero esta inestabilidad, si por un lado es el destino de todo orden político, por otro es también un signo de la vitalidad del pueblo, de modo que, como se afirma en los *Discursos* III, 1:

Y por eso están mejor organizadas y tienen una vida más larga las [repúblicas] que, mediante sus instituciones, se pueden renovar a menudo, o que, por cualquier circunstancia ajena a sus ordenamientos, llegan a dicha renovación. Y es más claro que la luz que, si no se renuevan, no pueden durar (Maquiavelo, 2018, p. 341).

En otras palabras, Maquiavelo muestra cómo la acción política (y el discurso sobre la misma) siempre se descompone y recompone por la irrupción de la contingencia, y cómo esto se expresa en un tiempo y en un espacio constantemente indeciso, pero al mismo tiempo siempre necesariamente por determinar; siempre y al mismo tiempo unitario y plural⁷, ordenado y desunido, definido y expansivo. La necesidad de reconducir cada expresión de las relaciones de poder a los modos de visibilidad del pueblo define el carácter “estratégico” del pensamiento de Maquiavelo, es decir, el vínculo profundo entre su reflexión, irreductible a una teoría objetiva y transparente, y la lucha política. Ésta es quizás una de las características decisivas de la modernidad maquiaveliana, en muchos sentidos aún por reconstruir en sus aspectos más “perturbadores”⁸.

SEGUNDA PARTE: DESUNIÓN DE LA SOCIEDAD Y REPRESENTACIÓN DE LA UNIDAD EN LACLAU

En este punto me gustaría señalar brevemente cómo los resultados de esta lectura sobre la reflexión maquiaveliana del concepto de pueblo nos ofrecen algunas herramientas para discutir críticamente la teoría laclausiana del populismo. No pretendo realizar una crítica a todo el marco conceptual de Laclau, que plantea interrogantes muy relevantes para un pensamiento que no pretende permanecer encadenado al paradigma liberal-democrático dominante (por otra parte, sumido en una crisis de décadas), pero que intenta pensar las condiciones de una emancipación (o de muchas emancipaciones, como sugiere una colección de escritos de Laclau⁹); en cambio, me limitaré a señalar

7 Sobre el tema de la temporalidad plural en Maquiavelo cfr. Morfino (2017/2018).

8 El carácter perturbador del pensamiento de Maquiavelo también se refleja en la época contemporánea, marcada por la crisis del Estado moderno y por la irrupción de los procesos globales de gobernanza. Para una reflexión sobre este aspecto, véase Visentín (2022).

9 Se trata de *Emancipación y diferencia*, una colección de textos escritos entre 1989

dos elementos del razonamiento laclausiano que, si se observan a través de la lente que ofrece la obra maquiaveliana, manifiestan aspectos problemáticos. Estos dos elementos se refieren a la desunión de la sociedad y a la representación como construcción de la unidad política del pueblo.

Ya se ha señalado que Laclau y Maquiavelo comparten la idea de que la construcción de un pueblo se identifica con la dimensión del político como tal, y que este proceso de construcción está siempre sujeto a una dimensión contingente e inestable (de la que se sigue también en Laclau la necesidad de una dinámica hegemónica). En otras palabras, los pares polares de orden y conflicto, forma y movimiento, identidad y multiplicidad, no pueden ser pensados como antagónicos, sino siempre como formas “ontológicamente” co-presentes en la realidad de la política. Se podría proponer la hipótesis de que la obra de Antonio Gramsci constituye un puente teórico entre estos dos autores: Gramsci fue, como es sabido, un atento lector de Maquiavelo y, a su vez, es reconocido por Laclau como uno de sus principales referentes teóricos¹⁰. Al respecto, Fabio Frosini afirmó recientemente que en Gramsci el pueblo “no es un objeto [de la teoría], sino una relación dinámica y abierta” (Frosini, 2011, p. 121), dentro de la cual se da la posibilidad de “una complejidad de impulsos heterogéneos hacia la igualdad” (Frosini, 2011, p. 124). Se trata de una tesis de claro origen maquiaveliano, que puede ser rastreada —al menos en parte— también en Laclau; de hecho, su reflexión sobre el populismo se inicia con el intento de pensar al pueblo de una manera radicalmente nueva en relación con las formas conocidas en

y 1995, entre los cuales se encuentra el ensayo *Poder y representación*, donde aparece una interesante referencia a Maquiavelo: “si tomamos a Maquiavelo y a Hobbes como los polos opuestos del enfoque moderno de la política —el primero centró su análisis en una teoría del cálculo estratégico dentro de lo social, en tanto que el segundo se centró en los mecanismos que generan a la sociedad como totalidad—, fue el segundo quien instituyó la teoría política moderna convencional” (Laclau, 1996, p. 150).

10 En este sentido, Sanchez Estop (2015) explica que: “Laclau reinterpreta el concepto gramsciano de hegemonía con una finalidad precisa: restablecer para los movimientos populares, genéricamente denominados ‘socialistas’, un campo abierto para la acción política. Este campo había quedado cegado por el marxismo y sus lecturas esencialistas de la lucha de clases. La idea de que la política fuese la expresión de la lucha de clases y esta a su vez de una dinámica económica fundamental, presente de manera contradictoria en Marx y de manera explícita en una tradición del ‘socialismo científico’ que va de Engels a Stalin, somete la política y sus actores a un completo determinismo. El resultado de este determinismo económico es que la acción política de los trabajadores queda sometida al saber y el poder organizativo de unos dirigentes a quienes se supone el conocimiento teórico de los resortes de la historia y la política. La clase obrera, como actor político, al igual que el pueblo para Hobbes, solo existe en tanto que representada” (párr. 1).

los últimos decenios. El pueblo es un sujeto político complejo y sobre todo no originario, en el sentido de que emerge de la conjunción inestable de una multiplicidad de demandas sociales: demandas que provienen de una pluralidad de “posiciones” heterogéneas, en el interior de la sociedad irremediabilmente fragmentada como lo es la sociedad neoliberal. Sin embargo, donde el filósofo argentino parece distanciarse de Gramsci (y por tanto de Maquiavelo) es en el reconocimiento de una tensión hacia la igualdad presente en el pueblo (se podría decir: en todas las “partes” en que se descompone el pueblo): una tensión que convive problemáticamente con la pluralidad de demandas populares, pero que en cada caso permite distinguir la posición de los subordinados —de aquellos que, según la *lectio* maquiaveliana, “no desean ser mandados ni oprimidos”— de aquella de quienes dominan, que en cambio “desean mandar y oprimir”. Esta topografía del conflicto social me parece evidente en Maquiavelo y también en Gramsci, pero no tanto en Laclau, para quien en cambio la frontera antagónica entre el pueblo y los detentadores del poder se traza siempre *a posteriori*, a partir de la pluralidad y de la variedad de las demandas provenientes del cuerpo social, como si éste último tuviese un carácter natural, y su unificación dependiese de un proceso que es en cambio artificial; mientras que es precisamente la separación entre el plano “natural” de la protesta y el “político” de su organización lo que cuestiona el pueblo maquiaveliano. Laclau, en definitiva, mantiene viva la dicotomía hobbesiana entre naturaleza (sociedad, multiplicidad) y artificio (política, unidad) que Maquiavelo, en cambio, por así decirlo, rechaza *ante Hobbes*. Por esta razón, el filósofo argentino debe hacer un gran esfuerzo teórico (que corresponde a un compromiso político igualmente grande) para construir esas cadenas de equivalencias que garanticen, bajo ciertas condiciones, la orientación unitaria de la acción popular —sin escapar, sin embargo, del riesgo de carecer de herramientas para distinguir una movilización progresista de una forma reaccionaria de movilización popular desencadenada por los grupos dominantes como instrumento de control y sometimiento—. En otras palabras, el pensamiento estratégico de Laclau, también en esto heredero de Gramsci, corre el riesgo de carecer de coherencia, ya que no reconoce que la estrategia está necesariamente ligada a un horizonte estructural de guerra y, por tanto, a una fractura social que nunca podrá ser resuelta desde el punto de vista institucional, ni siquiera, como veremos, por las instituciones democráticas¹¹.

11 Cfr. Sánchez Estop (2016): “solo existe la sociedad en toda su complejidad, pero una sociedad determinada por el hecho señalado por Marx de que toda sociedad humana es un todo en relación metabólica permanente con la naturaleza, en otros términos, un todo productivo” (párr. 9).

Llegamos así al segundo punto de esta crítica maquiaveliana al populismo laclausiano, relativo al papel que Laclau asigna al tema de la representación y, en consecuencia, a la idea de democracia radical. Ya en *Hegemonía y estrategia socialista* (1987) Laclau y Mouffe hablaban de una “revolución democrática” (p. 250), que nace con la revolución francesa, la cual sustituye un imaginario social de tipo teológico-político, donde las jerarquías se fundaban sobre la voluntad divina, con un nuevo imaginario, fundado sobre el “poder absoluto del pueblo” (p. 255). Si bien no se trata de una reconstrucción historiográfica detallada, sin embargo, me parece significativa la falta de comprensión de la continuidad entre la teología política y el proceso de secularización de las categorías teológicas que tiene lugar en la modernidad a partir de Hobbes, y que se realiza plenamente en la revolución francesa, con el nacimiento del concepto de soberanía popular¹². No es necesario perturbar a Carl Schmitt —un autor que, por otra parte, Laclau conoce bien— para captar el elemento de trascendencia presente en la idea de pueblo propio de la concepción moderna de la soberanía popular.

En realidad, en las páginas de *La razón populista* dedicadas a las “dos caras de la representación”, parece emerger una conciencia del carácter trascendente —que Laclau define como “carismático”— de la representación y, sin embargo, el filósofo continúa argumentando que “la construcción de un ‘pueblo’ sería imposible [...] sin el funcionamiento de los mecanismos de representación” (Laclau, 2010, p. 153): es el mismo significante vacío, de hecho, el que constituye la condición necesaria para el surgimiento de un pueblo, ya que posee un carácter representativo o la capacidad de dar forma a una totalidad. El proyecto de unificar las demandas populares adquiere un valor performativo sólo a partir de la unidad que se articula al interior del espacio de la representación, en el que se determina un movimiento doble: un movimiento de los representados a los representantes —el movimiento “clásico” de autorización que permite a los segundos actuar en la plenitud de la legitimidad, en cuanto precisamente autorizados por sus representados—; y un movimiento de los representantes hacia los representados, que debe reabrir el proceso de clausura puesto en acto por el primero, porque reactiva políticamente la “heterogeneidad” del pueblo. Esto significa que la relación entre las instituciones representativas del Estado y las demandas populares originadas por los sujetos populares permanece como una relación abierta y políticamente productiva.

En resumen, si la voluntad popular no existe antes de formarse a través de la representación, entonces la multiplicidad propia de la so-

12 Sobre este punto cfr. Duso (2005).

ciudad necesita siempre de un momento exterior a ella para alcanzar un nivel de unidad; no es casualidad que, en un pasaje decisivo de su libro, donde trata la “estructuración interna del pueblo” (Laclau, 2010, p. 88), el filósofo observa que la construcción de la figura del líder —o del nombre del líder— representa la cadena equivalencial: “Estamos en una situación similar a la del soberano hobbesiano” (p. 88). Por consiguiente, falta en Laclau la capacidad de pensar al pueblo como múltiple y unitario a la vez, plural pero unificado por y en la lucha (maquiavelianamente, por contraposición con el humor de quienes dominan) y, por tanto, capaz de actuar sin recurrir a un mecanismo representativo. También podemos decir que la insistencia de Laclau en la necesidad de una unificación de las demandas sociales heterogéneas reduce las diversas figuras del pueblo analizadas por Maquiavelo a la del pueblo-príncipe, la del pueblo de la unidad; mientras que el pueblo es siempre también las tres figuras destacadas más arriba, es decir es parte (contra otra parte), multiplicidad constituyente y unidad instituyente: una figura puede prevalecer en determinadas circunstancias, pero nunca puede anular a las demás, so pena de esclerotización del carácter fluido y magmático propio del pueblo y de su potencia.

Por esta razón, la naturaleza polimorfa del pueblo nunca puede ser capturada por completo por la *ratio* populista; el “vacío” del significante no es suficiente para expresar este polimorfismo, ya que en todo caso se trata de una captura, de una identificación/representación, por débil o abierta que sea y, por lo tanto, de una subsunción dentro de una dinámica de tipo institucional. En este sentido, desde un punto de vista maquiaveliano, el gran problema del razonamiento de Laclau no es su rechazo posmodernista a un horizonte de clase (economicista o no), sino el abandono de cualquier idea de emancipación que se proyecte fuera del marco del Estado: como sugiere el propio Laclau en una discusión con Jacques Rancière en el 2015:

No veo que exista un principio democrático opuesto al principio de representación, sino más bien un proceso de construcción política que atraviesa el momento de la formación básica de la voluntad popular y el momento de la representación [...]. El problema que tengo con la democracia en este sentido, aceptando en parte el argumento de Jacques mientras me permito algunos puntos de controversia, es que deben existir formas de mediación política que trasciendan la distinción entre el Estado y la sociedad civil (Laclau y Rancière, 2015, párr. 11) .

En este punto, se hace evidente la distancia entre una perspectiva como la de Laclau, que sostiene que el pueblo (en su papel de herede-

ro de la clase obrera fordista) puede actuar exclusivamente dentro de la mediación representativa, aunque desafiando constantemente sus límites y contradicciones; y un horizonte como el que abre la reflexión maquiaveliana, que permite mirar más allá del estado moderno¹³ (lo cual no significa más allá de cualquier estructura institucional), en busca de soluciones innovadoras que trasciendan el ámbito de la democracia representativa¹⁴. Desde la perspectiva que estoy tratando de articular, el problema del populismo no radica en ser anti-institucional, como afirman muchos de sus críticos, sino en ser “demasiado” institucional, es decir, estar demasiado ligado a la dimensión estatal.¹⁵

Un problema análogo se vuelve a presentar también en las páginas que *La razón populista* (2010) dedica a la figura del líder, o para ser más precisos, al proceso de nominación que él encarna. Laclau evidencia la conexión necesaria entre la representación e identificación, buscando, no obstante, establecer un límite al “narcisismo” del líder primordial, tal como lo describe Freud en *Totem y tabú*¹⁶ —de hecho, para Laclau, el líder “es el padre, pero también uno de los hermanos” (2010, p. 84)—; sin embargo, una vez más, como hemos visto, es Maquiavelo quien nos advierte del riesgo de una identificación demasiado estrecha entre el príncipe y el pueblo, riesgo que afecta a ambos polos de la relación: el príncipe, para quien “es mucho más seguro ser temido que amado” (Maquiavelo, 2011, p. 56), ya que el amor fácilmente se convierte en falta de respeto y desobediencia¹⁷;

13 Sobre la mirada “más allá del Estado” de Maquiavelo, vuelvo a remitir a Visentin (2022).

14 Para una crítica al carácter “estatista” del populismo laclausiano, véase los trabajos de Gago y Mezzadra (2017) y Modonesi y Svampa (2019).

15 En otros términos, como ha demostrado Fabio Frosini, el vínculo laclausiano entre populismo y democracia radical no logra “emanciparse del pensamiento de la soberanía del Estado”, acabando por relacionarse con la lógica teológico-política que en realidad intentaría eludir (2012, p. 188).

16 En Biglieri y Cadahia (2021), se presenta una discusión detallada de la teoría laclausiana del líder, que además permite observarla desde una perspectiva no eurocéntrica —y, por lo tanto, no prejuiciosamente contraria a cualquier forma de liderazgo considerada a priori anti-democrática—; sin embargo, en mi opinión, los problemas persisten, ya que la perspectiva de las dos académicas sigue estando demasiado ligada a la idea de que el proceso de identificación entre el pueblo y el líder es el único dispositivo capaz de politizar el cuerpo social.

17 “Los hombres tienen menos miramientos para perjudicar a quien se hace amar que a quien se hace temer; porque el amor se mantiene merced al vínculo de la obligación, que la mezquindad de los hombres rompe siempre que está en juego la propia utilidad, en tanto al temor lo mantiene el miedo al castigo, del que nunca se logra desprender” (Maquiavelo, 2011, p. 56.). Eugenia Mattei ha señalado correctamente la presencia en Maquiavelo de una crítica al amor narcisista, que implica la tendencia

pero también el pueblo, que debe mantener una “justa distancia” del príncipe para poder juzgar mejor sus acciones y hacer productiva la relación imaginativa-afectiva que se establece con él¹⁸. Ahora bien, esta desidentificación parcial entre el pueblo y el príncipe es posible porque en Maquiavelo el pueblo encuentra su propia “subjetivación” originaria en el deseo de no ser dominado, lo que permite mantener abierta la dialéctica entre ambos, sin que exista ninguna representación que sobre-determine la acción popular. Por el contrario, en Laclau, el líder no puede evitar representar al pueblo para unificar su cadena de diferentes demandas.

Además, se podría desarrollar aún más esta reflexión, reconociendo que la identificación con un líder no solo no se opone, sino que a veces es solicitada por la ideología neoliberal, que la utiliza como un suplemento obsceno —para usar el lenguaje de Slavoj Žižek (2008), en los sacrificios infligidos a las clases populares por las políticas de austeridad—. Desde esta perspectiva, el populismo laclausiano siempre corre el riesgo de dar voz a un interclasismo que pasa necesariamente por la defensa de la representación en el plano político (derivada de la imposibilidad de identificar una demanda hegemónica en la multiplicidad de demandas equivalentes), y de la propiedad privada en el plano social¹⁹. Por estas razones, como observa Partha Chatterjee en su último trabajo, la política populista —incluso cuando está orientada en una dirección progresista, como en el caso de Laclau y Mouffe— “está necesariamente limitada a maniobras tácticas; no puede idear una estrategia de transformación social” (Chatterjee, 2020, p. xvii).

En conclusión, me parece que una emancipación efectivamente universalista no puede darse si no es a partir de una posición de parte, capaz de abrirse y extenderse más allá de su identidad originaria²⁰. Por lo tanto, el llamado a la democracia —aunque sea radical— es una voz demasiado débil para definir completamente la

a producir una fusión en la que el lugar del príncipe/tirano y el espacio del pueblo se superponen, hasta ensimismarse (Mattei, 2016).

18 El tema de la distancia está presente desde la dedicatoria de *El Príncipe*, donde Maquiavelo escribe: “al igual que quienes dibujan el paisaje se sitúan en la llanura para calibrar la naturaleza de los montes y de los lugares elevados, y sobre los montes para calibrar la del llano, del mismo modo es menester ser príncipe para conocer a fondo la naturaleza de los pueblos, pero ser del pueblo para conocer a fondo la de los príncipes” (2011, p. 4). Para un estudio más detallado de este tema, remito nuevamente a Visentin (2016).

19 Una conclusión similar ha sido identificada en el actual contexto español por el sociólogo Emmanuel Rodríguez López. Al respecto véase Sanz Paratcha (2022).

20 He desarrollado esta argumentación de manera más detallada en Visentin (2018).

acción del pueblo, ya que este llamado tiende a eliminar la idea de una sociedad dividida en dos campos antagónicos, y sobre todo a no reconocer que la lucha por la igualdad tiene un carácter expansivo y universal. Parece escapar a Laclau el hecho de que la democracia representativa puede producir una sutura de lo social que neutraliza, al menos en parte, la potencialidad de la acción popular, y que no basta con producir un vacío dentro de las instituciones democráticas para liberar el espacio de un proceso de emancipación colectiva. Más bien, es necesario asumir plenamente el carácter estratégico de la reflexión maquiaveliana sobre el pueblo, para tratar de pensar las instituciones y leyes populares no sólo dentro, sino también contra la *reductio ad unum* del Estado.

BIBLIOGRAFÍA

- Biglieri Paula y Cadahia, Luciana(2021). *Seven Essays on Populism. For a Renewed Theoretical Perspective*. Polity Press.
- Bobbio, Norberto, Matteucci, Nicola y Pasquino, Gianfranco (2015). *Diccionario de política*. Siglo XXI.
- Chatterjee, Partha (2020). *I am the people: reflections on popular sovereignty today*. Columbia University Press.
- Duso Giuseppe (Ed.). (2005). *El poder. Para una historia de la filosofía política moderna*. Siglo XXI.
- Frosini, Fabio (2010). «E questa difficoltà è ragionevole». La perdita della libertà nei «Discorsi» di Machiavelli. En Nicola Panichi (Ed.). *Figure di 'servitù' e 'dominio' nella cultura filosofica europea tra Cinquecento e Seicento* (pp. 99-119). Le Lettere.
- Frosini, Fabio (2011). Formas del populismo: de la política a la administración. En G. Semeraro, M. Marques de Oliveira, P. Tavares da Silva, S. Nogueira Leitão (Orgs.). *Gramsci e os movimentos populares* (pp. 119-129) . Editora da UFF.
- Frosini, Fabio (2012). Spazio/tempo ed egemonia/verità. Due questioni (gramsciane) per Ernesto Laclau. En Miguel Angel Baldassarri y Delia Melegari (Eds.). *Populismo e democrazia radicale. In dialogo con Ernesto Laclau* (pp. 175-191). Ombre corte.
- Gago, Verónica y Mezzadra, Sandra (2017). In the wake of the plebeian revolt: Social movements, 'progressive' governments, and the politics of autonomy in Latin America. *Anthropological Theory*, (17, 4), (pp. 474-496).

- Geuna, Marco (2005). Machiavelli ed il ruolo dei conflitti nella vita politica. En Alessandro Arienzo y D. Caruso (Eds.). *Conflitti*. Dante & Descartes.
- Hardt, Michael, y Negri, Antonio (2009). *Commonwealth*. Harvard University Press.
- Laclau, Ernesto (1996). *Emancipación y diferencia*. Espasa Calpe.
- Laclau, Ernesto (2010). *La razón populista*. Fondo de Cultura Económica.
- Laclau Ernesto y Mouffe Chantal (1987). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Siglo XXI.
- Laclau, Ernesto y Rancière Jacques (2015). "Don't they represent us?": A discussion between Jacques Rancière and Ernesto Laclau, in <https://www.versobooks.com/en-gb/blogs/news/2008-don-t-they-represent-us-a-discussion-between-jacques-ranciere-and-ernesto-laclau>
- Landi, Sandro (2023). Machiavelli non salverà la democrazia. Su una lettura populista di Machiavelli. *Filosofía política*, (pp. 151-160).
- Maquiavelo, Nicolás (1513/2011). *El príncipe*. Gredos.
- Maquiavelo, Nicolás (1531/2018). *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Alianza.
- Maquiavelo, Nicolás (1532/2009) *Historia de Florencia*. Tecnos.
- Mattei, Eugenia (2016). *Una escritura alusiva: los líderes y el pueblo en la obra de Nicolás Maquiavelo*. Tesis de doctorado en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires.
- McCormick, John (2011). *Machiavellian Democracy*. Cambridge University Press.
- Modonesi, Massimo y Svampa, Maristella (2019). Post-progressivism and Emancipatory Horizons in Latin America. En Massimo Modonesi, *The Antagonistic Principle* (pp. 159-167). Brill.
- Morfini, Vittorio (2017/2018). Las cinco tesis de la "filosofía" de Maquiavelo. *Anacronismo e Irrupción* (7, 13), (pp. 217-249).
- Negri, Antonio (2015). *El Poder constituyente: Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*. Traficantes de Sueños.
- Rosanvallon, Pierre (2020). *El siglo del populismo: Historia, teoría, crítica*. Galaxia Gutenberg.

- Sánchez Estop, Juan Domingo (25 de agosto de 2015). *Laclau y Spinoza: dos lógicas de la autofundación*. [Entrada de blog]. <https://iohannesmaurus.blogspot.com/2015/08/laclau-y-spinoza-dos-lógicas-de-la.html>
- Sánchez Estop, Juan Domingo (31 de mayo de 2016). Por qué no soy laclausiano. *Diario Público*. <https://blogs.publico.es/contraparte/2016/05/31/por-que-no-soy-laclausiano/>
- Sanz Paratcha, Diego (2022). *Emmanuel Rodríguez: “Lo único que existe a día de hoy es la izquierda de la clase media y la derecha de la clase media”*. <https://www.elsaltodiario.com/politica/emmanuel-rodriguez-efecto-clase-media>
- Torres, Sebastián (2012). La memoria del conflitto: Machiavelli e il «ritorno ai principi». En Riccardo Caporali, Vittorio Morfino y Stefano Visentin (Eds.). *Machiavelli: tempo e conflitto* (pp. 199-218), Mimesis.
- Vatter Miguel (2011). The quarrel between populism and republicanism: Machiavelli and the antinomies of plebeian politics. *Contemporary Political Theory*, (pp. 1–22).
- Vergara, Camila (2020). *República plebeya. Guía práctica para construir poder popular*. Editorial Sangría.
- Villacañas Berlanga, José Luis y Ruiz Sanjuán, César (Eds.). (2018). *Populismo versus Republicanismo. Genealogía, historia, crítica*. Editorial Biblioteca Nueva.
- Visentin, Stefano (2016). La topografía política de Maquiavelo. *Anacronismo e Irrupción* (6, 10), (pp. 172-201).
- Visentin, Stefano (2018). Populismo como contrapoder. El final de la democracia liberal y la política de los gobernados. En Diego. A. Fernández Peychaux y Domenico Scalzo (Eds.). *Pueblos, derechos y estados. Ensayos entre Europa y América Latina* (pp. 173-194). Edunpaz.
- Visentin, Stefano (2022). Machiavelli prima e dopo lo Stato. Gli spazi dell'agire politico nel *Principe* e nei *Discorsi*. En Cecilia Abdo Ferez, Domenico Scalzo y Stefano Visentin (Eds.). *La guardia della libertà. Conquista, repubblica, popolo tra Italia e America latina* (pp. 69-93). Mimesis.
- Žižek, Slavoj. (2008). *In Defense of Lost Causes*. Verso.

Fabiana de Jesus Benetti *

JOHN MCCORMICK: UNA LECTURA POPULISTA DE LA POLÍTICA EN MAQUIAVELO¹

INTRODUCCIÓN

Los textos escritos por Maquiavelo han proporcionado un vasto número de interpretaciones que procuraron definir las características centrales de sus trabajos, con un énfasis inicial en las lecturas que priorizaban el pensamiento del autor sobre los gobiernos principescos, pasando posteriormente a un énfasis en su posición republicana². Podemos recordar que, en los siglos XVII y XVIII, autores como James Harrington, Baruch Spinoza y Jean Jacques Rousseau³ escribieron sobre el republicanismo de Maquiavelo, clave de lectura que fue retomada con gran fuerza ⁴ en el siglo XX, con las publicaciones

* Instituto Federal do Paraná/Cascavel

1 Este texto fue escrito originalmente en portugués y luego traducido al español. Por lo tanto, todas las citas que se traducen al español son responsabilidad del autor del texto.

2 Sobre la recepción de los textos de Maquiavelo, consultamos Hahe (2006); Bignotto (2015); Ames (2017); Vatter (2017).

3 The Commonwealth of Oceana and a system of politics (Harrington); *Theological-Political Treatise* (Spinoza); *Do Contrato Social* (Rousseau).

4 En la Introducción a la edición de *O Príncipe* organizada por Giorgio Inglese, Gennaro Sasso describe parte de este furor de estudios en torno a los textos de Maquiavelo, en palabras de Sasso: “Maquiavelo era nuestro argumento favorito; y como

de pensadores que rescataron el tema republicano en los textos del florentino.⁵ Esta retomada no significa que las diversidades interpretativas sean menores por el sesgo republicano, por el contrario, es posible encontrar la formulación de lecturas que fluyen, cada una, a una caracterización de lo que sería el pensamiento republicano presente en las obras de Maquiavelo.⁶ Aunque esta cuestión tenga tantas variantes, es de extrema importancia para el rescate y la vivacidad del legado teórico político de Maquiavelo. También es importante para el surgimiento de una dinámica interpretativa que sitúe a Maquiavelo en los debates políticos contemporáneos⁷. Es el caso de John McCormick, que utiliza a Maquiavelo para reflexionar sobre el gobierno popular y las democracias actuales. En la concepción de este autor, el pensamiento del florentino tiene fuertes bases populistas, tendiendo mucho más hacia un pensamiento democrático⁸ que hacia un pensamiento republicano. Pretendemos conducir nuestro texto a partir de esta lectura de McCormick, destacando: a) la forma en que justifica

en aquella época, hablo de los años setenta del siglo pasado, el campo de los estudios sobre su vida, su actividad política, su pensamiento, estaba agitado por polémicas bastante vivas [...] nuestra conversación giraba a menudo en torno a cuestiones de estrecha exégesis textual, sin dejar de lado las relativas a su pensamiento. Al contrario, eran éstas las que constituían el motivo que nos llevaba de nuevo a los textos y a la exigencia de devolverles su verdadero rostro. [...]” (SASSO, 2013, p. 3-4).

5 A modo de ejemplo, *Crisis of the Early Italian Renaissance*, de Hans Baron; *Le Travail de l'oeuvre Machiavel*, de Lefort; *The Machiavellian moment*, de Pocock; *The foundations of Modern Political Thought*, de Skinner.

6 Como afirma Adverse, “[...] Skinner y Pocock, defienden una especie de lectura continuista de la obra de Maquiavelo que la sitúa en un movimiento de reanudación y reelaboración del republicanismo clásico que se inicia en la Edad Media [...]. En cambio, Lefort presenta una interpretación muy diferente, haciendo resaltar el carácter conflictivo de la vida cívica, lo que supone conceder una gran importancia a la teoría maquiaveliana de los “humores” que perturban el orden político” (ADVERSE, 2007, p. 33-34).

7 Por ejemplo: liberalismo y democracias liberales (Nicola Matteucci, Paul A. Hahe); Libertad como no-dominación (Philip Pettit); Republicanismo conflictivo (Chantal Mouffe).

8 Teniendo en cuenta la época en la que vive Maquiavelo, McCormick explica que: “Para los criterios de su época, esto no significaría una democracia propiamente dicha, sino un régimen mixto con un sesgo democrático. Para los estándares actuales, sería mejor llamar a tal régimen una democracia” (McCormick, 2013, p. 292). Bignotto subraya también la preferencia democrática de Maquiavelo, que aparece en sus críticas al modelo político de Venecia y sus elogios al de Roma, pero hace una advertencia sobre el uso de la palabra democracia: “la afirmación de sus preferencias democráticas, sin embargo, debe considerarse con cautela, ya que el término democracia era poco utilizado en la época y ciertamente no correspondía a la imagen que Maquiavelo tenía del modelo romano” (Bignotto, 2015, p.103).

su tesis mediante una lectura socioeconómica⁹ de los actores políticos citados por Maquiavelo, es decir, los grandes y el pueblo; b) la forma en que McCormick destaca el papel activo del pueblo en la arena política, convirtiéndose en protagonista de un conflicto socioeconómico.

LOS DESEOS DE LOS GRANDES Y DEL PUEBLO: UNA PERSPECTIVA MORAL.

La teoría de los humores es el punto de partida del análisis de McCormick sobre la democracia en el pensamiento de Maquiavelo. Según el autor, es en la presentación que hace Maquiavelo del deseo popular (de no dominación) donde se establece su posición a favor de las repúblicas democráticas. En *El Príncipe*, cuando presenta la dinámica del conflicto político y caracteriza los deseos opuestos del pueblo y de los grandes, Maquiavelo habría presentado una perspectiva moral expresada en el juicio de que el deseo popular es más decente que el deseo de los grandes. La palabra que utiliza es *onestà*, que tiene como connotación “honestidad y decencia, e incluso honor y bondad”. (McCormick, 2011, p. 24). Resulta que, en *El Príncipe*, esta moral relacionada con el pueblo no estaría bien determinada. Como sugiere McCormick, no habría un sentido preciso de lo que significaría. Para él, es en los *Discorsi* donde Maquiavelo aclara esta idea cuando entrelaza la moral popular con ideas como el “bien común” y las “libertades públicas”. Mientras que los grandes tienen el disimulo como fuerte característica, en la búsqueda de lograr sus intenciones, el pueblo aparece como desinteresado en perjudicar a los demás: la *onestà* del pueblo así lo implica, lo que sería confirmado por la teoría de los humores. Basándose en episodios narrados en los *Discorsi* y en *El Príncipe*¹⁰, McCormick indica que la salida del pueblo a la opresión de los grandes, cuando faltaban salidas institucionales, era retirarse pacíficamente de la ciudad, evitando volverse violentamente contra los patricios¹¹. Una práctica que es diferente para los grandes que tenían la violencia como hábito, recurriendo al asesinato cuando ya no

9 En *Democracia maquiaveliana: controlando as elites com um populismo feroz*, McCormick expresa la idea de que el “entorno sociopolítico favorecido por Maquiavelo es el de una intensa animosidad socioeconómica y contestación política entre las élites y el pueblo” (McCormick, 2013, p.254).

10 Las referencias son a los capítulos 4, I y 40, I, de los *Discorsi*, para demostrar la opinión sobre el pueblo. A los capítulos 11, III; 37, I de los *Discorsi* y 9 del *Príncipe*, para demostrar lo que es propio de la acción de los grandes.

11 McCormick (2013, p.261), expone ejemplos de momentos en los que la pasividad del pueblo se convierte en acción feroz, un cambio que se produce como respuesta a la agresividad que la nobleza lanzaba contra el pueblo.

podían imponer su voluntad a un tribuno. Otro punto, planteado por McCormick, es que el pueblo posee más bondad que los grandes. El hecho que sirve para subrayar esto es el episodio en el que la plebe romana reclama participar en los cargos consulares, debido a su mayor número en la ciudad. Cuando la plebe gana la arena pública y tiene que elegir representantes para sus cargos, en lugar de poner a la plebe allí, elige sólo a miembros de entre los patricios. Este pasaje, que ya fue analizado por Strauss (1964) como una demostración de la escasa capacidad de deliberación del pueblo, es analizado por McCormick (2011; 2013) como un ejemplo de su decencia y bondad, cualidades que permitirían al pueblo emitir juicios superiores. Así, las elecciones a puestos consulares

no sólo validó el juicio del pueblo en ocasiones cuando eligió a individuos específicos para el cargo, sino que también destacó, como indispensable para el buen gobierno, los desafíos animados del pueblo al privilegio de la élite: sin la objeción popular a su autoridad, los propios grandes aparentemente nunca habrían propuesto a estos excelentes candidatos para el cargo desde sus propias clases (McCormick, 2011, p.25).

McCormick deshace, en esta línea de exposición, lo que parece ser una paradoja en el pensamiento de Maquiavelo: el elogio de la superioridad del juicio popular frente a las afirmaciones de Maquiavelo de que los grandes serían más inteligentes y astutos. La pregunta que surge ante esto es: “¿Cómo pueden gobernar los menos inteligentes, los que carecen de recursos y no son proclives a comportamientos agresivos en competición con los actores sociales más astutos, valientes y ricos? (McCormick, 2011, p.26). La respuesta a esta pregunta la habría dado el propio Maquiavelo al indicar que el pueblo puede ser más sabio que los grandes o que un príncipe, cuando se tiene una buena salida constitucional, que en este caso consiste en “armar militarmente al pueblo con armas y entrenamiento; y armarlo constitucionalmente con tribunales y asambleas” (McCormick, 2011, p.26).

El punto más importante es que el juicio positivo de Maquiavelo sobre el pueblo, reconociendo sus decisiones como mejores y más sabias en comparación con los oligarcas y los príncipes, apunta a su inclinación hacia este tipo de gobierno. Volviendo a la comparación de Maquiavelo entre el pueblo y los príncipes, McCormick señala que “apunta a la mayor prosperidad e imperio de que disfrutaban las repúblicas: las ciudades donde el pueblo es príncipe’, como Atenas y Roma, es decir, las democracias y los grandes gobiernos (*governi larghi*), florecieron una vez que se liberaron del dominio monárquico”

(McCormick, 2011, p.79). Todo esto no significa que Maquiavelo no reconociera la imperfección popular. Al contrario, el autor florentino habría dejado claro que en varias ocasiones el pueblo carece de claridad y prudencia a la hora de valorar los asuntos políticos y que a veces está sujeto a la manipulación de los grandes. Pero en una valoración general, McCormick (2011, p.80) dice que las cualidades de los pueblos son mayores que las cualidades de oligarcas o príncipes, esto se evidencia en la mayor sabiduría popular para las decisiones y en la acertada distinción que hacen de los juicios políticos, porque en estos casos tienen una buena capacidad para distinguir las verdades de las mentiras, o las acusaciones de las calumnias. A la hora de redactar las leyes, el pueblo estaría mejor capacitado para evaluar los beneficios futuros que pueden derivarse de ellas. Y, por último, el pueblo tiene una valiosa capacidad para valorar la virtud o la inclinación a la corrupción de quienes se presentan a los más altos cargos de la judicatura. Distinto de esto es el juicio relativo a los demás actores políticos menos capaces de garantizar la libertad y el bien común, porque les mueve su afán de dominio, su ambición de oprimir. Para McCormick, los príncipes y los oligarcas no respetan la ley; son propensos a la corrupción, la conspiración, etc. Todas estas características son impedimentos para el mantenimiento de leyes beneficiosas para el bien de todos, y este es un bien, que sin la resistencia del pueblo no se puede conseguir.

EL POPULISMO EN MAQUIAVELO: UN ENFRENTAMIENTO DE LAS ÉLITES POR EL PUEBLO.

En el texto *Sobre la distinción entre democracia y populismo*¹², McCormick afirma que “el populismo es [...] el ‘grito de dolor’ de la democracia moderna y representativa” (McCormick, 2012, párr. 1). El autor considera que el populismo es un fenómeno inevitable en los regímenes políticos que, aunque fundados en los principios de una democracia, acaban apartando al pueblo de su lugar en la función de gobernar. Este fenómeno de exclusión del pueblo hace que el populismo revele una tensión que sería muy característica de las democracias modernas: la búsqueda de las “políticas que reflejen mejor o sean más fieles a las preferencias e intereses de la propia ciudadanía de lo que lo hacen las instituciones representativas está en manos de individuos o partidos que en realidad ‘representan’ a la gente de maneras muy tenues” (McCormick, 2012, párr. 2). La dinámica que describe McCor-

12 Texto presentado por McCormick en un seminario organizado en la Universidad de Princeton. El texto ha sido traducido al español por Pablo Duarte y está disponible en la página web de la *Revista Letras Libres*.

mick es la siguiente: por un lado están los individuos o partidos que gobiernan las instituciones políticas y excluyen al pueblo de esta posibilidad de gobierno; al otro lado está el pueblo, ese conjunto de ciudadanos comunes que buscan políticas que representen sus intereses y preferencias¹³. Estos dos grupos adquieren un retrato sociológico, ya que, para McCormick, los que gobiernan las instituciones son los miembros de la élite y lo que él denomina ciudadanos comunes, refiriéndose al pueblo, se entiende que son los pobres: “una ciudadanía que se extiende a través de la población para incluir a gran cantidad de individuos que podrían definirse propiamente como pobres” (McCormick, 2012, párr. 3).

En la misma línea socioeconómica, en *Machiavellian Democracy* (2011), McCormick afirma que las democracias actuales tienen como impacto político el problema de las desigualdades económicas. Mientras que, por un lado, el autor señala que existe la expectativa de que los gobiernos populares compensen a todos los ciudadanos de forma relativamente equitativa, por otro, el autor demuestra que existe una dificultad por parte de los teóricos para responder a “una pregunta que fue central en la vida de las repúblicas anteriores al siglo XVIII”: ¿cómo evitarán las instituciones que los ciudadanos ricos dominen un gobierno que se supone que debe servir a la totalidad de los ciudadanos?” (McCormick, 2011, p.01).

Según McCormick, los incentivos de los ricos eran las mayores amenazas para los gobiernos populares en el periodo anterior a la democracia moderna. En las estructuras constitucionales modernas, las repúblicas se preocupan mucho más por el poder y la influencia que pueden tener los funcionarios públicos que los ciudadanos ricos. Sin embargo, el autor observa que esta dinámica de funcionamiento de las instituciones republicanas modernas no asegura la resolución del problema del poder de las élites, ya que no hay ninguna garantía de que los cargos públicos no sean ocupados, en mayor proporción, por los ricos. Tampoco garantiza que los ricos no controlen el comportamiento de los ciudadanos más pobres que ocupan cargos electivos. Desde estas perspectivas de la coyuntura republicana moderna, McCormick plantea los siguientes problemas.

¿Cómo pueden los ciudadanos de a pie impedir que los ricos ejerzan una influencia desproporcionada sobre el bien común, y cómo

13 En el escenario descrito por Maquiavelo (*Discorsi*, I, 3), éste es el cuadro de la república romana después de la muerte del último rey Tarquino: una administración pública formada por los cónsules y el senado, y el pueblo sin un lugar efectivo de representación en el gobierno.

pueden disuadir a los funcionarios públicos de comportarse de un modo que desafía persistentemente la voluntad de su electorado perjudicando los intereses de este último? ¿Cómo puede castigar eficazmente a las élites socioeconómicas y políticas cuando ambas actúan -a menudo en connivencia- de forma que amenazan la libertad de los ciudadanos y la estabilidad de las repúblicas? (McCormick, 2011, p.02).

Para responder a estas preguntas, McCormick intenta analizar ciertos métodos históricos (distintos de las elecciones) que los ciudadanos comunes han utilizado para protegerse de las acciones de los ciudadanos ricos que amenazaban la dinámica de las repúblicas. Este movimiento que el autor pretende rescatar en las repúblicas de la Antigüedad, la Edad Media y el Renacimiento, será pensado en el sentido de la posibilidad de su reconstrucción en las democracias actuales, es decir, su objetivo es examinar las técnicas utilizadas en las repúblicas premodernas para pensarlas aplicadas a las democracias contemporáneas. Para ello, Maquiavelo aparece como un portal (término utilizado por el propio McCormick) a través del cual se pueden recuperar ciertas prácticas que fortalecerían el gobierno popular. Las prácticas serían las de:

Roles o asambleas con poder de veto o autoridad legislativa que excluyen de la elegibilidad a los ciudadanos más ricos (cap. 3 y 4); procedimientos de designación de magistrados, que combinan el sorteo y la elección (cap. 4), y juicios políticos en los que cualquier ciudadano actúa como juez final en casos y apelaciones (cap. 5) (McCormick, 2011, p.02).

La concepción de McCormick se construye sobre la idea de que la postura de Maquiavelo en el *Príncipe* es instruir a los gobernantes sobre cómo dominar al pueblo, postura que no se identifica con la que aparece en los *Discorsi*. Para el autor, en esta última obra, Maquiavelo ofrece consejos políticos que siguen una dirección opuesta a la del *Príncipe*, lo que ahora se observa ya no es cómo el príncipe debe ejercer el dominio sobre el pueblo, sino más bien, cómo debe hacer la gente común para controlar a las élites. Esta idea es también la que orienta a McCormick en su interpretación republicana de los textos de Maquiavelo, que se caracterizaría mejor por una teoría política “participativa y empoderadora”, por tanto, más populista que republicana, en el sentido general que el republicanismo tenía como connotación en su época.

McCormick ve en Maquiavelo una atención especial al comportamiento de los ciudadanos con mayores privilegios y poderes en la

república, hombres de los que Maquiavelo habría hablado utilizando términos como *nobili, ottimati, grandi*. Como afirma el intérprete, “[...] generalizando a partir de sus estudios y experiencias, Maquiavelo sostiene que un insaciable apetito de opresión guía los esfuerzos de los grandes por acumular riqueza, monopolizar posiciones y ganar prestigio dentro de las repúblicas” (McCormick, 2011, p. 4). De este modo, los hombres que aspiraran a cargos públicos o militares estarían mucho más interesados en el poder que podría derivarse de tales funciones que, propiamente hablando, en promover el bien común. El deseo de dominación sería el motor de sus acciones: “capitanes, magistrados, senadores, jueces desean que los demás se sometan a su voluntad, buscan un estatus elevado dentro de su política y, sobre todo, buscan enriquecerse materialmente a costa del bien común” (McCormick, 2011, p. 4). Esto significa que McCormick sitúa el deseo de dominación de los grandes también en una esfera de deseo de riqueza, de un poder que proviene de la grandeza promovida por el enriquecimiento, es decir, los grandes son, para él, una especie de élite económica. Y sobre esta naturaleza económica de los grandes, McCormick presenta dos aspectos importantes. El primero se refiere a la naturaleza de la clase, que, según él, va más allá de una élite hereditaria, extendiéndose a los nuevos ricos y a los empresarios políticos. Para McCormick, Maquiavelo habría hecho una distinción precisa entre las élites de las ciudades (*i grandi*) y los ricos a los que llama los ociosos (*gentiluomini*)¹⁴, que serían una clase opresora de los hombres que habitaban el campo: “Así pues, la élite de Maquiavelo no es una aristocracia feudal, aunque se refiera a ella con palabras como “nobles” o “aristócratas”” (McCormick, 2011, p. 4). El segundo punto sobre la naturaleza de las élites se refiere a lo que impulsa las acciones de los grandes. Para

14 Enumeramos aquí tres usos que Maquiavelo hace de este término en los *Discorsi*. El primer sentido (*Discorsi*, I, VI) se refiere al ejercicio del gobierno: esta connotación aparece cuando Maquiavelo, al hablar del nacimiento de la ciudad de Venecia, explica que en lugar de crear distintas divisiones de cargos, en aquella ciudad se daba el mismo nombre a todos los que participaban en la administración de la ciudad, es decir, gentilhombres (*gentiluomini*). La segunda acepción (*Discorsi*, I, VI) es un desarrollo de ésta y aparece cuando Venecia utiliza el término no sólo para referirse a los que gobiernan, sino para diferenciarlos de los que no tienen este poder: los populares. La tercera acepción se refiere a los hombres ociosos que perjudican a las repúblicas. Con esta connotación, el término aparece en el capítulo 55 cuando Maquiavelo define “que se llaman gentileshombres a los que viven ociosamente de las rentas de sus grandes posesiones, sin preocuparse de cultivarlas ni de ningún otro trabajo necesario para la subsistencia. Estos son perniciosos en todas las repúblicas y en todas las provincias, pero más perniciosos son aquellos que, además de poseer las fortunas de las que hemos hablado, mandan en castillos y tienen súbditos que les obedecen” (*Discorsi*, I, 55).

McCormick, se trata de un aspecto a veces ignorado por los lectores del florentino, que entienden la naturaleza de este grupo mucho más relacionada con ideas como la gloria, el honor y la fama que con el aspecto económico. Contrariamente a esta idea, el comentarista indica que Maquiavelo destaca constantemente los movimientos promovidos por los grandes, apuntando a los privilegios que provienen de la adquisición de riquezas, por ejemplo

los romanos más ricos, dice, constituyen “la mayor parte de la nobleza” (D I,37); Maquiavelo identifica la clase dominante de la república de Siracusa con los senadores y los ricos (P 8); al principio de los Discursos, Maquiavelo caracteriza a los grandes como aquellos que “poseen mucho” y que utilizan su riqueza “incorrecta y ambiciosamente”, en específico, en formas que son malas para las repúblicas (D I,5). Más adelante en su obra, habla conjuntamente de la “gran ambición” de la nobleza y de su “gran avaricia” (D I,40). Más decisivo me parece el juicio de Maquiavelo señalado en su capítulo sobre el derecho agrario de Roma: Maquiavelo observa que, a lo largo de la historia de la república, los nobles “siempre cedieron a la plebe sin excesivo tumulto cuando se trataba de honores, pero cuando se trataba de la propiedad, la defendían con la mayor obstinación” (D I,37) (McCormick, 2011, p. 4-5).

Esta relación de los grandes con determinados aspectos de su naturaleza económica se extiende también al pueblo y a su naturaleza económica. McCormick, introduciendo la dinámica del conflicto, habla de la distinción que hace Maquiavelo entre los grandes por un lado y, por otro, el resto de los ciudadanos. En el lado opuesto a los grandes estaría el pueblo (*popolo* y plebeyos), de un lado el deseo de dominación y del otro el deseo contrario, que es el de no dominación. Si la motivación de los grandes está relacionada con el engrandecimiento de su riqueza y el poder que de ella se deriva, la motivación popular parece estar dirigida a la búsqueda de seguridad, un contentamiento con los bienes que poseen y el objetivo de mantener estos bienes de tal forma que no disminuyan su estatus social. Desde esta perspectiva, McCormick piensa que las motivaciones económicas (una relación entre ricos y pobres) son también una construcción de la naturaleza del pueblo y de los grandes. Así, entender el conflicto político debe implicar comprender cómo el pueblo evita ser oprimido por los ambiciosos deseos de una élite de la ciudad. Esta necesidad de defensa por parte del pueblo tendría incluso una justificación en el pensamiento de Maquiavelo, en la medida en que el autor concibe positivamente las revueltas populares. La razón de Maquiavelo para no sorprenderse

por las revueltas del pueblo derivaría, según McCormick, de su opinión de que tales acontecimientos no eran más que respuestas a los excesos de los grandes. Y, considerando que tales excesos se expresan en el deseo de dominación, la revuelta del pueblo no traería perjuicios a la república, sino beneficios, en la medida en que podría dar lugar a leyes favorables a la libertad. De este modo, el pueblo evitaría la ruina de la república, ganando un lugar en las instituciones republicanas y conteniendo las motivaciones dominadoras de los grandes.

Los tribunos de la plebe aparecen, para McCormick, como la defensa de un modelo constitucional democratizado, a través del cual tiene lugar la participación popular y que confirma el papel de guardián de la libertad que Maquiavelo atribuye a la plebe. McCormick denomina democracia maquiavélica a los modelos de tribunos y asambleas republicanas a través de los cuales “la contestación popular se institucionaliza mediante institutos, como los tribunos de la plebe, y los ciudadanos más ricos y prominentes no pueden acceder a estos institutos” (McCormick, 2011, p. 7). La visión democrática de Maquiavelo supondría una ruptura con ideales como los de Rucellai y Guicciardini, cuya pretensión para Florencia sería reordenarla siguiendo el modelo oligárquico de Venecia. En este modelo, como en cualquier oligarquía, el control político lo mantendría la élite ciudadana.

Para McCormick, existe una diferencia nuclear entre las constituciones republicanas anteriores al siglo XVIII y las posteriores: esta diferencia se refiere a la concepción del pueblo. En repúblicas como las de la Antigüedad, la Edad Media y el Renacimiento, es posible pensar en el pueblo de dos maneras: el pueblo como la totalidad de los ciudadanos, del cuerpo político, y el pueblo como una clase económica, una mayoría pobre. Utilizando el ejemplo romano como ilustración, McCormick explica que

por un lado, “pueblo” significa la *res publica* colectiva del *populus*, una concepción unitaria de la ciudadanía que incluye a patricios y plebeyos. Por otro lado, la idea de SPQR (Senado y Pueblo de Roma), refleja una concepción binaria de la ciudadanía, en la que los plebeyos, separados de la elite patricia, los nobles o la clase senatorial, constituyen por separado “el pueblo” (McCormick, 2011, p.12).

Las repúblicas modernas, en cambio, con pocas modificaciones, están constituidas por la primera concepción del pueblo, entendido de forma unitaria y homogénea. El pueblo, en la concepción moderna, lleva el nombre de soberanía y el grupo soberano está formado por todos los ciudadanos, élites o no, que comparten la misma igualdad

ante la ley. El gran problema que McCormick presenta, con respecto a la constitución de las repúblicas modernas, es que su formato del pueblo, como clase anónima, hace que las constituciones se preocupen menos por frenar los dominios de los ricos sobre la esfera política. Según él, esta preocupación está en la base del pensamiento de Maquiavelo, que habría pensado en instituciones que promovieran una cierta conciencia de clase.

Desde la perspectiva de McCormick, el pensamiento político de Maquiavelo endosaría una práctica de compromiso del pueblo, indicando una responsabilidad política de esta clase¹⁵ frente a los privilegios de las élites. Como resumen de este movimiento democrático de control de las élites, McCormick (2013) encuentra en los escritos de Maquiavelo un doble aspecto institucional de la acción popular: el primer movimiento es de selección por parte del pueblo, este selecciona tanto a los miembros de la élite que podrán ocupar puestos políticos como las propuestas políticas presentadas por la propia élite; el segundo movimiento sitúa al pueblo en una posición más activa en los puestos de la administración pública, compite por mismos puestos y también supervisa a las élites “a través de las instituciones de los tribunos y de prácticas como las denuncias públicas y los llamamientos populares. Además, la plebe romana podía reunirse colectivamente en los *contiones* y el *concilium plebis* para debatir y elaborar leyes respectivamente” (McCormick, 2013, p.291). Lo que estaría en la base de la política de Maquiavelo sería una cierta mezcla de promoción de la participación popular con elementos de responsabilidad de las élites. Maquiavelo no estaría descuidando a las dos clases, sino mostrando, a través de teorías como las tribunas y la participación popular, la importancia de estas instituciones para promover una política que ceda espacio al pueblo. De este modo, McCormick afirma que Maquiavelo elogia tanto la participación directa del pueblo en los gobiernos como también está de

15 Para McCormick (2011), la división de clases es una característica histórica asociada a los gobiernos populares. La presencia de esta división es lo que hace que surjan diversas acciones normativas en dichos regímenes. El movimiento explicado por el autor sugiere que las desventajas económicas y sociales que surgen en los gobiernos populares, como resultado de la libertad que se alcanza en este tipo de regímenes, constituyen una amenaza para las libertades de los demás ciudadanos. Para resolver este problema, y evitar la degradación de los regímenes basados en la libertad y la igualdad ante la ley, los gobiernos populares promueven una cierta compensación política a los pobres. A los ciudadanos menos favorecidos materialmente se les otorga poder institucional, lo que les permite deliberar y decidir sobre asuntos políticos, con el objetivo de equilibrar mejor las influencias que tienen los miembros de la política. No se trata de un movimiento que McCormick identifique como moderno, al contrario, el autor indica que esta dinámica de clases ya habría sido confirmada por Aristóteles en sus estudios de sociología política.

acuerdo con la práctica de la libre elección de los magistrados por parte del pueblo, lo que constituiría la posibilidad de un gobierno indirecto. A todo esto, McCormick añade una dimensión de la función popular respecto a la guardia de la libertad, según él, al elegir al pueblo romano como el más apto para custodiar la libertad, Maquiavelo presentaría una “una conceptualización más completa del control popular sobre las élites” (McCormick, 2013, p.291)¹⁶. Para McCormick, además de la cuestión institucional, existe también un enfrentamiento cultural entre el pueblo y las élites, un cuadro marcado por una posición de desprecio y desconfianza del pueblo hacia el grupo social que se le opone. Y aquí, una vez más, el pueblo muestra su carácter sabio y activo al protegerse de las injusticias practicadas por las élites obligándolas a actuar con mayor responsabilidad política.

CONSIDERACIONES FINALES

Lo que configura el ordenamiento de la vida política y lo que configura el lugar de los grandes y del pueblo en este espacio genera una diversidad de interpretaciones del pensamiento de Maquiavelo. En este trabajo, buscamos trabajar con la clave de lectura proporcionada por McCormick, para quien es posible pensar una política populista en Maquiavelo, fundada en la lucha del pueblo para contener la dominación de las élites. Sin embargo, a diferencia de lo que piensa este autor, entendemos que al volver su reflexión sobre los actores políticos, destacando los deseos que les son característicos, Maquiavelo se aleja de utilizar determinaciones sociológicas como indicación de quiénes serían pueblo o grandes, como señala Gaille-Nikodimov (2004, p.27), “Maquiavelo no concibe estas categorías como totalmente independientes de las consideraciones económicas. Pero la relación entre estos deseos o apetitos y una condición económica no está realmente determinada”. Por esta razón, entendemos que no podemos reducir

16 Traemos aquí a tres autores que también afirman el papel del pueblo como guardián de la libertad, sin por ello entender este papel desde el punto de vista de la lucha socioeconómica. Empezando por Bignotto, para quien “tanto la teoría de los conflictos como la de los deseos opuestos que pueblan las ciudades nos hacen creer que la comprensión del fenómeno de la libertad pasa por la comprensión del papel desempeñado por el pueblo en la vida de una república libre” (Bignotto, 2015, p.103). A su vez, Vatter subraya el papel del pueblo contra la opresión de los órdenes políticos: “una vida política libre sólo se da por la resistencia del pueblo, como portador del deseo de libertad, contra la imposición heterónoma de la ley y el orden del Estado” (Vatter, 2000, p.109). Por último, desde la perspectiva de Balestrieri, el pueblo como guardián de la libertad es una elección estrictamente ligada a la necesidad de ordenar una fuerza militar beneficiosa para la ciudad en la consecución de sus objetivos expansionistas. Pero para servirse del pueblo, la república “debe necesariamente reconocerlo como un papel político” (Balestrini, 2010, p.482).

el pueblo a la clase pobre de la ciudad, como tampoco podemos reducir los grandes a la clase rica de la ciudad, como hacía McCormick. Si pensamos en la propia historia de la ciudad de Florencia, vemos que estas categorías económicas no eran particulares de los Grandes, porque hay una parte del pueblo que está constituida por la burguesía ascendente. Aunque en una época determinada podamos hablar de pueblo y grandes, reconociendo en ellos ciertos aspectos de su cultura, su condición económica, etc., eso no parece significar la posibilidad de una universalización de lo que son. Lo mismo ocurre con los espacios, ya que las determinaciones sociológicas de los pueblos pueden ser diferentes en ordenaciones políticas distintas. Esto es lo que nos recuerda los análisis de Maquiavelo sobre los pueblos de Francia y Alemania¹⁷, pues mientras uno se caracteriza por la miseria, el otro se caracteriza por la riqueza; mientras uno se caracteriza por la opresión, el otro se caracteriza por la vida libre. Al relacionar a los actores sociales con sus deseos de dominación y no dominación, nos parece que Maquiavelo los sitúa en una lucha política mucho más amplia que el enfrentamiento entre clases socioeconómicas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adverse, Helton (2007). Maquiavel, a república e o desejo de liberdade. *Trans/form/ação*. São Paulo, v. 30, n. 2, p.33-52, nov.
- Ames, José Luiz (2017). *Conflito e Liberdade: a vida política para Maquiavel*. Curitiba: CRV.
- Balestrieri, Giovanni (2010). Machiavelli e la doppia fondazione della dottrina dei conflitti sociali (doi: 10.1403/33176) *La Cultura Fascicolo 3*, dicembre.
- Baron, Hans (1968). *The Crisis of the Early Italian Renaissance*. Princeton University Press.
- Bignotto, Newton (2015). *Maquiavel Republicano*. Edições Loyola.
- Gaille-Nikodimov, Marie (2004) *Conflit civil et liberté: La politique machiavélique entre histoire et médecine*. Honoré Champion.
- Harrington, J. (1992). *The commonwealth of Oceana and system of politics*. Cambridge University Press.
- Lefort, Claude (1972). *Le travail de l'ouvre Maquiavel.*: Gallimard.

17 En los textos *Ritratto di cose di Francia e Rapporto delle cose della Magna* (ver en Machiavelli, 1971).

- Machiavelli, Niccolò. (1971). *Tutte Le Opere*. A cura di Mario Martelli. Sansoni S.P.A.
- Maquiavel, Nicolau (2007). *Discursos Sobre a Primeira Década de Tito Lívio*. Martins Fontes.
- Maquiavel, Nicolau (2017). *O Príncipe*. Tradução de Diogo Aurélio Pires. Editora 34.
- Matteucci, Nicola (1972). *Il liberalismo in un modo in trasformazione*. Il Mulino.
- McCormick, John P. (2012). Sobre la distinción entre democracia y populismo. Traducción de Pablo Duarte. *Letras Libres*. <https://letraslibres.com/revista-espana/sobre-la-distincion-entre-democracia-y-populismo/>
- McCormick, John P. (2013). Democracia maquiaveliana: controlando as elites com um populismo feroz. *Revista Brasileira de Ciência Política*, nº12. Brasília, setembro - dezembro, pp. 253-298.
- McCormick, John P. (2011). *Machiavellian democracy*. Cambridge University Press.
- Mouffe, Claude. (2003). *La paradoja democrática*. Gedisa. Pettit, P. (1999). *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. Oxford University Press.
- Pocock, John Greville Agard (1997). *Le moment machiavélien*. Presses Universitaires de France.
- Rahae, Paul A. (org.) (2006). *Machiavelli's Liberal Republican Legacy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rousseau, Jean-Jacques. (2006). *O Contrato Social*. Martins Fontes.
- Sasso, Gennaro (2013). Genesi e Struttura del Principe. En Machiavelli, Niccolò. *Il Principe*. A cura di Giorgio Inglese. Enciclopedia Italiana.
- Skinner, Quentin (1996). *As fundações do pensamento político moderno*. Cia. das Letras.
- Spinoza, Baruch (2007). *Theological-Political Treatise*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Strauss, Leo (1964). *Meditacion sobre Maquiavelo*. Traducción de Carmela Gutierrez de Gamba. Instituto de Estudios Políticos.
- Vatter, Miguel (2000). *Between Form and Event: Machiavelli's Theory of Political Freedom*. Kluwer Academic.

Sandro Landi *

MAQUIAVELO NO SALVARÁ LA DEMOCRACIA. SOBRE UNA LECTURA POPULISTA DE MAQUIAVELO

1. *CIURMATORI*

Se podría decir de Maquiavelo lo que se ha dicho de un cronista florentino anónimo de finales del siglo XIV: “la suya era una cultura ‘pública’, ‘de la calle’ (Molho y Sznura, 1986, p. XXIX). De este espacio público abarrotado, del que Maquiavelo era un espectador participante, surgen varios fragmentos, especialmente en sus cartas. La del 19 de diciembre de 1513 a Francesco Vettori informa de la presencia de un fraile predicador en Florencia: “un fraile de San Francisco se encuentra en esta ciudad nuestra, imán de todos los encantadores (*ciurmatori*) del mundo” (Machiavelli, 1981, p. 308). El autor de este sermón apocalíptico ha sido identificado durante mucho tiempo con Francesco da Montepulciano (Lodone, 2021). Maquiavelo lo define como un “mezzo romito”, es decir, un ermitaño itinerante, así como un “profeta” (“para tener más crédito por predicar, profesa ser profeta”). Quizá sea precisamente el carácter espectacular del sermón (“dixit multa magna et mirabilia”), los efectos insólitos que provocó incluso en quienes, como él, sólo fueron testigos indirectos (“estas cosas

* Université Bordeaux-Montaigne/ Centre national de la recherche scientifique (CNRS), Maison des sciences de l’Homme, Bordeaux

me asombraron...”), lo que justifica el primer atributo que Maquiavelo utiliza para describir al fraile: un *ciurmatore*, es decir, un encantador.

Ciurmatore es aquel que hace un uso público y fraudulento de su propia palabra; *ciurmare*, según el *Vocabolario della Crusca* “son aquellos actos, y aquellas palabras falsas que salen de los encantadores: que tomamos como engaño”¹. Florencia, señala Maquiavelo, parece ejercer una influencia particular en este tipo de personajes. Esto es quizás una alusión a la predicación de Savonarola, cuyo caso, como veremos, puede entrar en esta categoría. Término atestiguado desde el siglo XV, *ciurmare* es la italianización del francés *charmer*². En un estudio sobre los charlatanes en la Italia moderna, David Gentilcore (2006, p. 56) recordó que *ciurmatore* es un término que se refiere en particular al encantador de serpientes. Personajes itinerantes de este tipo, a medio camino entre la medicina y las prácticas ancestrales, el mundo rural y el urbano, son muy frecuentes y populares en las plazas italianas de esta época (Garzoni, 1996, pp. 906-91). El propio Maquiavelo se encontró con estos personajes y ciertamente quedó tan impresionado por ellos que les dedicó una composición carnavalesca: el *Canto de' ciurmadori* (Machiavelli, 1964: 336-338). Escrita probablemente en 1509 (Bausi, 2014), la canción es un disfraz burlesco de esta profesión itinerante, dedicada, en este caso, a seducir al público femenino con remedios prodigiosos. Pero, detrás de los subtextos obscenos, la parodia insinúa algo que distingue a estos curanderos callejeros y que Maquiavelo parece captar: la capacidad natural y misteriosa de influir y subyugar no sólo a los animales salvajes sino también a los espectadores crédulos.

2. MAQUIAVELO SALVARÁ LA DEMOCRACIA

Para abordar la cuestión de la interpretación populista de Maquiavelo, me gustaría partir de una entrevista con John McCormick publicada en el semanario italiano *L'Espresso* el 7 de marzo de 2021 (Pedullà, 2021). Es muy raro que la crítica maquiaveliana se dirija a un público no especializado y precisamente por ello es interesante detenerse en este texto. De hecho, coherente con sus principios, una de las características de la exégesis populista de Maquiavelo consiste en proponer tesis populares, es decir, no sólo democráticas sino también al alcance de un público no especializado. Recíprocamente, como veremos, representaciones y eslóganes populares pueden alimentar y legitimar esta corriente de interpretación. El título de la entrevista realizada por

1 http://new.lessicografia.it/Controller/?entry_id=38956211abb64978a783a30149180897

2 <https://www.treccani.it/vocabolario/ciurmare>.

Gabriele Pedullà es “Maquiavelo salvará la democracia”. Imagínense por un momento la sorpresa del típico lector de *L'Espresso*, acostumbrado durante años a enfrentarse a los escenarios más inquietantes de la democracia parlamentaria, al encontrarse con esta asombrosa afirmación. En la entrevista McCormick explica cómo Maquiavelo puede obrar este prodigio.

En primer lugar, hay un problema de lectura. “Cualquiera que lea a Maquiavelo con la atención que merece”, explica McCormick, “puede darse cuenta de que las democracias modernas permiten a las élites evitar pagar por un comportamiento que él creía que debía ser castigado con la máxima severidad” (p.77). Pero, ¿qué significa leer “Maquiavelo con la atención que merece”? Este precepto hermenéutico recuerda al que encontramos en el tercer libro de los *Discursos* (capítulo 30) “Y quien lea la Biblia con sensatez, verá a Moisés forzado...” (Machiavelli, 1960, p. 468). En el caso de la exégesis populista, se trata de leer a Maquiavelo a la luz de la situación contemporánea, en particular la de Norteamérica: “Creo que cualquier lector de Maquiavelo se ha visto llevado al menos una vez a ver en Barack Obama una especie de reencarnación de Piero Soderini: el Gonfaloniere de Justicia de Florencia con el que Maquiavelo trabajó durante diez años y que fue derrotado porque, en contra de los consejos de Maquiavelo, buscó el compromiso con la élite a toda costa, incluso cuando estaba claro que sus oponentes no estaban dispuestos a negociar, hasta que la oligarquía florentina se deshizo de él en un golpe de Estado” (Pedullà, 2021, p. 77). En esta lectura, si Barack Obama es una “reencarnación”, Maquiavelo sólo puede ser un “precursor”: “Creo que los escritos de Maquiavelo anticipan el populismo de izquierdas porque animan a la plebe a desafiar a las élites y a exigirles una parte cada vez mayor del poder económico y político”. La exégesis populista es, por tanto, una exégesis indudablemente presentista, en el doble sentido de que el presente sugiere los temas y el vocabulario para releer a Maquiavelo, mientras que Maquiavelo suministra ejemplos y claves para legitimar la lectura populista del presente. El libro que dio a conocer a McCormick al gran público (*Machiavelli's Democracy*) comienza con esta frase: “el impacto político de la desigualdad económica es un problema cada vez más preocupante en las democracias contemporáneas, especialmente en Estados Unidos” (McCormick, 2011: p. I). Creer que en una lectura “sensata” de Maquiavelo se puede encontrar la solución a la crisis de las democracias no es, por tanto, una mera boutade periodística, sino que es el propósito de esta relectura de Maquiavelo. Para que la exégesis populista cumpla esta función soterialógica, son necesarias ciertas condiciones:

- a) un corpus. El corpus populista resulta de una selección de textos en los que es posible encontrar la demostración al postulado siempre expresado en *Machiavelli's democracy*: “La teoría política de Maquiavelo era “más popularmente participativa y empoderadora de lo que fue el republicanismo, en general, y, para el caso, de lo que es la democracia como generalmente se conceptualiza y practica hoy en día” (McCormick, 2011, p. 3). Este corpus incluye preferentemente aquellos textos en los que Maquiavelo se interesa por el pueblo como actor institucional, especialmente en los primeros capítulos de los *Discursos* (I, 2-8), en el *Discursus florentinarum rerum* y, de forma más selectiva, en las *Historias florentinas*. En la exégesis populista, el *popolo*, que según Maquiavelo es uno de los “humores” de la ciudad, se identifica sin dudarle como una clase social (McCormick, 2018, pp. 12, 23, 32). Esta clase se opone a otro sujeto colectivo: el Senado, en el caso de Roma, sinónimo de los “nobles” o “grandes” en el caso de Florencia, calificados genéricamente como la “élite” en el léxico populista. La dinámica característica de estos actores es conflictiva, ya que Roma y Florencia son, según un lugar común de la crítica reciente, repúblicas tumultuarias (Portinaro, 2018, pp. 46-47). En la interpretación populista, esta dinámica conduce necesariamente a la creación de instituciones cuya finalidad es salvaguardar la libertad del pueblo y el control democrático de las élites. La exégesis populista procede siempre por selección y deducción, excluyendo o minimizando cuidadosamente todos los textos que puedan contradecir el postulado militante (Balot y Trochimchuk, 2012, p. 573). En otras palabras, se trata de un caso clásico de exégesis tautológica, al que es pertinente la afirmación de Popper: “es fácil obtener confirmaciones, o verificaciones, para casi todas las teorías, si lo que buscamos son precisamente confirmaciones” (Popper, 2002, p. 47).
- b) Un léxico. El léxico populista de Maquiavelo es el resultado de una actualización y radicalización del léxico maquiavélico. Este léxico es extraordinariamente exiguo y gira en torno a dos términos: “pueblo” y “élites”. En el léxico populista, el pueblo es una clase social y más aún una comunidad ética, un depósito de valores de igualdad, justicia social y prudencia colectiva; a este grupo y a sus legítimas reivindicaciones se opone siempre otro grupo, definido como la “oligarquía” o las “élites”, es decir, los detentadores del poder económico y político. Fiel a esta concepción romántica del “pueblo”, fundadora del ethos populista (Palano, 2022), McCormick se muestra indiferente a las investigaciones

que en los últimos años han mostrado la gran complejidad de este término en el contexto histórico de la ciudad-estado y su sustancial irreductibilidad a las categorías sociales y políticas contemporáneas (Klapisch Zuber, 1995; Mineo, 2014). Por el contrario, el léxico populista practica deliberadamente el anacronismo y la descontextualización buscando afinidades más bien en el léxico de los movimientos populistas contemporáneos. Por ejemplo, la antinomia “pueblo”/“élites” es constitutiva del discurso de los *gilets jaunes*, a quienes McCormick no sorprende que cite en la entrevista como modelo de “populismo progresista” (Pedullà, 2021, p. 76).

- c) Una genealogía. En la exégesis populista, la referencia a Maquiavelo tiene un valor instrumental: sustituir a Rousseau como figura heroica en la historia de la democracia moderna y dotar a la teoría democrática contemporánea de un modelo más sólido por ser más antiguo, más acorde con el ejemplo republicano romano y, sobre todo, más radical (McCormick, 2018, p. 111). Esta genealogía permite a McCormick construir una narrativa autónoma respecto a la gran narrativa del republicanismo skinneriano que representa uno de sus principales objetos polémicos (el otro, recurrente, es Leo Strauss, identificado y descalificado en *Reading Machiavelli* como “devoto” de Heidegger en su juventud) (McCormick, 2018, p. 145). Si la genealogía democrática difiere de la republicana, no está del todo claro en qué difiere el método democrático del republicano. McCormick, que, al igual que Skinner, procede mediante postulados y deducciones, busca (y necesariamente encuentra) precursores y reencarnaciones en la historia del pensamiento. Establecer genealogías, buscar precursores, privilegiar la linealidad de una obra en lugar de detenerse en sus contradicciones y hápax es un método tradicional de la historia de las ideas. Desconectada de los debates de la historia intelectual, la exégesis populista es metodológicamente obvia y obsoleta.
- d) Una ideología. La lectura populista de Maquiavelo es el camuflaje exegético de una ideología: el populismo de izquierdas. En su entrevista, McCormick afirma: “Soy un defensor del populismo, del populismo de izquierdas. La diferencia entre la izquierda y la derecha es sencilla: el populismo progresista es un movimiento que desafía las injustas ventajas reales de las que disfruta una minoría. El populismo de derechas es un movimiento que desafía los privilegios imaginarios de los que gozan las minorías más vulnerables (religiosas, étnicas...)” (Pedullà, 2021, p. 76). Se trata

de una afirmación interesante en varios aspectos. Sin duda, toda la historia de la crítica maquiaveliana está marcada por lecturas más o menos implícitamente partidistas. Pero ésta es probablemente la primera vez que la ostensible orientación ideológica de un estudioso constituye el requisito previo para una lectura de Maquiavelo. Más allá de las repercusiones exegéticas bastante previsibles, esta sorprendente reivindicación de campo preventiva tiene un valor estratégico: produce, en una comunidad de interpretación restringida y un tanto adormecida como la de los estudios maquiavelianos, un efecto similar al *viral marketing*, haciendo que quien lo practica sea objeto de fácil identificación, de compartir/rechazar, a veces de apropiación. También merece especial atención el significado progresista de “populismo”, que puede parecer sospechoso para un lector europeo, aunque resulta comprensible a la luz de la experiencia estadounidense. Recordemos la distinción entre populismo “bueno” y “malo” y la conocida declaración “populista” de Obama: “Yo soy el verdadero populista, no Trump” (Obama, 2016; Urbinati, 2014, pp. 146-147). En realidad, la distinción entre los dos tipos de populismo no es en absoluto sencilla y puede reservar sorpresas desagradables, como demuestra uno de los propios modelos de McCormick, el movimiento de los *gilets jaunes*, cuya feroz contestación a las élites le llevó, a través de una triste pero previsible parábola, a disolverse, en las recientes elecciones presidenciales francesas, en las filas del *Rassemblement National* de Marine Le Pen.

Al final de este breve análisis, surgen una duda y una pregunta: ¿estamos seguros de que la exégesis populista está realmente interesada en Maquiavelo y no en Maquiavelo como mero pretexto o icono? Si dejamos por un momento de lado la exégesis populista, ¿es posible establecer una relación entre Maquiavelo y los caracteres históricamente atribuibles al fenómeno definido como “populismo”?

3. MAQUIAVELO Y EL POPULISMO

Para intentar responder a esta pregunta, me gustaría empezar precisamente por los *ciurmatori*, es decir, aquellas figuras dotadas, según Maquiavelo, de la singular virtud de encantar a los animales, a los hombres, a las multitudes. En el origen del encantamiento está el prodigio, es decir, la presunción de una relación privilegiada con lo sobrenatural que se traduce en una promesa de salvación, individual o colectiva. Savonarola pertenece ciertamente a esta categoría, capaz de encantar a la masa de florentinos con el poder de las palabras solamente (“sin haber visto nada extraordinario que les haga creer”) (Ma-

chiavelli, 1960, p. 163). Es muy probable que Maquiavelo interpretara la figura de Savonarola a la luz de la categoría de *incantatio*, que pudo encontrar en un opúsculo de un médico aviceno, Andrea Cattani, el *Opus de intellectu et de causis mirabilium effectuum* (Landi, 2022, pp. 244-245). Es muy probable, además, que, a la luz de este modelo, Maquiavelo identificara toda una serie de casos similares, empezando por Numa, un rey prodigioso, que se creía capaz de conversar con la ninfa Egeria, es decir, de calificarse ante el pueblo romano como mediador del divino, y por tanto dotado de autoridad para introducir reformas políticas (Landi, 2021). También la relación que los líderes militares establecen con las multitudes armadas en el *Arte de la Guerra* es asimismo de naturaleza taumátúrgica. En esencia, Maquiavelo entiende que la presunción del milagro produce, entre un grupo humano, la brecha emocional necesaria para acoger el orden y la autoridad que lo introduce. ¿Cuál es entonces la relación entre el modelo político del *ciurmatore* y el populismo contemporáneo? El individuo dos puntos:

a) la inversión del modelo taumátúrgico. La banalización del prodigio en la práctica del gobierno de grandes agregados humanos constituye un hecho nuevo, que rompe con el modelo taumátúrgico tradicional asociado a los monarcas de derecho divino. En la figura del encantador identificada por Maquiavelo, este modelo se presenta como invertido: donde, en el primer caso, es la autoridad dinástica, ancestral y legítima la que genera la facultad de realizar milagros, en el segundo es la capacidad de producir públicamente prodigios y asombros la que se convierte en prueba absoluta de autoridad, es decir, de una relación directa con lo sobrenatural. Ninguno de los líderes prodigiosos identificados por Maquiavelo es taumaturgo porque es rey. Maquiavelo no es un caso aislado. En la variada tipología de encantadores (*praecantatores*) que se encuentra en un texto contemporáneo, el *De incantationibus*, de Pietro Pomponazzi, el poder de influir, incluso a gran escala, en las mentes de los demás se encuentra esencialmente en los individuos del pueblo (Perrone Compagni, 2013). De hecho, el pueblo tiende preferentemente a depositar su confianza en personas que comparten sus miedos, creencias y esperanzas. Cualquiera que demuestre el carisma para fascinar (y curar) puede convertirse en príncipe de multitudes. El encantador es, pues, un tipo nuevo que deriva de una inversión y democratización del modelo taumátúrgico descrito por Marc Bloch en su obra clásica (1924) sobre el poder curativo atribuido a los reyes de Francia e Inglaterra (Bloch, 1961). En varios aspectos podemos asemejar la figura del encantador al tipo de poder definido como “carismático” por Max

Weber. En efecto, en *Economía y sociedad*, Weber explica que entre los atributos del modelo carismático figura el reconocimiento del carisma por parte de los sometidos a la autoridad que se arroga su posesión: el reconocimiento, que también es exigido por el líder, implica una prueba y la prueba es “originariamente siempre un milagro” (Weber, 2014, p. 320). Carismático, por tanto, porque es ante todo taumatúrgico.

b) Encantar el mundo. En la vasta literatura dedicada al populismo, los estudios que intentan investigar sus raíces modernas están prácticamente ausentes (Portinaro, 2013). Entre los elementos que parecen legitimar este enfoque está, precisamente, el encanto. En una reciente síntesis dedicada a la relación entre populismo y religión, José Pedro Zúquete destacó el carácter taumatúrgico de los movimientos populistas: “los movimientos populistas religiosos sirven para reencantar el mundo y mostrar la creencia de que la agencia humana y la divina están interrelacionadas” (Zúquete, 2017, p. 460). El “reencantamiento” (en el doble sentido de resacralizar la política y seducir al pueblo) es la tarea principal de los líderes populistas que, para ello, deben necesariamente mostrar una relación privilegiada con figuras salvíficas más que humanas (“avatares de la esencia de las respectivas comunidades”). Por ejemplo, la referencia fundacional a Juana de Arco en el caso del populismo francés de extrema derecha es bien conocida. Según el modelo identificado por Maquiavelo, una de las tareas esenciales de los gobernantes no es sólo encantar, sino también evitar el desencanto. Así, por ejemplo, en el capítulo 12 del primer libro de los *Discursos*, el pueblo no tarda en descubrir la impostura que se esconde tras la puesta en escena de los oráculos, que no se convierten en otra cosa que en ventrílocuos de los poderosos (“Como entonces empezaron a hablar a la manera de los poderosos, y esta falsedad fue descubierta entre el pueblo, se volvieron incrédulos, y aptos para perturbar todo buen orden”) (Machiavelli, 1960, p.164). Este es un punto fundamental: contrariamente a sus intérpretes libertinos (Naudé, 1638) y neolibertinos (Ginzburg, 1998), Maquiavelo atribuye al pueblo la capacidad de leer los signos y comprender que el rey está desnudo.

4. ENCANTAMIENTO ACADÉMICO

En conclusión, creo que es necesario distinguir la exégesis populista de Maquiavelo de un enfoque histórico del populismo que encuentra en Maquiavelo algunas claves esenciales para su comprensión. Aunque el populismo, como forma política, sólo se afirma en el siglo XX,

sus raíces se encuentran en las transformaciones que sufrió la autoridad, es decir, la capacidad de someter a vastos agregados humanos consentidos, a principios del siglo XVI. Maquiavelo, Pomponazzi y La Boétie son testigos de esta transformación que en gran medida sigue sin estudiarse (Landi, 2021). Las raíces de la interpretación populista de Maquiavelo deben buscarse, en cambio, en otra parte, en un conjunto de concausas. Entre ellas, está ciertamente la tendencia inagotable de la crítica maquiaveliana a interrogar inútilmente la identidad política de Maquiavelo. Desde este punto de vista, el Maquiavelo democrático y populista enriquece una larga galería de ilustres falsificaciones cuyo arquetipo está representado por el Maquiavelo “maquiavélico” de Innocent Gentillet. De hecho, fue Gentillet (*Contre Machiavel*, 1576), en el contexto de las guerras civiles de religión, quien inauguró una lectura selectiva de los textos de Maquiavelo para resolver las irreconciliables contradicciones internas y “haciendo que digan lo que se supone que debe confundir a sus oponentes” (Balsamo, 1999, p. 16). En otras palabras, Gentillet inaugura una larga tradición de exégesis partidista de la que la exégesis populista es sólo la variante más reciente (pero probablemente no la última). En efecto, desde un punto de vista formal, decir que Maquiavelo es populista o que es maquiavélico es equivalente porque ambas afirmaciones se apoyan en un *parti pris* irrefutable.

Si, por tanto, la interpretación populista se basa en principios y objetivos ajenos al conocimiento científico de Maquiavelo, no deja de ser relevante desde una perspectiva de la historia del maquiavelismo, si por maquiavelismo entendemos los innumerables casos de ventriloquia que tienden a hacer inoperante cualquier intento de diálogo con sus textos. Además, la interpretación populista de Maquiavelo es un producto típico de la universidad estadounidense contemporánea, no sólo porque el Maquiavelo “populista” es una etiqueta que funciona, capaz de movilizar redes de académicos, editoriales, periódicos, de atraer a estudiantes adinerados a los campus de élite, sino porque presentar a Maquiavelo como un virtuoso defensor de las minorías oprimidas es quizá una de las pocas maneras de tratar a este complejo y (verdaderamente) escandaloso autor en un contexto de cultura de la cancelación. En efecto, con este fenómeno reciente la exégesis populista comparte algunos rasgos distintivos: la inversión de la relación ciencia/militancia, dando prioridad a esta última; la abolición del contexto; la postura moralista (Dei, 2021): en su entrevista McCormick siempre se preocupa de distinguir a los justos de los injustos, de adjudicar elogios o culpas. Por último, queda por entender por qué una parte de la crítica maquiaveliana, no sólo norteamericana, escucha estas tesis y si estamos en presencia de

un fenómeno de encantamiento académico pasajero o permanente.
¡Despertad! Maquiavelo no salvará la democracia.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Balot Ryan y Trochimchuk, Stepen (2012). The Many and the Few: On Machiavelli's «Democratic Moment». *The Review of Politics*, (74), 559-588.
- Balsamo, Jean (1999). Le plus meschant d'entre eux ne voudroit pas estre Roy. La Boétie et Machiavel, *Montaigne Studies*, (11), 5-27.
- Bausi, Francesco (2014). Rime sparse. En *Enciclopedia machiavelliana* (pp. 422-426). Roma. Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Dei, Fabio (2021). La *cancel culture* come subcultura politica. *Psiche*, 2021, (2), 493-509.
- Garzoni, T. (1996), *La piazza universale di tutte le professioni del mondo*, (1587). Olschki.
- Gentilcore, David (2006), *Medical Charlatanism in Early Modern Italy*. Oxford University Press.
- Ginzburg, Carlo (1998), *Occhiacci di legno. Nove riflessioni sulla distanza*. Milan. Feltrinelli.
- Klapisch Zuber, Christiane (1995). La construction de l'identité sociale. Les magnats dans la Florence de la fin du Moyen Âge. En Bernard Lepetit (Comp.), *Les Formes de l'expérience: une autre histoire sociale* (pp. 151-164). Albin Michel.
- Landi, Sandro (2021). Gli incantatori. Un archetipo politico: La Boétie, Pomponazzi, Machiavelli. *Storia del Pensiero Politico*, (10), 377-400.
- Landi, Sandro (2022). *La mirada de Maquiavelo. Un ensayo desde la historia intelectual*. Editorial Eudeba.
- Lodone, Michele (2021). *I segni della fine. Storia di un predicatore del Rinascimento*, Roma. Viella.
- Machiavelli, Niccolò (1960). *Il Principe e i Discorsi*, al cuidado de L. Bertelli. Feltrinelli.
- Machiavelli, Niccolò (1964). *Opere letterarie*, al cuidado de L. Blasucci. Adelphi.
- Machiavelli, Niccolò. (1981). *Lettere*, al cuidado de F. Gaeta. Feltrinelli

- McCormick, John P. (2011). *Machiavellian Democracy*. Cambridge University Press.
- McCormick, John P. (2018). *Reading Machiavelli. Scandalous books, suspects engagements and the virtue of populist politics*. Princeton University Press.
- Mineo, E. Igor (2014). Preminenza e distinzione in Italia tra XIV e XV secolo. Alcuni problemi. En Jean-Philippe Genet y E.Igor Mineo (Comps.), *Marquer la prééminence sociale*. Éditions de la Sorbonne, École française de Rome. <https://books.openedition.org/psorbonne/3344>.
- Molho, Anthony y Sznura, Franek (Eds.). (1986). *Alle bocche della piazza. Diario di un anonimo fiorentino (1382-1401)*. Olschki.
- Naudé, Gabriel (1988). *Considérations politiques sur les coups d'État* (1638). Editions de Paris.
- Obama, Barack (2016). I'm the real populist, not Trump, Politico. <https://www.politico.com/story/2016/06/obama-trade-trump-224950>.
- Palano, D. (2022), Inventing 'Populism': Notes for the Genealogy of a Paranoid Concept. *Genealogy*, (2), <https://doi.org/10.3390/genealogy6010002>.
- Pedullà, Gabriele (7 de marzo de 2021), *Machiavelli salverà la democrazia. Colloquio con John P. McCormick*. L'Espresso. 74-77.
- Popper, Karl (2002), *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*. Londra y New York. Routledge.
- Portinaro, Pier Paolo (2013), «Ethnos» e «Demos». Per una genealogia del populismo. *Meridiana*, 2013, (77), 47-65.
- Portinaro, Pier Paolo (2018). *Le mani su Machiavelli. Una critica dell'«italian theory»*. Donzelli.
- Urbinati, Nadia (2014). *Democracy Disfigured. Opinion, truth and the people*. Cambridge (Mass.). Harvard University Press.
- Weber, Max (2014). *Economía y sociedad*. Buenos Aires. FCE.
- Zúquete, José Pedro (2017). Populism and religion. En Cristoba Rovira Kaltwasser, Paul Taggart, Paulina Ochoa Espejo, Pierre Ostiguy (Eds). *The Oxford Handbook of Populism* (pp. 445-466). Oxford University Press.

Los textos de Nicolás Maquiavelo (1469-1527) han sido objeto de intensas y apasionadas polémicas desde su publicación en el siglo XVI, así como de cambiantes apropiaciones y lecturas. Símbolo de la inmoralidad y de la arbitrariedad, fue también entendido como un baluarte del republicanismo y de la libertad política. En las últimas décadas, una innovación teórica ha sido la de acudir a Maquiavelo para reflexionar sobre el populismo, o más en general, la participación política popular.

Este libro reúne un conjunto de textos y ensayos que abordan las posibilidades y los límites de esta nueva clave interpretativa, desde distintos registros disciplinares, como la filosofía, la teoría política y la historia. Las contribuciones reunidas en este volumen permiten volver a leer a Maquiavelo desde una renovada agenda de preguntas, enriquecer la comprensión histórica de sus textos, y evaluar qué vigencia tienen para pensar los desafíos de la democracia contemporánea a través de las relaciones entre elites y demos, conflicto y libertad, y república y participación popular.



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES

IIGG | GINO
GERMANI

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES



CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais



9 789502 192028 3