

El antifundacionalismo maquiaveliano: su potencia intempestiva en la filosofía política contemporánea

*The Machiavellian antifoundationalism:
his untimely power in contemporary
political philosophy*

Recibido: 9 de mayo de 2015 Aprobado: 8 de septiembre de 2015

VÍCTOR GUERRERO APRAEZ*

4

* Abogado PUJ, Maestro en Leyes Universidad de Konstanz (Alemania), Miembro de la Delegación de Colombia a la Conferencia de Roma para el establecimiento de la Corte Penal Internacional (1998). Autor de libros y ensayos sobre derecho internacional humanitario, derechos humanos, política, guerras civiles, estética, y cine. Profesor PUJ Bogotá, Facultad Ciencias Políticas y RRII.
E-mail: viguez12@yahoo.com

Resumen

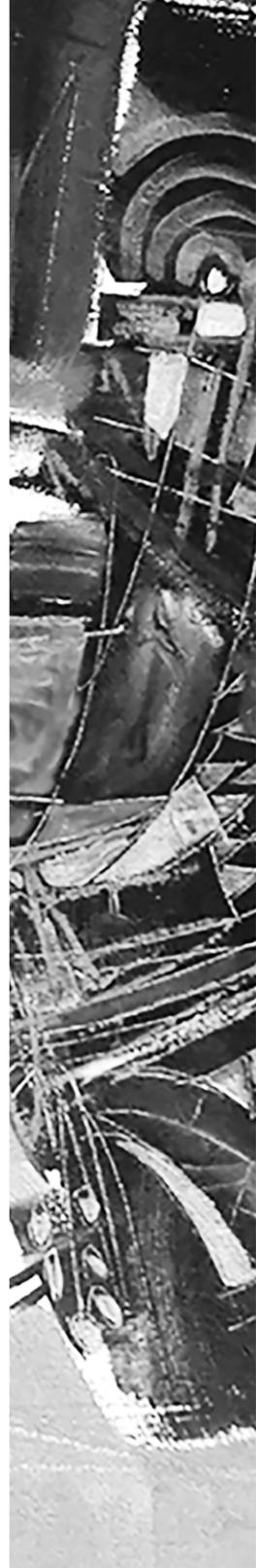
El pensamiento maquiaveliano se ofrece como una densa construcción de sentido e inteligibilidad de cuestiones centrales para lo político, cuya intensidad analítica ha sido objeto de las más diversas lecturas y aproximaciones desde que se produjera su emergencia histórica. Dos nociones claves, la de potencia y guerra aparecen con una centralidad y radicalidad inagotables para nuestra condición contemporánea. Ellas señalan un decidido antifundacionalismo, una resistencia a toda construcción trascendental, cuya sustancia encuentra hondas resonancias con el llamado post-fundacionalismo de la actualidad, ejemplificado en una pluralidad de pensadores políticos. Confrontadas ambas tentativas por escapar a la fundamentación, la radicalidad de Maquiavelo resulta una fuente ineludible de este último pero también de una mayor consistencia.

Palabras clave: Potencia, guerra, milicia, trascendencia, inmanencia, pueblo, post-fundacionalismo, antifundacionalismo, contractualismo, secularización.

Abstract

The Machiavellian thinking represent itself an intensive construction of sense and intelligibility for the central questions of the political whose main points have been made the object and prize of contradictory and opposing approaches and interpretations since his historical emergence. Potency and war, as two central concepts, take both a prominent place within these thinking with a deep radicalism and endless inspiration regarding our contemporary situation. Together they assume a determined anti-foundationalism, a strong resistance against all attempts of transcendence whose essential core find a lot of correspondences with our currently so called post-foundationalism thinking. Put in comparison both enterprises with the common goal to escape the substantial founding, the uniqueness of Machiavelli show an unavoidable influence but at the same time a greater coherence.

Keywords: Potency, war, militia, transcendental, people, post-foundationalism, Social contract, secularization.



Introducción

Aproximarse al pensamiento maquiaveliano remontando las cinco centurias que nos separan y nos acercan de sus modulaciones complejas y tensas, no constituye en modo alguno un ejercicio inocente. Un denso entramado interpretativo lleno de deformaciones demonizantes, hermenéuticas contradictorias y torsiones doctrinarias al modo de un campo minado conceptual sembrado en tan largo decurso cronológico, se interponen entre el lector actual y el pensador florentino. También puede ser vista esa distancia en la espesura de una densa textura trenzada por las diferentes escuelas interpretativas que se han ocupado de la inagotabilidad de sus abismos conceptuales, componiendo con el cuidado de cultores apasionados las premisas para su adscripción en una u otra dirección. Desde la imagen de un siniestro Maquiavelo trajeado al modo de un fedayín post milenario que empuñaría un fusil Kalashnikov, dispuesto a imponer sus pretensiones fundamentalistas por la fuerza a nombre de un príncipe o un califa iluminado —según la versión proporcionada por la académica española Verdejo— hasta la de un pacífico predicador franciscano llevando en su palma derecha la cruz y en la izquierda un frasco de agua bendita —de acuerdo con la reciente versión elaborada por Paolo Viroli—, los rostros diversos y antagónicos del principal teórico político de los albores de la Modernidad son tan variados como para hacer justicia a la sonrisa irónica y misteriosa que su retrato más conocido nos depara desde entonces. En su honda soledad —cuyas cinco centurias han sido objeto de celebración globalizada— pareciera continuar intocado el enigma de su vida y de su obra, tan reciente e insoluble como cuando sus primeros y agudos lectores —Spinoza, Voltaire, Rousseau, Fichte—, tuvieron que enfrentarse al desafío de sus escritos en la feliz o desolada circunstancia de un vacío interpretativo previo que condicionara su aproximación.

Esta densa urdimbre hermenéutica que en la actualidad condiciona todo acercamiento a su figura singular y no menos único pensamiento, pareciera configurarse a la manera de un abalorio caleidoscópico en cuyos cambiantes reflejos se trasuntan las corrientes u adscripciones que en tan largo período se han enfrentado con sus textos. Dar cuenta de

algunos de los derroteros interpretativos más representativos, polémicos y contrapuestos, puede rendir heurísticamente el fruto de constatar su cuasi infinito grado de variabilidad y apuntar a la hipótesis de fondo, según la cual el conjunto del pensamiento político occidental se ha constituido en un afrontamiento inevitable o en un silencio estratégico respecto de los planteamientos del más radical de los pensadores europeos de la modernidad, es el propósito de la primera parte. En ambos casos sin poder evitar su poderosa fuerza de atracción respecto de cuya valencia termina por destilar sus contornos ya en su pretendido alejamiento ya en sus colisiones con el vórtice de su provocación pero en ningún caso sin dejar de experimentar su influjo.

Una primera óptica desde la cual pueden abordarse la variopinta gama de autores y escuelas es la que puede distinguir entre quienes privilegian el contexto florentino en el que se fraguó su pensamiento, y aquellos que por el contrario dejan a aquel en un segundo plano para proponer un abordaje más centrado en la obra como tal. En la dirección hermenéutica que privilegia el contexto del humanismo cívico florentino en cuyo feraz ámbito intelectual su pensamiento se nutria y al mismo tiempo desbordara, pueden a su turno distinguirse dos corrientes: una que sitúa tanto el pensamiento como la figura de Maquiavelo en una relación de continuidad respecto de sus antecesores y contemporáneos, respecto de los cuales sería un epígono brillante con algún margen de variación, en el mejor de los casos; una segunda óptica, que sin renunciar a la contextualización lo enfrentan de manera innovadora y con cierto grado de ruptura con aquellos, pero sin llegar a destacar una singularidad irreductible, o en otros términos, evitando siquiera plantearse una anomalía inherente a lo más característico de su obra.

La otra vertiente inmensa de los estudios e interpretaciones, tomando una gran distancia de la primera, reduce a un mínimo o incluso, se priva o desembara de los problemas propios de la contextualización, para merced a ello abordar la lectura del corpus maquiaveliano en una dinámica intensiva de lectura textual y sincrónica tratando en lo posible de desentrañar la lógica íntima de sus escritos que privilegian la densidad infinita argumental asumiendo sus aparentes inconsistencias y perpetuas revaluaciones internas como el filón propio de la particularidad misma de su apuesta teórica; en esta última, de manera natural, el elemento

contextual ha perdido relevancia y desempeña un escaso o nulo papel en la correspondiente tarea hermenéutica.

Entre la focalización privilegiada del contexto en el que se inscribe la obra maquiaveliana, una vez adoptado como puerta de acceso para entrar en contacto con su obra se presentan dos interpretaciones dispares: Maquiavelo en su condición de un continuador de aquellos compatriotas suyos como Leonardo Bruni, Buonacorso de Montemagno, Mateo Palmieri, Guicciardini o el propio Marco Salamonio, que reivindicaron la grandeza de su ciudad patria por su espíritu de libertad —Skinner, Pocock, Petit, y en general la muy influyente escuela de Cambridge y sus diversos epígonos—, o en oposición a ello, Maquiavelo como una singularidad tanto intelectual como humana que a diferencia de sus congéneres coetáneos se arriesga casi al precio de una peligrosa temeridad a la reivindicación de la igualdad, la participación y el imperio de la cosa pública como único derrotero posible para la pervivencia de la libertad y la grandeza ciudadana de esa misma ciudad —Baron, Kristeller, McCormick—. Si entre la amplia gama de aproximaciones contextualistas pueden encontrarse las más antagónicas valoraciones respecto de sus postulados y condición individual, tal antagonismo no remite sino, quizá más bien, se agudiza en el espacio de las interpretaciones centradas en sus textos. Es así como entre quienes, en contraposición a aquellos, por el contrario se sumergen en las honduras de una obra inmensa recorriendo atentos sus piélagos hechos de observación atenta donde se recogen con idéntica agudeza las lecciones nunca del todo inequívocas de un pasado plasmado en los grandes autores romanos y griegos junto a la aguda mirada de las cruciales coyunturas para el destino de una Florencia amenazada por las monarquías vecinas y los imperios cercanos, emerge una contrastada arquitectura teórica que oscila entre los apuntes de una fundamentación de índole esencialista, sea esta la de su presunta hondura moral —Brener—, e incluso religiosa (Viroli), ya la de un acendrado demócrata, incluso radical —McCormick, Gilbert—, o en las antípodas de estas, se descubre una inmanencia afirmativa y esencial donde las marcas de certeza se disuelven paulatinamente —Lefort, Althusser—, en una general acentuación de su propia inmanencia.

En una postura intermedia entre aquellas dos, donde una y otra dimensión coexisten en variedad de proporciones pero con una entidad

reconocible plenamente, puede encontrarse la aproximación alemana en autores tan diversos y en una secuencia de larga duración —que se extendería desde las postrimerías del siglo XIX hasta los inicios del XXI—, en autores de la talla y la variedad de Meinecke, Kosselleck y Münkler, todos ellos vinculados por el reconocimiento epocal de una cierta marca común, ya sea su contribución a la emancipación de una razón de estado propiamente dicha, su carácter individualista burgués o su íntima asociación con el naciente capitalismo de las urbes italianas a la vanguardia del comercio y las redes financieras de su tiempo. Quizá corresponda a Münkler el mérito de haber sido quien con mayor insistencia ha subrayado el carácter inaugural y plenamente moderno como una suerte de copernicanismo de lo político cuya revolución del mundo medieval centrado en un orden ideal consume su caducidad con el advenimiento de un descentramiento en cuyo núcleo se colocaría por vez primera la realidad tal cual y no su idealización subjetiva (Münkler, 2007: 27 y ss.). Pero las diversas dosis en las que se combinan de modo inagotable estas dos dimensiones son siempre el pretexto para extraer de sus encadenamientos lógicos y observaciones fácticas un cierto destilado final que acentúa ora su condición republicana, ya sea su vocación democrática, o su confesión autoritaria, o bien, en el modo que sea la teoría de turno, desde su amoralidad proverbial hasta su repertorio de medios inconfesables pero eficaces. Su elusiva figura pareciera disgregarse en los disímiles abordajes de los que ha sido objeto, polemizarse sin fin en las inabarcables lecturas con las que se lo enfrenta desde posiciones tan distintas, desvanecerse en los contrastes de sus aparentes contradicciones, de manera creciente y particularmente si se toma como punto de referencia la producción académica aparecida en la aún breve década de nuestro incipiente tercer milenio.

Si la mirada se sitúa en la producción intelectual más influyentes del siglo pasado, resulta posible encontrar al menos tres lecturas canónicas mayores profundamente opuestas entre sí, que aparecen como las dominantes en la determinación del talante y la orientación de las posturas conceptuales y sus correspondientes proyecciones contemporáneas. La primera fue la llevada a cabo por Leo Strauss, en quien la visión de un autor despojado de ilusiones morales enfrentado a la cruda desnudez de los hechos, reivindica las posibilidades de una decisión autónoma

capaz de revertir la corriente de las cosas constituyendo el centro de su singularidad, dando con ello origen a lo que podría denominarse la escuela de Chicago donde impartiera su inicial magisterio el erudito judío alemán emigrado de la barbarie nazi, que hoy se prolonga en los trabajos de McCormick y sus seguidores. A su lado podría situarse una pléyade de académicos alemanes huidos al nuevo Mundo, como Hans Baron y Oskar Kristeller, quienes desde sus nuevos cargos universitarios en Princeton buscaron profundizar la comprensión contemporánea de Maquiavelo bajo el trasfondo de los acontecimientos del totalitarismo nacional socialista. Como segunda lectura de notable influencia puede situarse la travesía de Gramsci, a quien Maquiavelo proporciona una clave interpretativa de los mecanismos de poder en los sistemas parlamentarios europeos de la primera mitad del siglo XX. Y en tercer lugar, la lectura llevada a cabo por Lefort —impulsado a ello por el desafío que un fenomenólogo como Merleau Ponty planteara— en década de los 80 del siglo pasado, en cuya rigurosa tarea de desciframiento a lo largo de una obra de casi 700 páginas se encuentra un pensador de una rigurosidad implacable, sinuoso y tenso, desconcertante en su modo expositivo, pleno de estupefacciones, lucidez, contradicciones aparentes, pero en todo caso hondamente moderno, cuya capacidad de elucidación de las categorías del poder y sus cristalizaciones institucionales, nos sitúan de cara a los más acuciantes interrogantes del presente.

Esta tríada de lectores ejemplares configuran a su turno las respectivas tipologías de tres escuelas o tradiciones nacionales de la Europa continental: la tradición conservadora alemana signada por un racionalismo al servicio del estado (en la que Meinecke, antes de Strauss, y Vogelín después de éste, han hecho aportes significativos), y una importante apoyatura para el propio Carl Schmitt, quien en su ambiciosa reconstrucción de la concepción y mecanismo de la dictadura formulado en 1921 como una categoría de suma importancia, habría quedado en la penumbra sin posibilidad de aprehenderse en toda su dimensión para el pensamiento político moderno (Schmitt, 1974: 25–42); la tradición italiana paradójicamente innovadora en clara lucha contra las tendencias del autoritarismo fascista de los años veinte, en la que Gramsci pudo tener como apoyo a Croce; y la tradición francesa caracterizada por apreciación de una originalidad irreductible que le confiere una polémica

singularidad al pensamiento maquiaveliano, intentando situarlo en una perspectiva inédita cuya fecundidad conceptual se barrunta como una fuente cuya productividad en el presente dista de haber sido agotada por completo.

Visto desde esta configuración geológica-política resulta mejor apreciable el tipo de abordaje realizado por la denominada Escuela de Cambridge liderada por Skinner y cercana de Pocock, a la cual se le debe el mérito de haber acuñado el concepto de “momento maquiaveliano”, como la emergencia de interrogantes políticos inéditos que demandarían una lucidez sin paliativos pero que termina de cierta manera re-territorializando al pensador florentino en una artificiosa continuidad republicana muy útil para los debates políticos domésticos intra-europeos vaciados de inspiración tras la caída del Muro de Berlín y urgidos de una re-fundamentación que acabaría por encontrar en un republicanismo formalista una fuente renovada para su propia justificación. En este caleidoscópico mosaico de tendencias e intensidades, el objeto del presente ensayo es tomar como punto de partida el trabajo de Lefort o más bien la lectura lefortiana, que por su fidelidad intensiva al texto en un intento que sólo encuentro comparable con la minuciosa aventura que Guérault hiciera respecto de Spinoza por la misma época, a partir de un método que podría denominarse “estructuralismo genético” donde las exigencias internas de coherencia y el desarrollo de los postulados expuestos precisan imperativamente de reconstruir los movimientos del pensamiento en cada uno de hasta sus más detallados modos de exposición para descubrir el constructo profundo que se configura en el fondo y más allá de la superficie textual. Bajo la premisa entonces de la necesidad de “volver a Maquiavelo” con su inevitable carga aporética y su condición misma de imposibilidad, la apuesta estriba en encontrar o reencontrar allí algunos de los elementos más característicos cuya formulación maquiaveliana constituye el fondo inconfesado o implícito sobre el cual el pensamiento político que todavía hoy se atreve a asumir la emancipación como un imperativo del presente y el porvenir —pese al funcionalismo y la trituradora neoliberal de la máquina parlamentaria capitalista—, por autores como Badiou, Ranciere y Nancy, bajo la categoría mayor de una antifundacionalismo radical. Es pues, desde la propuesta teórica de Lefort, que se pretende situar una óptica de acercamiento a los

dos textos mayores de Maquiavelo: *El Príncipe*, redactado principalmente en 1513, y *Los Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio*, cuya época de redacción tras interminables disputas eruditas de los especialistas — Chabod, Gilbert, Baron—, pareciera situarse con posterioridad a la del primero, y no exclusivamente en una sola de ellas, donde se sitúa la reflexión sobre su autor.

Tanto en *El Príncipe* como en los *Discorsi*, el texto maquiaveliano está sometido a una continua tensión valorativa en sus aproximaciones a los diversos personajes y regímenes políticos de los que se ocupa. Su lectura nos obliga a dificultosos avances, retrocesos, juicios cambiantes, que una vez formulados con apariencia asertiva, posteriormente en el trayecto de su ulterior reformulación parecen quedar sin sustento y abrirse a apreciaciones encontradas, comparaciones imprevistas, llevándonos y trayéndonos sobre sucesos y decisiones que en cada ocasión aparecen bajo una luz distinta, pero que al mismo tiempo ingresan en un campo de nuevas relaciones pareciendo desmentir el aserto previo. El personaje epónimo o príncipe elogiado por su virtud o su resolución, se nos muestra después bajo una luz ambigua que desacredita su condición inicial. Resulta difícil para todos sus lectores paradigmáticos contemporáneos desentrañar —si el texto es un cuerpo— o descifrar —si en todo texto hay un enigma— la intención y el pensamiento último del autor. A veces en el vértigo de la lectura se pierde el resuello, o en ocasiones es la paciencia la que amenaza agotarse. Quizá nunca podamos arribar a una certeza plena acerca de la cuestión de si esta continua revisión y ajuste de puntos de vista y enjuiciamientos en los mismos extremos bajo los que se despliega, obedece a la inseguridad del autor, es consecuencia forzosa de la novedad escandalosa de su pesquisa, de su adentrarse en un territorio hasta entonces nunca hollado; o si se trata por el contrario del efecto conjunto de formar parte de una deliberada estratagema para salir al paso de cualquier acusación de sus eventuales adversarios con el fin de eludir los cargos que se le puedan imputar, ya sean estos de desafección, impiedad o simplemente desconfianza.

Resulta condenada de antemano a la incertidumbre cualquier tentativa por dilucidar si la lógica interna responde a las vacilaciones de quien está poniendo ante nuestros ojos el descubrimiento de un nuevo continente —el despliegue del sujeto político y la potencia del Pueblo—,

o a las precauciones de quien escribe en un agitado contorno político de adhesiones cambiantes e imprevisibles giros, en el dominio de la ciudad cuyas calles han presenciado en frenética sucesión la caída de dirigentes o la expulsión de sus figuras ilustres en medio de ejecuciones y feroces despliegues de violencia, o finalmente, si una mezcla de ambas condiciones se amalgaman en una obra que no ceja en el empeño de desconcertar o en el efecto de producir perplejidades.

Quizá la hondura de esta dinámica sincopada obedezca a muchas fuentes pero sin duda alguna, una de las más determinantes sea el polémico frente en que toda la empresa maquiaveliana se encuentra inscrita. Todo gran texto teórico se nutre abierta o secretamente de los adversarios frente a los cuales debe afirmarse y ante cuyos métodos y enjuiciamientos se despliega en un ejercicio obligado de autoafirmación (Taubes, 2004, cap. I). Ciertamente no constituye una labor sencilla identificar al enemigo o al rival teórico en contra del cual Maquiavelo construyó su obra, por la sencilla razón de no ser la obra maquiaveliana un tratado teórico sino obedecer a una imperiosa necesidad pragmática profundamente comprometida con las luchas políticas de su presente más inmediato y urgente, lo que colocaría en un segundo plano el posible rival teórico. En consecuencia, su búsqueda habría que comenzarla no en el nivel de los autores y escuelas de su época, sino más bien a partir de los adversarios políticos que el propio Maquiavelo había encontrado a lo largo su vida pública como embajador de la república de Florencia o como secretario del gonfaloniero Soderini. En este nivel resulta relativamente claro que hay al menos tres enemigos principales frente a quienes la república de Florencia ha debido luchar con denuedo para preservar no sólo su libertad sino su propia existencia: los poderosos monarcas extranjeros ávidos de expandir sus territorios (Carlos VII de Francia, Fernando de Castilla), los grandes señores de las ciudades vecinas como Milán y Venecia, y el Pontífice romano bajo cuyas empresas de dominación Florencia ha visto colapsar su sistema republicano al menos en dos ocasiones de las que el propio Maquiavelo fuera tanto víctima como testigo: la excomunión de Savonarola y su ajusticiamiento, que permitieron el ascenso al poder de la oligarquía de los Médicis (1495) y el golpe de Lorenzo el Magnífico.

En los albores del siglo XVI Maquiavelo tiene por lo menos dos grandes frentes de conocimiento doctrinario ante los cuales se encuentra,

no en más o menos radical discrepancia, sino en absoluto enfrentamiento. Incluso más allá de ello, la obra maquiaveliana sólo resulta posible en su emergencia si en su misma raíz genealógica o en su irrupción rizomática se da un desasimiento total de dichos dos imperios cognitivos reinantes: la tradición cristiana medieval con su inmensa carga teológico-política afirmativa de la autoridad, refinada y cristalizada en varios siglos de debates doctrinarios cuyo poder no sólo cuenta con un vigoroso cuerpo de representantes, sino con el papado romano que constituye uno de los factores de poder más decisivos en el deplorable estado de cosas de Florencia (según el juicio de Maquiavelo), habiendo arruinado el deseo por la libertad y la fuerza (Lefort, 2010, 349); y a su lado, la corriente humanista renacentista que pretendiendo superar a la primera, ha irrumpido un siglo atrás revalorando el papel del sujeto y renovando su aproximación a las fuentes de la antigüedad clásica cuyos representantes son los señores políticos a la cabeza de las ciudades y reinos de aquella Italia que no es sino una denominación geográfica (Ibíd., p. 237). Podría agregarse a ellos el gremio de los sabios gobernantes de esta ciudad orgullosa de su pasado y su tradición de libertad obtenida desde sus luchas contra los Visconti de Milán, que ahora padece el elevamiento de un nuevo señor de la familia de los Medici en quienes los dos anteriores se conjugan.

En este sentido, las coordenadas epistémicas en las que se encuentra situado el pensamiento de Maquiavelo son de muy variada coloración y no ofrecen en absoluto un panorama homogéneo. Lo que resulta propiamente singular es la calidad, innovación y atrevimiento de dichas corrientes intelectuales, así como el proceso de decantamiento que han adoptado muy velozmente en menos de un siglo. Florencia es el escenario de un renacimiento que se manifiesta y produce en una inmensa diversidad de registros. Una nueva y excelsa escritura ha compuesto las obras cumbres de la literatura con Dante, Petrarca y Boccaccio; en el plano filosófico Marsilio Ficino y Pico de la Mirándola no sólo han redescubierto la filosofía antigua traduciendo del griego por vez primera obras de Platón, sino que han desafiado los postulados dogmáticos de las doctrinas eclesiásticas. De hecho, Florencia es una suerte de laboratorio de traducción que en cierta medida ha tomado el relevo de las escuelas de traducción que en el siglo XII permitieron en Toledo el acceso a la filosofía

antigua por parte de Europa, vertiendo por primera vez buena parte del corpus platónico, hasta entonces disponible sólo en sus versiones griegas o árabes, de manera que Coluccio Salutati, Leonardo Bruni y el propio Ficino fueron consumados traductores como ejemplares ciudadanos en el desarrollo del espíritu cívico florentino (De Libera, 1993: 350). La gran diferencia que esta analogía histórica conlleva es que en este caso la urbe no es una ciudad medieval como la Toledo del siglo XIV sino una ciudad donde el capitalismo financiero europeo se encuentra en su fase más avanzada e innovadora aparejada a una vocación de autonomía e independencia que la tornan absolutamente singular.

En el caso de un autor, aparentemente tan distante, como Pico de la Mirandola, tanto su *Oración por la Dignidad del Hombre* como su *Disputatio-Confessio*, llevan consigo un abierto desafío a los parámetros del pensamiento teológico al ocuparse en cambiar los términos de la verdad y lo verosímil en cuanto a los presuntos dogmas religiosos y su intocabilidad doctrinaria, abatiendo los presupuestos para el empleo de la herejía como categoría excluyente de aquellos a quienes podía cobijarse bajo sus premisas condenatorias. La postura intelectual de Pico se encuentra pues anclada en un entrecruce polémico de tendencias e influencias que en la retorta del neoplatonismo dieron a cabida a muy disímiles impulsos de índole mística, ocultista y abiertamente políticas en beneficio de una revaloración de lo humano como una instancia actuante y dotada de su propia potencia al punto de poder formularse un encomio, oración o discurso acerca de su dignidad esencial. Fue la combinatoria de ambas posturas, la crítica de la verdad dogmática sobre la que se asentó la herejía, y su revaloración de lo humano, las dos causas convergentes en virtud de las cuales el joven Pico terminó por ser llamado ante las autoridades eclesiales a Roma para explicar la exacta naturaleza de sus tesis (Edelheit, 2008: 280–298). Maquiavelo conocía de cerca la obra de sus paisanos y contemporáneos al punto que en el Libro VIII de su *Historia Florentina*, sin duda un capítulo comprometido por su deuda con los Medici pero no por ello menos revelador de su pensamiento, se refiere a Pico calificándolo como “el divino” y uno de los hombres de importancia para la historia de la ciudad. Ciertamente el calificativo empleado por Maquiavelo no deja de tener variadas resonancias e incluso múltiples sentidos, pero la variedad posible de los mismos encuentran un

piso común cuyo sentido encomiástico resulta difícilmente cuestionable.

En la medida en que el círculo de Pico se movía en las aguas teóricas de un neoplatonismo trabajado desde su interior en la combinatoria de influencias de muy diversa procedencia donde ocultismo y numerología no estaban ausentes, y cuyos postulados proporcionaban una perspectiva renovadora, cuando no subversiva, del sujeto humano como poder autónomo frente a las realidades materiales dentro de una cosmovisión, que si bien contaba con elementos místicos, estos eran reformulados en una creciente orientación destinada a exaltar la capacidad de intervención de los sujetos, terminando por ponerse al servicio de un propósito desmitificador y afirmativo de la acción humana, es lo que permite entender cómo Maquiavelo encuentra en su coterráneo no el objeto de sus críticas sino más bien un aliado estratégico que le permite fortalecer su propia tentativa teórica pero al mismo tiempo, ubicarse en las vecindades de los autores más cercanos al círculo de los Medici. Por ello es sin duda posible sostener un acendrado anti-platonismo como rasgo distintivo del pensamiento maquiaveliano pero sólo a condición de tomar este bajo su modelo clásico de exaltación de la vida contemplativa y esencialidad de una verdad incorruptible y eminente. Pero, como se ha visto en el caso del neoplatonismo florentino, este se había distanciado de la formulación canónica de su lejano predecesor y configuraba una mixtura compleja de impulsos dispares, incluso antagonicos, uno de los cuales había apostado por una decidida intervención en la vida cívica y sus públicos asuntos.

La detección del real adversario del antagonista principal debe encontrarse en otra parte. La pista inequívoca del rival por antonomasia al que se enfrenta el pensamiento maquiaveliano, se encuentra en un enemigo con el que el propio autor tuvo encuentros fuertemente disputados en el propio decurso de su carrera pública en su calidad de enviado del Gonfaloniero Soderini, y al cual se señala sin asomo de ambigüedad en los propios textos de su autoría. Para ello basta seguir la *Historia de Florencia*, su obra postrera que contiene ocasionalmente claridades de su visión exacta sobre el presente y futuro de la ciudad. Desde el Libro I capítulo XXIII, se consigna: “los papas... no cesaban de llamar a Italia nuevos hombres para promover nuevas guerras. Pero apenas habían hecho poderoso a un príncipe, se arrepentían de ello y

procuraban su ruina, y no consentían que ellos dominaran las provincias que ellos por debilidad no podían dominar” (Maquiavelo, 1979, Cap. I). En el Libro Octavo, XVII, la apreciación prosigue: “Y quien se alíe con el papa en las guerras y en los peligros lo tendrá sí como compañero en caso de victoria, pero en la derrota se verá solo, porque el pontífice siempre contará con la ayuda y la defensa de su poder espiritual y de su gran prestigio. [...] De esta manera el pontífice al morir, dejó en paz a la misma Italia a la que durante su vida había mantenido siempre en guerra” (XXVIII). Pero si no bastase la inequívoca referencia contenida allí, en los *Discorsi* se había reiterado “que la Iglesia ha tenido siempre dividido a nuestro país. [...] Pues ella, residiendo aquí y teniendo dominio, no ha sido tan fuerte ni de tanta virtud como para hacerse con el dominio absoluto de Italia y convertirse en su Príncipe, pero tampoco ha sido tan débil que no haya podido, por miedo de perder su poder temporal, llamar a un poderoso que la defienda contra cualquiera que en Italia se vuelva demasiado potente (Maquiavelo, 2009: 73).

Ciertamente el pensamiento maquiaveliano ha surgido en el interior de la matriz del humanismo político, pero su propia identidad se ha obtenido en un claro proceso de demarcación respecto de ella (Lefort, 2010: 561), en el curso del cual todo el conjunto de sus suposiciones ancilares habrán de ser sometidas a su demolición crítica: la idealización de un buen régimen, la nítida distinción entre el fundador y el usurpador, la idealidad de los tipos, la negación del carácter primario del conflicto, la descalificación de la plebe y su talante mayor oligárquico. Sin duda el encuadramiento del propio Maquiavelo ya como continuador de la tradición cívica florentina o como un reformulador radical de sus planteamientos, se refleja en las diversas corrientes de sus intérpretes. De un lado Skinner y Pocock, subrayando una continuidad esencial entre el Trecento y el Quattrocento, que lo convierte en un continuador de autores como Leonardo Bruni y Buonaccorso de Montemagno, y de otro, Hans Baron, Eugenio Guerin y Claude Lefort, para quienes la originalidad y unicidad del pensador florentino representan una ruptura de sus predecesores (Skinner, 1993: Cap. I). Mientras bajo la primera tendencia resulta imposible pensar una oposición de Maquiavelo con relación a la tradición humanista, bajo la segunda ello casi que constituye un imperativo, de manera que en aquella obtenemos un efecto

de normalización de su pensamiento, mientras que en ésta encaramos una rigurosa singularización del mismo. Huelga decir que la tesis del antifundacionalismo maquiaveliano sólo es posible mientras se asuma plenamente su condición de ruptura frente al humanismo político, en lugar de una continuidad que despoja su pensamiento de la potencia intempestiva que le es inherente. Y para ello no deja de ser obligado tener en cuenta la misma trayectoria del pensamiento cívico florentino, que de manera vacilante pero en una tendencia continua, había ido destituyendo las lecturas canónicas sobre la Antigüedad clásica y sus proyecciones en la vida de la ciudad: la devaluación final del imperio, la revaloración de la antigua república con la consecuyente calificación de Julio César como un ruinoso dictador, la importancia otorgada a la figura de Bruto (para lo cual hubo que desafiar la autoridad del propio Dante que había sepultado su figura en uno de los círculos más profundos del infierno) e incluso el mismo relato mítico de la fundación de Florencia en su ancestralidad griega más que romana (Baron, *passim*).

Cada uno de estos rivales teóricos, gigantes pertrechados en sus peculiares modos de validación de sus respectivas pretensiones, configuran a su manera una modulación diversa de una común empresa de fundamentación del mejor modo de gobierno y del ideal de una forma de organización política. En medio de sus diferentes gramáticas y sus aspiraciones valorativas, cada una de ellas contiene un decisivo proyecto de fundamentación de lo político. Ya por su respaldo en la potencia divina doctrinariamente edificada en el escolasticismo propugnado desde el centro mismo de la cristiandad, ya por su oposición a ella desde la reivindicación del individuo consciente y pertrechado en los valores de su audacia bajo los auspicios de su posición aristocrática, ya desde el saber empírico en la conducción de los asuntos de la urbe que los gobernantes han acumulado en las décadas de vida republicana, una obra cuyo propósito sea el dar cuenta de la división esencial que desgarrar el cuerpo político, analizar la complejidad del acontecimiento, encarar la dimensión del futuro como espacio para el despliegue del pueblo, la construcción de una república italiana superando el servilismo ante el papado romano y las mortales divisiones internas, sólo resulta posible de emprender en abierta confrontación con dichos saberes y sus correspondientes beneficiarios.

Un aspecto de la estrategia maquiaveliana de enfrentar estos consagrados fundamentalismos de su época, que en sus propios términos tal como ha quedado expuesto en los *Discorsi*, es también la nuestra, ha de ser y continúa siendo una implacable labor de tala de tales enraizamientos fundadores. En los inicios de la modernidad el pensamiento maquiaveliano se concibió, construyó y desplegó, como una audaz empresa teórica antifundacional hondamente asida a la práctica abocada a la transformación de las condiciones reinantes, cuya estructura y enunciados compositivos se correlacionan término a término con lo que en los albores del siglo XXI inmerso en sus vacilaciones autonominativas, ha sido designado como el pensamiento postfundacional. El trabajo teórico maquiaveliano deshace todos los marcadores de certeza, se opone a las verdades admitidas, se ciñe a las condiciones del presente en el aquí y en el ahora de una situación que se enfrenta en todas sus miserias, y para lograrlo se desprende de todas esas pseudo certezas consagradas por la obediencia y la costumbre, rebatiéndolas constantemente a lo largo y ancho de los casos históricos de personajes, regímenes y situaciones transmitidos desde la antigüedad.

130

En dos ámbitos o campos de fuerzas se expresa con toda claridad el enfoque de ruptura empleado: la consideración del pueblo con la consecuencia inherente a su condición de una milicia popular opuesta al mercenarizago, y su rechazo de toda apelación contractualista.

El pueblo como potencia

Frente a la tradición cristiana se opone una aproximación inédita y en muchas ocasiones escandalosa de aquello denominado como Pueblo, explorando sus pulsiones y manifestaciones en el abismo de su propio desgarramiento dentro de la comunidad política; de cara al humanismo renacentista se aborda la figura del fundador-capitán en medio del entramado de la guerra, destituyendo con ello la parábola del conductor iluminado y el régimen modélico tan caros ambos a la propedéutica de sus antecesores y contemporáneos; y por último, ante el saber empírico de los gobernantes de su tiempo en las repúblicas de la península se

contrapone la apelación al futuro y la insumisión ante las aparentemente insalvables constricciones de la fuerza superior de los adversarios.

El pueblo que mantiene una relación contradictoria de oposición y eventual apoyo frente al Príncipe y los Grandes, es modulado tanto como Plebe pero no menos como multitud y en ocasiones como masa. Posee sus humores y también sus furores que pueden entrar tanto en colisión mortal con el Príncipe como en una relación recíproca de confianza y de fuerza, esta suerte de circuito en el que la una se despierta al contacto con la otra y ésta se nutre de aquella. Es ante todo potencia, potencia informe, poseedora de un saber temible porque las masas poseen “un saber oscuro de lo imposible” (Lefort, óp. cit.: 216), cuyo despliegue no impide que en virtud de la solidez de ese vínculo esta pueda vincularse mediante la fidelidad a los designios del príncipe que responde a las exigencias del acontecimiento; y ésta potencia indica que lejos de sustraerle a la autoridad del príncipe puede convertirse en la garantía de su obediencia. El Pueblo y el Príncipe se encuentran en un campo de fuerzas inconmensurables, sus propios deseos enfrentados pero susceptibles de encontrarse en el espacio de sus propias limitaciones que les proporciona su respectiva identidad, en la ligazón que los relaciona donde éste debe prohibirse satisfacer el deseo de aquel, mantenerse en suspenso para en último término poder instituir el orden social: el príncipe se une a los otros en el espacio que estos le reservan como el suyo propio. De allí se derivan dos grados de potencia: uno, en el que el Príncipe se nutre de la debilidad del pueblo, y el segundo, en el que se nutre de la fuerza del pueblo.

Cuando en los *Discorsi* se efectúe la disección de las causas que llevaron a la grandeza de la República romana, es todo el saber convencional y la opinión común los que se encuentran depuestos. La suerte y las virtudes de sus instituciones provienen de las luchas y batallas libradas entre los Grandes y la Plebe; lejos de atribuir sus virtudes a una sociedad armoniosa y estable es justamente todo lo contrario, para escándalo de la tradición. “Digo que quienes condenan los tumultos entre la nobleza y la plebe, me parece que culpan a lo que fue causa primera de la libertad de Roma, y que consideran más los rumores y los gritos que nacieron de tales tumultos que los buenos efectos que produjeron. [...] De ningún modo puede llamarse, con razón, desordenada una república en la que se dan tantos ejemplos de virtud. Porque los buenos ejemplos nacen de la buena

educación; la buena educación de las buenas leyes; y las buenas leyes, de aquellos tumultos que muchos, inconsideradamente, condenan”. Los tumultos y la desunión de los ciudadanos son erigidos, para escándalo del modelo teológico político que hizo del cuerpo crístico el modelo de la unidad estamental sin fisuras para todo un Medioevo que en el siglo XVI pretende perpetuarse en los estados pontificios, en la fuente de la grandeza cívica por antonomasia. Son la lucha, el continuo desgarramiento entre la Plebe y el Senado los que han llevado al florecimiento de la república como quiere que en ese proceso los humores del pueblo han encontrado el vehículo de su expresión, los conductos para su desfogue. Todo un modelo cognoscitivo además se destituye, ni las buenas costumbres, ni la fidelidad a las buenas leyes, por el contrario, todo ello, no hace más que fomentar el desconocimiento de la división, los tropismos de la lucha, el abismo sin fondo de la división y la desgarradura.

La libertad romana ha surgido del encaramiento con la lucha y el conflicto que opone los humores de la plebe con los humores del senado, sus ansias de libertad y sus deseos de someter; es esa diferencia irreductible la que en el despliegue de sus términos resulta produciendo la misma libertad, justamente en la medida en que el poder se escapa definitivamente del acaparamiento exclusivo tanto por parte del uno como del otro. La institución de los tribunos de la plebe que encarnan el enfrentamiento de la división como fórmula institucional de la negatividad respecto de unos y otros, es la que pone límite a los apetitos insolentes de los grandes pero al mismo tiempo reconducen el deseo tumultuoso de la plebe. Va a ser el deseo del pueblo el que desencadene la ley y la libertad. “Los deseos de los pueblos libres son raramente perniciosos para la libertad, pues nacen de la opresión o de la sospecha que serán oprimidos”. La ley no es producto de una instancia neutral —abstracta o pura como no dejarán de pretenderlo todos los formalismos— pero tampoco de la medida y el equilibrio —como lo propugnarán todos los fetichismos legales— ni, menos aún, como una regulación natural a la que la recíproca supervivencia determine —como lo intentará por su parte los realismo posteriores de la más variada estirpe—.

Se trata de una situación de efervescencia donde los humores del pueblo lo disponen a la agresión y donde este es excitado por la agresión de los Grandes a luchar por la libertad. El orden auténtico no puede

ser entonces la negación o la exclusión del desorden sino al precio de una degradación de la ley y la libertad (Lefort, óp. cit.: 294). Es en el capítulo 5 de la Primera Parte de los *Discorsi* donde tiene lugar esta formulación en los términos de una sencilla interrogación en la que se colocan punto a punto las dos variantes ordinarias de orientación aristocrática o democrática: “Dónde se resguardará con mayor seguridad la libertad, en el pueblo o en los Grandes, y quiénes tienen mayor motivo para causar tumultos, quienes quieren adquirir o quienes quieren conservar” (Maquiavelo, 2009). El deseo primordial del pueblo es el de uno signado en principio por la negatividad, el deseo de no ser dominado, de manera que si se encuentra encargado de la salvaguardia de la libertad, su preocupación será, más que destruirla, impedir que los otros se la apropien destruyéndola con ello. Maquiavelo rebate la tesis de inspiración aristocrática pues sostiene que “el deseo de quienes poseen es el más peligroso por el hecho de que el temor a perder excita las mismas violencias que el deseo de adquirir, y por el hecho, además, que la preocupación por adquirir, empuja a querer adquirir siempre”; el humor de los Grandes no se encamina a la conservación de lo adquirido sino que se alía al apetito insaciable de adquirir más riqueza y prestigio en el gozo sin freno de su posesión (Lefort, óp. cit.: 296). El deseo de poseer lo que se tiene se desvela como deseo insaciable de adquirir y el miedo a no se distingue de las ganas de perder.

Esta composición tumultuosa de los deseos enfrentados es la que ha producido la grandeza de la república romana, a través de la cual aparece como el agente del deseo de libertad que porta una reivindicación que admite o convive con la ambición de los poderosos pero constriñéndolos a la prudencia. Es la acción de la plebe que ha obligado a abrir las instituciones con la presencia de sus agentes la que constituye la raíz de su grandeza por lo que restringirla o cortarla del cuerpo social no es sino el camino de su decadencia y empobrecimiento. Pero al mismo tiempo el pueblo carece de autoridad, desconoce su propia potencia, está desconectado de ella misma, pues el trabajo de la Iglesia ha provocado el olvido del deseo de la libertad. Ese juicio se reitera en la *Historia de Florencia*, donde al efectuar la descripción de los principales hechos ocurridos al finalizar el siglo XIV el balance de las vicisitudes que asaltaron a la ciudad, tanto los plebeyos como los nobles han arrostrado

la inestabilidad, pero con la sustantiva diferencia de que mientras los nobles son los causantes de la servidumbre, los del pueblo han sido los causantes del desenfreno (Libro cuarto, I).

En el capítulo 58 de la primera parte de los *Discorsi* el término *pueblo* es sustituido por el término *multitud*, en que el propio modelo tomado del historiador romano es destituido, pues “la multitud es más sabia y más constante que un Príncipe”, llegando así al territorio desconocido que se anunciaba en el proemio. Es allí donde se encuentra la soledad epocal del pensador florentino que desenmascara el conservadurismo del pensamiento teológico político careciendo de cualquier apoyo basado en la autoridad y despojándose de la probable autoridad que el saber consagrado de Tito Livio podría todavía proporcionarle. “No sé si queriendo defender una causa que todos los historiadores, como he dicho, han combatido, conquistaré una tierra salvaje, y encontraré en ella tantas dificultades que tendré que renunciar con honor o proseguir penosamente. Mas, sea como sea, y por mi parte, no juzgo ni juzgaré jamás como un defecto ofrecer razones para defender una opinión sin querer recurrir a la autoridad o a la fuerza”. El elogio de la multitud que se inscribe en esta singularidad de la ruta adoptada por Maquiavelo le lleva a comparar la voz de la multitud con la voz de Dios anticipando así el postulado que Harrington tardará un siglo en proponer como el resorte de la continuación revolucionaria inmerso en las vicisitudes de la guerra civil inglesa. Es en el vórtice de los “infinitos desórdenes” donde se construyó la grandeza de la república romana y no en el miedo al enfrentamiento entre la plebe y los grandes, de manera que el declive de Florencia no tiene como origen los apetitos y humores del pueblo sino en el miedo timorato frente a él. El tratamiento del pueblo y la eclosión de sus humores como la condición de la grandeza republicana de Roma, resuena pues muy de cerca con la conocida afirmación de Mao Tse Tung: “los desórdenes son una cosa excelente.” (Badiou et al., 2012).

Esta posición axial del pueblo es la que conduce a uno de los más célebres postulados maquiavelianos: el imperativo de un ejército de ciudadanos es, en el fondo, el correlato de un estado fundado sobre el Pueblo; y el rechazo del mercenariado, si bien se presenta bajo la perspectiva estratégica de sus desventajas inherentes por la volubilidad de sus integrantes que pueden volver la espalda a las repúblicas que los

contratan como *conodottieri* dejándolas a merced de sus enemigos en la hora crucial, es mucho más allá de ello, la constatación de la debilidad y la división tanto de aquellos príncipes como de los regímenes que no han sabido o son incapaces de contar con esa potencia oscura y multiforme en cuya articulación hallarían su propia potencia. Probablemente tenga razón Peter Paret al situar a Maquiavelo como el primer pensador moderno de la estrategia militar, pero esta dimensión bélica es en sí misma menos importante, que como corolario de una disposición de lo político y social, merced a la cual el espacio construido para el despliegue de los humores del pueblo le otorga su articulación para el empleo de su potencia. El tratamiento del Pueblo lleva a la contraposición del propio modelo teórico que Tito Livio ha empleado en su historia de la conformación de la República de Roma, deshaciendo la apreciación que su supuesto mentor y modelo proporcionan al asunto. El repudio del mercenarizaje se inscribe por tanto en la unidad que conjunta la política con la guerra. Su apelación reiterada a tal tipo de combatientes por las repúblicas renacentistas italianas no obedece a inexpertos capitanes o a errores de cálculo estratégico sino al temor de los grandes y los nobles ante la potencia de la plebe, el miedo ante sus supuestos desórdenes que el conservadurismo de la tradición ha sabido tan bien mistificar y el saber temible que la multitud ostenta como consecuencia de su humor contrario a la opresión y afecto a la libertad.

La novedad de este requerimiento que lo político demanda de la estrategia militar —y no a la inversa—, constituye uno de los puntos de contacto entre la obra de Maquiavelo y la recepción que de la misma haga medio siglo más tarde Alberico Gentili (1580) en sus consideraciones acerca de la conducción de hostilidades y los debates en torno a la política de la ascendiente potencia marítima de Inglaterra. La singularidad de la convergencia entre el pensamiento de Maquiavelo y la tentativa teórica emprendida por Gentili, quizá no ha sido percibida suficientemente por la indagación historiográfica dedicada a ambos autores; la ruptura de Gentili respecto de las concepciones religiosas dominantes en su época instituye la más honda recusación de todo el modelo o paradigma de guerra santa y guerra justa que hasta entonces había prevalecido. En decidida oposición a ella, Gentili introduce con toda agudeza una completa desteologización del pensamiento sobre la guerra, dentro de

una construcción que por su estructura y modalidad sigue de cerca el proceso del propio Maquiavelo. En dos de sus obras principales, *De iure Belli Libri Tres*, y la más tardía, *De Armis Romanis*, expuso de manera inaugural una concepción completamente nueva que le permitió —en palabras de Carl Schmitt— demoler los fundamentos religiosos de la teoría de la guerra santa, y declarar la improcedencia de la reflexión teológica sobre el fenómeno bélico. Su célebre grito de batalla contra una tradición que se remontaba al menos al propio San Agustín, *In munero alieno silet theologi* (en las cosas que no le competen los teólogos deben callar), es la mayor liquidación teórica del modelo teológico hasta entonces dominante de la guerra, que hará posible el desarrollo de una concepción no discriminatoria de la guerra, para lo cual resultó necesario como condición misma de posibilidad la desteologización de cualquier reflexión en torno suyo (Schmitt, 1974: 131).

En la segunda de las obras mencionadas, Gentili adopta el mismo gesto metodológico de Maquiavelo en sus *Discursos*, es decir, tomar como referencia la república y el imperio de Roma para con base en sus diferentes hechos bélicos y campañas militares presentar de un lado su evaluación crítica en la primera parte de la obra, y en la segunda, la defensa de los mismos, contrastando ambos desde las ópticas encontradas de quien las defiende y las acusa. Si bien una comparación analítica de los *Discorsi* y *De Armis Romanis* no se ha llevado a cabo (Schröder, Vitoria, Gentili, Bodin, 2010: 163), parece altamente probable que la osada obra de Gentili haya tenido como impulso inspirador directo y plenamente asumido la obra de Maquiavelo. Perseguido por la Inquisición y refugiado finalmente en Oxford, donde sería nombrado profesor real, Gentili será el único de los teóricos de la guerra en asumir con pleno entusiasmo y aprobación los postulados de su compatriota. Más aún, la abierta manifestación de su afinidad doctrinal y el encomio de su obra, le valdrán su rechazo por los neoplatónicos de la escuela de Oxford. Preludiando con ello quizá las hondas diferencias en los actuales teóricos de la Escuela de Cambridge y sus opositores continentales como Lefort y atlánticos como McCormick, para quien, en una formulación categórica, el famoso libro de Pocock —su magnum opus— tendría un título equivocado, pues habría debido llamarse “el momento Guicciardiniano” (McCormick, 2011: 10).

El otro frente de la postura maquiaveliana se da en torno a su rechazo de toda fórmula contractualista como explicación o fundamento del orden político. La concepción que del Pueblo en su relación con el gobernante, y viceversa, elabora Maquiavelo, siguiendo la lectura de Lefort, hace impensable o choca contra cualquier modalidad de acuerdo, pacto, contrato, tratado o compromiso recíproco entre los dos factores dinámicos de todo orden social. Sin embargo, el señalado anticontractualismo maquiaveliano no es solamente una consecuencia de la preponderancia desempeñada por el conflicto, la oposición y la ruptura que oponen de manera constante las fuerzas sociales y políticas, al Príncipe en su deseo de dominar y al Pueblo en su humor de resistir a la opresión, sino también, y en no menor medida, a un efecto de su estratégica y vital oposición tanto a la tradición religiosa como al humanismo reciente, en tanto que ambos pese a su aparente oposición, parten del punto común de consistente en trascendentalizar el origen de la sociedad. Ciertamente, dada su condición cambiante, desconfiada, en la que se mezclan atisbos de lucidez y momentos de extravío, el Pueblo no se vincula por pactos sino que “más bien cede a un arrebato del que bastaría que volviese en sí para que inmediatamente quedase rota su unión con el príncipe” (Lefort, óp. cit.: 214); no habrían acuerdos sino momentáneas y volátiles coincidencias, incesantemente rotas y permanentemente dispersadas, pues toda instauración del pacto sería una ficticia interrupción del proceso incesante de lucha y oposición; tales treguas solo existirían en la mente de quienes dan la espalda a los hechos para promover oscuros intereses y no menos dudosas empresas.

El rechazo del contractualismo

Dado que el Pueblo está en cierta medida definido negativamente como esa multiplicidad que rechaza la opresión y el mando que hayan de ejercerse sobre ella, la empresa de convertirlo en una unidad apta para el intercambio, de definirlo en términos positivos para otorgarle una entidad esencialista, resulta contradictoria con su misma condición fáctica. La intolerable mistificación que necesariamente introduce toda

fórmula contractualista para pensar el conflicto irreductible que subyace y constituye cualquier sociedad, es que hipostasia una solución a aquello que carece de ella, clausura o sutura la condición intrínsecamente abierta del campo social, totaliza aquello que permanece refractario a toda integral totalizadora. Ya se trate de la versión aparentemente desacralizada del contrato, como de su factura religiosa en cuanto pacto entre la divinidad y el pueblo, entre las dos modalidades se instaura un amplio circuito de consagración fundacional de aquellas fuerzas y pulsiones que en la obra de Maquiavelo se hallan relacionadas por la oposición, el antagonismo y la contingencia. La equivalencia sustancial entre el vínculo establecido horizontalmente por parte de los propios actores sociales, de una parte, y de la otra, el vínculo verticalmente instaurado por la divinidad con varios o una parte de estos no puede ser abatida por la presunta inmanencia del segundo; ambos operan en una misma lógica fundacional cuyos respectivos grados de mistificación pueden variar pero que al fin y al cabo permanecen en un mismo plano de pertenencia común.

138

Esta rotunda irreconciliabilidad del rechazo o mínima concesión al modelo contractualista que resulta tanto en las premisas como de las consecuencias de la concepción de la potencia del pueblo, la plebe y la multitud en tanto ejercicio del conatus y de las dinámicas expresivas de su fuerza constitutiva es aún más radical si se tiene en cuenta las formulaciones enteramente contractualistas de uno de los contemporáneos del propio Maquiavelo. En efecto, Mario Salamonio, colega cronológico de Maquiavelo en los altos cargos de la administración de la ciudad y muy destacado funcionario de la administración de Roma y encargado de asuntos de la secretaría de Florencia, redactó su célebre tratado *De Principatu* hacia el año de 1513 y lo dedicó al papá León X de la casa de los Medici, justamente en la misma época en que su amigo y conocido Maquiavelo concluía el más polémico de sus grandes textos, *De Principe* (D'addio, 1954: 33). Ya desde el título se delinea la diferencia abisal de ambos tratados escritos bajo las mismas angustiosas circunstancias de la crisis de la república y prácticamente en los mismos meses. Mientras el secretario florentino se adentra en territorios inexplorados, el humanista romano se apoya en la tradición jurídica de Bartolo de Sasoferrato y Cino de Pistoia, conjuntando el tomismo agustiniano con la tradición jurídica de fundamentación pactista del cuerpo político.

Con ello Salamonio rinde tributo al poder papal otorgándole un asidero teórico y una justificación política en una obra que por su honda prospectiva fundacional sirve de puente entre el pensamiento de Nicolás de Cusa expuesto en *De Concordancia Catholica* (1420) y la de Thomas Hobbes, dos siglos más tarde, quien en su institucionalización del cuerpo del *Leviatán* habrá de recurrir al dispositivo contractual como productor suyo y legitimador individualista. Salamonio construye su sistema del buen gobierno en una inequívoca tradición del acuerdo fundador entre los cuerpos políticos de la ciudad con un aliento aristocrático cuyo linaje refrenda la solemnidad de los compromisos adquiridos en virtud suya. Esta doble precedencia y consecuencia de la adopción del pacto como el sustrato común de una institución del cuerpo político, ya el teólogo tardo medieval en Nicolás de Cusa, ya el moderno estatalizado de Hobbes, señalan con claridad la singularidad maquiaveliana de permanecer al margen de una constante epistémica, que si bien habrá de experimentar refinamientos considerables de profundización teórica —la ardua polémica de Hobbes con sus contemporáneos Filmer y Clarendon sobre si era posible o no un acuerdo entre entidades tan distintas como Dios y el Pueblo y la consecuente necesidad de una imposición voluntarista y superior—¹, permanece anclada en una misma lógica concordataria o de concordancia entre los cuerpos, estamentos o sujetos.

Ni el pacto de sometimiento en la versión hobbesiana ni el contrato social en la formulación rousseauiana, pueden cabalmente entenderse sino como sendas versiones secularizadas del pacto con Yavé tal como aparece en el Éxodo véterotestamentario cuando se celebra el acuerdo —el Covenant— entre Moisés y el pueblo elegido como comunidad reterritorializada en torno a una mítica identidad común; ambos autores, pese a la considerable distancia temporal y doctrinaria que los separa de Maquiavelo y la que media entre ellos mismos, están elaborando su pensamiento en estrictos términos de la ley mosaica. Dicho con toda claridad, Hobbes y Rousseau plantean la noción del pacto, ya en la afirmación categórica de este último, ya en la ambivalencia con que el primero caracteriza el ‘covenant’, y en consecuencia todo su contractualismo sencillamente eludiendo la crítica spinozista, como si este

¹ Cfr. Martinich A. P. en: Sorell Tom & Foisneau Luc, 2004: 204 y ss.

no hubiera existido. En términos filosóficos, ya se apoyen expresamente o no en el texto bíblico, la fórmula contractualista pertenece plenamente al universo teologal. Cualquier fórmula contractualista o pactista es en el fondo una reactualización religiosa, bien sea que sus acentos sean de índole aristocrática o democrática; en otras palabras, toda concepción tributaria de la mistificación contractualista no podría aspirar ni siquiera al estatuto de un politologema sino que permanecería en el ámbito propio de un teologema; la lucidez maquiaveliana radica en haber intuido todo ello, por lo que en su combate teórico contra la doble tradición religiosa y humanista va implicada no solamente su recusación conceptual de las premisas de cada una, sino el barrunto más hondo de una oscura complicidad entre ambas al servicio del mantenimiento de la subyugación de las repúblicas en manos del poder papal y del avivamiento de las facciones internas de la península orientadas a impedir su unificación.

Las múltiples modulaciones que el contractualismo habrá de adquirir señalan su ineluctable procedencia religiosa de tal modo que, o bien esta escapa a toda fórmula secularizadora, o bien, simplemente se encuentra imposibilitada de ingresar en los contenidos susceptibles de ser incluidos en cualquier esquema o teorema de secularización (Blumenberg, 2008: 69–80), justamente porque ninguna de dichas modulaciones podría pretender para sí la indispensable expropiación a fin de arrancarla de su adscripción teológica con el propósito de obtener su refuncionalización enteramente racional. Si los criterios de identificabilidad, autenticidad y expropiación son aquellos que permiten establecer la cualidad de secularizable para un determinado fenómeno histórico (la tridivisión de poderes, la soberanía, el estado de excepción, etc.) y en consecuencia su pertinencia para incluirse en el teorema de la secularización, el pacto o contrato sociales carecen de la entidad histórica necesaria para predicar al menos uno de ellos. En efecto, el pacto divino de fundación de una comunidad permaneció en el ámbito de la teología y tan solo requirió de su reformulación o su travestimiento como hipótesis teórica o mecanismo ficcional. En consecuencia, no precisó ser secularizado sino tan solo traspuesto en términos mundanos eliminando el actor divino para reemplazarlo por el monarca o príncipe. De allí entonces que no supusiera ninguna ruptura entre la tradición religiosa y

el humanismo renacentista sino su perfecta continuidad sin ni siquiera pagar el precio de la secularización.

Pero remontando el medio milenio que nos separa y nos acerca de la obra maquiaveliana, el rechazo de toda variante de fundamentación contractualista no solamente resulta singular por la rigurosidad de su rechazo, sino especialmente por su capacidad de proyección recusadora respecto de las múltiples y variopintas empresas posteriores, más o menos visibles, de transmutación del esquema, en último término, de estirpe contractualista. Este, ciertamente con su poderoso efecto retórico de institucionalización tanto de sujetos individuales como de la colectividad emergente en el momento de su mítica celebración, no se agota en sus célebres exponentes o propugnadores (Althusius, Hobbes, Rousseau) sino que se extiende, por definición y por su mismo aliento polémico a todos los fundamentalismos posteriores, ya sean estos comunicativos basados en el intercambio de agentes vinculados por las reglas comunes del lenguaje; normativistas sustentados en la majestad de la institución del mandato; constructivistas decantados en los procesos de mediación; decisionistas hundidos en la preeminencia del acto institucionalizador; o sociológicos, diluidos en la multiplicidad de los fenómenos de la vida colectiva. Todos ellos con sus diversos grados de formalización y de factura lógicamente instruida apelarían al recurso de totalizar el campo abierto de la contradicción y la lucha, cerrando el abismo trepidante e infranqueable para obtener la configuración unitaria de la sociedad. El mismo abismo ante el cual Maquiavelo se había opuesto a cualquier gesto de clausura evitando acudir a alguna forma de piedad ya fuese bajo la argucia humanista o bajo la tradición teológica de cara a la imperativa necesidad de mantener abierto su continuo desafío.

La agudeza y rotundez de la oposición maquiaveliana a cualquier modelo ideal se enraíza en el conjunto de su obra y la constante oposición a cualquier jerarquización ejemplar; en el curso de la misma el lector asiste de modo incesante a la destitución de toda fórmula avanzada como solución modélica: el fundador se confunde con el usurpador, el príncipe ejemplar con el conspirador, tomamos por un comienzo lo que no es otra cosa que el efecto de nuestra ignorancia, constatamos que los presuntos innovadores no son más que astutos imitadores, en lugar del

legislador originario encontramos una decisión imposible de atribuir, nos percatamos que la invasión por un pueblo extranjero es como una inundación que a su vez lleva a convertir a los que escapan en una invasión para sus vecinos, el régimen exitoso es funcional en ciertas condiciones pero catastrófico bajo otras distintas, la alteración incesante de virtud y fortuna se resisten a estos intentos de modelización; por todo ello su lectura es un continuo avanzar y retroceder, un perpetuo movimiento entre la certeza provisional y la incertidumbre consiguiente. Sin embargo, el horizonte de sentido que da coherencia a estas multiplicidades experienciales y procesuales no es otra que la capacidad efectiva de afectar el decurso político de los acontecimientos para cuya reiteración quizá no exista fórmula posible de acuñar pero si las coordenadas para intentar buscarla en la entrega consciente y deliberada a lo fáctico.

En otras palabras, el pensamiento maquiaveliano hizo suyos aquellos frentes o ámbitos que en los comienzos del siglo XXI van a constituir justamente los vectores centrales del denominado posfundacionalismo contemporáneo: contingencia, acontecimiento, conflictualidad e imposibilidad de una fundamentación originaria y suficiente (Marchart, 2009, 149). Los variados elementos comunes a la obra de autores tan diversos como Badiou, Rancière, Nancy, Lacoue-Labarthe, Esposito, Agamben, y el propio Lefort, que hoy constituyen probablemente la corriente más renovadora, radical y provocadora, fueron explícitamente afrontados por el pensamiento maquiaveliano. Formulado en otras palabras, el fondo teórico sobre el que se construye el moderno pensamiento de lo político es Maquiavelo, la obra del diplomático florentino es el zócalo impensado o el límite nutricional del gesto intelectual común a todos ellos de rechazar la fundamentación de lo político. En esta distancia epocal de medio milenio, sin embargo, se perfila una profunda diferencia: mientras el posfundacionalismo viene a ser el resultado de una ruptura con los sistemas cuya demanda de fundamento último los convierte en cómplices inadvertidos o conscientes de un cierto estado de cosas marcado por el totalitarismo en sus variantes estalinista o nazista, el antifundacionalismo maquiaveliano es la consecuencia de una oposición solitaria al dominio conjunto pero cegador de las posibilidades de transformación dispuesto hasta su irrupción por la dupla teología-política y humanismo.

Lo desigual de la empresa puede apreciarse en la unicidad del pensamiento del florentino por contraste con la pléyade de pensadores que hoy se pueden incluir dentro de quienes combaten las pretensiones de fundamentación. Adicionalmente, el carácter premonitorio, negado por la empresa de demonización de su pensamiento, y finalmente reencontrado del antifundacionalismo en Maquiavelo se combinó con la participación supremamente activa en los asuntos políticos y diplomáticos de su tiempo, mientras que hoy el posfundacionalismo ostenta un carácter estricta y exclusivamente académico, signado por los equívocos de un compromiso político concreto. Mientras Maquiavelo apeló a los jóvenes de su época para entusiasmar su intervención en los asuntos de la ciudad, hoy las dificultades para indicar una trayectoria de intervención encuentran grandes silencios. Y tanto en uno como en otro, la posibilidad de lo imposible va acompañada de la misma incertidumbre que antaño como hoy rodea a toda tentativa emancipadora, a toda expectativa de transformación radical. Todo pensamiento político que acepta el envite de pensar los abismos de la singularidad y el acontecimiento, ya en el gesto original de Maquiavelo, como en su versión contemporánea secretamente inspirada por él, o imposibilitada de no poder impedir reencontrarlo a sus espaldas, se arriesga a la incertidumbre de su relevo en lo real. Maquiavelo le apostó a la virtud de la oscura potencia de la multitud dentro de la compleja correlación de fuerzas entre el príncipe y el pueblo en el marco del proyecto republicano, los posfundacionalistas de hoy lo arriesgan a la singularidad del acontecimiento, a la condición aporética de la comunidad, a la hipótesis comunista, ya se trate del estallido popular en Tahrir Square en 2012 o de los advenimientos indígenas latinoamericanos.

El maquiavelismo que recorre y alienta muchas de las tentativas recientes por encontrar rutas emancipadoras a través de una filosofía radical de lo político emerge al examinar algunos de sus principales autores. La tentativa de Nancy por pensar la pluralidad de la comunidad en su condición de desobramiento, afrontamiento, imposibilidad, e incluso muerte, prolongan un diálogo sin nombre con el pensador florentino (Nancy, 1999); la apuesta de Rancière por el disenso en contra de la promoción del consenso plutocrático y la reivindicación de la parte de los sin parte en el borde fractal del disenso así como la partición de

lo sensible resuenan con esa economía de los humores plebeyos que recorren los textos maquiavelianos (Ranciére, 1998); la insistencia de Badiou en reivindicar y pensar el acontecimiento como una singularidad donde lo político emerge con una potencia de verdad, al igual que su imperativo lógico e incluso platónico, de devolver a las secuencias políticas su inmanencia pura en lugar de su naturaleza heterogénea de su desenlace empírico con el fin de denunciar el termidorianismo localizador y corrupto que ha opacado hasta el mismo pensamiento de la revolución, resuenan a su manera con las apuntaciones que sobre el accidente, la conjura y el conspirador Maquiavelo había deslizado tanto en *El Príncipe* como en los *Discorsi* (Badiou et al., 2012: 142); la postura teórica de Esposito sobre la potencia de lo común en su doble dinámica inmunitaria y solidaria también se mueve en el horizonte maquiaveliano cuya lejana presencia el propio autor ha sugerido (Esposito, 2004).

Esta condición inherente y subterránea, este maquiavelismo no explicitado puede predicarse, sin duda, de otros pensadores políticos, y ampliarse en cada uno de ellos en planos muy diversos, lo cual apenas se deja en un muy preliminar estadio de esbozo. En todos se encuentra el gesto epistémico de rebatir los sistemas integradores categoriales recuperando con una nueva mirada la realidad misma, el abismo de lo fáctico, esa zona encantada donde el acontecimiento y lo nuevo emergen a contrapelo de todas las causalidades trascendentes.

A medio milenio de distancia, toda una pléyade de pensadores posfundacionales como Badiou, Bourdieu, Butler, Didi-Huberman y Ranciére en su reciente volumen colectivo, retornan a la pregunta abismal que Maquiavelo hiciera en el centro de su obra: ¿Qué es un pueblo? (Badiou et al., óp. cit.: 142), que le sirve de título. Las potencias del pueblo, su propio estatuto, continúan siendo el gran reto de lo político, y la forma interrogativa que esta obra común propone, celebrando estos 500 años de la publicación de *El Príncipe*, sería uno de los signos emblemáticos de la inmensa continuidad y de la semejanza de los retos pendientes.

Al igual que Spinoza y su interrogación crucial acerca de aquello que había sido relegado al rango de lo inferior o impertinente durante el largo dominio de una filosofía subordinada a coordenadas teológicas, cuando formula su célebre y crucial “No sabemos de lo que es capaz un cuerpo”, el pensamiento político emancipatorio se juega en la estela

maquiaveliana, ese momento eternizado en su poder de disrupción intempestiva, en el proyecto de perforar los dictámenes de la policía y el pensamiento administrativista apoyado en los diversos fundacionalismos totalizadores que so capa del actor racional o los sujetos comunicantes se enseñorean todavía de la academia y los cálculos estatales.

Bibliografía

- Badiou, Alain y otros. (2012). *¿Qu'est-ce c'est un Peuple?* Paris: Editions de la Fabrique.
- (2001). *Abrégé de Métapolitique* Editions du Seuil 2001.
- Baron, Hans. (1966). *The Crisis of the Early Italian Renaissance. Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*. New Jersey: Princeton University Press
- (1993). *En Busca del Humanismo Cívico Florentino: Ensayos sobre el cambio del pensamiento medieval al moderno*. Fondo de Cultura Económica.
- Blumenberg, Hans. (2008). *La Legitimación de la Edad Moderna*. Madrid: Editorial Pretextos.
- Brenner, Erica. (2012). *The Ethics of Machiavelli*. Harvard University Press.
- D'addio, Mario. (1954). *L'Idea del Contratto Sociale dai Sofisti alla Riforma e Il "De Principatu" de Mario Salamonio Antonino Giuffré*. Milano Editore.
- De Libera, Alain. (1993). *La Philosophie Médiévale*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Edelheit, Amos. (2008). *Ficino, Pico and Savonarola. The Evolution of humanist Theology*. Netherlands: Brill.
- Esposito, Roberto. (2004). *Communitas. Origen y destino de la Comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Gilbert, Félix Machiavelli and Guicciardini. (1984). *Politics and History in Sixteenth Century Florence*. New Jersey: Princeton University Press.
- Lefort, Claude. (2010). *Maquiavelo. Lecturas de lo Político*. Madrid: Editorial Trotta.

- Maquiavelo, Nicolás. (1979). *Historia de Florencia*. Ediciones Alfaguara.
- (2007). *El Príncipe*. Madrid: Edición Bilingüe Editorial Tecnos.
- (2009). *Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio*. Madrid: Alianza Editorial.
- Marchart, Oliver. (2009). *El Pensamiento Político Posfundacional*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica Argentina.
- McCormick, John P. (2011). *Machiavellian Democracy*. Cambridge University Press.
- Münkler, H., Machiavelli. (2007). *Die Begründung des potilischen Denkens der Neuzeit aus der Krise der Republik Florenz*. Fischer Verlag.
- Nancy, Jean Luc. (1999). *La Comunidad Desobrada*. Madrid: Editorial Arena Libros.
- Rancière, Jacques. (1998). *Aux Bords du Politique*. Gallimard.
- Schröder Peter, Vitoria, Gentili, Bodin. (2010). "Sovereignty and the Law of Nations" en *The Roman Foundations of the Law of Nations Edited by Benedict Kingsbury*. Oxford University Press.
- Schmitt, Carl. (1974). *Der Nomos der Erde: im Völkerrecht des Ius Publicum Europaeum*. Duncker & Humboldt Verlag.
- Skinner, Quentin. (1993). *Los Fundamentos del Pensamiento Político Moderno. El Renacimiento*. México: Fondo de Cultura Económica México.
- Sorell Tom and Foisneau. (2004). *Leviathan after 350 years*. Oxford University Press.
- Taubes, Jacob. (2004). *The Political Theology of Saint Paul*. Stanford University Press.