

**EL CONFLICTO COMO FORMA DE SER DE LO POLÍTICO.
EL APORTE MAQUIAVELIANO PARA PENSAR EL PODER**

CONFLICT AS A WAY OF BEING OF POLITICS.
MACHIAVELLIAN CONTRIBUTION TO THINK THE POWER

Mg. Ignacio Moretti

Universidad de Buenos Aires

lic_moretti@yahoo.com.ar

Resumen

El desafío conceptual de pensar lo político se refiere al intento – siempre, por definición, precario, frágil y destinado al fracaso- de asir un objeto intrínsecamente polisémico y que escapa a toda acción de encorsetamiento o limitación.

Este artículo propondrá un código deliberado de lectura; un marco interpretativo específico para pensar lo político; entendiendo al conflicto como su categoría irremediamente constitutiva. Con dicha finalidad, acudiremos a la obra de Nicolás Maquiavelo. Pensamiento que goza de fecundidad para pensar esta especificidad conflictiva de lo político.

El abordaje metodológico se desarrollará en base a una aproximación netamente teórica, a través de un ejercicio de exégesis de los textos maquiavelianos y el realce de su contemporaneidad para pensar lo político.

Abstract

The conceptual challenge of thinking politics refers to the attempt - always, by definition, precarious, fragile and destined to failure to grasp an intrinsically polysemic object and action defies straitjacket or limitation.

This article will propose a deliberate code reading; a specific interpretive framework for thinking about politics; understanding the conflict as his hopelessly constitutive category. With this purpose, we will consider the work of Nicholas Machiavelli Thought enjoying fertility to think this troubled specificity of the political.

The methodological approach was developed based on a purely theoretical approach, through an exercise of exegesis of texts Machiavellian and enhancement of its contemporary political thinking.

Palabras Clave: conflicto, política, poder, Nicolás Maquiavelo

KeyWords: conflicts, politics, power, Nicholas Machiavelli

Apreciaciones iniciales

Adentrarse en el desafío conceptual de pensar lo político implica, sin ningún tipo de duda, la conciencia de lidiar con un objeto intrínsecamente renuente a ser encorsetado, limitado analíticamente. Podríamos decir que su natural inconmensurabilidad hace que el abordaje sea siempre por definición precario, parcial y, por ende, destinado al fracaso. Fragilidad constitutiva de lo político que colisiona y tensiona *in extremis* los intentos de encuadramiento y constreñimiento, propios de los campos de estudios académicos que nos sirven como marco de referencia e investigación. Así, pensar la especificidad de lo política involucra –explícita o subrepticamente- una crítica y desnaturalización del propio campo, a través, al menos, de un descongelamiento y puesta en cuestión de las definiciones categoriales comúnmente aceptadas.

Este artículo se referirá justamente a ejercitar este discurrir conceptual acerca de lo político, teniendo por objetivos: en primer lugar, el establecimiento de un diálogo con el legado teórico de Nicolás Maquiavelo, en tanto bagaje que pone de relieve –quizás como ningún otro pensador político- la medularidad del conflicto para pensar lo político y, concomitantemente como nuestro segundo faro, a través de esta “recuperación”, proponer un código de lectura, una clave de interpretación y abordaje acerca de la especificidad de lo político que, por cierto, ha emergido en los últimos decenios como respuesta o querella a la posmodernidad política y su vaciamiento y empobrecimiento de lo político. Este enfoque donde confluyen sustratos ideológicos plurales, es aquel que ubica en el centro de la reflexión sobre lo político al conflicto; vale decir, realizando su dimensión adversarial, como dimensión constitutiva y medular.

Antes de proseguir en el análisis propiamente dicho es menester realizar algunas aclaraciones de índole conceptual y metodológica de forma tal de despejar algunos

potenciales interrogantes. Primeramente, cuando nos enfrentamos a la categoría de *lo político*, estamos poniendo de relieve y reconociendo una disquisición conceptual ampliamente reconocida por la literatura especializada entre *la política y lo político*¹. Particularmente aquí nos hacemos eco de la esbozada por Cornelius Castoriadis²; según la cual, lo político refiere a una dimensión plenamente esencial, omnipresente, en tanto instancia que se refiere al poder y su institución al interior de una sociedad; mientras que la política se refiere al conjunto de prácticas cotidiana, frágiles e inestables de la actividad política. En este sentido, la diferenciación remite a niveles, conectados claro está, pero desemejantes y, por ende, que se refieren a conceptualizaciones, características y marcos de comprensión disímiles.

En segundo lugar, este discurrir que tomará a Nicolás Maquiavelo como inspiración conceptual lejos se encuentra de pretender afirmar que esta lectura sobre la medularidad del conflicto agota el caudal interpretativo sobre el pensador florentino, cercenando otras múltiples aristas o miradas existentes sobre su pensamiento, y que lo hacen un autor de tamaño magnetismo y atracción. Por el contrario, si se quiere, este realce de la dimensión conflictiva de su pensamiento es a menudo invisibilizada o abordada de forma deliberadamente parcial. Asimismo, tampoco esta aproximación implica la aseveración de que el pensamiento maquiaveliano es la única fuente teórica para esta labor de estructuración de una interpretación acerca de la especificidad de lo político anclada en su dimensión antagonista; aunque sí consideramos que una elaboración como la que pretendemos realizar obligatoriamente debe dar cuenta del acervo teórico de Nicolás Maquiavelo.

Por último, como precaución para el lector desprevenido, este desarrollo intentará esbozar una discusión, planteando sus términos e identificando categorías para la misma; pero siendo consciente de la imposibilidad misma de agotarla y, menos, clausurarla, dándole una sutura definitiva. Meramente nos adentramos en el desafío teórico-conceptual de plantear coordenadas posibles de interpretación de lo político.

Maquiavelo: La ruptura del Orden justo y armónico

Maquiavelo, por definición si se quiere, es un pensador inasible, que condensa –al unísono– ajenidad y magnetismo, y que torna superflua toda intención –proposición ampliamente extendida en las historias de la filosofía política– de encuadrar o situar unilateralmente a su pensamiento al interior de una determinada cosmovisión o ideología. Esta operación sobre el pensamiento del autor florentino en pos de aplicarle etiquetas o adscripciones cerradas,

con el consecuente constreñimiento y simplificación de las categorías maquiavelianas, terminan por soslayar la riqueza y complejidad del mismo. Será en este sentido que Maquiavelo ha sido y continua siendo objeto privilegiado de un cúmulo de interpretaciones parcializadas, a través de lo que podemos denominar como operaciones de encasillamiento, vulgarización y estereotipación³.

Quizás por estas razones, el mismo Louis Althusser -en su propia operación de recuperación y puesta en valor de la obra maquiaveliana- señalará que “no hay escritor político que haya suscitado tantas reacciones, tantos comentarios, tantas aprobaciones” (Althusser, 2007: 189). Sin lugar a dudas, la extensión, profundidad e intensidad generada por el pensamiento de Maquiavelo es directamente proporcional al cimbronazo que su irrupción provocó en el pensamiento político; verdaderos puntos de quiebre o parteaguas que indican por sí mismos la significación de su pensamiento como aquel que finalizó la erosión de las teorizaciones clásicas y medievales y alumbró el pensamiento político moderno⁴. Así, Maquiavelo es un autor que navega entre dos mares en colisión: el pensamiento medieval y la proto-modernidad. Dicho posicionamiento representa su entidad teórica e histórica al interior de la historia del pensamiento político como hereje, si se quiere, como aquél autor que representa una cierta desconexión, desfasaje o desvío frente a su tiempo, dada su tarea imprescindible de ruptura y fundación.

Verdaderos “cismas maquiavelianos”, entre los cuales cabe subrayar –dada su medularidad para el actual planteo que deseamos desarrollar- la querrela maquiaveliana a la aseveración filosófica clásica de la existencia de una teleología determinada, en tanto bien supremo, de un orden armónico y justo, que concomitantemente aseveraba que todo accionar o quehacer político y toda conceptualización filosófico-política derivaba *naturalmente* de dicha ontología. Esta reyerta maquiaveliana indicará que todo orden político se asienta sobre cierta disputa o pugna respecto de dicha direccionalidad, fundando la propia indeterminación, inestabilidad y precariedad de lo político. De aquí, que siguiendo a la prosa lefortiana, Maquiavelo funde la ligazón entre lo política y la incertidumbre. Así, será el conflicto como categoría central, la que estructurará el discurrir de la elucidación maquiaveliana sobre la ciudad, el poder y lo político. Justamente ésta será la senda interpretativa que pretendemos esbozar someramente, proponiendo éste como un marco de inteligibilidad específico⁵, que señala el carácter inerradicable del conflicto en la ciudad y, por ende, como concepto sin el cual no puede pensarse la existencia, vigencia y desarrollo de lo político.

“Todos los Estados, todos los dominios que han tenido y tienen imperio sobre los hombres han sido y son *o Repúblicas o Principados*” (Maquiavelo, 1994:12)



“En todas las ciudades se encuentran estas dos tendencias que nacen del hecho de que el pueblo desea no ser gobernado ni oprimido por los nobles, por el contrario, desean gobernar y oprimir al pueblo. Y a partir de estos dos distintos apetitos se originan en las ciudades uno de estos tres efectos: o *Principado, o Libertad, o Licenza*” (Maquiavelo, 1994:56)

Estas sentencias, desde una perfecta complementariedad, fundan el núcleo argumentativo maquiaveliano, condensando, asimismo, la interrelación entre actores sociales y tipología de regímenes políticos⁶. Vale decir, simplificando *in extremis*, estas palabras nos proveen de las coordenadas necesarias para comenzar a desandar el corpus político maquiaveliano, en tanto explicitación de puntos nodales de su teorización política, las cuales, como es manifiesto, no se reducen a la teoría del *Príncipe Nuovo*.

Así, el punto de partida maquiaveliano se constituye alrededor de la medularidad de un dato histórico-sociológico para pensar la ciudad y, por ende, lo político: la ciudad es necesaria e irreductiblemente múltiple, y dicha multiplicidad es ineludiblemente conflictiva. Así, se trunca la idealidad clásica acerca de la unicidad jerárquico-armónica de la ciudad, de clara raigambre platónica, recuperando parcialmente la potencia del axioma plural aristotélico⁷. Maquiavelo establece que en toda ciudad se distingue la existencia de los dos sujetos sociales por antonomasia: Los Grandes y El Pueblo, restitución de la clásica disquisición social, política y simbólica entre Ricos y Pobres⁸. Siguiendo los pasos emprendidos por Funes (Funes, 2004), Maquiavelo presenta dicha multiplicidad como una oposición social inextinguible entre dos potencias, dos humores, dos configuraciones sociales antagónicas. De esta forma, el puntapié de toda mirada realista sobre lo político requiere de la conformidad de la multiplicidad no armónica, conflictiva, como forma de ser de toda ciudad; premisa necesaria de la indeterminación e inestabilidad de lo político.

Este antagonismo constitutivo descansa, según la prosa maquiaveliana, en una asignación de características, potencias y atributos diferenciales a los actores sociales existentes; fundando así una teoría de las pasiones y los deseos políticos. Por un lado, el Pueblo, como actor social-político, posee como fortaleza social y política distintiva el número, pero sopesado como masa, como conjunto homogéneo, al interior del cual su composición impide la distinción individual, ya que carecen de credenciales particulares o individuales, que los desigalen del resto⁹. Así, el Pueblo resulta en una *multitud sin cabeza*. Esta caracterización da pie a fundamentar las ansias, el impulso que moviliza al Pueblo como grupo: la seguridad¹⁰, entendida como “*vivir tranquilos*”, en tanto no ser dominados ni oprimidos. El total reverso de esta pulsión, son los atributos de los Grandes, los cuales anclan su poder social ya no en la configuración homogénea de grupo, sino en

sus características y pergaminos individuales, derivadas no sólo de la amplia disponibilidad de recursos materiales, sino también de recursos sociales y simbólicos resultantes de dicho posicionamiento. Acervo social sobre el cual descansan sus inclinaciones ambiciosas, soberbias y sediciosas de dominar y oprimir al pueblo. De esta forma, Maquiavelo nos evidencia la lógica particularista de las relaciones sociales, “*la verdad efectiva de las cosas*”, desprovistas de todo idealismo o fantasía confortable de armonía: no prima la cooperación, sino la rivalidad entre ambos grupos.

Dado este panorama del orden social de la ciudad –no por nada alguno alguna vez calificó a Maquiavelo como uno de los precursores del materialismo para entender la política- se establece una determinada dinámica de lo político: los grandes pretenden, en base a su poder social anclado en sus riquezas, honores, status y capital social, en tanto credenciales que consideran legítimas, erigir su pretendida –como natural- dominación política. Vale decir, realizar una simple traslación de su poder social como poder político, reproduciendo su dominación social en primacía política sobre el pueblo; convirtiendo así a la esfera pública en subsidiaria del orden social. En fin, poderes particulares que se pretenden soberanos en base a sus atributos sociales/privados, a través de una estrategia de apropiación privada de la esfera pública. Resulta sumamente interesante al respecto resaltar la cadena argumentativa que erige *Poderosos-Arrogancia-Insolencia-Corrupción*. En este sentido, la extrema desigualdad que poseen los poderosos da necesariamente paso a su arrogancia e insolencia; insolencia respecto a las leyes y al Estado; estableciendo así su natural voluntad subversiva y desestabilizadora del poder común¹¹.

Frente a esta dinámica social y los impulsos por su traducción en la esfera pública, Maquiavelo establecerá tres efectos posibles de esta disputa o querrela entre este par que conforman toda ciudad. Vale decir, la existencia de conflicto no implica per sé la existencia sin más de poder político, y menos, de lo que podríamos llamar a través de un rodeo no propiamente maquiaveliano, de una política democrática o popular. Dependerá de las formas de traducción y estructuración de dicha división social fundante de toda ciudad.

En primer lugar, nos enfrentamos a la novedosa figura de la *Licenza*, efecto menos desarrollado teóricamente por el propio Maquiavelo en sus textos y sólo nombrado en el pasaje citado con anterioridad y de manera peculiar. Allí, se lo indica como uno de los resultados posibles, pero que no logra conformarse como una forma de Estado. Vale decir, la Licenza es una forma puramente social, enmascarada bajo una forma política. En este sentido, siguiendo nuevamente a Funes, Maquiavelo nos induce a expresar una conclusión sumamente interesante y sugestiva para pensar el poder, lo político y el Estado, “es posible imaginar un reino de puras relaciones sociales con Estado, pero sin política ni vida pública”

(Funes, 2004: 66)¹². Este estado de cosas acaecería cuando, como decíamos en párrafos precedentes, la esfera pública se constituyese en un mero apéndice, en un simple espejo de las relaciones sociales y sus jerarquías de poder; es decir, el despliegue desnudo y sin contemplaciones del puro poder social, particular y privado; por ende, reino de la *dominación y opresión social*¹³. Conclusión, sin dudas sugestiva que nos interroga respecto a nuestra contemporaneidad y la vivacidad o mortandad de nuestros regímenes políticos.

Otra de las posibilidades latentes que pueden resultar de dicha dinámica conflictiva, y bajo la cual errónea y vulgarmente se emparenta a Maquiavelo y se lo sindicca como un mero –y exclusivo- pensador político al servicio de las técnicas de dominación política, es el *Principado*, que sí representa no sólo un resultado posible de esta puja inerradicable, sino una forma propiamente política; vale decir donde no se halla un mero poder social, sino cierta estructuración de Poder Político. Ahora bien, en términos de conformación social y política, el *Principado civil*, tal como se señala en *El Príncipe* y los Discursos, se trata de un régimen político caracterizado por la *desigualdad y la dominación política*, en una clara oposición a lo que representa la forma de la República Popular. Allí, al tratarse de una forma propiamente política, se observará la peculiaridad de que será un Príncipe, el actor político por antonomasia, quién se autonomiza del grupo social de surgimiento y pertenencia – cualquiera sea éste-, desigualándose políticamente, para dominar a ambos poderes sociales/grupos/humores.

Vale decir, aquí yace una autonomización particularista del poder público, pero sin representar enteramente a ningún poder social, ya que, justamente, el príncipe resultará en un verdadero equilibrista, a través de su astucia, sagacidad e inteligencia, de formar de contentar tanto a los Grandes como al Pueblo¹⁴. Justamente será en este marco de inteligibilidad, de un régimen político caracterizado por la dominación y desigualdad política, que Maquiavelo propondrá “consejos” de astucia y fuerza, buen o mal uso de las crueldades, ser temido, amado u odiado y un sinnúmero de otras recomendaciones.

Al respecto, resulta interesante subrayar que bajo este régimen, si bien no hay gozo de libertad ni igualdad política, el Pueblo, como humor social, logra seguridad; seguridad de no ser dominado ni oprimido socialmente por los Grandes. En este sentido, nuevamente puede extraerse una nueva sentencia maquiaveliana de interesantísimo uso para los tiempos que corren, la cual podría rezar de la siguiente manera: el pueblo, dada una pulsión básica de protección y seguridad mutua que Maquiavelo reconoce en el mismísimo Libro I, Cap I de *Discorsi* como impulso para la conformación de las ciudades, en determinados contextos históricos, puede privilegiar el logro de cierto canon de seguridad –ilusoria, por

cierto-, aún al precio de la cerrazón del espacio público, la dominación y desigualdad política.

En última instancia, nos enfrentamos a la propuesta política de cuño maquiaveliano: la *República*, con su debida adjetivación de popular. La adjetivación de Popular resulta imprescindible para pensar adecuadamente el legado maquiaveliano, ya que la misma se relaciona directamente con la direccionalidad o el acento que Maquiavelo desea indicar respecto de la República Romana. Frente a las ansias sociales de dominación y opresión social, el andamiaje institucional de la República, si bien incluye a todos, directamente frena, impone límites a dichos influjos de poderes particulares que desean apelar a credenciales sociales para validar su derecho a convertirse en desiguales políticamente. Serán los Grandes, y no el pueblo, aquellos que menos voluntad de ser igualmente libres que el Pueblo posee y que, asimismo, poseen mayor poder, operatividad y pulsión para atentar contra dicha libertad e igualdad común. Al respecto, basta con apelar a uno de los dictámenes más célebres de los *Discorsi* para ejemplificar esta adjetivación:

“Se debe poner como guardianes de una cosa a los que tienen menos deseo de usurparla. Y, sin duda, observando los propósitos de los nobles y de los plebeyos, veremos en aquellos un gran deseo de dominar, y en estos tan sólo el deseo de no ser dominados y, por consiguiente, mayor voluntad de vivir libres, teniendo manos poder que los grandes para usurpar la libertad” (Maquiavelo, 2000: 44)

Así, mientras que la conflictividad fundante, inabsorbible e inerradicable de la ciudad se estructura políticamente en el Principado a través del propio encorsetamiento y despotenciación que le provee un régimen no libre y desigual, será la República aquella que posibilitará una organización del espacio público como espacio de expresión de dicha pluralidad social, a través de su plena inclusión política en el andamiaje institucional de los poderes públicos. Ordenamiento que, a través de lo que podemos denominar la *institucionalización política del conflicto social primario y fundante*, logra instaurar, a la vez que poseer como premisa, la necesaria igualdad y libertad política entre ambos humores, en tanto desconcentración y desmonopolización del poder político, como garantía de no-dominación.

En este sentido, Maquiavelo acuñará un concepto sumamente peculiar: *La Desunión*, en tanto forma política de la libertad, no sólo de su expresión, sino fundamentalmente de su garantía de existencia y reproducción político-institucional. Cabe indicar que la libertad en Maquiavelo implica al unísono tanto un gobierno regido por la ley autónomamente realizada, como la independencia en tanto no sujeción a otro



grupo/potencia/nación/Estado extranjero. Asimismo, Maquiavelo en su tratamiento y centralidad otorgado a la libertad como concepto central de lo político funda otra disrupción, haciendo añicos la oposición clásica entre poder y libertad. Esta oposición se reconfigura en mutua implicancia y condición de posibilidad, estableciendo que el poder¹⁵ es condición para la libertad y que el conflicto fundante es condición de posibilidad para la institución de un espacio de libertad en tanto no dominación. Así, se trata de una forma singular y novedosa de relación política que reconoce institucionalmente la división social de la ciudad a partir de la transformación de la misma en sujetos políticos, cuya dinámica conflictiva termina componiendo los poderes de la ciudad.

Dicha institucionalización, siempre por definición precaria, incierta e inestable, no descansa ni se encarna en otro instrumento que un conjunto de arreglos institucionales, principalmente la Ley, bajo la forma maquiaveliana de *ordenamientos*. En este sentido, cabe subrayar y dejar asentado que la Ley –con mayúscula- posee como premisa, a la vez que como mecanismo de conformación y como objetivo final dicho conflicto social convertido en disputa política a través de la desunión. Dicha Ley emana de la expresión institucional de la división social, conformando un verdadero paradigma de autonomía política, como garantía de la libertad común y como resguardo y freno a la voluntad sediciosa, subversiva y a las estrategias de apropiación particular, dominación y opresión social de los grandes. Así, siempre –y esto es lo potente para pensar la política en Maquiavelo- se tratará de un arreglo institucional provisorio; necesitado por ende de una continua autoinstitución del régimen, para tomar conceptos caros a Cornelius Castoriadis. En este sentido, la Ley como expresión de esta conflictividad primaria traducida en un régimen de no-dominación, más que suturar, cercenar, buscar resolver este conflictivo o acallararlo, posee la curiosa funcionalidad de mantener su vivacidad, su actividad, ya que allí radica, finalmente, la grandeza de Roma para Maquiavelo;

“Creo que los que condenan los tumultos entre los nobles y la plebe atacan lo que fue la causa principal de la libertad de Roma, se fijan más en los ruidos y gritos que nacían de esos tumultos que en los buenos efectos que produjeron, y no consideran que en toda República hay dos espíritus contrapuestos: el de los grandes y el del pueblo, y todas las leyes que se han en pro de la libertad nacen de la desunión entre ambos” (Maquiavelo, 2000: 41-42)

“De modo que quitando de Roma la causa de los tumultos, se quitaba también la de su engrandecimiento” (Maquiavelo, 2000: 49)

En fin, Maquiavelo nos ofrece una forma de Estado¹⁶ caracterizada por constituir un orden alejado de la armonía totalizante, por un devenir plenamente conflictivo de la escena

pública; querellas todas aquellas expresión, sin más, de la vigencia de la libertad e igualdad política. Verdaderas creaciones propiamente políticas frente a las relaciones sociales caracterizadas por la dominación y opresión; comprendiendo a la política como la “autonomización” de la esfera pública respecto de las relaciones de dominación social, y de la libertad política sustraída de la apropiación particular y social. Como corolario, para nuestro Maquiavelo, el Conflicto, entendido como desunión, representa la forma misma de la política, en tanto expresión de la suspensión política de las credenciales particulares y sociales que intentan influir –cuando no directamente cooptar- en la esfera pública, entendiendo a la misma como mera extensión de su poder social. De esta forma, dicho conflicto no sólo es insuperable por ser constitutivo de lo político, sino que la pretensión de su anulación o superación resulta en una visión ilusoria y mistificante.

Así, en última instancia, la legitimidad del poder político yace en la propia institución de lo social anclada en el conflicto entre grupos sociales antitéticos, desarrollada por Maquiavelo. Aquí radica la única posibilidad de comprender el porqué de una legitimidad precaria de lo político, continuamente tensionada y frágil; y, por ende, necesitada de ser trabajada y alimentada de forma continua a través de una ciudadanía activa y comprometida.

“Colocando el conflicto y la lucha en los orígenes del poder social, no quiso decir que el acuerdo fuera imposible, quiso sólo subrayar las condiciones de un poder que no fuera mistificador” (Merleau-Ponty, 1998:111)

El conflicto como elemento constitutivo de lo político: Apuntes para pensar la democracia contemporánea.

Esta perspectiva maquiaveliana sobre el poder político y su relación con la categoría de conflicto, entendiendo a esta última como la fenomenología de la política democrática-popular, contrasta fuertemente con un panorama contemporáneo que nos indica o sentencia, de la mano de la “caída” de los denominados eufemísticamente *socialismos reales*, el triunfo definitivo del liberalismo. Para expresarlo bajo terminología marxiana, dicho éxito implicaría la superación definitiva de las ideologías, y con ésta, la clausura definitiva del devenir histórico; velo mistificador detrás del cual se esconde una operación deliberada tendiente a que una ideología particular y determinada –el liberalismo contemporáneo- se presente como la superación de todas las ideologías. Despliegue contemporáneo que acarrea consigo particulares consecuencias para pensar lo político y, particularmente, el fenómeno democrático.



Hannah Arendt (2005 y 2008), con su característica reflexión teórica crítica de la modernidad, ya indicaba el espíritu voraz de la modernidad¹⁷ que no sólo trae consigo el nuevo reinado de lo social que coloniza lo político hasta subyugarlo, sino también su teleología racionalista que degrada a la política, obturando su intrínseca pluralidad y contingencia de la política. Esta voracidad se potencia y entroniza como norma suprema bajo el firmamento de la *Posmodernidad*, *Modernidad reflexiva* o *Modernidad líquida*, según sea la nomenclatura elegida.

Esta *nueva época* ha sido abordada -con variadas diferencias pero grandes similitudes de enfoque y conclusiones- por autores tales como Ulrich Beck (1994), Gilles Lipovetsky (1994), Lash (1994) y Anthony Giddens (1997a, 1997b y 2002), los cuales decretan, con una visión netamente optimista, la instauración de una nueva ética y subjetivación, fruto del acta de defunción de los grandes imperativos morales que constituían la ética moderna. De este modo, el fin de los imperativos categóricos de antaño trae consigo un profundo movimiento de des-tradicionalización, que emancipa al sujeto de las estructuras que lo constreñían, negándolo. Así, se erige una sociedad postradicional, a partir de un nuevo proceso de individualización; fruto de lo cual, según esta corriente de autores, se produce un considerable aumento de la reflexividad social, de la capacidad de agencia, emancipando al sujeto y dotándolo de mayor autonomía y libertad.

Este devenir presenta de forma concomitante una nueva forma de valorar la política, lo político y, particularmente, la democracia, dado que se transforma sustantivamente su sustento: se constituye un nuevo sujeto imbuido de una nueva sociabilidad, cuyo nudo se refiere a la exaltación de la individualidad y la centralidad de la cultura del yo, sin reparar en la constitución y edificación de los lazos sociales o normas de reciprocidad. Esta difuminación de la experiencia común tiene su producto en los procesos de des-solidarización, de erosión del compromiso colectivo; en una palabra, una minimización del Espacio público- o declive del hombre público, vale decir, del lugar del ciudadano. La consecuencia casi natural de este nuevo sujeto posmoderno es el entronizamiento –como la única, verdadera y posible forma política- de la democracia liberal en todo su esplendor. La democracia liberal y posmoderna tiene por fin el sujeto que había anhelado. Sepultadas las ideologías e imperativos y liberado el sujeto de dichas ataduras, se erige la verdadera cara de una sociedad democrática: la tolerancia, el diálogo y el consenso.

De esta forma, nos vemos enfrentados a un nuevo firmamento donde la democracia se convierte en un mero sistema de resolución de conflictos donde “todos ganan”, constituyendo un espacio público sin enemigos, ni adversarios. Así, las instituciones democráticas, a través de su pretendida “natural imparcialidad”, vehicularían el logro de

acuerdos racionales entre individuos a través del diálogo y la tolerancia, logrando así el ideal tan caro y profundo del liberalismo clásico: una sociedad reconciliada consigo misma, una nueva sociabilidad armónica y sin los conflictos de antaño. Esta mirada racionalista e individualista del mundo político conlleva la sacralización del consenso, como criterio absoluto del discurrir de la política. Así, los conceptos de unión, armonía, concordia y consenso son erigidos como ideales reguladores del nuevo firmamento político-democrático.

“Poner en cuestión la axiomática impensada de la filosofía política clásica y de la politología moderna. El núcleo de esa axiomática: la tesis de un orden o una armonía como horizonte efectivo o virtual de la polis; el irresponsable optimismo de pensar que los conflictos de la polis son resolubles” (Rinesi, 2005: 15)

Frente a la producción bibliográfica anclada en una mirada esperanzadora y sacralizadora del consenso¹⁸; han emergido nuevos enfoques que, desde variados anclajes y recorridos ideológicos, colocan en el centro de su reflexión teórica a la *dimensión adversarial o conflictiva* de la política. De allí que nos resulte sumamente fructífera la recuperación del legado maquiaveliano que realizáramos con anterioridad y que también se ve expresado en los trabajos de Castoriadis, Merleau-Ponty, Lefort, Laclau, Mouffe, Ranciere y Espósito; aproximaciones conceptuales que invitan al debate sobre la relación entre conflicto y política, sosteniendo, en términos generales, que *el conflicto es el elemento constitutivo de lo político*.

Este criterio de inteligibilidad de lo político postula la necesidad de restaurar la centralidad de lo político a través de la recuperación valorativa de uno de sus núcleos fundamentales, y frecuentemente olvidado de la reflexión teórico-política: *el conflicto*. Así, el conflicto no será sopesado como una anomalía que impide la realización armónica del consenso, sino como la forma propia de la política. Pensar lo político significa dar cuenta de una honda y sistemática reflexión sobre el antagonismo como elemento esencial e inerradicable del mundo social y político.

Cabe indicar que el conflicto como temática ha sido ampliamente abordado desde la literatura especializada, sin embargo dichos acercamientos han centrado su análisis en su descripción, sus causas y las diversas posibilidades para su oclusión¹⁹. Es decir, esos desarrollos abordan el conflicto a partir y dentro del presupuesto mismo de un orden que lo encuadre y obture. El conflicto se piensa desde las mismas posibilidades de su negación, y no desde su potencia como elemento dinamizador de la práctica política y, esencialmente, del devenir democrático. Se procura pensar la política desde la posibilidad de instaurar una

reconciliación final por intermedio de un diálogo racional y tolerante, donde se recree un “nosotros” plenamente inclusivo. Sin embargo, amparados en las raíces maquiavelianas que mencionamos, esta idea ilusoria del consenso y la reconciliación no hace más que, al disciplinar la política, despolitizarla. De esta forma, el desafío conceptual se establece en torno a cómo pensar la tensión, el antagonismo, el conflicto sin anularlo, vale decir, sin edificar una mirada concluyente que termine por suturar la inherente indeterminación de lo político.

Primeramente, para empezar a desandar algunos caminos interpretativos, pensar lo político desde el conflicto implica una determinada visión sobre la *naturaleza de la polis/ciudad/estado, el sujeto político que la compone y el poder*, como ser la mirada maquiaveliana, donde claramente la reflexión sobre el poder, implica necesariamente una interrogación sobre el hombre y la historia. El punto de partida es la idea de la inexistencia, imposibilidad y peligrosidad de un orden “naturalmente” armonioso, dada la intrínseca pluralidad reinante en toda sociedad. Vale decir -desde una postura claramente realista, rastreable en los desarrollos teóricos aristotélicos y maquiavelianos fundamentalmente-, el orden natural presente en toda sociedad dista de ser igualitario y libre; muy por el contrario, la distribución del poder social y económico funda, en caso de concebirse la política como la reproducción transparente y neutral de los intereses existentes, la desigualdad y dominación política. Y es sólo a través de la visualización, explicitación y reconocimiento de este conflicto inaugural en pos de la construcción de la igualdad y libertad política allí donde “naturalmente” no existía, que se hace presente la política en todo su esplendor y potencialidad.

Así entendido lo político lejos se encuentra de proveer mecanismos imparciales e indoloros para “traducir” los intereses sociales e individuales en un libre juego dialógico para el logro de un consenso sin supresiones –convirtiendo, por cierto, al ámbito de lo político subsidiario de lo social-. Por el contrario, su razón de ser está ligada justamente a romper, a desestructurar, a hacer tambalear la distribución social del poder y de las jerarquías. Así, el fenómeno político se desenvuelve, se vivifica como ruptura de la naturaleza de lo social, desde esta particular mirada sobre el fenómeno de lo político. Parafraseando a Ranciere (1996) y Laclau y Mouffe (2004) y Laclau (2005), lo político está asociado precisamente al momento de subversión de lo instituido, de rutilante irrupción del antagonismo que demuestra ese carácter contingente, fugaz y, por ende, enteramente modificable del orden social. De aquí que Ranciere, se refiera a la política como la cuenta impropia o inexacta, en tanto pone en cuestión, a través del reclamo de los sujetos políticos “sin parte, su parte”, la aritmética aparentemente transparente e inocente del orden de lo social. Será esta irrupción

la que ponga en cuestión la jerarquía y distribución social del poder; expresión, sin duda, de la explicitación de la contingencia de todo orden social.

Así, considerar lo político como la posibilidad siempre presente del conflicto, del litigio, de la querrela, implica la aceptación de la dimensión contingente de todo orden. En esta idea, el antagonismo funcionaría como prueba de la imposibilidad de una sutura última o, para decirlo en otras palabras, de la ausencia de un fundamento último inescrutable. Retomando a Laclau y Mouffe (2004) y a Laclau (2005), este reconocimiento de la indecibilidad que domina todo orden, implica pensarlo como la articulación fugaz, temporaria y precaria de relaciones de poder históricamente situadas y, por ende, necesariamente contingentes. Retomando a Rinesi (2005), lo político justamente existe porque ningún orden por más hegemónico que sea o se presente, puede exhibir un fundamento universal, dando cierre definitivo al sentido. Sin embargo, y aquí radica la propia entidad trágica de lo político, ningún proyecto político puede dejar de intentarlo, aunque dicho intento este irremediabilmente destinado al fracaso, tal como lo demuestra la historia. Vale decir, todo orden necesariamente debe edificar una estructura jerarquizante de las personas y las palabras de manera de reproducir su hegemonía. No obstante, ningún orden puede evitar que, tarde o temprano, dicha construcción se encuentre permanentemente jaqueada por el propio movimiento de la política, en tanto expresión del conflicto fundante. Será en este sentido, que pensar lo político, a pesar de nuestra incesante búsqueda de certezas tranquilizadoras, sea una tarea desoladora, ya que no es otra cosa que pensar la incerteza, la indeterminación y la imprevisibilidad.

Ahora bien, como acertadamente señala Claude Lefort (1981 y 2004), la misma idea de Democracia como forma de sociedad –bajo evidente prosa tocquevilleana-, implica desde su misma naturaleza, reconocer los márgenes de incertidumbre sobre las conductas de los otros y la conflictividad inherente a su práctica. La democracia como experiencia histórica se estableció, se corporizó, como la expresión palpable de la disolución de los referentes de certeza, inaugurando una nuevo tipo de práctica que ubica a los hombres frente a la experiencia de la indeterminación última y radical de todo orden. En este sentido, la democracia, al no referir su fundamento a alguna instancia heterónoma, nos enfrenta al desafío de la autoinstitución constante, precaria y sin garantía de éxito. Es la democracia como régimen la única expresión posible que cobija y expresa el conflicto fundante. Sólo un régimen incierto, trágico, precario y que requiere, por lo tanto, de la construcción cotidiana de legitimidad y hegemonía, puede pensarse como funcional a esta forma de concebir lo político. Sólo un régimen democrático, por definición desestructurador, rupturista y movilizante, se asienta sobre el conflicto como dato constitutivo y se enuncia como su



portavoz, en tanto único régimen que permite la expresión igual y libre de dominación de aquel/los sujeto/s político/s que claman – de forma antagonista- por despedazar un orden caracterizado por la mera reproducción de las relaciones sociales, desiguales por definición.

Por último, quisiera abordar una disquisición conceptual sin la cual resulta al menos poco probable pensar lo político como irremediablemente unido al conflicto y cómo pensar un “orden conflictivo”. La polaridad conceptual no se establece entre Orden y Conflicto, sino entre Armonía y Conflicto. Vale decir, el reconocimiento y valoración del conflicto no imposibilita el pensamiento y estructuración de un orden, sin el cual toda comunidad política sería meramente anárquica, negándose a sí misma. Ahora bien, este orden –a esta altura, necesariamente democrático- debe ser de un nuevo tipo: la construcción de una institucionalidad que organice la coexistencia humana a partir de la conflictividad inherente a la práctica política, sin que dicho mecanismo lo niegue, sofoque o pretenda su clausura a través de una resolución ilusoria. De esta manera, podría decirse que la condición de posibilidad de este tipo de organización conflictiva de la política es su propia *domesticación* (Mouffe, 2007), en tanto necesidad de enmarcarlo institucionalmente de modo tal que sus fuerzas centrífugas no comprometan la propia existencia de la comunidad política. “La tarea de la política democrática no consiste en superarlas mediante el consenso, sino en construirlas de modo tal que activen la confrontación democrática” (Mouffe, 2007:13)

De esta forma, el interrogante no reside entre los “antónimos” orden o conflicto, sino en qué tipo de orden construir a los fines de permitir la *práctica adversarial* de la política en un contexto democrático, reconociendo así no sólo la imposibilidad de erradicación de la dimensión antagonista de lo político, sino también la propia fugacidad, incerteza, precariedad y contingencia de la política y del orden social todo.

Consideraciones finales

Sin lugar a dudas, la exploración de la prosa maquiaveliana y su legado, en pleno proceso reivindicatorio desde la década del 60, nos enfrenta a pensar un modelo alternativo y diferencial no sólo de la política, sino de la modernidad toda. En este sentido, nuestra recuperación de la dimensión conflictiva y contingente de lo político presente en su pensamiento nos es enteramente funcional a una crítica y deconstrucción de la experiencia democrática contemporánea.

Así, Maquiavelo nos arroja no sólo a pensar de una forma novedosa la relación entre lo político y lo social a través de una nueva ontología del poder en términos lefortianos, sino a la recuperación de la idea de un gobierno popular, de una política eminentemente

democrática, que sólo puede fundamentarse en el reconocimiento de la medularidad del conflicto para pensar –siempre bajo el signo de la incertidumbre y provisoriedad- dicha producción institucional.

Revisitar a Maquiavelo también nos permite encarar, de forma muy precaria en este artículo al no ser el meollo de la elucidación que se pretende, el problema de lo popular, a través del abordaje del proceso de institución del sujeto popular –Pueblo- como sujeto político; vital para la pensar siquiera la posibilidad de una democracia popular.

En fin, a través de este recorrido que tuvo como objetivo esbozar un determinado código de lectura o coordenadas de interpretación donde la medularidad del conflicto para pensar lo político y el poder sobre preeminencia, el legado maquiaveliano nos permite, a través de su pensamiento disruptivo, novedoso e inaugurador, asirnos de una mirada diferencial respecto al proceso de institución de una verdadera democracia popular. Espejo que al final de cuentas, nos impele a desmontar los mitos, velos y ensoñaciones de la democracia liberal contemporánea.

“Crear en una resolución final de los conflictos es eventualmente posible, lejos de proveer el horizonte necesario para el proyecto democrático, pone a éste en peligro” (Laclau, E. y Mouffe, C., 2004: 18)

Referencias bibliográficas

ABDO FEREZ, Cecilia. (2013). “La compañía de los sofistas. Maquiavelo objeto de Althusser”. *Colección*, 23, 55-67.

ALTHUSSER, Louis. (1977). *Soledad de Maquiavelo. Textos recobrados II*. Madrid: Editora Nacional.

ALTHUSSER, Louis. (2004). *Maquiavelo y nosotros*. Madrid: Akal.

ALTHUSSER, Louis. (2007). *Política e Historia. De Maquiavelo a Marx*. Buenos Aires: Katz.

ARENDT, Hannah. (1995). *De la Historia a la Acción*. Barcelona: Paidós.

ARENDT, Hannah. (2004). *La Condición Humana*. Buenos Aires: Paidós.

ARENDT, Hannah. (2005). *¿Qué es la Política?*. Buenos Aires: Paidós.

ARENDT, Hannah. (2006). *Sobre la Revolución*. Madrid: Alianza Editorial.

- ARENDDT, Hannah. (2008). (2008). *De la Historia a la Acción*. Barcelona: Paidós.
- BECK, Ulrich, GIDDENS, Anthony y LASH, Scott. (1994). *Modernización reflexiva*. Madrid: Alianza.
- BECK, Ulrich. (1994). *La reinención de la política. Hacia una teoría de la modernización reflexiva*. Madrid: Alianza.
- BERLIN, Isaia. (1983). *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- BOBBIO, Norberto, MATTEUCCI, Nicola y PASQUINO, Gianfranco. (Comp.). (2000). *Diccionario de Política*. Madrid: Siglo XXI.
- BOBBIO, Norberto. (2000). *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica
- CASTORIADIS, Cornelius. (1996). "La Democracia como procedimiento y como régimen". *Iniciativa Socialista*, 38, s/n.
- ESPÓSITO, Roberto. (1996). *Confines de lo político. Nueve pensamientos sobre la política*. Madrid: Trotta.
- ESPÓSITO, Roberto. (2012). *Diez pensamientos acerca de la política*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- FUKUYAMA, Francis. (1993). *El fin de la historia y el último hombre*. Buenos Aires: Planeta.
- FUNES, Ernesto. (2004). *La Desunión. República y No-Dominación en Maquiavelo*. Buenos Aires: Gorla.
- GRAMSCI, Antonio. (1975). *Notas sobre Maquiavelo, la política y el Estado Moderno*. México D.F.: Juan Pablo Editor.
- GRAMSCI, Antonio. (2011). *Odio a los indiferentes*. Buenos Aires: Ariel.
- GRUNER, Eduardo. (2000). La astucia del león y la fuerza del zorro. Maquiavelo, entre la verdad de la política y la política de la verdad. En BORÓN, Atilio (Comp.). *La Filosofía Política Clásica. De la Antigüedad al Renacimiento* (pp. 253-268). Buenos Aires. Buenos Aires: EUDEBA-CLACSO.
- GRUNER, Eduardo. (2007). *Las Formas de la Espada. Miserias de la Teoría Política de la Violencia*. Buenos Aires: Colihue
- GIDDENS, Anthony. (1997a). *Más allá de la izquierda y la derecha*. Madrid: Alianza
- GIDDENS, Anthony. (1997b). *Modernidad e identidad del yo*. Barcelona: Peínsula.
- GIDDENS, Anthony. (2002). *La tercera vía*. Madrid: Taurus.
- HEGEL, George. (1972). *La constitución de Alemania*. Madrid: Editorial Aguilar.

- HILB, Claudia. (2005). *Leo Strauss: el arte de leer. Una lectura de la interpretación straussiana de Maquiavelo, Hobbes, Locke y Spinoza*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- HOBBS, Thomas. (2006). *Discursos Histórico-Políticos*. Buenos Aires: Gorla.
- LACLAU, Ernesto. (2005). *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- LACLAU, Ernesto. (2008). *Debates y Combates. Por un nuevo horizonte de la política*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- LACLAU, Ernesto y MOUFFE, Chantal. (2004). *Hegemonía y Estrategia Socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- LEFORT, Claude. (1981). *¿Permanece lo teológico-político?*. Buenos Aires: Hachette.
- LEFORT, Claude. (1997). *Le travail de l'oeuvre Machiavel*. París: Gallimard.
- LEFORT, Claude. (2004). *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*. Barcelona: Edit. Anthropos.
- LIPOVETSKY, Gilles. (1994). *El crepúsculo del deber, la ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*. Barcelona: Anagrama.
- MAQUIAVELO, Nicolás. (1994). *El Príncipe*. Buenos Aires: Crónica.
- MAQUIAVELO, Nicolás. (2000). *Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio*. Madrid: Alianza.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. (1998). *Elogio de La filosofía*. Buenos Aires: Galatea.
- MORETTI, Ignacio y SCHEFER, Lorena. (2013). "Polemos: Una clave conceptual para pensar la política". *Revista Argentina de Ciencia Política*, 16, 171-182.
- MOUFFE, Chantal. (2007). *En torno a lo político*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- NIETSCHE, Friedrich. (2000). *El Nacimiento de la Tragedia*. Madrid: Alianza.
- ORESTES AGUILAR, Héctor. (2001). *Carl Schmitt, Teólogo de la política*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica
- OVEJERO, Felix. (2008). *Incluso un pueblo de demonios: democracia, liberalismo, republicanismo*. Buenos Aires: Katz.
- RANCIERE, Jacques. (1996). *El Desacuerdo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- RANCIERE, Jacques. (2006). *El odio a la Democracia*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- RINESI, Eduardo. (2005). *Política y Tragedia. Hamlet, entre Hobbes y Maquiavelo*. Buenos Aires: Colihue
- SABINE, George. (1994). *Historia de la Teoría Política*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- SKINNER, Quentin. (2003). *El Nacimiento del Estado*. Buenos Aires: Gorla.

- STRAUSS, Leo. (1964). *Meditación sobre Maquiavelo*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- STRAUSS, Leo. (2008). "Nicolás Maquiavelo". En Leo Strauss (Ed.), *Estudios de filosofía política platónica* (pp.293-318). Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- STRAUSS, Leo y CROPSEY, Joseph. (2000). *Historia de la Filosofía Política*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica
- TORRES, Sebastián. (2013). *Vida y tiempo de la república. Contingencia y conflicto en Maquiavelo*. Buenos Aires: Editorial: UNGS –UNC.
- VÁRNAGY, Tomás (Compilador). (2000). *Fortuna y Virtud en la República Democrática. Ensayos sobre Maquiavelo*. Buenos Aires: CLACSO.
- VÁRNAGY, T. y ROSSI, M.A. (2015). *Pensar La política desde Maquiavelo*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: SAAP-Aurelia Rivera Libros.
- WOLIN, Sheldon. (2001). *Política y Perspectiva. Continuidad y Cambio en el pensamiento político occidental*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Notas

¹ La distinción conceptual entre *La política* y *Lo político* es abordada y recogida, situándola en la medularidad de la reflexión de la teoría política, por autores clásicos como Carl Schmitt, Hannah Arendt, y teóricos contemporáneos como Jean-Luc-Nancy, Ernesto Laclau, Alain Badiou y Claude Lefort, entre otros. Sólo a modo de breve repaso por otra aproximación a esta disquisición es dable dirigirse al texto de Chantal Mouffe (2007), en el cual propone entender por *la política* al conjunto de prácticas referidas a la actividad política ordinaria, cotidiana, mientras que *lo político* quedaría reservado al modo en que se instituye la sociedad. Parafraseando a Mouffe, esta distinción se expresaría en términos heideggerianos de la siguiente manera: *la política* correspondería al *nivel óntico*, mientras que *lo político* se situaría en el *nivel ontológico*.

² Véase el texto de referencia Castoriadis, Cornelius (1996).

³ A riesgo de también operar una simplificación y forzamiento, podemos mencionar algunos de estos posicionamientos respecto al pensamiento florentino, sólo a modo de ejemplificación, no exhaustiva seguramente, del "estado del arte" sobre el pensamiento maquiaveliano.

Podemos encontrarnos, en primer lugar, con un conjunto de interpretaciones que hacen foco, como código de inteligibilidad, en las condiciones históricas específicas de producción de su pensamiento y en la pretendida teleología del autor. De esta manera, el código de lectura establecido se basaría en los medios necesarios para el logro de la Unidad política y económica italiana y en el accionar –para dicha finalidad- de la figura del Príncipe Nuevo. Así, la obra maquiaveliana sería un programa de acción específico para la definitiva consolidación del Estado-Nación italiano, bajo una forma política novedosa –la monarquía nacional absoluta-, que concomitantemente y en virtud de la misma, libere a las fuerzas productivas del cadenas provistas por las formas feudales de organización política y que promueva el desarrollo posterior del modo de producción capitalista. De esta forma, frente a la



anarquía y anomia feudal que constriñe el desarrollo italiano, la doctrina del príncipe nuevo maquiaveliano provee una vía resolutive concreta para la consecución de la Unidad italiana, vital para el desarrollo de un determinado tipo de relaciones sociales de producción –las capitalistas- y el avance mismo de las fuerzas productivas. Este tipo de interpretaciones, donde las condiciones históricas de producción ocupan un lugar preponderante como factor explicativo, pueden observarse en textos como Hegel, G.W.F. (1972) *La Constitución de Alemania*; ALTHUSSER, Louis (1977); ALTHUSSER, Louis. (2004); ALTHUSSER, Louis. (2007) y GRAMSCI, Antonio. (1975).

Podemos enunciar, como segundo grupo de lecturas, aquellas que ponen su acento deliberado sobre diversas aristas o porciones del pensamiento maquiaveliano, como ser: el encorsetamiento de Maquiavelo como un mero consejero de príncipes; la lectura althusseriana de Maquiavelo como antecedente “clauswitziano” de la naturaleza política de la guerra; o Maquiavelo como teórico de la violencia o de cierta “economía de la violencia”. Al interior de este conjunto de interpretaciones, se puede incluir, la lectura canónica que hace visible una intelegibilidad peyorativa adrede del corpus maquiaveliano es aquella que lo asocia a la inmoralidad política, mediante la célebre pero inhallable frase *El fin justifica los medios*. Esta sentencia, indica que Maquiavelo funda la autonomía de la política respecto de la moral, la ética y la religión, resultaría –sin ninguna mediación para estas interpretaciones- en la completa indiferencia respecto a todo tipo o canon de moralidad, fundando, de esta manera, las condiciones de uso de medios inmorales, violentos, cínicos, crueles, ilimitados para la consecución del fin propuesto. Así, Maquiavelo es asociado íntimamente al Mal, a la perversidad, a lo diabólico, en tanto pensador que libera a la política de la evaluación de los medios.

Esta última lectura, lamentablemente extendida no sólo en el campo de la filosofía política, sino también en su desborde al uso cotidiano, ha sido rebatida por lo que podemos denominar como la renovación de la lectura maquiaveliana producida en la segunda mitad del siglo XX, desde claves republicanas y democráticas, a través de los de Merleau-Ponty, Claude Lefort y J.G. A. Pocock, entre otros. Frente a la lectura que señala que la originalidad del autor florentino recalca en su amoralidad política, estos autores, desde sus diversos acercamientos, indicarán que lejos de negar la dimensión ética de la política, Maquiavelo lleva adelante una operación rupturista, medular para el desarrollo del pensamiento político moderno: la estructuración de una moral propiamente política, debido a que las acciones políticas no pueden ser enteramente decodificadas desde la Moral convencional. Así, se erigiría, de la mano de Maquiavelo, una Moral política de raigambre pagana, republicana y romana.

Cabe indicar, por último, que en gran parte de los casos señalados en esta breve digresión, por llevar a cabo estrategias de estereotipación, banalización y encorsetamiento del pensamiento maquiaveliano, poseen una característica que los aúna: el descanso de sus interpretaciones –casi con exclusividad- en la exégesis de *El Príncipe*, a través de una lectura en soledad de dicha obra, y no integrada al corpus maquiaveliano en complemento con sus restantes obras políticas. Así se funda una lectura desmesurada, descoordinada y excesivamente literal de *El Príncipe*, emitiendo un juicio erróneo que conspira contra la riqueza conceptual de Maquiavelo. Cualquier interpretación que pretenda dar cuenta en toda su profundidad, ambigüedad y riqueza, debe condensar los sentidos de estas obras en conjunto (*Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio*, *El Arte de la Guerra*, *El príncipe*, *Historia de Florencia*, *La Mandrágora*, entre otras), ya que conforman efectivamente una unidad teórica.

⁴ Véase, para algunas aproximaciones sobre estos quiebres, los trabajos de Hilb, Claudia. (2005); Skinner, Quentin. (2003); Strauss, Leo. (2008); y Abdo Ferez, Cecilia. (2013).

⁵ Cabe indicar que este código de lectura anclado en el conflicto no resulta de una visión extendida al interior de la literatura especializada, por el contrario, se trata de una mirada conceptual restringida que, sin embargo, ha ido desarrollándose de modo creciente. Al respecto, cabe señalar algunos desarrollos teóricos que hacen pie en este marco interpretativo: Funes, Ernesto (2004); Mouffe, Chantal (2007); Rinesi, Eduardo. (2005); y Torres, Sebastián (2013).

⁶ Resulta revelador el análisis de la tipología de formas de gobierno maquiavelianas, en tanto toma la tipología clásica aristotélica (parcialmente ya expuesta en el *Político* de Platón), luego devenida Polibiana y la reconfigura según los dos grandes conceptos políticos de antaño: Igualdad y Libertad. Esta reconfiguración, a mi entender, no puede ser meramente reducida a una reproducción de la división aristotélica entre regímenes rectos que miran por el bien común y regímenes desviados que miran hacia el bien particular, ya que los fundamentos conceptuales sobre los cuales descansan



ambas tipologías es completamente divergente. Así esta reestructuración de la tipología clásica nos arroja a que la misma puede ser perfectamente decodificada –y reducida- a dos formas de gobierno: una igualitaria y libre de dominación y otra caracterizada por la dominación y desigualdad de Uno sobre el resto.

⁷ Al respecto cabe incorporar una aclaración respecto a la perspectiva aristotélica en relación al conflicto: Aristóteles si bien indica la necesaria conformación de la Polis por desiguales, esencialmente a través de los principales “partidos” de la Polis que son los ricos y los pobres y los “libera”, en palabras de Roberto Espósito, de la violencia de la unicidad platónica, a través de la crítica explícita a ese tipo de estructuración presente en República; reintroduce esa primacía de orden a través de la moderación (y despotenciación) del conflicto, mediante la supremacía –como criterio de virtud- del término medio como mejor forma posible de régimen político a través de la politeia. Véase Espósito, Roberto (2012).

⁸ Esta afirmación acerca de una restitución de la clásica disquisición aristotélica entre ricos y pobres en las categorías maquiavelianas de Grandes y Pueblo, no implica que dicha restitución no contenga matices y reelaboración que imposibilitan establecer sin más que las categorías pueden ser intercambiables. En este sentido, lo que se busca deslizar es que claramente dicha división social entre grandes y pueblo maquiaveliano retoma conceptual la innegable existencia de partes –utilizando un término caro a Ranciere-, como insumo fundamental e imprescindible para la acción política.

⁹ En concordancia con Funes (2004), esta mirada del Pueblo como masa también se observa en la utilización, nada azarosa, de la semántica. Así, el Pueblo, es necesariamente singular, un Uno; mientras que los Ricos, es necesariamente plural, en razón de su posibilidad de distinción individual.

¹⁰ Resulta importante subrayar la existencia en Maquiavelo de una de las temáticas características de la teoría política moderna: la seguridad, y la necesidad de algún tipo específico de organización social y política que se haga posible. Este es otro punto de quiebre respecto tanto a la sociabilidad por imposibilidad de autosubsistencia de los hombres de raigambre platónico como a la natural sociabilidad aristotélica.

¹¹ Esta misma cadena argumentativa, aunque escasamente abordada por la literatura especializada, puede rastrearse en la Obra de Thomas Hobbes, tanto en Leviatán, De Cive como también en sus Discursos Histórico-Políticos. Véase Hobbes, Thomas (2006). Así, a pesar de la muy fundamentada contraposición entre las líneas argumentales de Maquiavelo y Hobbes, resulta fructífero detallar estas continuidades que demuestran que Hobbes sin duda fue un ávido, aunque inconfeso, lector de la obra maquiaveliana.

¹² En este sentido, resulta sumamente fructífero el abordaje maquiaveliano respecto a las “falsas repúblicas” –verdaderas Licenzas, ya que anclan meramente en el puro poder social- de la República Veneciana y Espartana, en contraposición con la República Popular Romana. Por este ejercicio de deconstrucción, para el legado maquiaveliano la noción de república oligárquica o aristocrática es una contradicción en los términos, y el concepto república popular resulta en una tautología o reafirmación innecesaria. Toda república será popular o no será república.

¹³ Cabe señalar que en términos teóricos, cabe la posibilidad tanto de una *licenza de los grandes*, como también de una *licenza del pueblo*, en tanto forma desprovista de todo velo político y sostenida meramente en el poder social. Resulta interesante señalar que si bien Maquiavelo en su caracterización de los humores ancla una visión a la defensiva del Pueblo (quiere vivir seguro: no ser ni dominado ni oprimido), esta no excluye la posibilidad de que en el puro reino de lo social, el pueblo para no ser dominado ni oprimido acceda a dominar y oprimir socialmente a los grandes. Resulta interesante plantear que esta posibilidad de que el pueblo domine y oprima –que sólo sería posible bajo la hipótesis de una *licenza del pueblo*-, desbordando así su humor característico, implica de hecho una despolitización de la propia categoría Pueblo, ya que sólo observaríamos mero poder social, sin mediación política alguna.

¹⁴ Estos consejos deben comprenderse de forma contextualizada conceptualmente, ya que como bien señala Maquiavelo sólo “donde no hay tribunal a quién reclamar, se atiende al resultado”; vale decir, sólo en un régimen no libre y desigual, podemos sopesar cierta preponderancia política de los fines por sobre los medios, dado que la única finalidad es la conservación del Estado ante la posibilidad de su disolución, por ejemplo, en una Licenza. Véase Maquiavelo, Nicolás (1994).

¹⁵ Cabe indicar, aunque de manera somera, que Maquiavelo pone en juego una noción de poder que también es disruptiva respecto al pensamiento medieval en tanto y en cuanto a que se pasa de pensar el poder en términos sustancialistas, en base a principios, a pensarse en términos relacionales. El poder es una relación.

¹⁶ Resulta necesario hacer una pequeña digresión respecto a la noción de Estado en Maquiavelo. Si bien podemos notar su utilización por parte del autor, cabe indicar que su estructuración resulta diferencial respecto a la noción de Estado Moderno tal como se desarrollará desde la teoría hobbesiana en adelante, principalmente a la ausencia de división/separación entre Estado y Gobierno, tan característica de la prosa liberal. Véase para una discusión al respecto Skinner, Quentin (2003).

¹⁷ Hannah Arendt también indicaba como una de las consecuencias más peligrosas de la modernidad, la mirada de la política (no hay en ella, al menos de una forma profundamente desarrollada una diferenciación entre la política y lo político) como mera administración y forma de cuidado por la existencia física, ocasionando *la apolitía*: la indiferenciación y minimización de lo político, estableciendo un despotismo de nuevo tipo, silencioso, anónimo y, por consiguiente, más despiadado: la dominación burocrática: “La dominación burocrática, la dominación a través del anonimato de las oficinas, no es menos despótica porque nadie la ejerza. Al contrario, es todavía más temible pues no hay nadie que pueda hablar con este Nadie, ni protestar ante él” (Arendt, 2005: 50)

¹⁸ La apelación a las visiones consensualistas seguramente cae en algunas simplificaciones o al menos requeriría de una explicitación y explicación de los grandes lineamientos y autores representativos de esta mirada. Sin embargo, la extensión y desarrollo que requeriría adentrarse en estas disquisiciones con la necesaria profundidad analítica y conceptual excederían por lejos las aquí disponibles.

¹⁹ Este tipo de reflexión se yuxtapone con tendencias propias del campo de estudio que nos acoge, la filosofía política, potenciándose mutuamente. Recuperando los trabajos de Jacques Ranciere (1996), Roberto Espósito (1996) y Sheldon Wolin (2001), el papel del filósofo/a político/a se estructura en torno al orden, vale decir, a la imperiosa necesidad de encuadrar, constreñir y controlar el desorden. “Lo que se denomina filosofía política bien podría ser el conjunto de las operaciones del pensamiento mediante las cuales la filosofía trata de terminar con la política” (Ranciere, 1996: 11). En este sentido, la filosofía política no podría pensar el conflicto porque su razón de ser estuvo dirigida a encontrar o edificar el mejor orden, dar lugar a una forma reconciliada, justa, cerrada, o definitiva de comunidad política. “Podemos resumir este análisis diciendo que el objeto de la filosofía política ha consistido, en gran medida, en la tentativa de hacer compatible la política con las exigencia del orden” (Wolin, 2001: 20).

Fecha de recepción: 20 de marzo de 2015. Fecha de aceptación: 10 de junio de 2015.