

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

Víctor Guerrero Apráez

Profesor Universidad Javeriana

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, somos llevados y traídos 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 estrategia 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, cap.I). Y Maquiavelo en los albores del siglo XVI tiene por lo menos dos grandes frentes de conocimiento doctrinario frente a 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 que con el papado romano constituye uno de los factores de poder más decisivos en el deplorable estado de cosas de Florencia, habiendo arruinado el deseo por la libertad y la fuerza (Lefort,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 (Lefort, 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.

Ciertamente el pensamiento maquiaveliano ha surgido dentro de la matriz del humanismo político pero su propia identidad se ha obtenido en un claro proceso de desmarcación respecto de ella (Lefort, 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, cap.IV). Mientras bajo la primera tendencia resulta imposible pensar una oposición de Maquiavelo en relación con 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 esta 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 su potencia intempestiva.

Cada uno de estos rivales teóricos, estos 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 propugnada 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 desgarró 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.

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 mercenarizaje, y su rechazo de toda apelación contractualista.

1. 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 contraponen 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, 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 para 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, 294) Es 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". 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, 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.

En el capítulo 58 de la primera parte de los *Discorsi* el pueblo es sustituido por el término de multitud donde 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, 148).

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 en situar a Maquiavelo como el primer pensador moderno de la estrategia militar, pero ésta 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 mercenarizgo 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 silete 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, 131). En la segunda de las obras mencionadas, Gentilli 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 en Kingsbury, 163), parece altamente probable que la osada obra de Gentilli haya tenido como impulso inspirador la obra de Maquiavelo. Perseguido por la Inquisición y refugiado finalmente en Oxford, donde sería nombrado profesor real, Gentilli 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.

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 arrebató del que bastaría que volviese en sí para que inmediatamente quedase rota su unión con el príncipe” (Lefort, p. 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.

2. 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 convertirla en una unidad apta para el intercambio, de definirla 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 tanto como de su factura religiosa en cuanto pacto entre la divinidad y el pueblo, entre las dos modalidades se instaure 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 entre 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.

Ni el pacto de sometimiento en la versión hobbesiana ni el contrato social en la formulación rousseauiana pueden cabalmente entenderse como sendas versiones secularizadas del pacto con Yavé tal como aparece en el *Éxodo* veterotestamentario cuando se celebra el acuerdo –el Covenant– entre Moisés y aquella; ambos autores, pese a la considerable distancia temporal que los separa de Maquiavelo y la que media entre ellos mismos, están elaborando su pensamiento en estrictos términos de la ley mosaica. En términos filosóficos, ya se apoyen expresamente o no en el texto bíblico, la fórmula contractualista pertenece plenamente al universo teológico. 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 politogema sino que permanecería en el ámbito propio de un teogema; 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 dentro de los contenidos susceptibles de ser incluidos en cualquier esquema o teorema de secularización

(Blumenberg, pp.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.

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, 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. Formulados 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 estricto 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 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 (Rancière, c. 4); 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, 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.

A medio de milenio de distancia, toda una pléyade de pensadores posfundacionales como Badiou, Bourdieu, Butler, Didi-Huberman y Rancière en su reciente volumen colectivo retornan a la pregunta abismal que Maquiavelo hiciera el centro de su obra: ¿Qué es un pueblo? (Badiou, 2003) 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 del cuerpo “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 *¿Qu'est-ce c'est un Peuple?* Editions de la Fabrique, Paris 2012
- Abrége de Méta politique* Editions du Seuil 2001
- Blumenberg, Hans *La Legitimación de la Edad Moderna* Editorial Pretextos, Madrid 2008
- Esposito, Robert *Communitas: Origen y destino de la Comunidad* Amorrortu Editores Buenos Aires 2004
- Lefort, Claude *Maquiavelo. Lecturas de lo Político* Editorial Trotta Madrid 2010
- Maquiavelo, Nicolás *Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio* Alianza Editorial Madrid, 1994
- El Príncipe* Edición Bilingüe Editorial Tecnos Madrid 2007
- Marchart, Oliver *El Pensamiento Político Posfundacional* Fondo de Cultura Económica Argentina, 2009
- Nancy, Jean Luc *La Comunidad Desobrada* Editorial Arena Libros Madrid 1999
- Rancière, Jacques *Aux Bords du Politique* Gallimard 1998
- Schröder, Peter *Vitoria, Gentili, Bodin Sovereignty and the Law of Nations* en *The Roman Foundations of the Law of Nations* Edited by Benedict Kingsbury Oxford University Press 2010

- Schmitt, Carl *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Ius Publicum Europaeum*
Duncker & Humboldt Verlag 1974
- Skinner, Quentin *Los Fundamentos del Pensamiento Político Moderno El
Renacimiento* Fondo de Cultura Económica México 1993
- Taubes, Jakob *The Political Theology of Saint Paul* Stanford University Press
2004

Víctor Guerrero Apráez

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.