

Maquiavelo: las pasiones y la cuestión social

Sebastián Torres

porque en todas partes los ricos son pocos y muchos los pobres [...] en lo que se diferencia la democracia y la oligarquía entre sí es la pobreza y la riqueza [...] Pues son ricos pocos, mientras que de la libertad participan todos; por estas causas disputan unos y otros por el poder.

Aristóteles, *Política*, 1279b-1280a

en todas las repúblicas hay dos espíritus contrapuestos: el de los grandes y el del pueblo.

Maquiavelo, *Discursos*, I, 5.

Desnudadles, y veréis que somos semejantes; vistámonos con sus trajes, y poned a ellos los nuestros, y pareceremos nosotros nobles y ellos plebeyos; porque sólo la pobreza y la riqueza nos diferencia.

Maquiavelo, *Historia de Florencia*, III, 13.

Pocos teóricos de la política han dejado de hacer referencia a la obra de Maquiavelo a la hora de tener que determinar los orígenes intelectuales de las reflexiones políticas propias de la modernidad. Friedrich Meinecke encuentra en Maquiavelo al teórico del “realismo político”, perspectiva política que funda las bases de la idea moderna de *razón de estado*¹ y, con ella, la tradición que concluye en el “decisionismo” político. Jürgen

¹ Meinecke, Friedrich, *La idea de la razón de estado en la edad moderna*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1959.

Habermas encuentra en Maquiavelo (y en Moro) al antecedente de las modernas tecnologías de estado para la administración y el control de un nuevo espacio que irrumpe en la escena política moderna, el espacio social². Aunque son perspectivas interpretativas diferentes, ambas lecturas confluyen en una serie de ideas que, consideran, son las rectoras del pensamiento de Maquiavelo: el carácter corrupto de la realidad, la naturaleza pasional de los hombres, una nueva concepción de razón práctica como razón estratégica, la aparición del Estado, y con ello la necesidad de su mantenimiento, como fin de todo obrar político, entre otras. En este trabajo nos proponemos mostrar otra interpretación del pensamiento de Maquiavelo que, antes que fundamentar la razón de estado y las diversas tecnologías de dominación, encuentra su motivo en la restitución del ideal clásico de la república democrática y, con ella, los ideales de *vivere politico, libertad e igualdad*. Ciertamente Maquiavelo no es un pensador clásico, pero menos aun es el fundador del pensamiento político moderno tal como lo comprenden estos autores. Maquiavelo forma parte de la larga tradición del republicanismo cívico, cuyo aporte fundamental para su recepción moderna posterior es haber desnaturalizado sus fundamentos metafísicos y haber introducido la historia, las pasiones y, sobre todo, las relaciones de dominación, como puntos centrales de la reflexión política cuya meta final ha sido, y es, la libertad.

1- *Las cosas humanas, movimiento y acción: el deseo de dominar y el deseo de no ser dominados.*

En el pensamiento de Maquiavelo el carácter indeterminado de las cosas humanas, planteado ya por Aristóteles, es expresado a partir de una idea que recorre la totalidad de sus reflexiones: las cosas humanas se encuentran en un movimiento constante que no se sujeta a orden alguno³. No

² Habermas, Jürgen, "La doctrina clásica de la política en su relación con la filosofía social", en *Teoría y Praxis*, Sur, Buenos Aires 1966. A estas lecturas habría sumar los fundamentales trabajos de Hanna Arendt, *Sobre la Revolución*, Alianza, Buenos Aires 1992 y Manfred Riedel, *Metafísica y metapolítica*, Alfa, Buenos Aires 1976; aunque no se centran en la figura de Maquiavelo, permiten comprender las anteriores interpretaciones del mismo.

³ "No es una oscilación como la de un péndulo, lateralmente entre los dos, ni un impulso periódico horizontal hacia adelante y hacia atrás, como el de las olas. Tampoco es rítmica ni periódicamente cíclico. Es una alteración perpendicular donde a lo largo del tiempo hay

existen principios o leyes inmutables que determinen las acciones humanas⁴, pero esto no nos lleva al abandono del interés en el estudio de las causas de los actos humanos, interpretación muchas veces aceptada por una excesiva valoración del papel que juega la *fortuna* en el análisis de las obras de Maquiavelo⁵. Pero su posición frente a la injerencia de la fortuna en los asuntos humanos, aunque es un elemento importante para la interpretación de sus textos, no es tan clara como generalmente se la presenta. Frente al clásico pasaje de *El Príncipe*, -“puede ser verdad que la fortuna sea árbitro de la mitad de nuestras acciones, pero que también nos deja gobernar la otra mitad, o casi, a nosotros”⁶- en el que Maquiavelo expresa el poder de la fortuna, encontramos otro en el que su pesimismo en relación al poder de la fortuna no está presente: “todas las cosas del mundo tienen su correspondencia en sus tiempos pasados [porque son] obra de los hombres”⁷. Pero sea cual sea la proporción de intervención “divina” o humana, lo que es posible de conocer siempre queda bajo el signo de las cosas humanas; *la definición no natural del movimiento es la*

grandes variaciones entre dos puntos -uno arriba, otro abajo” (De Gracia, Sebastian, *Maquiavelo en el infierno*, Norma, Bogotá, 1994, p. 318). La observación de De Gracia es relativamente acertada, puesto que, si bien rechaza una serie de modos que adquiere el movimiento, muchas veces atribuidas a Maquiavelo (especialmente la idea de que el movimiento es cíclico), su tesis de que en Maquiavelo el movimiento tiene una dirección, fundada en pasajes como el siguiente: “las cosas humanas están siempre en movimiento, o se remontan o descienden” (Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Alianza, Madrid, 2000, II, Proemio, p. 188; también, “Historia de Florencia”, en *Obras históricas de Nicolas Maquiavelo*, Poseidón, Bs.As. 1943, Libro V, 1, p. 236.), confunde formas o modos de movimiento con la valorización de los mismos. Para Maquiavelo el movimiento no tiene orden; por consiguiente, no tiene un modo particular de darse. Pero su interés por el movimiento no proviene de una problemática metafísica, su interés principal es la política; por esta razón, en el desorden metafísico es posible plantear una valoración política de la dirección que toman los asuntos humanos, y es a esto a lo que se refiere cuando utiliza metáforas como la del ascenso y el descenso: las cosas humanas tiene una dirección aceptable o condenable.

⁴ Cfr., Sánchez, Sergio. “Los artificios del poder: el realismo político de Maquiavelo”, en *Estudios*, N° 3, otoño 1994.

⁵ Mantienen esta interpretación Skinner, Quentin, *Maquiavelo*, Alianza, Madrid 1995; Cassirer, Ernst, *El mito del Estado*, Fondo de Cultura Económica, México 1968.

⁶ *De Principatibus*, Trillas, Méjico 1999 (edición bilingüe), p. 327.

⁷ *Discursos*, III, 43, p. 435.

acción en cuanto motor del cambio en el espacio humano. Así, la postulación del movimiento perpetuo nos lleva directamente al análisis de las acciones humanas, más concretamente, al análisis de aquellas acciones humanas que pueden explicarnos el por qué de las diversas direcciones que toman los asuntos humanos. Poco podrá avanzar Maquiavelo en el análisis de las acciones humanas si no se introducen como factores ineludibles las determinaciones históricas, culturales, políticas y sociales puesto que, sin contar con una fundamentación metafísica de su “antropología”, tanto la fortuna como los actos humanos aparecen como elementos indeterminados. Si continuamos la analogía libertad-fortuna podemos entender que Maquiavelo no abandona su tesis del carácter indeterminado de los actos, dado que las determinaciones externas no alcanzan a compeler las acciones al punto de eliminar la libertad en pos de las constricciones de la necesidad; existen una serie de factores, posibles de determinar, que proporcionan un marco de comprensión siempre inacabada.

Es a partir de la interpretación del movimiento y el cambio como expresión de la acción que presenta a la historia como un saber necesario para el conocimiento de los actos humanos, especialmente los vinculados al espacio de la política. El valor de la historia es señalado claramente por Maquiavelo: “en cuanto al ejercicio de la mente, debe el príncipe leer las historias, y en ellas considerar las acciones de los hombres eminentes”⁸. Pero la historia que le interesa a Maquiavelo no es sólo, ni principalmente, la historia de los grandes hombres. Los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* son, junto con la *Historia de Florencia*, dos obras en las cuales Maquiavelo realiza el ejercicio del historiador; en el primer caso, comentando la historia de Roma que realiza Tito Livio; en el segundo caso realizando él una historia de Florencia. Dentro de los diversos elementos que valoriza como determinantes para comprender los procesos políticos de Roma y Florencia encontramos que hay un factor que Maquiavelo se esmera por resaltar: el conflicto social como hecho político determinante para la consecución y el mantenimiento de la libertad en una comunidad política.

⁸ *De Principatibus*, op. cit., p. 223. De la misma manera, Maquiavelo señala en el proemio al primer capítulo de los *Discursos* que gran parte de los males que padece su época proceden “de no tener verdadero conocimiento de la historia, y de no extraer, al leerla, su sentido, ni de gozar el sabor que encierra”, I, proemio, p. 28.

El prólogo de la *Historia de Florencia* comienza con una crítica a dos de los humanistas cívicos más importantes del Renacimiento que realizaron una historia de Florencia, Leonardo Bruni y Poggio Bracciolini, por haber considerado “insignificantes” o por “temor de ofender”, el no haber prestado atención a “las discordias civiles [y] las enemistades intestinas”, porque “lo que más agrada y enseña en la historia de la narración de los sucesos interiores; y ninguna lección es tan útil a los ciudadanos que gobiernan la república como la que pone de manifiesto la causa de los odios y de las divisiones de la ciudad”⁹. Aunque la primera definición de los conflictos internos se establece por oposición a los conflictos externos, esto es, a la los conflictos que enfrentó la ciudad con otras ciudades o reinos, no todas las problemáticas generadas al interior de las comunidades políticas, sean repúblicas, reinos o imperios, adquieren el mismo valor político a la hora de tomarlas como parámetros de interpretación. Recién en el libro III Maquiavelo enuncia que tratará las “discordias intestinas en la república”; este libro es importante porque el él presenta la división principal, que será causa de los demás conflictos políticos. El libro comienza así: “Las graves y naturales enemistades que existen entre plebeyos y nobles, por querer éstos mandar y aquellos no obedecer, fueron causa de todos los males de la ciudad”¹⁰; aunque el enfrentamiento es presentado a partir de una caracterización nobiliaria de los dos grupos que constituyen la ciudad, en el desarrollo de este período histórico de Florencia muestra que el conflicto central se dio por “el odio que el *pueblo ínfimo* tenía a los ciudadanos ricos y a los principales de las artes y oficios, por no recibir el salario que creían merece su trabajo”¹¹, de esta manera Maquiavelo reinterpreta el conflicto político clásico de las sociedades divididas en castas por el conflicto socio-político de las diferencias económicas que fundamentaban la dominación política.

De igual manera, en los *Discursos*, el primer tema de la historia de la república romana que expone en el libro I es enunciado de ésta manera: “Que la desunión entre la plebe y el senado romano hizo libre y poderosa

⁹ *Historia de Florencia, op. cit.*, prólogo, p. 33.

¹⁰ *Ibid.*, III, 1, p. 144.

¹¹ *Ibid.*, p. 162 (la cursiva es nuestra). El “pueblo ínfimo” es una denominación del sector popular (es decir, no noble) más pobre, aunque las denominaciones de los diferentes sectores sociales, sobre todo en el caso del sector popular, no son muy claras, por ejemplo, la distinción entre “pueblo bajo” y la “plebe más pobre”.

a aquella república”¹². Nuevamente la presentación del tema es acompañada con una crítica a quienes, en éste caso, condenan los conflictos socio-políticos por considerarlos perniciosos para la conservación del orden político: “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 el ruido y gritos que nacían de esos tumultos que en los buenos efectos que produjeron”, y continúa, “en toda república hay dos espíritus [*umori*] contrapuestos: el de los grandes y el del pueblo, y todas las leyes que se hacen en pro de la libertad nacen de la desunión entre ambos”¹³. Aquí aparece claramente lo que presentamos en la *Historia de Florencia*, la identificación directa entre los estamentos jerárquicos nobiliarios y políticos, y los económicos, siendo el conflicto que se produce entre ellos la causa del movimiento que se da en el interior de las comunidades políticas.

El haber establecido que el enfrentamiento entre “ricos y pobres” es el motor de los conflictos políticos en Roma y en Florencia no tiene el fin de describir la mera regularidad de los procesos históricos, así como tampoco presentar una crítica moral que genere sentimientos de compasión para con los históricamente desposeídos¹⁴; lejos está Maquiavelo de ser el científico social que suponen Cassirer y Habermas¹⁵ o el oculto moralista¹⁶ que quiere ver De Gracia. Determinar cuáles son los motores de los conflictos políticos le permite divisar cuáles son las diversas fuerzas que for-

¹² *Discursos.*, I, 4, p. 41.

¹³ *Ibid.*, pp. 41-42. También: “Y como en todas las repúblicas hay magnates [*grandi*] y pueblo”, *Ibid.*, I, 5, pp. 43-44.

¹⁴ *Cfr.*, Arendt, Hanna, *Sobre la Revolución*, Alianza, Buenos Aires 1992, pp. 72, 81-82.

¹⁵ Habermas, J, *op. cit.*; Cassirer, E., *op. cit.*

¹⁶ Hay que tener en cuenta que, al dejar de lado la perspectiva moral, el conflicto no se presenta por la existencia efectiva de hombres ricos y hombres pobres; sólo hay conflicto cuando el reconocimiento de este estado de desigualdad económica produce algún tipo de acción que intente intervenir sobre el mismo. Maquiavelo no supone que Atenas, Roma y Florencia sean los únicos fenómenos históricos en los cuales podemos encontrar una sociedad desigual en términos económicos, las presenta como las únicas sociedades en donde los cambios políticos más importantes han sido causados por la politización de la desigualdad económica. Así, para que exista conflicto tiene que existir movimiento, es decir, acciones que hayan irrumpido en el estado dominante en el que se encuentran las comunidades políticas, es decir, en el estado de dominación que mantienen los que más tienen sobre la mayoría.

man el entramado de acciones que posibilitan el mantenimiento de esta tensión. Del análisis histórico Maquiavelo pasa al análisis político de las diversas conductas y creencias que determinan los diversos modos de actuar políticamente de los sujetos, en cuanto inmersos en el conflicto principal antes mencionado. La desnaturalización de la antropología maquiaveliana nos permite interpretar el discurso de las pasiones o *humores*, como un intento de establecer, en un lenguaje que se adecue al análisis de las acciones, los distintos tipos de conductas que se generan en el interior de los conflictos socio-políticos.

El tratamiento de las pasiones como fenómenos básicamente colectivos nos posibilita desprendernos de un análisis tanto ontológico como psicológico de los móviles que conducen a la acción. Pero, ¿en qué sentido las pasiones son constitutivas de la "naturaleza humana", como Maquiavelo afirma en varios pasajes? Las implicancias de la respuesta a este interrogante son muy importantes ya que si aceptamos la tesis de que los hombres son por naturaleza seres pasionales la reflexión política debería partir de un doble análisis: la determinación de las pasiones que ejercen mayor fuerza sobre las conductas humanas y, a partir de ello, la determinación de los mecanismos político-institucionales por medio de los cuales es posible administrar (limitar, a la vez que capitalizar) estos impulsos naturales. Bajo este modelo de explicación puede ser interpretada la teoría de Hobbes, así como gran parte de la filosofía política moderna, al mismo tiempo que ha permitido incluir al Maquiavelo, autor de *El Príncipe*, como fundador de esta tradición¹⁷. Pero la desnaturalización del concepto de "naturaleza" operada por Maquiavelo -su identificación con dos procesos no naturales diferentes, a saber, la educación y la historia- no abona la tesis antes expuesta; las pasiones no son *causa* de los conflictos, así como tampoco de los órdenes políticos. Son los diversos órdenes políticos y sociales, la historia de estos y la educación que se da en el interior de los mismos los que causan la aparición de las diversas pasiones que, en función del nivel de conflictos presentes y las características particulares de los mismos, hacen que sean unas y no otras las pasiones que dominen y determinen los humores de una comunidad política particular en un

¹⁷ Strauss, Leo, *¿Qué es la filosofía política?*, Guadarrama, Madrid, 1970; también Vincieri, Paolo, *Natura umana e dominio. Machiavelli, Hobbes, Spinoza*, Longo Editore, Ravenna, 1984.

momento determinado. Con todo, queda aún por aclarar por qué Maquiavelo afirma cierta unidad en el actuar humano en términos de pasiones: “Se ve fácilmente, si se consideran las cosas presentes y las antiguas, que todas las ciudades y todos los pueblos tienen los mismos deseos y los mismos humores, y así ha sido siempre”¹⁸. Y, más aún, exponer esta tesis en términos de una legalidad natural: “la naturaleza ha constituido al hombre de tal manera que puede desearlo todo, pero no puede conseguirlo todo, de modo que, siendo siempre mayor el deseo que la capacidad de conseguir, resulta el descontento de lo que se posee y la insatisfacción. De aquí se originan los cambios de la fortuna, porque deseando, por un lado, los hombres tener más, y temiendo, por otro, perder lo que tienen, se llega a la enemistad y a la guerra”¹⁹. En una primera lectura, este pasaje, así como el antes citado, no sólo parece contradecir la tesis de lectura que hemos planteado, sino que delataría una contradicción en los textos mismos de Maquiavelo²⁰. Pero es aquí donde cobra sentido plantear el análisis de la naturaleza de las pasiones en el interior de la problemática que hemos denominado como “la cuestión social”.

El pasaje que define la naturaleza de las pasiones es desarrollado en el capítulo en el que presenta “Qué escándalos causó en Roma la ley agraria”²¹;

¹⁸ *Discursos*, I, 39, p. 134.

¹⁹ *Ibid.*, I, 37, pp. 126-127. También, “Siendo, además, los apetitos humanos insaciables, porque por naturaleza pueden y quieren desear todas las cosas, y la fortuna les permite conseguir pocas, resulta continuamente un descontento en el espíritu humano”, *Ibid.*, II, Proemio; p. 190. Nótese la similitud con la tesis hobbesiana de la naturaleza pasional de los hombres.

²⁰ Se opone a pasajes como el siguiente: “Parece que no sólo las ciudades se diferencian entre sí por sus modos de actuar y sus instituciones [...] Es muy importante que un jovencito, desde sus primeros años, comience a oír hablar bien o mal de una cosa, pues inevitablemente recibirá de ello impresiones de las que luego extraerá las reglas que han de regir su comportamiento a lo largo de toda su vida. Si esto no hubiera sido así, resultaría imposible que todos los Apios hubiesen tenido los mismos deseos y hubieran estado sacudidos por las mismas pasiones” *Ibid.*, III, 46, p. 440. En este pasaje Maquiavelo realiza el mismo paso que en los pasajes antes expuestos: va del examen de los pueblos, al examen de los individuos.

²¹ Según lo expone Maquiavelo la *ley agraria* tenía “dos puntos fundamentales. En uno de ellos se disponía que ningún ciudadano podía poseer más de un número determinado de yugada* de tierra; en el otro, que los campos de los que se despojaba al enemigo debían ser divididos entre el pueblo romano”, *Ibid.*, I, 37, pp. 127-128.

* La “yugada” es una unidad de medida para los espacios de tierra laborable determinada por la cantidad de tierra que se puede arar en un día.

allí Maquiavelo expone los conflictos que se sucedieron a partir del reclamo de la plebe por la redistribución de tierras. En este contexto presenta las pasiones involucradas en este conflicto así como el grupo social dominado por ellas: “la plebe romana [...] comenzó a luchar movida por la ambición, y a querer compartir con los nobles los honores y las riquezas, que son las cosas más estimadas por los hombres”²². Siguiendo la lógica que planteamos al comienzo del capítulo, Maquiavelo hace aparecer, ya sin un orden determinado, los motivos de los conflictos políticos equiparando las disputas nobiliarias con las disputas económicas, pero inmediatamente llega a la conclusión de que “esto nos enseña hasta qué punto los hombres estiman más las riquezas que los honores. Porque la nobleza romana siempre cedió sin demasiado escándalo a las demandas de la plebe en cuestiones de honores, pero cuando se trató de los bienes, fue tanta su obstinación al defenderlos [...]”²³. El tratamiento que Maquiavelo da al tema es significativo porque en él plantea no sólo la transición de la disputa por los honores a la disputa por los bienes materiales, sino que, además, completa el paso mostrando que la disputa por los bienes se convierte en una disputa política por la dominación o la libertad. Parte de la retórica de Maquiavelo consiste en polemizar con la “común opinión” de manera indirecta o, por lo menos, de manera no explícita, aparentando compartir la opinión de la mayoría. Al comienzo, trata el tema de manera tal que identifica el deseo siempre insatisfecho de posesión con las ambiciones de la plebe para luego mostrar que detrás del mayor deseo de los nobles -los honores como recompensa por la virtud- se encuentra un deseo mayor por los bienes, deseo que no es más que el deseo de dominar puesto que del estado de desigualdad social se sigue el dominio de los ricos y la pérdida de libertad de los pobres. Maquiavelo vuelve a confirmar su tesis de que es en el conflicto entre los intereses de los diversos grupos sociales el lugar en el que se expresa la disputa política, aunque reconozca que en el caso de la reforma agraria tal disputa no condujo hacia la libertad, sino hacia la tiranía puesto que de “[el] odio entre la plebe y el senado [...] Resucitaron después estos humores [...]”; venció Cesar, que fue el primer tirano de Roma, y ya nunca volvió a ser libre esta ciudad”²⁴. Pero tal fin no hace que concluya su reflexión confirmando lo pernicioso de la ambición humana, así como tampoco la desme-

²² *Ibid.*, p. 127.

²³ *Ibid.*, p. 130.

²⁴ *Ibid.*, p. 129.

dida ambición de la plebe. Sus conclusiones recaen sobre una condena a la ambición de los nobles y sobre la necesidad de que el pueblo recurra a todos los medios necesarios para poner límite a ésta, a fin de conservar la libertad de la ciudad: “porque es tanta la ambición de los grandes, que, si no es abatida por varias vías y procedimientos, pronto conduce a una ciudad a su ruina. Porque la contención de la ley agraria tardó trescientos años en hacer sierva a Romá, y sin duda ésta hubiera caído mucho antes en la servidumbre si la plebe, con esta ley y con otras demandas, no hubiera frenado siempre la ambición de los nobles”²⁵. Volviendo al pasaje que nos presentó una posible contradicción en la posición que toma Maquiavelo frente al tema de las pasiones, podemos ver cómo el compromiso con un modelo de explicación que ve las pasiones como fenómenos naturales estables en la naturaleza humana, necesitados de un control para su limitación, es abandonado por una explicación que concluye reduciendo esta antropología pesimista a una comprensión socio-política del fenómeno de las pasiones.

Queda por responder, todavía, de qué manera las pasiones forman parte constitutiva de la conducta humana. La afirmación que dicta que “las cosas humanas están siempre en movimiento”, es trasladada al campo de las acciones humanas en los siguientes términos: “los hombres están inclinados naturalmente a tomar partido, allí donde ven una división, prefiriendo una de las partes”²⁶. De aquí podemos extraer dos elementos importantes para comprender el interrogante antes formulado: en primer lugar, la inclinación natural surge frente a un conflicto; en segundo lugar, la inclinación implica que el deseo se dirige, necesariamente, a una de las partes involucradas en el conflicto²⁷. Es decir, que la pasión surge cuando surge un conflicto y, frente a él, los individuos siempre consideran que una de las partes es más satisfactoria que la otra²⁸. Ahora, la inclinación

²⁵ *Ibid.*, p. 130.

²⁶ *Ibid.*, III, 27, p. 397.

²⁷ Este pasaje de los *Discursos* nos muestra la lógica del movimiento expuesta: “una ofensa privada a un particular, lo que engendra miedo, y el miedo lleva a prepararse para la defensa, y estos preparativos provocan la aparición de partidarios, y de los partidarios nacen las facciones en las ciudades”, *Ibid.*, I, 7, p.53.

²⁸ Nótese aquí cómo nuestra interpretación del problema de la “naturaleza” de las pasiones permite comprender el presente pasaje, puesto que Maquiavelo sostiene que la inclinación surge frente a la aparición de un conflicto, por lo que, sólo surge la pasión en tanto y en cuanto el o los individuos estén vinculados, de alguna manera, con lo que aparece como

no tiene que ser comprendida necesariamente como el surgimiento espontáneo de una pasión, como irrupción de una preferencia irracional. Para Maquiavelo, el surgimiento de las pasiones está ligado a la dinámica propia en la que se manifiesta el conflicto y a la capacidad que tiene éste de poner en duda las diversas formas de relaciones políticas y sociales consolidadas históricamente. Por esta razón la irrupción de las pasiones en el espacio de la política no adquiere, en el discurso de Maquiavelo, un carácter radicalmente negativo, puesto que intervienen como un elemento que obliga a los hombres a experimentar y reconocer el carácter permanentemente cambiante de la realidad. Si en *El Príncipe* señala que una de las mayores virtudes que debe poseer el gobernante es poder lograr que “la condición de los tiempos [pueda conciliarse] con su proceder”²⁹, al mismo tiempo expresa su desconfianza por el devenir de esa misma virtud ya que “habiendo siempre uno prosperado caminando por una vía, no puede persuadirse de apartarse de ella”³⁰, siendo la permanencia en un modo de actuar siempre idéntico una de las causas del fracaso mismo de las acciones. Frente al carácter estático de las acciones, que terminan por convertirse en hábitos, éstos en costumbres y luego en modelos de educación, aparece lo *novedoso* como ruptura con lo establecido, puesto que “las novedades alteran las mentes de los hombres”³¹. A la avidez por la novedad Maquiavelo le otorga aparentemente una valoración negativa, pero ésta debe ser leída en sus diversos contextos de enunciación: la valoración propiamente pesimista de esta conducta se plantea desde la perspectiva del gobernante, quien necesita de estabilidad en su relación con los súbditos³²; desde otro punto de vista, la avidez por el cambio plantea un pro-

conflictivo, siendo el conflicto y, con ello, la escisión en “partes” que se sigue de él, lo que determina el tipo específico de pasión (odio, envidia, ambición, etc.) que surge. Bajo la interpretación “hobbesiana” de las pasiones, es la presencia de una pasión, constante en la naturaleza humana, la que provoca el conflicto al no poder verse satisfecha.

²⁹ *De Principatibus*, XXV, p. 329. También: “tener un ánimo dispuesto a cambiar según lo que los vientos de la fortuna y las variaciones de las cosas le manden”, *Ibid.*, XVIII, p. 251.

³⁰ *Ibid.*, XXV, p. 331. También: “un hombre que está acostumbrado a obrar de una manera, no cambia nunca, como decía, y necesariamente fracasará cuando los tiempos no sean conforme con su modo de actuar”, *Discursos*, III, 9, p. 349.

³¹ *Ibid.*, I, 25, p.103.

³² “Pero en el principado nuevo se encuentran dificultades. [...] sus variaciones nacen en principio de una dificultad natural, la cual existe en todos los principados nuevos: ésta es

blema porque no permite que los hombres intervengan en el conflicto, desplazándolo de su carácter de novedad y, con ello, imposibilitando darle un tiempo propio y un fin deseable. Un signo de la corrupción de su época -desde la apreciación que realiza Maquiavelo- es que el modo de proceder de los hombres está caracterizado por el hecho de “que son impacientes y no pueden diferir mucho sus pasiones”³³. Así, las pasiones permiten la exaltación y permanencia del conflicto, lo que permite una apertura novedosa en la percepción unívoca de un tiempo dominado por la sedimentación de práctica, valores e instituciones, a la vez que, por su propia potencia de irrupción hace peligrar la intervención de la prudencia como virtud política que la impone un tiempo y un objetivo propio a las acciones humanas³⁴. La novedad, posibilitada por el carácter cambiante de la realidad, tiene que ser contrastada y evaluada por el saber histórico, lo que posibilita interpretar el “odio entre la plebe y el senado”, “el odio entre los ricos y los pobres”, en resumen; “el odio entre los que desean mandar y los que no desean ser mandados” como una apertura al conflicto político principal, lo que posibilita, nuevamente, interpretar este conflicto como una disputa por la libertad, antes que un producto de la naturaleza irracional y egoísta de los móviles humanos³⁵. Maquiavelo rompe con la clásica

que los hombres mudan voluntariamente de señor creyendo mejorar; y esta creencia los hace tomar las armas contra él”, *De Principatibus*, III, p. 59. También: “los hombres desean novedades, y tan deseosos de cosas nuevas se muestran los que están bien como los que están mal, pues como he dicho otras veces, y es muy cierto, los hombres se cansan del bien y se lamentan del mal.”, *Discursos*, III, 21, p. 380.

³³ *Ibid.*, III, 8, p. 347.

³⁴ En Maquiavelo las pasiones conservan, en parte, el carácter clásico de conducirnos al engaño: “Y en cuanto a las vanas promesas y esperanzas, son tan grandes los deseos que tienen de volver a casa [los exiliados], que creen con toda naturalidad cosas que son falsas, y les añaden muchas otras inventadas, de modo que, entre lo que creen y lo que dicen que creen, te llenan de esperanza, de manera que, fundándose en ellas, o gastas dinero en vano o te embarcas en una empresa desastrosa”, *Ibid.*, II, 31, p. 297.

³⁵ La unidad temática que se da entre la historia, las conductas, las pasiones y las relaciones de dominio se puede apreciar en un pasaje como el siguiente: “He oído decir que las historias son maestras de nuestras acciones y mucho más de las de los príncipes, y el mundo siempre ha estado habitado por hombres que siempre han manifestado las mismas pasiones, y siempre ha existido quien manda y quien obedece, y servidores que sirven a gusto y a disgusto, y gente que se subleva y es reprimida”, “De la manera de tratar a los pueblos sublevados del Valle del Chiana”, en *Escritos políticos breves*, Tecnos, Madrid 2001, pp. 21-22.

oposición entre razones y pasiones, mostrando que tal distinción no permite comprender el carácter propiamente conflictivo de la política, a la vez que oculta una antropología aristocrática que postula una naturaleza jerárquica y excluye del vivir político al pueblo, tradicionalmente ligado a una vida de la inmediatez y, por tanto, dominada por la irracionalidad y el deseo de lo superfluo³⁶.

2- *El ocio como causa de la corrupción: las pasiones del ocio. El caso de los gentilhombres.*

los deseos de los pueblos libres raras veces son dañosos a la libertad, porque nacen, o de sentirse oprimidos, o de sospechar que pueden llegar a estarlo

Discursos, I, 4.

Del estudio de la historia, conjuntamente con el estudio de los móviles humanos, Maquiavelo intenta aislar tipos de conducta que determinan el curso de las acciones, así como el contexto que puede constreñirlas: tal contexto, en el interior del campo de las acciones, es expresado particularmente como los modos de vida propios de una época, de una ciudad o de un grupo determinado de hombres. Dentro de este contexto, como continuación de su defensa de una filosofía política de la acción, Maquiavelo realiza una crítica a los espacios de la vida humana dominados por el ocio, en tanto que estos espacios generan la corrupción de vivir político. El *ozio* es un concepto que permite a Maquiavelo definir un tipo de vida, un modo particular aunque muy difundido de vida, a partir del cual se generan, a la vez que confluyen en él, un conjunto mayor de estados pasionales, sociales y políticos, los que, articulados a partir de él, son una de las causas

³⁶ Aunque en Aristóteles hay un intento por conciliar las pasiones con la razón, intento que se hace patente en expresiones tales como *orexis dianoetike* (deseo racional) y *nous orektikon* (pensamiento deseante), tales propiedades no pertenecen a la totalidad de los hombres: “[los razonamientos sobre la virtud] son incapaces de excitar al vulgo a las acciones buenas y nobles, pues es natural, en éste, obedecer no por pudor, sino por miedo, y abstenerse de lo que es vil no por vergüenza, sino por temor al castigo”, Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Planeta-DeAgostini-Gredos, Barcelona 1995, Libro X, 9, 1179b 10. Cfr., Vegetti, Mario, “Pasiones antiguas: el yo colérico”, en *Historia de las pasiones*, Losada, Buenos Aires 1998, Silvia Vegetti Finzi (comp.).

principales de la corrupción del *vivere civile*, al mismo tiempo que posibilita dar una explicación histórica a la progresiva pérdida de la virtud cívica y del deseo de libertad.

Es propio del pensamiento del humanismo cívico renacentista el cuestionamiento al valor de llevar una vida orientada por la contemplación y el ocio. Al ideal de la vida contemplativa propugnado por el platonismo y el aristotelismo se le debe incorporar el modelo monacal del teólogo medieval, conjunción que, propia de la escolástica, presentaba un tipo de vida ideal caracterizada por la dedicación a la contemplación de las jerarquías inmutables de ser, para lo cual había que sustraerse de los avatares de la vida mundana. Así, la *soledad* es el tipo de estado que mejor permite alejarse de la corrupción del mundo y, sobre todo, de la corrupción del alma. La oposición a esta forma de vida no fue una posición común a todos los pensadores del Renacimiento; el mismo Petrarca, quien admiraba a Cicerón por la vitalidad de su elocuencia, le cuestionaba que, en sus últimos años, se haya permitido “abandonar el *otium* apropiado a vuestra edad y profesión”³⁷. Los humanistas cívicos opusieron, así, el *otium* al *negotium*³⁸, es decir, el ocio improductivo a la actividad útil. Tal oposición se daba en el interior de una polémica por la relación entre la teoría y la práctica, intentaba defender un modelo de conocimiento no desvinculado con las actividades humanas, principalmente con la política. Bruni, sostenía que era errado creer “que nadie es estudioso sino el que se encierra en la soledad y el ocio” y concluye que “apartarse y ausentarse de la sociedad es peculiar de aquellos cuyos pobres espíritus les hacen inútiles para un conocimiento de cualquier índole”³⁹.

³⁷ Petrarca, *De cuestiones familiares*, citado en Skinner, Q. *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, Tomo 1: El Renacimiento, Fondo de Cultura Económica, México 1993, p. 131.

³⁸ En sus orígenes, el concepto de *negotium* no significa específicamente “asuntos comerciales” o “negocio”, sino “estar ocupado” u “ocupación”; por lo que se define por su opuesto, el *otium*, el que presenta un significado positivo, frente a la negatividad de su opuesto. Cfr., Benveniste, Emile. *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Taurus, Madrid 1983, pp. 90-93.

³⁹ Citado en Skinner, *op.cit.*, p. 132. Bruni y sus sucesores no sólo polemizaron con la tradición escolástica, sino, en el interior de la tradición renacentista, mantuvieron la disputa con el nuevo platonismo: “A Bruni y a sus sucesores les había parecido obvio que la idea de *negotium* o participación completa en los asuntos cívicos había de representar la con-

Maquiavelo continúa la tradición del humanismo cívico, a la vez que realiza un análisis desde una perspectiva diferente, con la que el concepto de *ozio* es llevado a su máxima negatividad política. La polémica de la tradición humanista se había centrado básicamente en la definición del perfil del intelectual y su vínculo con su comunidad política, Maquiavelo da cuenta de su adhesión a la posición del humanismo cívico, así, la única noción positiva de ocio la encuentra en la tarea del estudio, aunque advierte que tal actividad es una de las formas de gestación de la corrupción en las ciudades: “[no hay otro] ocio honesto sino el de las letras, ni con mayor y más peligroso engaño entra el ocio en las ciudades mejor ordenadas”⁴⁰. Pero la oposición entre *vita activa* y *vita contemplativa* como forma de definir el *vivere civile* es trasladada al interior de los conflictos propios de la vida política, lo que posibilita ampliar el campo de aplicación del concepto de ocio e introducirlo dentro del espacio del conflicto político principal, el enfrentamiento entre ricos y pobres.

Para Maquiavelo no sólo pueden ser ociosos los que dedican su vida al estudio, es decir, grupos de individuos particulares; también caen en el ocio los pueblos, los principados y las repúblicas⁴¹. La primera mención

dición más elevada de la vida humana. Mas para Pico, Ficino y los otros destacados filósofos de finales del *quattrocento* no fue menos obvio que una vida de *otium* o retiro contemplativo había de buscarse por encima de todo”, *Ibid.*, p. 139.

⁴⁰ *Historia de Florencia*, V, 1, p. 236. Al mismo tiempo que rescata el “ocio honesto de las letras”, considera que uno de los ocios perniciosos es el de los “jóvenes estudiantes”. *Cfr.*, De Gracia, *op.cit.*, p. 319.

⁴¹ “[los príncipes] por negligencia o por poca prudencia se quedan en su casa, ociosos”, *Discursos*, I, 30, 112. También, “algunos de esos príncipes ociosos o de esas repúblicas afeminadas”, *Ibid.*, II, 10, p. 351. Cuando Maquiavelo se refiere al ocio dentro de las formas de gobierno lo plantea en el contexto de una crítica por la incapacidad de enfrentarse a los conflictos, principalmente bélicos, con otros estados o ciudades.

Otro orden importante a considerar es el religioso. En este caso, a la crítica que realiza Maquiavelo a la religión cristiana, que se centra particularmente en el menosprecio de la *vita activa* y el *vivere civile*, sin dificultades alguna puede introducirse el concepto de ocio como un elemento más de un conjunto de conceptos familiares, a saber, el de contemplación, desprecio por las cosas humanas, paz, quietud, tranquilidad y afeminación. En este contexto podemos interpretar el siguiente pasaje: “Y aunque parece que se ha afeminado el mundo y desarmado el cielo, esto procede sin duda de la vileza de los hombres, que han interpretado nuestra religión según el ocio y no según la virtud”, *Ibid.*, II, 2, p. 199.

del ocio aparece en el primer capítulo de los *Discursos*, en el contexto de análisis del surgimiento de las comunidades humanas organizadas. Maquiavelo considera que el tipo de fundación que ha tenido una ciudad determina sus posibilidades de crecimiento, tanto territorial como político. En el segundo caso, la libertad política que pueda conseguir una ciudad no sólo depende de si ha sido fundada bajo el dominio territorial de un príncipe o un imperio, o por hombres libres, puesto que si bien, bajo el primer caso “estas ciudades [que] no son libres por su origen, raras veces hacen grandes progresos”, como es el caso de Florencia que “en sus principios, no podía hacer otros progresos que los que la cortesía del príncipe quería concederle”⁴²; bajo el segundo caso puede presentarse un origen libre, pero al poco tiempo caer en la corrupción y la servidumbre. Así, la virtud de la fundación depende de dos condiciones, la elección del lugar y la ordenación de las leyes; Maquiavelo se detiene en el análisis de la primera condición mencionada puesto que las características del lugar determina los modos de producción que adquiere la comunidad para sus subsistencia y, con ello, las relaciones políticas que de ella pueden seguirse⁴³;

⁴² *Discursos*, I, 1, p. 30.

⁴³ Albert Hirschman (*op. cit.*) considera que Maquiavelo, a diferencia de sus predecesores, mantiene la “creencia de que la economía y la política se desenvuelven en esferas separadas” (p.48), aunque sí le atribuye la original conjunción entre “las pasiones compensadoras y la doctrina del interés” (p. 47), línea de pensamiento que daría lugar a la economía como la nueva forma de relación social que tendría la propiedad de ser civilizadora, a diferencia de la antigua ética heroica basada, básicamente, en virtudes como el coraje y la templanza. Sobre la relación entre las pasiones y los intereses “políticos” nos referiremos más adelante; lo que es importante aclarar aquí es la primera tesis presentada. Es por lo menos curioso, sino extraño, que Hirschman justifique la desvinculación entre política y economía a partir de un pasaje como el siguiente: “la fortuna ha hecho que, no sabiendo discutir sobre el arte de la seda, ni de la lana, ni de ganancias y pérdidas, lo que puedo hacer es razonar sobre el Estado” (Carta a Vettori del 9 de abril de 1513, en *Cartas privadas de Nicolas Maquiavelo*, Eudeba, Buenos Aires 1979, p. 72; Hirschman, *op. cit.*, p.48), siendo que aquí lo que aparece es una nota biográfica antes que un análisis teórico del problema. Pero, más allá del déficit documental, el error de Hirschman radica en que supone que el vínculo entre economía y política tiene que darse sólo a partir de una relación de mutua fundamentación (esencialmente del primer concepto sobre el segundo), cuando en Maquiavelo, como en Aristóteles, tal relación aparece de modo crítico, siendo la política un espacio que tiene que desvincularse de las relaciones de poder que se fundan en las desigualdades económicas, al mismo tiempo que tiene que desvincularse de la formación del

en esta caso es “mejor elegir para la edificación de las ciudades lugares estériles para que así los hombres, obligados a ingeniárselas, con menos lugar para el *ocio*, viviesen más unidos, teniendo por la pobreza del lugar, menos motivos de discordia”⁴⁴.

Quienes han prestado más atención a este primer capítulo de los *Discursos* -el que Maquiavelo inicia afirmando que los hombres, si son nativos del lugar; se reúnen por la necesidad de encontrar seguridad y comodidad y, así, poder garantizar la propia subsistencia⁴⁵- bajo la influencia de la teoría moderna del *estado de naturaleza*, no han podido percibir que el discurso de Maquiavelo se aleja de los presupuestos fundamentales de esta tradición⁴⁶. Para nuestro autor, la escasez no es causa de conflictos, ni fomenta la generación de pasiones egoístas, por el contrario, es la abundancia, léase, la relativa facilidad con la que los hombres pueden adquirir los bienes necesarios para la subsistencia y, más aun, la facilidad con la que los hombres pueden llegar a adquirir más de lo necesario para la simple subsistencia, lo que provoca que las ciudades se funden sobre la falta del ejercicio de la acción (*ocio*), entendida aquí como el entrenamiento en el cultivo del esfuerzo y la fuerza (trabajo) para la obtención de lo deseado. Al mismo tiempo, la escasez produce *unión* puesto que, frente a las inclemencias de un lugar, la cooperación, es decir, la organización cooperativa fomenta la idea de que el bien individual depende del bien común⁴⁷. De

carácter que se da en el interior de la vida dedicada a la acumulación de bienes materiales (en Aristóteles, también de la vida dedicada a la producción). Tal desvinculación no supone la negación del vínculo, no existe omisión alguna. Es la crítica política y no la economía la que determinará el tipo de relaciones sociales que deberán regir la vida de la comunidad.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 31. La cursiva es nuestra.

⁴⁵ *Cfr.*, *Ibid.*, p. 29-30.

⁴⁶ El inicio de los *Discursos* tienen cierta similitud con el inicio de la *Política* de Aristóteles, en el que expone la génesis del surgimiento de la comunidad política, aunque los recaudos que se toman para la interpretación de este texto, por ser un escrito clásico, ha permitido no realizar lecturas apresuradas. Distinto resulta con el caso de Maquiavelo que, como ya lo hemos demostrado en el análisis de algunas temáticas, como la cuestión de la moral y las pasiones, muchas lecturas están condicionadas *a priori*, por la interpretación de un Maquiavelo fundador de la filosofía política moderna, siendo presentado como un claro antecesor de Hobbes.

⁴⁷ “Además, los hombres no experimentan placer ninguno (sino, por el contrario, un gran desagrado) reuniéndose, cuando no existe un poder capaz de imponerse a todos ellos”. Hobbes, *Leviatan*, F.C.E., México 1996, p. 102.

ésta manera aparece una primera redefinición del ocio como perjuicio de la *vida activa* y, con ello, del *vivir civil*. Pero Maquiavelo parece presentar aquel criterio geográfico como un modelo ideal, antes para presentarnos el vínculo entre algunos factores constitutivos de la fundación de un proyecto político, que como una propuesta positiva⁴⁸. El problema del ocio es pensado por Maquiavelo en comunidades políticas más complejas que la esbozada al comienzo: en función de la consecución del bienestar difícilmente se opte por la escasez y no por la abundancia y, con ella, la seguridad, la que, rápidamente puede dar prosperidad a la ciudad y a quienes habitan en ella. Esto lleva a que inevitablemente se generen las condiciones ideales para que nazcan modos de vida ociosa: “En cuanto al ocio que pudiera traer con sigo la abundancia del lugar, [...] apto para producir hombres ociosos e inhábiles para todo virtuoso ejercicio”⁴⁹.

Pero, ¿qué trae el ocio consigo, como para llevar a una comunidad política a la corrupción? La crítica que ha emprendido Maquiavelo va más allá de las objeciones contra la religión católica y los intelectuales; desde esta perspectiva el ocio como forma de vida platea una ruptura con la comunidad terrena o política, siendo el desinterés como renuncia a los bienes de este mundo lo que caracteriza al ocio contemplativo. Pero parece ser otro el alcance que muestra en el análisis del vínculo entre el ocio y la fundación y prosperidad de las ciudades; la quietud proviene de la misma dinámica del crecimiento.

El movimiento que se da entre la virtud y la corrupción es planteado por Maquiavelo de la siguiente manera: “La virtud produce la tranquilidad, ésta el ocio, el ocio el desorden y el desorden la ruina; y de igual manera, de la ruina nace el orden, del orden la virtud y de ésta la gloria y la buena fortuna”⁵⁰. Hemos visto que de una buena fundación -de una fundación

⁴⁸ Maquiavelo sabe que el modelo de las pequeñas comunidades agrícolas, de pequeños artesanos y comerciantes autónomas, no forma parte un posible proyecto político de su época, y de hecho, tampoco él considera aquél modelo como deseable; fácilmente caería bajo el dominio de cualquiera de los principados que se disputan las distintas tierras de Italia, le faltaría la *grandeza* necesaria para defenderse de los enemigos externos. El pasaje de Maquiavelo antes citado continúa afirmando: “elección que sería sin duda la más sabia y útil si los hombres estuviesen satisfechos de vivir por sí mismos y no anduvieran buscando sojuzgar a otros”.

⁴⁹ *Discursos*, I, 1, p. 32.

⁵⁰ *Historia de Florencia*, V, 1, p. 236.

virtuosa- se sigue la prosperidad de la ciudad, pero el paso central entre prosperidad y ocio se da cuando la prosperidad se traduce en tranquilidad o quietud. Si excluimos el ocio de las letras, que también surge de la tranquilidad, el ocio que con mayor rapidez surge directamente de la prosperidad y la paz es el ocio de los hombres que han prosperado, aquellos que en tiempos de paz han logrado obtener grandes bienes materiales. Si Maquiavelo comenzó con un análisis del ocio separándolo de un grupo particular de hombres (los intelectuales), aplicando esta categoría a los pueblos y ciudades, ahora vuelve a dirigir su mirada a un grupo particular de hombres que han surgido del ocio que permite la misma génesis de la constitución de los pueblos y las ciudades. La concepción de *prosperidad* que Maquiavelo está presentando no tiene un significado estrictamente político, aunque puede confundirse puesto que se genera a la par de la prosperidad política: el paso de la servidumbre a la libertad, de la dependencia a la autonomía, de la política a la vida no política, también genera un paso del momento del conflicto a la tranquilidad, de la pobreza a la riqueza. Es importante notar que Maquiavelo no opone la acción productiva (trabajo) a la acción política, sino que opone la acción a la prosperidad de quien ha acumulado riquezas de tal modo que ya no necesita ocupar su tiempo con el trabajo necesario para la subsistencia, al mismo tiempo que tampoco ocupa su tiempo en la vida política, sino en el disfrute privado de los bienes de la abundancia. Así, ocio y abundancia son dos estados íntimamente emparentados.

Aunque Maquiavelo presenta la corrupción del *vivere civile*, el desprecio para con aquellos que estiman más los placeres individuales que el bien común, muestra, al mismo tiempo, cómo el ocio no sólo promueve el desinterés sino que, también, es causa de la pérdida de la libertad fundando un nuevo espacio de dominación, ahora *interno*, que se genera a partir de la división entre ricos y pobres. Al primer modo de corrupción Maquiavelo lo describe de la siguiente manera:

“volvieron los ciudadanos a su vida acostumbrada, creyendo poder gozar, sin alarmas, del orden de cosas que habían establecido y afianzado. De ello nacieron en Florencia los males que muchas veces engendra la paz, porque los jóvenes, más independientes que de costumbre, hacían excesivos gastos en trajes, convites y orgías y, *vivien-*

do ociosos, consumían el tiempo y su fortuna en el juego y con las mujeres. Su único estudio consistía en la esplendidez del vestido y en la agudeza del lenguaje, y el que más diestramente satirizaba a los demás era más ingenioso y estimado”⁵¹.

Si antes habíamos presentado la crítica de Maquiavelo al modelo de vida propugnado por la tradición cristiana medieval, el modelo de vida surgido de las nuevas formas económicas de las ciudades-estado italianas no mostraba a Maquiavelo la recuperación del vivir político: la nueva burguesía parecía considerar que los bienes terrenales no estaban directamente vinculados con una recuperación del antiguo ideal de libertad política, sino con un “nuevo” ideal, el de la libertad privada. Maquiavelo presenta un vínculo muy estrecho entre los viejos ordenes socio-políticos feudales y los ordenes socio-políticos modernos, que, en su tiempo, se asentaban ya sobre una nueva figura, los principados, dejando de lado la breve historia republicana de las ciudades-estado del norte de Italia⁵².

El segundo caso de la clase ociosa que corrompe el *vivere civile*, se muestra como un ataque directo al *vivere libero*:

“aquellas repúblicas donde se ha mantenido el vivir político y sin corrupción no soportan que ninguno de sus ciudadanos se comporten ni vivan *al modo* de los hidalgos [*gentiluomini*], y así mantienen entre ellos una equitativa igualdad, y son mutuamente enemigos de los señores y gentilhombres que hay en aquella provincia, y si por casualidad alguno llega a sus manos, lo matan, como principio de la corrupción y causa de todo escándalo. Y para aclarar qué quiere decir eso de gentilhombre, diré que se llama así a los que están ociosos y viven de las rentas de sus posesiones regaladamente, sin tener ningún cuidado ni del cultivo de la tierra ni de otras fatigas necesarias para la vida. [...] pero más perniciosos son los que aún, además de todo eso, poseen castillos

⁵¹ *Ibid.*, VIII, 28, p. 375. Maquiavelo cita un pasaje de Tito Livio en el que expresa la corrupción política de los jóvenes nobles provocada por los bienes materiales: “Quibus donis iuventus corrumpebatur, et malebat licentiam suam quam omnium libertatem”, *Ibid.*, I, 40, p. 139. (“Estas dádivas corrompían a la juventud, que prefería su licencia a la libertad común”. La traducción del latín es realizada, en una nota a pie de página, por la traductora de la edición castellana de los *Discursos* que hemos utilizado.

⁵² *Cfr.*, Skinner, *op.cit.*, pp. 137-153.

y tienen súbditos que les obedecen. De estas dos especies está lleno el reino de Nápoles, [etc.]. Aquí tiene su origen el que en aquellas provincias no surja nunca ninguna república ni ningún modo de vida político, porque tal generación de hombres es absolutamente enemigo de toda vida civil”⁵³.

Es en este pasaje en el que Maquiavelo explica con claridad el vínculo entre los tipos diversos de hombres que, sin embargo, pueden ser denominados de la misma manera por compartir las mismas características esenciales. En el segundo caso Maquiavelo presenta al señor feudal, el antiguo príncipe (el propiamente llamado “gentilhombre”), que “poseen castillos y tienen súbditos que les obedecen”; estos son, sin duda alguna, enemigos de todo orden político libre a la vez que mantienen su poder económico del trabajo esclavo de quienes viven bajo su dominio. Pero en el primer caso, Maquiavelo se refiere a aquellos que se comportan y viven “al modo de los hidalgos”, es decir, a aquellos que si bien no son propiamente gentilhombres, es decir, señores feudales, se comportan y tienen el mismo poder que estos, aunque ya no tengan castillos ni súbditos. Este nuevo gentilhombre es el representante de las nuevas familias adineradas, cuyos títulos nobiliarios y fortuna no proviene de antigua data, sino que han surgido a la par que las primeras ciudades independientes del norte de Italia. Qué es lo que tienen en común estas dos clases de hombres: son “ociosos”, “viven de las rentas de sus posesiones”, no tienen “ningún cuidado ni del cultivo de la tierra ni de otras fatigas necesarias para la vida” y, sobre todo, son “absolutamente enemigos de toda vida civil”. Nuevamente el vínculo entre el trabajo y la política, en cuanto negado, presenta una caracterización del hombre ocioso que, a diferencia del simple desinteresado por la vida civil, atenta directamente con el vivir político porque, al igual que el señor feudal, desea dominar; mandar y no obedecer⁵⁴.

⁵³ *Discursos*, I, 55, p. 170. La cursiva es nuestra.

⁵⁴ De las características que para Maquiavelo poseen los hombres “infames y detestables”, responsables de la corrupción de toda vida política, encontramos que son: “enemigos de la virtud, de las letras y de toda otra arte que acarree utilidad y honor para el género humano, como son los impíos, los violentos, los ignorantes, los ineptos, los *ociosos* y los viles” (*Ibid.*, I, 10, p. 63. La cursiva es nuestra). En el primer caso condenado por Maquiavelo se combina el ocio, la ignorancia o enemistad con las letras, y la inutilidad (“Su único estudio consistía en la esplendidez del vestido y en la agudeza del lenguaje”); en el segundo

La crítica a los gentilhombres, a los “grandes”, o los “nobles”, es analizada por Maquiavelo también desde la perspectiva de las pasiones. Si estos hombres son “causa de todo escándalo”, este conflicto hace aparecer -por la lógica misma de las pasiones que hemos expuesto- dos pasiones que expresan las adhesiones confrontadas propias de la misma dinámica del enfrentamiento: antes que estar bajo una pasión como la gloria y la libertad, están dominados por una pasión sectaria y perniciosa: la pasión de la ambición, pasión que genera una contraria a quienes la presentan, el odio.

La *ambizione*, el deseo desmedido de obtener grandes bienes, principalmente el honor y el poder, aparece ya en las primeras páginas de los *Discursos*⁵⁵. Tomado su significado en su extensión general, todo hombre puede ser ambicioso (de la misma manera en que todo hombre puede estar

caso se combina el ocio y la vileza, puesto que estos grandes señores, a diferencia de los “jóvenes”, fueron los grandes mecenas del Renacimiento. Chabod critica a Maquiavelo por ser un pensador que intenta revitalizar formas políticas y militares clásicas, sin tener en cuenta las nuevas formas de organización y el nuevo contexto socio-político. En el análisis de este tema, el tratamiento que presenta Maquiavelo, antes que cometer un anacronismo en su refutación del antiguo régimen (donde los señores feudales serían los “molinos de viento” a los que se enfrenta la virtud política), cuando es la burguesía naciente la que pasará a ocupar los capítulos centrales de las nuevas formas políticas, no evidencia una falta de perspectiva histórica, antes bien, muestra el doble carácter que tiene la historia: por un lado, la visión clásica de la historia *maestra de vida*; por el otro, la de una historia crítica que lee los acontecimientos bajo la clave de ciertos conceptos políticos fundamentales, como la lucha por la libertad y la lucha entre los grandes y el pueblo, con lo que, sin descuidar las rupturas entre el nuevo y el antiguo régimen, permite mantener un discurso revolucionario que no quiere cumplir la función de fundamentación de las nuevas formas de dominación que se presentan y que han llevado a la pérdida de una vida política libre, surgida entre el s.XIII y el s.XV, el último claro del ideal republicano después de siglos de imperialismo romano y medieval. Cfr. Chabod, “Acerca de *El Príncipe*, de Nicolás Maquiavelo”, en *Escritos sobre Maquiavelo*, F.C.E., México, 1984.

⁵⁵ La primera mención de esta pasión aparece en la dedicatoria de los *Discursos*, en la que Maquiavelo pretende tomar distancia de los escritores que dedican sus textos a los príncipes, a diferencia suya, que la dedica sus amigos, que son amantes de la libertad: “me aparto del uso común de los que escriben, los cuales suelen dedicar sus obras a algún príncipe y, llevados por la *ambición* y la avaricia, alaban en él todas las virtudes, cuando deberían vituperarlo por sus faltas”, *Discursos*, dedicatoria, p. 26 [la cursiva es nuestra] (Al presente pasaje habría que leerlo confrontándolo con el Maquiavelo escritor de *El Príncipe*, escrito dedicado a Lorenzo de Médicis, duque de Urbino).

en cualquiera de los muchos estados pasionales), pero presentada en el espacio donde encuentra mayores condiciones para su aparición, en el conflicto entre los grandes y el pueblo, Maquiavelo evalúa de qué manera entra en escena la ambición en cada una de las partes en disputa. Desarrollando una genealogía de cómo los pueblos pierden la libertad, la ambición aparece en la descripción de la irrupción del poder oligárquico: “Pasando luego la administración a sus hijos, éstos, que no conocían los cambios de la fortuna, que no habían probado la desgracia y no se sentían satisfechos con la igualdad cívica, se dieron a la avaricia, y a la *ambición*, considerando a todas las mujeres como suyas, y asiendo así que lo que había sido el gobierno de los mejores se convirtiese en el gobierno de unos pocos, que sin respeto alguno a la civilidad, se hicieron tan odiosos como el tirano”⁵⁶. El carácter propio de la ambición oligárquica se muestra en una conjunción que tiene que ser leída en términos de una génesis pasional; “la avaricia y la ambición” muestran el paso del afán por la adquisición y acumulación de riquezas al interés por la adquisición de poder. Que la primera definición de ambición aparezca en este contexto es un punto a considerar, puesto que esta pasión, significando también el deseo de honores, muestra que la conjunción entre honor y poder forma un cuerpo coherente que corresponde en mayor medida a las pasiones de la aristocracia que a las de la mencionada oligarquía. Maquiavelo, al introducir la avaricia como determinación de la ambición ha logrado definir la oposición entre los “pocos” y los “muchos”, no como la relación entre los “mejores” y el vulgo, sino entre los ricos y los pobres. De esta manera, la ambición surgida de quienes “no conocían los cambios de la fortuna [y] no habían probado la desgracia”, es decir, de los ociosos cuyos bienes no provienen de la acción del trabajo, así como tampoco de la acción política⁵⁷, no sólo

⁵⁶ *Ibid.*, I, 2, p. 37 (la cursiva es nuestra). La pasión de la ambición aparece muchas veces junto a otro conjunto de pasiones que forman parte de las disposiciones específicas que definen el modo específico en el que se da la primera, o que explican de qué disposiciones previas provino, así la ambición muchas veces aparecerá junto a la avaricia (como en el presente pasaje), otras junto a la envidia.

⁵⁷ Los “hijos” a los cuales hace referencia Maquiavelo son los nacidos en la estabilidad (“gobierno de las leyes”) lograda por quienes “se levantaron en armas” contra un gobierno tiránico. De las generaciones anteriores heredaron, además de la estabilidad, la paz suficiente como para convertirse en ociosos. *Cfr.*, *Ibid.*, p. 36.

desean más de lo que poseen, sino, también, desprecian la “igualdad cívica” y *desean dominar*, deseo que es la conjunción final entre el deseo de riquezas (avaricia) y el deseo de poder (ambición).

Como lo mencionamos anteriormente, la ambición es una pasión que opera en el interior del conflicto entre los grandes y el pueblo, por tanto el pueblo también participa del deseo ambicioso. En el capítulo 5, del libro I, Maquiavelo intenta responder a la siguiente pregunta “¿Dónde se resguardará más seguramente la libertad, en el pueblo o entre los grandes [...]?”⁵⁸; parte de esta respuesta depende de la distinción entre la ambición de los grandes y la ambición del pueblo.

Maquiavelo mantiene la definición anterior mostrando, ahora, las posibles virtudes del gobierno de los grandes⁵⁹, frente a las cuales presenta las de sus contrarios: “observando los propósitos de los nobles y de los plebeyos, veremos en aquellos un gran deseo de dominar, y en éstos tan sólo el deseo de no ser dominados, y por consiguiente mayor voluntad de vivir libres”⁶⁰. Hasta aquí podemos ver de qué manera la consecución de la libertad depende de un análisis de las pasiones, pero el análisis de la ambición aparece a partir de una modificación, a la mitad del capítulo, en la enunciación del problema: “Y volviendo a la cuestión de qué tipo de hombres son más perjudiciales para la república, si los que quieren adquirir o los que temen perder lo adquirido”⁶¹. Con esta nueva forma de definir el conflicto logra presentar el problema del mantenimiento de la libertad como un problema de disputa por un bien determinado, conduciéndonos nuevamente a la génesis propia de los impulsos pasionales cuya conclusión desemboca en el deseo de dominación o en el deseo de libertad. Valiéndose de la exposición de un enfrentamiento entre los nobles y la

⁵⁸ *Ibid.*, I, 5, p. 43.

⁵⁹ “los que ponen la vigilancia en manos de los poderosos hacen dos cosas buenas: la una satisfacer más la ambición de los nobles [...], la otra, que quitan un cargo de autoridad de los ánimos inquietos de la plebe”. *Ibid.*, p. 44. Nótese que aquí Maquiavelo habla de los nobles y no de los ricos, dado que el análisis es realizado a partir del ejemplo de la historia romana, en el que se disputan los lugares que tienen que ocupar en la república los nobles y la plebe, pero el análisis no se limita a esta oposición puesto que en la equiparación de los nobles con los grandes o los poderosos, el análisis permite la analogía con el caso antes expuesto, el del enfrentamiento entre ricos y pobres.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ *Ibid.*, p. 45.

plebe, en el año 314 a.C., relatada por Tito Livio⁶², en la que los nobles conspiran rumoreando que no son ellos los que persiguen los honores por ambición sino los plebeyos, Maquiavelo expone su posición frente a la disputa:

“sobre quién es más ambicioso, el que quiere mantener o el que quiere conquistar; pues fácilmente ambos apetitos pueden ser causa de grandísimos tumultos. Estos son causados la mayoría de las veces por los que poseen, pues el miedo de perder genera en ellos las mismas ansias que agitan a los que desean adquirir, porque a los hombres no les parece que poseen con seguridad lo que tienen si no adquieren algo más. A esto se añade que, teniendo mucho, tienen también mayor poder y operatividad para organizar alteraciones. Más aun: sus maneras descorteses y soberbias encienden en el pecho de los desposeídos la ambición de poseer, o para vengarse de ellos despojándolos, o para acceder a esas riquezas y honores que ven mal empleados en los otros”⁶³.

Del reconocimiento de que la ambición esta presente en todos los hombres⁶⁴, por tanto, también en ambas partes del enfrentamiento entre los grandes y el pueblo, no se sigue de ello que la consecución de la libertad no sea posible. La ambición no es necesariamente una pasión negativa - no existe un sentido unívoco de ambición-, su negatividad radica en las acciones políticas en las que desemboca, en el caso de los grandes, tendientes a la dominación. Pero la pasión del pueblo, en cuanto que desea la libertad, orienta la ambición a la adquisición de honores, riquezas y, por supuesto, a la adquisición del poder con un doble fin, por un lado el vivir libre, por otro, el poner límites a quienes atentan contra la libertad. Queda claro que, a diferencia de la ambición de los poderosos, motivada por el deseo de dominar, la ambición del pueblo no es necesariamente constitutiva del deseo de libertad, sino que se enciende por su condición de desposeídos, sometidos a los abusos de los dominadores. En cambio, la ambición de los poderosos no tiene límites, pues el miedo a perder lo que pose-

⁶² Ver nota 11 de la edición de los *Discursos* que estamos utilizando.

⁶³ *Discursos*, I, 5, p. 46.

⁶⁴ “la naturaleza de los hombres es ambiciosa y suspicaz”, *Ibid.*, I, 29, p. 109.

en mantiene el deseo permanente de adquirir más⁶⁵. En las ciudades corrompidas, es decir, en las que no hay libertad puesto que hay hombres como Valori que “era prácticamente el príncipe de la ciudad, pues muchos pensaban que era un hombre ambiciosos, que con su audacia y temeridad quería colocarse por encima de las leyes”⁶⁶, surge esta lógica de las ambiciones enfrentadas, puesto que, “no existiendo ningún gobierno ordenado, sino más bien un desorden [quedan] libres todas las ambiciones”⁶⁷.

La ambición es la pasión propia de los poderosos⁶⁸, que en el análisis de Maquiavelo, deben ser comprendidos como los gentilhombres, siendo la ambición del pueblo una pasión derivada de la primera. Pero en este enfrentamiento entre los grandes y el pueblo, éste último tiene una pasión propia: el odio⁶⁹. Si seguimos la tipología de las pasiones que Aristóteles establece en la *Retórica*, el odio es definido por oposición a la ira: “la ira procede de cosas que le afectan a uno mismo, mientras que la enemistad [odio] (puede engendrarse) también *sin motivos personales*; porque con sólo suponer que uno es de *una determinada condición*, ya llegamos a odiarle. La ira se refiere siempre a algo tomado en sentido individual -como Calias o Sócrates-, pero *el odio se dirige también al género*, pues al ladrón y al delator los odia todo el mundo. La una [ira] puede curarse con el tiem-

⁶⁵ Este análisis de la ambición como pasión propia de los poderosos refuerza nuestra tesis sobre el alcance limitado que adquiere el pasaje que citamos anteriormente sobre la naturaleza pasionalmente negativa de los hombres. El pasaje antes citado comienza con una afirmación sobre la ambición: “Porque los hombres, cuando no combaten por necesidad, lo hacen por ambición, la cual es tan poderosa en los corazones humanos, que nunca los abandona, por altos que hayan llegado”, *Ibid.*, I, 37, p. 126. El carácter ilimitado de los deseos humanos se corresponde directamente con el carácter ilimitado de la ambición de los poderosos, a diferencia de los deseos del pueblo.

⁶⁶ *Ibid.*, I, 7, p. 54.

⁶⁷ *Ibid.*, I, 47, p. 152.

⁶⁸ Cfr. Skinner, Quentin, “Acerca de la Justicia, el Bien Común y la prioridad de la Libertad”, en *Agora*. Cuadernos de Estudios Políticos, año 2, n^o4, verano de 1996, pp. 103-115; “La idea de libertad negativa: perspectivas filosóficas e históricas”, en *La Filosofía en la Historia*, Paidós, Barcelona 1990, R.Rorty, J.B.Schneewind y Q.Skinner (comp.), pp. 227-259.

⁶⁹ “...de aquél que por su ambición había causado tales o cuales perjuicios. De esos nacían odios por todas partes, lo que daba lugar a la división”.

po, el otro [odio] *no tiene cura* [...] el uno pretende, en efecto, que aquél contra el que está airado experimente a su vez algún dolor; el otro, *que no exista*⁷⁰. Son dos las características principales que podrían explicar por qué Maquiavelo identifica la pasión del odio, y no la de la ira⁷¹, con los sentimientos de rechazo que tiene el pueblo para con los grandes: puede estar dirigida a un *género* (o una clase) y no se aplaca más que con la desaparición del objeto al que se dirige. Tal radicalidad da cuenta de por qué el enfrentamiento entre ricos y pobres, entre los grandes y el pueblo, es el conflicto político principal. Al no estar directamente relacionada con ofensas individuales o personales, es propiamente una pasión política (no privada), en el sentido de que da cuenta del enfrentamiento público entre distintas grupos que pueden efectivamente causar una división de las ciudades en dos partidos, puesto que no involucra una relación personal (si política) entre el que odia y el odiado. Además, la pasión no desaparece hasta que no desaparece la polaridad que la causa, por lo que es una condición para su satisfacción la eliminación del grupo al cual se enfrenta, de igual manera que es una condición para la libertad el que no existan quienes dominen o puedan dominar⁷².

Al igual que en el caso de la ambición, junto al odio existen un conjunto de pasiones que lo acompañan y que contribuyen a su constitución. “[L]os hombres odian las cosas por temor o por envidia”. Tal afirmación muestra una de las formas en las que se constituye el odio: en el caso de la envidia, podemos comprender su participación a partir de lo expuesto sobre el surgimiento de la ambición del pueblo frente a la ambición de los grandes, pues esa sería la definición correcta, a saber, el desear lo que otros poseen para despojar a los poderosos. El vínculo que se establece entre el odio y el miedo posee una complejidad propia, de tal manera que el miedo es una pasión que puede conducir a la libertad, si alimenta un odio que

⁷⁰ Aristóteles, *Retórica*, Gredos, Madrid 2000, 1382a-15, pp. 199-200 (la cursiva es nuestra); también *Política*, VIII,10, 1312b25ss, pp. 216-217.

⁷¹ A diferencia del odio, la ira prácticamente no aparece mencionada en los textos de Maquiavelo, lo que es significativo si lo comparamos con el lugar que tiene la ira en el pensamiento clásico. *Cfr.*, Vegetti, M., *op.cit.*

⁷² “[El pueblo prefería] nombrar tribunos con potestad consular en vez de cónsules, [pues] hasta tal punto odiaban más el nombre de éstos que su autoridad”, *Discursos*, I, 39, p. 135-136.

motive al enfrentamiento, así como puede conducir a la servidumbre, si el odio queda acorralado en un temor que conduzca a la inactividad.

La consecuencia negativa a la que conduce el miedo es expuesta por Maquiavelo en el conocido capítulo del *Príncipe*, en el que se interroga, desde el lugar de aquél, si es mejor ser temido que amado⁷³, o lo contrario. Maquiavelo concluye de la siguiente manera: “es mucho más seguro ser temido que amado; cuando haya de faltar uno de los dos. Porque de los hombres se puede decir generalmente esto: que son ingratos, volubles, simuladores y disimuladores, rehuidores de peligros, ávidos de ganancia [...] el amor es tenido como un vínculo que obliga [...] el temor es tenido como un miedo que al castigo que no se abandona jamás”⁷⁴. Ya hemos hablado sobre el carácter relativo de esta descripción pesimista de los hombres, aquí nos interesa señalar cómo el miedo opera a favor de los que desean dominar cuando el pueblo no posee virtud política alguna (“rehuidores de peligros”), cuando está más preocupado por el bien individual que por el bien común (“ávidos de ganancias”), es decir, cuando no desea ser libre. Pero un pueblo virtuoso, que desea la libertad, odia por temor a perderla⁷⁵, por “los daños que a una ciudad o a un pueblo causa la servidumbres”⁷⁶, al mismo tiempo que le pone “freno a la excesiva ambición y corruptela de los poderosos”⁷⁷.

El miedo de los poderosos -miedo a perder sus posesiones y posiciones- y el miedo del pueblo -miedo a la violencia de los poderosos-, aunque tienen características diferentes confluyen, según el análisis de Maquiavelo, en un espacio común. El conflicto social deviene en conflicto político

⁷³ Esta pregunta debe ser leída bajo la oposición que realiza Aristóteles en su tipología de las pasiones, en la que el amor se opone al odio, ya que para Maquiavelo el temor o miedo forma parte de la pasión del odio. Cfr., *Retórica*, II, 4, pp. 193-200.

⁷⁴ *El Príncipe*, XVII, pp. 239-241. Es importante notar que el arte del príncipe radica en ser temido sin llegar a ser odiado puesto que, como afirma Maquiavelo en los *Discursos* “[el temor a la rebelión] basará ese temor en el odio que sus súbditos le profesan, y ese odio habrá sido provocado por su mal comportamiento, el cual nace, o de creer que se puede gobernar por la fuerza, o de la poca prudencia del que gobierna”, *Discursos*, II, 24, p. 273.

⁷⁵ “...la Toscana era libre, y se gozaba tanto en su libertad y odiaba tanto el título de príncipe”, *Ibid.*, II, 2, p. 195.

⁷⁶ *Ibid.*, II, 2, p. 195.

⁷⁷ *Ibid.*, I, 55, p. 171.

puesto que surgen del enfrentamiento de dos pasiones claramente opuestas: el deseo de dominar y el deseo de no ser dominados. Este punto crítico del conflicto político logra emparentar las pasiones del miedo, transformando el temor frente al temor en un enfrentamiento radical que, al igual que el odio, sólo puede disminuirse si una de las partes es suprimida. Siguiendo a Aristóteles, uno de los motivos del miedo es el mismo enfrentamiento: "También los antagonistas en cosas que no es posible que ambos consigan al mismo tiempo, porque en estos se está en lucha siempre"⁷⁸. De esta manera, aunque el miedo puede tener la capacidad de disolver el conflicto, contribuyendo a la aceptación de la servidumbre, en cuanto el miedo se constituye como una polaridad reconocible, crea el contexto propicio para que tal conflicto se convierta en enfrentamiento político⁷⁹.

El análisis de las pasiones que Maquiavelo realiza permite, junto con el conocimiento de la historia, dar cuenta de las notas fundamentales del carácter propiamente conflictivo de la política, posibilitando demarcar, dentro de los distintos discursos sobre la forma propia de lo político, encontrar el conflicto fundamental, al mismo tiempo que posibilita posicionarse para la intervención efectiva en el mismo. Volviendo al caso de los gentilhombres Maquiavelo se encuentra en la posición de poder señalar las posibilidades de intervención en un conflicto endémico de la política: "el que quiera fundar un reino o un principado donde exista bastante igualdad no podrá hacerlo si no extrae de entre los iguales muchos hombres de ánimo ambicioso o inquieto y los convierte en gentilhombres de hecho, sino de nombre, dándole castillos y posesiones"⁸⁰. De igual manera, en una ciudad donde exista la igualdad "un hombre prudente y que tenga conocimiento del antiguo vivir civil podrá introducir allí la civilidad"⁸¹ y fomentar el seso de libertad, pero si se parte del conflicto manifiesto "el que quiera hacer una república donde existan bastantes gentilhombres, no podrá hacer nada si no los despide a todos"⁸². Estos consejos

⁷⁸ Aristóteles; *op.cit.*, 1382b 10, pp. 202-203.

⁷⁹ "[Para sentir miedo] es, más bien, preciso que aún se tenga alguna esperanza de salvación por la que luchar. Y un signo de ello es que el temor hace que deliberemos, mientras que nadie delibera sobre cosas desesperadas.", *Ibid.*, 1383a 5, p. 204. La deliberación se da sobre lo posible, por lo que, el conflicto por el temor, antes que paralizar la acción, conduce a la misma.

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ *Ibid.*

⁸² *Ibid.*

presentados con tal sencillez presuponen ese campo de reflexiones, en donde la historia y el estudio de los móviles de las acciones humanas -tratados no como campos de saber aislados, sino en su mutua interdependencia- articulan la posibilidad de comprender a la política como el espacio en el que la acción y el movimiento, entendidos estos como "conflicto", entendido éste, a su vez, como "conflicto de clase", imponen las condiciones ineludibles tanto para la teorización, como para la intervención práctica.