

## Las cinco tesis de la “filosofía” de Maquiavelo. The Five Theses of the “Philosophy” of Machiavelli.

**Vittorio Morfino**

*Universidad de Milano-Bicoccia.*

**Traducción de Franco Castorina**

*Universidad de Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales,  
Instituto de Investigaciones Gino Germani.*

**Supervisión de Eugenia Mattei**

*Universidad de Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales,  
Instituto de Investigaciones Gino Germani. CONICET.*

**Datos del original:** Morfino, Vittorio. “Le cinque tesi della ‘filosofia’ di Machiavelli”. Cur. Riccardo Caporali, Vittorio Morfino y Stefano Visentin. Machiavelli: tempo e conflitto. Milán: Mimesis, 2013: 157-183.

**Palabras clave:** Variación, esencia, virtù, fortuna, ocasión.

**Keywords:** Variation, Essence, Virtù, Fortune, Occasion.

En una intervención en el congreso sobre Spinoza celebrado en Urbino en el año 2002 Étienne Balibar proponía tres posibles interpretaciones del célebre pasaje del capítulo XV de *El Príncipe* sobre la “verdad efectiva de la cosa” y sobre el significado de la oposición a la “imaginación de ella”.

Una primera lectura, la más amplia, es aquella realizada a través de la filosofía de Spinoza: la contraposición “verdad efectiva” / “imaginación” es leída a la luz de aquella contraposición spinoziana entre razón e ilusión finalista, lectura posible en la medida en que la política, en el sentido maquiaveliano, constituiría otra norma de verdad, además de la de la matemática, “que es exclusiva de la imaginación”<sup>1</sup>. Sin embargo esta lectura no conduce a una simple oposición de razón e imaginación, ya que la razón tiene en realidad como materia a la imaginación, tendiendo a “reducir la complejidad de opiniones y [...] regular los conflictos pasionales que son parte de la imaginación”, en última instancia a “engendrar la razón, en tanto que facultad objetivo-subjetiva, o facultad de instituir la adecuación de la subjetividad a la objetividad”<sup>2</sup>. Una lectura de este tipo haría emerger a plena luz la ambivalencia del subjetivo/objetivo en la expresión maquiaveliana “verdad efectiva de la cosa”:

el discurso de la verdad no puede ser pensado a través del solo modo del reflejo, de la representación, de la división sujeto-objeto. Él reenvía al contrario a una producción, a una eficacia retroactiva, o si se prefiere menos abstractamente a esto que sus propios efectos son implicados *prácticamente* en la constitución de sus agentes, o de sus portadores<sup>3</sup>.

La segunda lectura es la propuesta por Louis Althusser en *Maquiavelo y nosotros* en la cual Balibar ve “a la vez una interpretación original de Maquiavelo, y un protocolo de la concepción de la verdad en Althusser mismo, que pasa precisamente de un modelo “spinozista” de oposición entre la racionalidad

<sup>1</sup> Balibar, É. “*La verità effettuale de la cosa*”. *Spinoza. Ricerche e prospettive*. Cur. D. Bostrenghi y C. Santinelli. Nápoles: Bibliopolis, 2007, 202.

<sup>2</sup> Balibar, *op. cit.* 205.

<sup>3</sup> Balibar, *op. cit.* 206.

causal y la imaginación finalista o ideológica [...] a un modelo maquiaveliano”<sup>4</sup>. Este modelo maquiaveliano de la verdad residiría en pensar el conocimiento según la modalidad de la división o de la síntesis disyuntiva de enunciados antagonistas, dado que el conocimiento se encuentra implicado en su objeto y que, además, este objeto tiene una naturaleza conflictiva:

Sin embargo –añade Balibar– sería totalmente erróneo interpretarlo como un fracaso de la racionalidad, y de su proyecto de universalidad: hace falta más bien ver allí una construcción conflictiva, inmanente al objeto, sin posibilidad de “meta-lenguaje” neutro y neutralizante, de la universalidad misma<sup>5</sup>.

Por último, una tercera lectura residiría en una especie de interpretación austiniana del sintagma maquiaveliano, más precisamente, según la precisión de Balibar, “una posibilidad de confrontación [...] entre la tesis maquiaveliana del carácter efectivo de la verdad y algunas propiedades de la idea de performatividad”<sup>6</sup>. En esta perspectiva se debería subrayar que Maquiavelo caracteriza el propio discurso como un discurso enunciado en situación, “susceptible de transformar por su misma enunciación la situación *en la cual y de donde surge*”<sup>7</sup>, haciéndolo, al menos metafóricamente, comparable a un gigantesco y complejo enunciado performativo, comparación posible en cuanto “está enunciado en la primera persona, característica esencial del performativo según Austin”:

Pero al mismo tiempo sería sin dudas posible mostrar que Maquiavelo no deja de poner en cuestión la idea de que la eficacia del discurso, particularmente del discurso de la verdad, procede de su autor, o de su autor ‘manifiesto’, es decir personal, necesariamente situado de manera inequívoca en la topografía política de los conflictos de opinión (estados de ánimo) y de diferencias de posición social, mismo si puede emprender por ficción para ocupar alternativamente diversos lugares, por ejemplo el del “príncipe” o “grande” o el del “pueblo”. La eficacia del discurso, o el

<sup>4</sup> Balibar, *op. cit.* 207.

<sup>5</sup> Balibar, *op. cit.* 207-208.

<sup>6</sup> Balibar, *op. cit.* 208.

<sup>7</sup> Balibar, *op. cit.*

resorte de la performatividad, retrocede tendencialmente hacia algo más impersonal, que es la instancia misma del conflicto o la violencia de los enfrentamientos políticos reflejándose dentro del discurso- digamos hacia la “cosa”, en lo que ella tiene de intratable sino de inasible. Y yo creo bien que eso también, contiene en germen una profunda rectificación de la temática “subjetivista” de la performatividad, que podemos entender también en y para la verdad efectiva de la cosa<sup>8</sup>.

En los tres casos, Balibar apela a los modelos teóricos que deberían constituir el cuadro de la expresión maquiaveliana “ir directo a la verdad efectiva de la cosa” y de la contraposición con “la imaginación de ella”. El pasaje, en efecto, no parece poderse explicar por sí solo. O, más precisamente, su evidencia oscurece más de lo que ilumina. En él ha sido leída la fundación de la ciencia política moderna (Max Horkheimer), una proclamación de inmoralismo (Leo Strauss), de realismo político (Pier Paolo Portinaro), la fundación de una filosofía de la acción política en la contingencia y en el conflicto (Claude Lefort), un reclamo al principio de la verificación (Gian Mario Anselmi), etc. Sin embargo, cada una de estas lecturas introduce (larvadamente, al contrario de la expresa maniobra de Balibar) un cuadro teórico extraño al pensamiento maquiaveliano, sin poner en consideración los problemas teóricos que esa introducción puede implicar.

El intento que aquí propongo consiste en explicar la expresión maquiaveliana “verdad efectiva de la cosa” y su contraposición con la “imaginación de ella” *iuxta propria principia*, es decir, a partir no de un cuadro teórico externo, sino de la filosofía maquiaveliana misma. No, como hice en un intento anterior, poniendo en tensión la filosofía de Maquiavelo entre un hipotético origen lucreciano y una igualmente hipotética prolongación spinoziana<sup>9</sup>, sino intentando hacer emerger de los propios textos de Maquiavelo la filosofía necesaria para hacer inteligible esta expresión y esta contraposición.

<sup>8</sup> Balibar, *op. cit.* 208-209.

<sup>9</sup> Cfr. Morfino, V. “Tra Lucrezio e Spinoza: la ‘filosofia’ di Machiavelli” *Machiavelli: immaginazione e contingenza*. Cur. S. Visentin y otros. Pisa: ETS, 2006, 67-110.

¿Qué significa “verdad efectiva de la cosa”? De una parte tenemos un término, “verdad”, cuya historia nos obliga a recorrer la historia misma de la filosofía primera bajo la forma de la *aletheia* griega y luego de la *veritas* latina, hasta presentarse en el florentino vulgar de Maquiavelo. De la otra un término sin historia, un neologismo maquiaveliano, que vivió en italiano solo al interior de aquel pasaje y, más tarde, en la traducción del siglo XX de Hegel, para diferenciar *Realität* y *Wirklichkeit*, asemejando el segundo término con el de “*realtà effettuale*”. Sin duda, en el término “*effettuale*” está la raíz latina de *effectus, facere, factum*, pero de ello más bien poco es posible extraer. Y aún más, no nos ayuda a penetrar en el significado, ni en otros contextos de uso, porque el sintagma es un *apax* en la obra de Maquiavelo.

No es, por lo tanto, gracias a los instrumentos de la filología aplicada al sintagma maquiaveliano que estaremos en condiciones de hacer emerger la filosofía de Maquiavelo. “Verdad efectiva” es el símbolo de esta filosofía, pero no contiene su sentido: en otras palabras, “verdad efectiva” es el nombre de un modo de hacer teoría, pero no contiene el sentido de esta teoría, esto es, la posición específica que ocupa en el *Kampfplatz*<sup>10</sup> filosófico.

Esta posición específica se encuentra, a mi modo de ver, en el campo teórico abierto por cinco tesis filosóficas que se encuentran en el texto maquiaveliano en sentido práctico, es decir, que funcionan en el texto sin ser enunciadas abiertamente en cuanto tesis filosóficas, sin las cuales todavía no es posible individualizar el objeto de la teoría de Maquiavelo (la individualidad política *in fieri*):

- 1) tesis de la invariación;
- 2) tesis de la variación universal;
- 3) tesis del primado del encuentro sobre la forma;
- 4) tesis del primado del entrelazamiento temporal sobre la temporalidad lineal;
- 5) tesis de la desarticulación de historia y memoria.

<sup>10</sup> N. del T.: *Campo de batalla*.

## 1. Tesis de la invariación

La primera tesis filosófica maquiaveliana es expuesta en el Proemio de los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* y constituye la premisa metodológica de toda la teoría. A la búsqueda de fundar un conocimiento de la historia que pueda traducirse en práctica, Maquiavelo afirma la inmutabilidad del orden natural que sostiene el continuo variar de los eventos:

Considerando además cuánto honor se tributa a la antigüedad, y cómo, muchas veces (por no hablar de otros infinitos ejemplos), un fragmento de una estatua antigua ha sido adquirido a alto precio para tenerlo consigo, honrar la casa y hacerlo copiar por los que se complacen en aquel arte, y cómo éstos se esfuerzan luego, con gran industria, en representarlo en todas sus obras, y viendo por otra parte que las valerosísimas acciones que, como la historia nos muestra, llevaron a cabo en los reinos y repúblicas antigua los reyes, capitanes, ciudadanos, legisladores y demás hombres que trabajaron por su patria, son más a menudo admiradas que imitadas, hasta el punto de que cada uno huye de los más significantes trabajos, sin que quede ningún signo de la antigua virtud, no puedo por menos que maravillarme y dolerme juntamente. Y con mayor motivo cuando veo que en las disputas civiles entre ciudadanos, o en las enfermedades, se recurre siempre a los remedios que los antiguos juzgaron convenientes y ordenaron; porque las leyes civiles no son otra cosa que sentencias dadas por los antiguos jurisconsultos, las cuales, recogidas en códigos, enseñan a juzgar a nuestros jurisconsultos actuales. Ni tampoco la medicina es otra cosa sino las experiencias hechas por los antiguos médicos, sobre las que se fundan los actuales juicios. Sin embargo, cuando se trata de ordenar la república, de mantener el estado, gobernar el reino, organizar el ejército y llevar a cabo la guerra, juzgar a los súbditos o acrecentar el imperio, no se encuentra príncipe ni república que recurra a los ejemplos de los antiguos. Eso procede, en mi opinión, no tanto de la debilidad a que ha conducido al mundo la presente religión, o del mal que el ocio y la ambición han causado en muchas provincias y ciudades cristianas, como de no tener verdadero conocimiento de la historia, y de no extraer, al leerla, su sentido, ni gozar del sabor que encierra. De donde nace que muchos lectores se complacen al escuchar aquella variedad de sucesos que contiene, sin pensar de ningún modo imitarlos, juzgando la imitación no ya difícil, sino imposible, *como si el cielo, el sol, los elementos, los hombres,*

*hubieran variado sus movimientos, su orden y sus potencias desde los tiempos antiguos*<sup>11</sup>.

Otros pasajes de los *Discursos* reclaman la misma tesis de la invariación. En *Discursos* I, 11 Maquiavelo escribe: “porque los hombres, como dije en el prólogo, nacen, viven y mueren siempre de la misma manera”<sup>12</sup>.

[En *Discursos*, I, 39:] 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. De modo que a quien examina diligentemente las cosas pasadas le es fácil prever las futuras en cualquier república, y aplicar los remedios empleados por los antiguos<sup>13</sup>.

[En el Proemio al libro II:] Y pensando cómo suceden estas cosas, he llegado a la conclusión de que se producen siempre del mismo modo, y que siempre hay la misma cantidad de bondad y maldad, pero que este bien y este mal cambian de provincia en provincia como podemos ver por lo que se conoce de los imperios antiguos, que cambiaban de un lugar a otro por la variación de las costumbres, pero el mundo permanecía igual<sup>14</sup>.

[Por último, *Discursos*, III, 43:] Los hombres prudentes suelen decir, y quizá no sin motivo, que quien quiera ver lo que será, considere lo que ha sido, porque todas las cosas del mundo tienen siempre su correspondencia en sus tiempos pasados. Esto sucede porque, siendo obra de los hombres, *que tienen y tendrán siempre las mismas pasiones*, conviene necesariamente que produzcan los mismos efectos<sup>15</sup>.

Althusser nota justamente como esta tesis maquiaveliana no funciona como una proposición teórico-científica sobre la historia, sino precisamente como una tesis filosófica, tesis que afirma “la objetividad y la universalidad de las proposiciones científicas venideras, de una parte, y de la otra tesis fundante de la posibilidad de las comparaciones experimentales ‘de casos’ de los cuales Maquiavelo se dedicará para producir sus proposiciones teóricas”:

<sup>11</sup> Maquiavelo, N. *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Trad. Ana Martínez Arancón. Madrid: Alianza Editorial, I, Proemio, 32-33.

<sup>12</sup> Maquiavelo, *Discursos*, *op. cit.* 80, cursivas mías.

<sup>13</sup> Maquiavelo, *Discursos*, *op. cit.* 150.

<sup>14</sup> Maquiavelo, *Discursos*, *op. cit.* 211.

<sup>15</sup> Maquiavelo, *Discursos*, *op. cit.* 485-486.

Si el mundo de los hombres –escribe Althusser– no fuese *lo mismo*, no sería posible realizar las comparaciones entre la antigüedad y el presente, entre las diversas ‘cosas y accidentes’ de la antigüedad por una parte, entre las diversas ‘cosas y accidentes’ del presente, digamos entre Italia y Francia, de la otra, y finalmente entre estos dos órdenes de ‘accidentes’. Si no fuese lo mismo, no sería posible descubrir las constantes, las ‘leyes’, o más bien las ‘invariantes’, no sería posible conocerlo<sup>16</sup>.

En otras palabras, la tesis de la homogeneidad de los tiempos funda la posibilidad misma del discurso maquiaveliano, del mismo modo en que la tesis de la homogeneidad del mundo sublunar y del mundo celeste fundará la posibilidad del discurso galileano.

## 2. Tesis de la variación universal

La tesis de la variación universal se encuentra en forma larvada en un gran número de pasajes de la obra maquiaveliana. En este sentido, Althusser cita un pasaje de *Discursos* I, 6: “como las cosas de los hombres están siempre en movimiento y no pueden permanecer estables, es preciso subir o bajar”<sup>17</sup>. Recordaré una bellísima carta del 31 de enero de 1515 a Francesco Vettori, en la cual, para justificar los cambios de argumento y de tono de la carta, de las cosas amorosas a las cosas políticas, Maquiavelo escribe:

Quien viese nuestras cartas, estimado compadre, y viese la diversidad de ellas, mucho se maravillaría; porque pareceríale ya que somos hombres graves, todos dedicados a las cosas grandes, y que en nuestros pechos no podría caer pensamiento alguno que no tuviese en sí honestidad y grandeza. Pero después, volviendo la hoja, pareceríale ser esos mismos nosotros livianos, inconstantes, lascivos, dedicados a cosas vanas. Este modo de proceder, si a alguien parece vituperable, paréceme a mí laudable, porque nosotros imitamos a la naturaleza<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> Althusser, L. “Machiavelli et nous”. *Ecrits philosophiques et politiques, vol. II*. París: Stock/Imec, 1995, 82.

<sup>17</sup> Maquiavelo, *Discursos*, op. cit. I, 6, p. 57.

<sup>18</sup> Maquiavelo, N. “Epístola 46” *Epistolario 1512-1527*. México D.F.: Fondo de Cultura Económico, 2013, 199.



De la tesis de la naturaleza como variación depende directamente tanto el concepto de fortuna como el prejuicio según el cual éste gobernaría las cosas de los hombres. En el célebre capítulo 25 del *Príncipe* Maquiavelo escribe:

Esta opinión ha encontrado más valedores en nuestra época a causa de los grandes cambios que se han visto y se ven cada día por encima de toda posible conjetura humana<sup>19</sup>.

La naturaleza es variación y la fortuna es variación “no previsible”, “fuera de toda posible conjetura humana”, de las cuales son metáforas los “ríos torrenciales” del mismo capítulo del *Príncipe*, pero también del “huracán” de la *Historia de Florencia*, VI, 34, “el cual ocasionó en Toscana efectos desconocidos hasta entonces y que, en lo porvenir, serán memorables y maravillosos”<sup>20</sup>.

Estas dos primeras tesis no deben ser pensadas separadamente, como si, de una parte, existiera el permanecer de la forma y, del otro, el continuo variar de los accidentes, sino la una en la otra, precisamente para esquivar, de una parte, la petrificación del devenir a través del concepto y, de la otra, el desenvolvimiento de su inteligibilidad en una dispersión sin estructura.

#### §. Consecuencias epistemológicas de la articulación de las dos primeras tesis

Si, como dice Heidegger, el principio de razón resonó en la historia del pensamiento occidental antes de encontrar una forma adecuada en el enunciado leibniziano “*nihil est sine ratione*”, podríamos decir que la primera tesis constituye una suerte de principio de causalidad maquiaveliano (del tipo “siempre en todo lugar, en los tiempos antiguos y en los tiempos modernos, no vi algún efecto que no tuviera una causa ni vi causa de la cual no siguiera un efecto”), es decir, un

<sup>19</sup> Maquiavelo, N. *El Príncipe*. Trad. Miguel Ángel Granada Martínez. Madrid: Alianza Editorial, 2014, 151.

<sup>20</sup> Machiavelli, N. “Istorie”. *Tutte le opere*, Tutte le Opere. Cur. M. Martelli, Milán: Sansoni, 1993, VI, 34, 789. Agradezco a Gennaro Maria Barbuto que ha atraído mi atención sobre este pasaje. [Traducción propia].

principio de inteligibilidad de lo real, mientras que la segunda tesis constituye la inmediata corrección o modulación (del tipo “la continua variación complica la linealidad de las relaciones de causa-efecto”).

Del articularse de las dos primeras tesis se siguen dos consecuencias epistemológicas de extrema relevancia: 1) el rechazo de un modelo de causalidad lineal; 2) la redefinición del modelo de esencia conectado con el modelo de causalidad lineal.

En lo que refiere al rechazo de un modelo de causalidad lineal, se podrían citar innumerables pasajes del análisis maquiaveliano en donde esto funciona en la práctica: es paradigmático, en este sentido, el capítulo 21 del libro III de los *Discursos* intitulado significativamente “Cuál es la causa de que Aníbal, con distinta forma de proceder que Escipión, consiguiera en Italia los mismos resultados que éste en España”, en el cual se muestra como dos causas diferentes pueden producir el mismo efecto. Escribe Maquiavelo:

Pienso que más de uno se maravillará viendo que algunos capitanes, pese a haber obrado de manera completamente contraria, han logrado similares efectos que los que citábamos en el capítulo anterior, por lo que parece que las causas de la victoria no se relacionan con los motivos allí expuestos, y da la impresión de que aquellos comportamientos no te darán ni más fuerza ni más fortuna, pudiéndose lograr gloria y reputación con actuaciones opuestas a ellos. Y para no apartarme de los hombres que allí citaba y aclarar mejor lo que quiero decir, recordaré que hemos visto a Escipión entrando en España y ganando la amistad de esta provincia en muy poco tiempo gracias a su humanidad y su piedad, siendo adorado y admirado por las gentes. En cambio, vino Aníbal a Italia, y con su comportamiento absolutamente opuesto, o sea, con crueldad, violencia, rapiña y toda clase de actos desleales, consiguió el mismo efecto que Escipión en España, pues todas las ciudades se rebelaron en favor suyo y todos los pueblos lo siguieron<sup>21</sup>.

El capítulo siguiente trata de la misma cuestión teórica desde una perspectiva diferente: “Que la dureza de Manlio Torcuato y el compañerismo de Valerio Corvino conquistaron para ambos la misma gloria”. Escribe Maquiavelo:

<sup>21</sup> Maquiavelo, *Discursos*, *op. cit.* III, 21, 424-425.

Existieron en Roma al mismo tiempo dos excelentes capitanes, Manlio Torcuato y Valerio Corvino, que vivieron en Roma con similar virtud y parecidos triunfos y gloria. Y ambos vencieron al enemigo con igual virtud, pero en lo que respecta al ejército y al trato con los soldados, procedieron de forma muy diferente: pues Manlio mandaba a sus soldados con todo género de severidad, sin omitir trabajos ni castigos; Valerio, en cambio, los trataba con modales y palabras humanas, lleno de doméstica familiaridad. Y para obtener la obediencia de sus soldados, el uno mató a su hijo y el otro no ofendió a nadie. Sin embargo, pese a una forma tan diferente de actuar, los dos obtuvieron el mismo fruto, tanto contra el enemigo como en favor de la república y en su propio provecho<sup>22</sup>.

Sin embargo, es en el célebre “Ghiribizzi a Soderini” del 13-21 de septiembre de 1506, en donde encontramos una verdadera declaración epistemológica de la imposible linealidad de la relación de causa-efecto:

yo me maravillaría, si mi suerte no me hubiese mostrado tantas cosas y tan variadas, que estoy obligado a maravillarme poco o a confesar no tener gusto ni por la lectura ni por la práctica de las acciones de los hombres y los modos de su proceder. [...] viéndose con varios gobiernos conseguir una misma cosa obrando diversamente tener un mismo fin<sup>23</sup>.

Aquí Maquiavelo declara abiertamente que causas diferentes pueden producir un mismo efecto. Ejemplos son Aníbal y Escipión, como en los *Discursos*, pero también Lorenzo de Medici, “que desarmó al pueblo para tener Florencia” y Giovanni Bentivogli che “para tener Bolonia, lo armó”; y aún “Vitelli en Castello y este duque de Urbino” que “desmanteló la fortaleza [...] para tener esos estados” y “el conde Francesco y muchos otros lo edificaron en sus estados, para asegurárselos”<sup>24</sup>. Y así Maquiavelo retoma el sentido de estos ejemplos:

En los ejemplos anteriores y en infinitos otros que en materia semejante se pueden citar, continuamos viendo la conquista de reinos o la dominación o la caída según los acontecimientos. Y a veces ese modo de proceder que, conquistando, era alabado, perdiendo, es vituperado. Y otras veces, después de una larga prosperidad, perdiendo, no se culpa en

<sup>22</sup> Maquiavelo, *Discursos*, op. cit. 427-428.

<sup>23</sup> Machiavelli, “Epistola 116”. *Tutte le opere*, op. cit. 1082 [Traducción propia].

<sup>24</sup> Machiavelli, “Epistola 116”, op. cit. 1082 [Traducción propia].

nada a sí mismo, sino que se acusa al cielo y a la disposición de los hechos<sup>25</sup>.

¿De dónde nace que “las mismas acciones a veces igualmente benefician o igualmente perjudican”? Ésta es la respuesta que propone Maquiavelo a Soderini:

Creo que como la Naturaleza hizo a los hombres con rostros diferentes, también los hizo con diferentes ingenios y diferentes fantasías. De esto proviene que cada uno, según su ingenio y fantasía, se gobierna. Y porque, por otro lado, los tiempos son variados y los órdenes de las cosas son diferentes, a los hombres las cosas se le dan conforme a sus deseos, y es feliz quien encuentra su modo de proceder con el tiempo, y, por el contrario, es infeliz el que diverge, con sus acciones, del tiempo y del orden de las cosas. Por eso, puede muy bien ser que dos hombres, actuando de modo diferente, tengan un mismo resultado, porque cada uno de ellos puede conformarse con su encuentro, pues son tantos órdenes de cosas cuantas son las provincias y los estados. Pero porque los tiempos y las cosas universalmente y particularmente cambian con frecuencia, y los hombres no cambian sus fantasías ni sus modos de proceder, sucede que uno tiene, durante algún tiempo, buena fortuna, y en otro tiempo, mala fortuna. Y, realmente, quien fuera tan sabio que conociera los tiempos y las órdenes de las cosas y se acomodara a ellas, tendría siempre buena fortuna y se guardaría siempre de la mala, y vería ser verdadero que el sabio comanda las estrellas y los hechos. Pero, porque de estos sabios no se encuentra, teniendo los hombres antes la vista corta, y no pudiendo comandar su naturaleza, se sigue que la Fortuna varía y comanda a los hombres y los tiene bajo su yugo<sup>26</sup>.

La naturaleza como variación es entonces la que prohíbe la aplicación a la política de un modelo de causalidad lineal. La pluralidad de las inteligencias y la pluralidad de los órdenes de las cosas hacen impensable el tiempo como línea en donde se desarrolla, según una lógica instrumental, la acción de un sujeto: el variar de los tiempos, del cual habla Maquiavelo, es precisamente el lugar de la intersección de estas dos pluralidades en la cual ningún espacio es dejado a la contingencia como ausencia de necesidad, o, dicho positivamente, como manifestación de la libertad humana; la necesidad es inderogable, mas no lineal, y la contingencia es producto no de la ausencia de causas, sino del

<sup>25</sup> Machiavelli, “Epistola 116”, *op. cit.* 1082-1083. [Traducción propia].

<sup>26</sup> Machiavelli, “Epistola 116”, *op. cit.* 1083. [Traducción propia].

entrelazamiento complejo de las causas, en la cual jamás es posible tener una perspectiva panorámica, sino tan solo interna y parcial.

Ahora, como hemos dicho, el rechazo de un modo serial de causalidad implica una redefinición del concepto de esencia de los cuerpos mixtos. En una carta a Vettori del 20 de diciembre de 1514 Maquiavelo formula explícitamente su propio concepto de posibilidad: "porque todas las cosas que han sido creo yo que pueden ser"<sup>27</sup>.

El concepto de posibilidad, la esencia -vale decir- de un cuerpo mixto, viene después de su existencia, esto es, "posible" no es simplemente aquello que no es contradictorio en un plano lógico, sino aquello que ha existido o existe en un plano histórico (hegelianamente podríamos definir el primer plano como posibilidad abstracta y el segundo como posibilidad real). Sin embargo, lo que ha existido y existe no agota el campo de lo posible. Por el contrario, justamente esta identidad de posibilidad y existencia factual, histórica, abre al *novum*. En una carta a Vettori, del 10 de agosto de 1513, Maquiavelo escribe: "Yo sé que a esta opinión mía es contrario un natural defecto de los hombres: [...] el de no creer que pueda ser lo que no ha sido"<sup>28</sup>.

La historia funciona en Maquiavelo como pura facticidad y no como garantía de eterna repetición de lo igual. La proposición "lo que ha sido es posible" no cierra al *novum*, porque el *novum* será posible una vez que ha sucedido, es decir, es igualmente verdadera la proposición "lo que será, será posible".

Este concepto de posibilidad está íntimamente ligado al concepto de esencia que encontramos elaborado en el estado práctico en la obra de Maquiavelo: la esencia del cuerpo mixto es al mismo tiempo constituida por las relaciones y constantemente redefinida por ellas.

<sup>27</sup> Maquiavelo, N. "Epístola 42". *Epistolario 1512-1527*, op. cit. 191.

<sup>28</sup> Maquiavelo, N. "Epístola 42", op. cit. 167.

Un célebre ejemplo de esta concepción de la esencia se encuentra en el capítulo 1 del libro III de los *Discursos* sobre el “retorno a los principios”:

Nada hay más cierto que el hecho de que todas las cosas del mundo tienen un final, pero, en general, las que cumplen enteramente el ciclo que les ha sido asignado por los cielos son las que no han desordenado su cuerpo, sino que lo tienen regulado de modo que no se cambia, y, si se altera, es para recibir salud y no daño. Y hablando de cuerpos mixtos como las repúblicas y las sectas, digo que son salutíferas aquellas alteraciones que las reconducen a sus principios. Y por eso, están mejor organizadas y tienen una vida más larga las que, mediante sus instituciones, se pueden renovar a menudo, o que, por cualquier circunstancia ajena a sus ordenamientos, llegan a dicha renovación. Y es más claro que la luz que, si no se renuevan, no pueden durar. El modo de renovarlas es, como se ha dicho, reducirlas a sus principios. Porque todos los principios de las sectas, de las repúblicas y de los reinos tienen forzosamente alguna bondad, gracias a la cual recobrarán su primitiva reputación y su capacidad de crecimiento. Y como con el transcurso del tiempo se corrompe aquella bondad, si no sucede nada que los reconduzca a sus orígenes, esos cuerpos morirán necesariamente. Los doctores en medicina dicen, hablando del cuerpo humano: “Quod quotidie aggregatur aliquid, quod quandoque indiget curatione”<sup>29\*\*30</sup>.

El continuo intercambio de los cuerpos amenaza la relación que constituye la esencia del cuerpo mixto y, por lo tanto, “la reducción al principio”, sea ella operada por “accidente extrínseco o por prudencia intrínseca”, es reconstitución de esa relación. Aquí, en cierto sentido, lo interior y lo exterior parecen ser predispuestos incluso en el variar de los casos que pueden reconducir un cuerpo mixto a su principio.

Sin embargo, podemos encontrar una segunda concepción de la esencia que complica el cuadro. En *Discursos* I, 4, la identidad de aquel cuerpo mixto que es la república romana es identificada no en una forma simple o mixta, sino en la relación conflictiva entre sus elementos, la “desunión de la Plebe y del Senado” (en otras palabras, no es la forma la que organiza la materia, sino que es la materia misma la que se da una forma a través del conflicto):

<sup>29</sup> Que cada día absorbe alguna cosa que, tarde o temprano, necesita cura.

<sup>30</sup> Maquiavelo, *Discursos*, *op. cit.* 341-342.

No quiero pasar por alto los tumultos que hubo en Roma desde la muerte de Tarquino hasta la creación de los tribunos, contradiciendo la opinión de muchos que afirman que Roma era una república alborotada y tan llena de confusión que, si la buena suerte y la virtud militar no hubieran superado sus defectos, hubiera sido inferior a cualquier otra república. No puedo negar que la fortuna y la milicia no fueran causas del Imperio romano, pero creo que no se dan cuenta de que, donde existe un buen ejército, suele haber una buena organización, y así, raras veces falta la buena fortuna. Pero vayamos a las particularidades de aquella ciudad. Creo que los que condenan los tumultos entre los nobles y la plebe atacan lo que fue la causa principal de la libertad de Roma, se fijan más en los ruidos y gritos que nacían de esos tumultos que en los buenos efectos que produjeron, y consideran que en toda república hay dos espíritus contrapuestos: el de los grandes y el del pueblo, y todas las leyes que se hacen en pro de la libertad nacen de la desunión entre ambos, como se puede ver fácilmente por lo ocurrido en Roma<sup>31</sup>.

Esta relación conflictiva de los “dos humores”, que no son polos de una contradicción simple, sino opuestos desiguales, constituye la esencia interna del pueblo romano, su organización política y militar, y al mismo tiempo define la naturaleza de las relaciones externas. En *Discursos* I, 6, después de haber analizado las formas políticas de Esparta y Venecia, Maquiavelo escribe:

Volviendo sobre todo lo dicho, vemos cómo los legisladores de Roma, si querían que esta ciudad estuviese tranquila, como las citadas repúblicas, hubiesen debido o no recurrir a la plebe en caso de guerra, como los venecianos, o no permitir la afluencia de extranjeros, como los espartanos. Como hicieron ambas cosas, lo que proporcionó a la plebe fuerza y aumento, permitieron que naciesen infinitas ocasiones de alterar el orden público. Pero si el estado romano hubiera sido más tranquilo, habría tenido el inconveniente de ser también más débil, porque habría cerrado el camino para poder llegar a aquella grandeza que alcanzó, de modo que, quitando de Roma la causa de los tumultos, se quitaba también la de su engrandecimiento. Y en todas las cosas humanas sucede, so bien se mira, que no se puede quitar un inconveniente sin que inmediatamente surja otro. Por tanto, si quieres un pueblo numeroso y armado para poder construir un gran imperio, será de tal calidad que luego no lo podrías manejar a tu antojo, y si lo mantienes pequeño y desarmado para poder manejarlo, si conquistas algún territorio no lo podrás mantener, o se volverá de ánimo tan vil que serás presa de cualquiera que te asalte<sup>32</sup>.

<sup>31</sup> Maquiavelo, *Discursos*, *op. cit.* 47.

<sup>32</sup> Maquiavelo, *Discursos*, *op. cit.* 55-56.

El pensar la esencia en términos conflictivos parece, por tanto, conducir a Maquiavelo a complicar el cuadro propuesto a través del modelo del retorno a los principios: lo exterior no se presenta como simple *possibilitas corruptionis* de un interior esencial, sino como potencia relacional íntimamente implicada en él.

Finalmente, en el *Diálogo en torno a nuestra lengua*, Maquiavelo da un paso más en liberar el concepto de esencia del concepto tradicional de forma. Analizando la vida de una lengua, Maquiavelo nota, de hecho, como el intercambio natural no aparece solo como elemento disgregador, sino como lo que entra constitutivamente en su esencia, tanto que la potencia de una lengua se da no en su permanecer idéntico rechazando la alteridad, sino en su capacidad de variar incluyendo la alteridad:

las lenguas no pueden ser simples, sino que ellas se mezclan con otras. Entonces, llamamos lengua de un país a aquella que hace propias las palabras de otras lenguas, y allí donde la influencia es tan grande que, lejos de ser desfigurada por las palabras incorporadas, es ella quien, al contrario, las modifica, de manera que se le vuelven propias<sup>33</sup>.

Toda lengua, para usar las palabras de Balibar, "excede la posibilidad de una identificación con una propiedad natural o histórica de una comunidad" porque es "superpuesta a un proceso de permanente transformación de su interferencia más o menos violenta con otras"<sup>34</sup>. Su identidad no es definida por un vínculo expresivo con un sujeto, sino de un sistema complejo de relaciones, de relaciones de fuerza, que definen una interioridad siempre provisoria. Escribe una vez más Maquiavelo:

porque es imposible encontrar una lengua que no esté imbuida de otras lenguas: los hombres de los diferentes países tienden a conversar juntos, apropiándose necesariamente de las palabras los unos de los otros. Se

<sup>33</sup> Machiavelli, N. "Discurso o dialogo intorno alla nostra lingua". *Tutte le opere, op. cit.* 928 [Traducción propia].

<sup>34</sup> Balibar, É. "Déconstruction de l' universel: de la certitude sensible à la loi du genre. Hegel, Beneviste, Derrida". *Congreso "Derrida, la tradition de la philosophie"*, École Normale Supérieure, París, 21 y 22 de octubre de 2005.



agrega a esto que todas las veces que un país hace propias nuevas doctrinas o cultiva nuevas artes, necesita inventar al mismo tiempo nuevos términos, traídos de la lengua del país del que son originarias esas doctrinas y esas artes. Pero como ellos toman al mismo tiempo, dentro de la conversación, los modos, los casos, los acentos, las desinencias de la lengua en la que se introducen, pronto presentan las mismas consonancias que la lengua que han venido a encontrar; y es así que ellos los incorporan<sup>35</sup>.

Por lo tanto, no sólo la esencia es una relación, sino una relación cuya contingencia no reside solamente en la posibilidad, siempre presente, de la disgregación, sino también en la posibilidad de nuevas formas de agregación sin que, sin embargo, ni en un caso ni en el otro, algún *telos* guíe el proceso.

### 3. El primado del encuentro sobre la forma

Precisamente, esta ausencia de *telos* de la variación natural se afirma en una tesis específica de Maquiavelo que formularía en los términos althusserianos de la *Corriente subterránea del materialismo del encuentro* como la tesis del primado del encuentro sobre la forma. Este primado del encuentro sobre la forma se expresa en Maquiavelo en la teoría de la *virtù* y de la fortuna del capítulo XXV del *Príncipe*:

No obstante, para que nuestra libre voluntad no quede anulada, pienso que puede ser cierto que la fortuna sea árbitro de la mitad de las acciones nuestras, pero la otra mitad, o casi, nos es dejada, incluso por ella, a nuestro control. Yo la suelo comparar a uno de esos ríos torrenciales que, cuando se enfurecen, inundan los campos, tiran abajo árboles y edificios, quitan terreno de esta parte y lo ponen en aquella otra; los hombres huyen ante él, todos ceden a su ímpetu sin poder plantearle resistencia alguna. Y aunque su naturaleza sea ésta, eso no quita, sin embargo, que los hombres, cuando los tiempos están tranquilos, no puedan tomar precauciones mediante diques y espigones de forma que en crecidas posteriores, o discurrirían por un canal, o su ímpetu ya no sería ni tan salvaje ni tan perjudicial. Lo mismo ocurre con la fortuna: ella muestra su poder cuando no hay una virtud organizada y preparada para hacerle

<sup>35</sup> Machiavelli, "Discorso o dialogo intorno alla nostra lingua", *op. cit.* 926 [Traducción propia].

frente y por eso vuelve sus ímpetus allá donde sabe que no se han construido los espigones y los diques para contenerla<sup>36</sup>.

Toda forma es secundaria respecto al encuentro, no solamente en el sentido de que es el encuentro el que lo constituye, sino que porta en sí la contingencia de su surgimiento de una relación de fuerzas jamás dada de una vez por todas. Sin embargo, esta contingencia, como ya he subrayado, no es una excepción a la necesidad natural, sino el modo mismo en el cual se lleva a cabo a esta necesidad. La *virtù*, que él denomina "libre albedrío", no es otra cosa que la necesaria inclinación del agente<sup>37</sup> y la fortuna "una variación fuera de toda conjetura humana". Es precisamente el encuentro entre estos dos órdenes de necesidad lo que hace inaplicable para el saber histórico el modelo de causalidad transitiva o serial y, sin embargo, esto no significa, como cree Ernst Cassirer, que Maquiavelo renuncie a una explicación racional de la política o de la historia<sup>38</sup>. Precisamente

<sup>36</sup> Maquiavelo, *El Príncipe*, op. cit. 151-152. Cf. también *De la Fortuna* "Cual un torrente rápido, hecho tan soberbio, cada cosa rompe/ a su curso agrega el todo; y esta parte aumenta y esta baja/ varía las orillas, varía el lecho y el fondo y hace temblar a la tierra por donde pasa/ así, la Fortuna, con su furibundo ímpetu, muchas veces, o aquí o allí, va cambiando las cosas del mundo" (*Textos literarios*. Trad. Nora Sforza. Buenos Aires: Colihue, 2010, 243-244).

<sup>37</sup> "De aquí nacen también los cambios de fortuna: si un hombre actúa con precaución y paciencia, y los tiempos y las cosas van de manera que su forma de proceder es buena, va progresando; pero si los tiempos y las cosas cambian, se viene abajo porque no cambia de manera de actuar. *No existe hombre tan prudente que sepa adaptarse hasta este punto: en primer lugar, porque no puede desviarse de aquello a lo que le inclina su propia naturaleza*, y, en segundo lugar, porque al haber prosperado siempre caminando por un único camino no se puede persuadir de la conveniencia de alejarse de él" (Maquiavelo, *El Príncipe*, op. cit. 153, cursivas en el original). Casi las mismas palabras encontramos en *Discursos*: "Y son dos las razones por las que no podemos cambiar estas cosas: una, que *no nos podemos oponer a la inclinación de nuestra naturaleza*, y la otra, que si uno ha prosperado bastante con unos métodos determinados, no hay forma de convencerle de que pueda resultar conveniente obrar de otra manera, y por eso los hombres tiene la suerte cambiante, porque los tiempos cambian y sus métodos no" (Maquiavelo, *Discursos*, op. cit. 391, cursivas mías). Y también en *De la Fortuna*: "Y, no pudiendo transformarte / ni dejar el orden del que te dota el cielo, en el medio del camino te abandona" (*Textos literarios*, op. cit. 242). Podemos notar que la acción humana se determina por una doble necesidad: la necesidad de la inclinación natural y la necesidad del hábito que tiende a reproducir los comportamientos que se revelan exitosos. Sobre la relación entre necesidad, libertad y acaecer en Maquiavelo son de gran interés las reflexiones de N. Abbagnano. "Machiavelli politico". *Rivista di filosofia* 1 (1969): 14; cf. también N. Badaloni. "Natura e società in Machiavelli". *Studi storici* (1969) 675-708.

<sup>38</sup> Cassirer, E. *The Myth of the State*. Londres: University Press, 1946.

porque la acción humana se ejercita sobre un tiempo en continua variación y una misma causa puede producir efectos diferentes, así como un mismo efecto puede ser producido por causas diversas, tenemos necesidad de un modelo de necesidad más complejo, a la altura de la complejidad de lo real que se da en la conjunción de dos necesidades: la necesidad de la *virtù* y la de los tiempos, que en su incesante variar, se presentan para Maquiavelo bajo la forma de la antigua divinidad pagana, la fortuna que no obstante, él libera de toda idea de regularidad distributiva<sup>39</sup>.

Esta conjunción encuentra en Maquiavelo un nombre filosófico, el nombre de “ocasión”. Leamos el pasaje más célebre en el cual el concepto se formula:

pasando ya a aquellos que llegaron a ser príncipes por su propia virtud y no por fortuna, afirmo que los más notables son Moisés, Rómulo, Teseo y semejantes. [...] Y examinando sus acciones y su vida, se ve que no eran deudores de la fortuna, sino de la *ocasión*, la cual les proporcionó la materia en la que poder introducir la forma que les pareció más conveniente. Sin esa *ocasión* la virtud de su ánimo se habría perdido, y sin dicha virtud la *ocasión* habría venido en vano<sup>40</sup>.

Un evento como la fundación de un Estado no es el efecto de una causa primera mítica, que está en el origen de un desarrollo lineal del tiempo histórico (*ab urbe condita*), sino que es el resultado de un encuentro entre la virtud y la fortuna bajo la forma de la *ocasión*, encuentro que ciertamente puede dar a luz, pero también pone fin a un mundo. Se trata de una auténtica deconstrucción del concepto de “causa primera”.

La *ocasión* no es *kairós*, no es el instante que se hace cargo de un destino, no es la irrupción de la eternidad en el tiempo, pero cubre en cierto modo el campo semántico de “advenimiento, circunstancia, situación”<sup>41</sup>: deriva del latín *occidere, obcadere*, es decir, caer delante, *occassum* en las espaldas, “acaecer,

<sup>39</sup> Cf. “De la Fortuna”: “Esta dispone del tiempo a su modo;/ nos exalta, nos deshace,/ *sin piedad, sin ley y sin razón* (*Textos literarios, op. cit.* 240, cursivas del autor).

<sup>40</sup> Maquiavelo, *El príncipe, op. cit.* 66, cursivas mías [Nota del traductor: si bien la traducción de la edición española de Alianza vierte “oportunidad”, hemos optado aquí por el término “ocasión” a fin de mantener el término utilizado por el autor del artículo y que sirve de base para el argumento ulterior]

advenimiento". Ahora, si se comprende correctamente este concepto maquiaveliano no como interrupción de la necesidad, sino como conjunción de necesidades diferenciales, eso resume en sí mismo el sentido de las tres primeras tesis y es en cierto sentido el fundamento. De esta forma se afirma al mismo tiempo el primado de la relación de las cosas sobre cualquier esencia interior y el primado de lo aleatorio sobre toda teología o teleología de la Causa.

#### 4. Tesis del primado del entrelazamiento temporal sobre la temporalidad lineal

Precisamente la tesis de la temporalidad plural, de la pluralidad de ritmos del ser, pese a no haber sido tratado explícitamente como un tema por Maquiavelo, constituye la condición de pensabilidad del concepto de ocasión. La potencia del concepto maquiaveliano de ocasión sería de hecho neutralizado del todo al interior de una teoría de un tiempo único, sea pensada bajo la égida de una teología creacionista o de una filosofía de la historia. Como escribe perfectamente Vladimir Jankélévitch:

la ocasión no es el instante de un devenir solitario, sino el instante complicado del "policronismo", es decir, del esporadismo y de la pluralidad de las duraciones. Si, en lugar de articular medidas de tiempo diferentes, las duraciones fuesen acordadas entre ellas por una armonía inmemorialmente preestablecida, o si, en vez de ponerse de acuerdo alguna vez, se formara entre ellas una cacofonía absolutamente informe, para la ocasión no existiría lugar. La ocasión milagrosa depende de la polimetría y de la polirítmica, como de la interferencia momentánea del devenir<sup>42</sup>.

En esta perspectiva resulta paradigmático el modo en el cual Maquiavelo reescribe la teoría polibiana de la *anacyclosis*. En el capítulo 2 del libro I de los *Discursos*, dedicado a una interrogación sobre la forma particular de la República

<sup>41</sup> Cortellazzo, M. y Zolli, P. *Dizionario etimologico della lingua italiana*, vol. 4. Boloña: Zanichelli, 1985, 819.

<sup>42</sup> Jankélévitch, V. *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien I. La manière et l'occasion*. París: Editions du Seuil, 1980, 117.

romana en relación con la tipología aristotélico-platónica, Maquiavelo describe el movimiento cíclico que regula el desarrollo histórico de toda forma de poder, repitiendo sustancialmente a Polibio. Ahora bien, luego de haber descrito las seis formas de gobierno y la dialéctica pasional y generacional (la primera generación es siempre virtuosa y la segunda es siempre corrupta) que provoca el pasaje de una forma de poder a otra, pone en evidencia el carácter abstracto de esta sucesión en serie de las formas, una vez que ella es medida en relación con el plano concreto de las relaciones históricas:

Y éste es el círculo en que giran todas las repúblicas, se gobiernen o sean gobernadas; pero raras veces retornan a las mismas formas políticas, porque casi ninguna república puede tener una vida tan larga como para pasar muchas veces esta serie de mutaciones y permanecer de pie. *Más bien suele acaecer que, en uno de esos cambios, una república, falta de prudencia y de fuerza, se vuelva súbdita de algún estado próximo mejor organizado*, pero si no sucediera esto, un país podría dar vueltas por tiempo indefinido en la rueda de las formas de gobierno<sup>43</sup>.

La temporalidad en serie de la sucesión de formas de poder aparece como una abstracción de la imaginación frente a la realidad de las complejas relaciones histórico-políticas: no existen leyes del desarrollo de las formas de poder de una sociedad, independientemente de las relaciones de fuerza que la oponen y la unen a otra sociedad. En consecuencia, la intersección de diferentes ciclos produce una temporalidad atravesada por rupturas y discontinuidades.

Sin embargo, el distanciamiento de la teoría de la *anacyclosis* es incluso más radical: Maquiavelo, de hecho, no se limita a una complicación del marco heredado por Polibio<sup>44</sup>, para afirmar que hay ciclos, sino que ellos interfieren los unos con los otros. No se limita a pensar la casualidad como la intersección del necesario desarrollo de más ciclos, sino que, como se dijo, coloca la casualidad en el origen de la forma. En el momento en el cual afronta su objeto, la forma

<sup>43</sup> Maquiavelo, N. *Discursos*, op. cit. pp. 42-43 (Las cursivas son del autor).

<sup>44</sup> Para poner en evidencia la diferencia entre el naturalismo de Polibio y el de Maquiavelo, cf. Sasso, G. "Machiavelli e la teoria dell'anacyclosis" *Machiavelli e gli antichi*, tomo I. Milán-Nápoles: Riccardo Ricciardi Editore, MCM-LXXXVII, 3-65.

específica de la República romana, se deshace de todos los instrumentos conceptuales de la teoría de la *anacyclosis* para estudiarlo en su complejidad singular y duradera. Es precisamente la cuestión de la duración de la República lo que le permite tomar distancia de la teoría cíclica de la historia:

Añado, además, que todas esas formas son pestíferas, pues las buenas tienen una vida muy breve, y las malas son de por sí perversas. De modo que, conociendo ese defecto, los legisladores prudentes huyen de cada una de estas formas en estado puro, eligiendo un tipo de gobierno que participe de todas, juzgándolo más firme y más estable, pues así cada poder controla a los otros, y en una misma ciudad se mezclan el principado, la aristocracia y el gobierno popular<sup>45</sup>.

Cuando Maquiavelo aproxima el propio objeto, la historia del pueblo romano, la filosofía de la historia es abandonada a favor de un estudio de las leyes y de las instituciones ("leyes y órdenes", según el lenguaje de Maquiavelo), que han permitido al Estado regular y estabilizar las relaciones de fuerza de los "humores" de la sociedad.

Ahora bien, antes de afrontar el objeto específico de su discurso, Maquiavelo propone dos ejemplos: el ejemplo de Licurgo, que dio a Esparta una constitución, asegurando la estabilidad política durante más de ocho siglos, y el contra-ejemplo de Sólon, cuyas leyes han estabilizado una forma de poder precaria, pronto transformada en tiranía:

Entre los que merecieron más alabanzas por haber dado constituciones de este tipo mixto se encuentra Licurgo, que ordenó sus leyes de Esparta de manera que, dando su parte del poder al rey, a los nobles y al pueblo, construyó un estado que duró más de ochocientos años, con suma gloria para él y quietud para su ciudad. Sucede lo contrario con Solón, el que dio leyes a Atenas, pues organizándolo todo según gobierno exclusivamente popular, lo construyó de vida tan breve que antes de morir vio cómo nacía la tiranía de Pisistrato, y aunque cuarenta años más tarde fueron expulsados sus herederos y volvió a Atenas a la libertad, al volver a tomar un gobierno popular según el modelo de Solón, no lo mantuvo más que cien años, pese a que, para sostenerlo, se tomaron muchas medidas para reprimir la insolencia de los grandes y el desorden de las masas que no

<sup>45</sup> Maquiavelo, *Discursos*, *op. cit.* 43.

habían sido previstas por Solón; así que, sólo por no haber incorporado a su gobierno el poder del principado y el de la nobleza, vivió Atenas muy breve tiempo en comparación con Esparta<sup>46</sup>.

En cuanto a los dos ejemplos elegidos por Maquiavelo, deben destacarse dos consecuencias teóricas, que en realidad permanecen implícitas: por una parte, el carácter mítico del personaje de Licurgo, que en el texto maquiaveliano ocupa la función ejemplar del legislador “que legisla de una sola vez” (en contraposición a las legislaciones que son producto del acaecer), sugiere que toda forma de causalidad primera no sería en realidad más que una forma de mitología del origen (y la ironía sobre el preceptor de Moisés me parece que refuerza esta hipótesis); por otra, la historia ateniense invalida la teoría de la *anacyclosis* dado que el “ciclo ateniense” pasa de una democracia a una tiranía, luego de nuevo a una democracia y, finalmente, a una oligarquía, luego de la derrota infligida por Esparta en el 404 a.C.

En otras palabras, Maquiavelo sugiere que la historia de Roma debe ser analizada independientemente de la creencia en la omnipotencia de un legislador como de la de un desarrollo histórico predeterminado: la historia es el lugar de los encuentros aleatorios de fuerzas al interior y al exterior del Estado; y es precisamente la regulación continua de estas fuerzas lo que hace posible la duración de un Estado. A grandes rasgos, la descripción del objeto de la teoría de la historia en los *Discursos* (la historia del pueblo romano) aparece, por lo tanto, como un distanciamiento frente a dos ideas fundamentales de la filosofía política clásica: la del legislador “que legisla de una sola vez” y la de un tiempo cíclico, eterno retorno de lo igual. De allí el largo pasaje que cierra el capítulo:

Pero volvamos a Roma, la cual, aunque no tuvo un Licurgo que la organizase, en sus orígenes, de manera que pudiera vivir libre mucho tiempo, fueron tantos los sucesos que la sacudieron, por la desunión existente entre la plebe y el senado, que lo que no había hecho el legislador lo hizo el acaecer. De modo que, si Roma no fue favorecida por

<sup>46</sup> Maquiavelo, *Discursos*, *op. cit.* 43-44.

la mayor fortuna, sí fue afortunada de la otra forma que decíamos más arriba, ya que, aunque su primera ordenación fue defectuosa, no la desvió del recto camino que podía conducirla a la perfección. Pues Rómulo y los otros reyes hicieron muchas y buenas leyes, que permitían aún una vida libre, pero como su finalidad era fundar un reino y no una república, cuando la ciudad se liberó de la monarquía le faltaban muchas cosas que era necesario regular en defensa de la libertad y que no había sido previstas por las leyes. Y así, aunque los reyes perdieron el poder por razones y motivos similares a los que hemos expuesto, los mismos que les habían depuesto crearon inmediatamente dos cónsules que ocupasen el lugar correspondiente al rey, desterrando de Roma el nombre, y no la potestad regia; de este modo, existiendo en aquella república los cónsules y el senado, venía a ser una mezcla de solo dos de los tres gobiernos citados: monarquía y aristocracia. Solo le quedaba dar su parte al gobierno popular, y entonces, habiéndose vuelto insolente la nobleza romana, por las casusas que comentaremos más adelante, el pueblo se sublevó contra ella, de manera que, para no perderlo todo, se vio obligada a conceder su parte al pueblo, aunque el senado y los cónsules conservaron suficiente autoridad como para mantener su posición en la república. Y así fueron creados los tribunos de la plebe, después de lo cual fue mucho más estable aquel estado, participando de las tres formas de gobierno<sup>47</sup>.

La negación de la causa primera encarnada en el legislador-fundador, que ocupa en el espacio de la política el puesto del Dios de la cosmología cristiana, lleva consigo, con el mismo movimiento teórico, la negación de la serie de causas transitivas que derivan de ella: "fueron tantos los sucesos que la sacudieron, por la desunión existente entre la plebe y el senado, que lo que no había hecho un legislador lo hizo el acaecer". En principio era el acaecer, no como un lanzamiento de dados en el vacío, sino como potencia de la ocasión, como el emerger, a partir de una red de fuerzas dada, de nuevas posibilidades para la acción política (que según Maquiavelo significa creación de nuevas instituciones). Es, por tanto, la fortuna en sus encuentros plurales con la forma política instaurada por la virtud antigua (virtud, por así decir, petrificada, hecha hábito), que constituye el campo de acción, la ocasión, para una nueva intervención de la *virtù*. Y esta afirmación de un trabajo incesante de la *virtù* presente sobre las

<sup>47</sup> Maquiavelo, *Discursos*, *op. cit.* 44-45.



instituciones y las leyes establecidas por la virtud del pasado, como la del continuo y repetido intento de equilibrar lo que, por naturaleza, permanece sin embargo inestable, es decir, las relaciones de fuerza constitutivas de una sociedad, rompen tanto en el plano ontológico como en el inmediato de la política con cada pensamiento del origen y, al mismo tiempo, rompe con una temporalidad lineal, en cuyo seno los eventos se inscriben en modo serial según un plan finalizado, para abrir a una concepción de la realidad como espacio aleatorio de la coyuntura, espacio de lucha, cuyo resultado no está nunca predeterminado, sino que depende del riesgo tomado, sin garantía, por la *virtù engagée* en el entrelazamiento complejo e imprevisible de la fortuna<sup>48</sup>.

No solo el tiempo es plural porque existen más ciclos que interfieren entre ellos. El tiempo es plural porque toda aparente linealidad histórica está constituida de un entrelazamiento de tiempos, de ritmos, de encuentros que constituyen la cualidad específica de una coyuntura

## 5. Tesis de la desarticulación de verdad y memoria

Es precisamente esta concepción del tiempo la que impone la desarticulación de verdad y memoria en el centro de las extraordinarias páginas del capítulo 5 del segundo libro de los *Discursos*: la memoria no es el doble conceptual de la historia, sino un fragmento salvado de potentes causas de destrucción. Todo ello se

<sup>48</sup> Esposito escribe: “cada tiempo específico necesita de un ‘fundamento’ específico. Por eso el acto de ‘fundar’ no se agota en un *primum* lógico garante del entero desarrollo ulterior. [...] Al acto fundador de (auto)conservación, Maquiavelo opone, por lo tanto, un proceso innovador de expansión. ¿Pero significa la plena laicización de lo político, la erradicación absoluta de todo presupuesto, la proyección lineal al futuro? Una lectura en este sentido –también corriente en la literatura crítica– es del todo engañosa. No solo por la reducción de la complejidad que en general opera sobre el concepto ambivalente (politización de las categorías teológicas y permanencia del núcleo teológico en el nuevo lenguaje político) de ‘secularización’. Sino, más específicamente, por la sustracción de la visibilidad del hecho que la eliminación del fundamento resolutorio (de una vez por todas) significa exactamente lo contrario de una linealización de la historia: a saber, la asunción de la contradicción (no en sentido dialéctico, sino de oposición contrastiva) a principio constitutivo de la acción política” (R. Esposito. “Ordine e conflitto in Machiavelli e Hobbes”. *Ordine e conflitto. Machiavelli e la letteratura politica del Rinascimento italiano*. Nápoles: Liguori, 1984, 199, Traducción propia).

encuentra bajo la forma de una reflexión sobre la memoria del género humano: "que la variación de las sectas y las lenguas, junto con los accidentes de los diluvios y las pestes, extingue la memoria de las cosas".

El *incipit* del capítulo es seco, aunque aparentemente difícil de interpretar:

A los filósofos que piensan que el mundo es eterno, creo que se les podría contestar que si tanta antigüedad fuese cierta, sería razonable que existieran recuerdos de más de cinco mil años, y que no viéramos cómo por diversas causas se extingue la memoria de las cosas, y estas causas en parte provienen de los hombres y en parte del cielo<sup>49</sup>.

Maquiavelo afirma aquí, a través de una construcción sintáctica muy compleja, que, en primer lugar, el mundo es eterno y, en segundo lugar, que existen causas que cancelan la memoria de las cosas.

La potencia filosófica de la primera afirmación es evidente: recupera de lleno la tesis averroísta que, desde el iluminismo árabe, ha atravesado como un río subterráneo la Baja Edad Media y el humanismo cristiano, oponiéndose en todas partes a la filosofía dominante. Se trata de una afirmación que se opone tanto al platonismo (*Timeo*) como al cristianismo. La segunda afirmación tiene los mismos efectos polémicos: afecta tanto la teoría platónica de la memoria entendida como *anamnesis* cuanto la Sagrada Escritura como memoria de la historia de la humanidad desde su origen (los 5000 años que menciona Maquiavelo corresponde precisamente a la antigüedad del mundo de la cual habla el *Génesis*).

Su combinación conduce a una nueva concepción del conocimiento histórico; se presenta no como el doble conceptual de la totalidad histórica, sino como un fragmento salvado de las potentes causas de destrucción de la memoria humana. Este fragmento de memoria no es en algún modo la expresión de la totalidad: ninguna razón (entendida como Sentido) preside su supervivencia; no es lo que queda de los encuentros entre las fuerzas de la naturaleza y de la

<sup>49</sup> Maquiavelo, *Discursos*, *op. cit.* 233.

sociedad humana y de los encuentros entre las diferentes sociedades entre ellas. El error del platonismo y del cristianismo consiste precisamente en la proyección del fragmento sobre la totalidad, error que hace finito el mundo e instaura la alianza entre memoria y verdad.

Consideremos ahora la distribución maquiaveliana de las causas del olvido. Maquiavelo comienza su exposición por aquellas que "vienen de los hombres", es decir, por las causas sociales:

Porque cuando surge una nueva creencia, o sea, una nueva religión, su primera preocupación es extinguir la antigua, para así ganar reputación; y cuando además los organizadores de la nueva religión hablan diferente idioma, la aniquilan fácilmente. Esto se ve claramente observando el comportamiento de la religión cristiana con respecto a la gentil, pues anuló todos sus ordenamientos y ceremonias, y borró todo recuerdo de la antigua teología. Es cierto que no consiguió desterrar completamente la noticia de las cosas hechas por los varones excelentes de ésta, y eso se debe sobre todo a que conservó la lengua latina, lo que sucedió por fuerza, porque necesitaba escribir en ella los nuevos ordenamientos. Porque si hubiera podido redactarlos en una lengua nueva, y teniendo en cuenta el celo que ponía en sus persecuciones, no hubiera quedado ningún vestigio de las cosas pasadas. Y cualquiera que lea los métodos empleados por San Gregorio y otros jefes de la religión cristiana verá con cuánta obstinación perseguían todos los recuerdos antiguos, quemando las obras de los poetas y de los historiadores, derribando las imágenes y estropeando cualquier otra cosa que conservase algún signo de la antigüedad. De modo que si a esta persecución se hubiera añadido una lengua nueva, se habría visto cómo se olvidaba todo en un tiempo brevísimo. Y es creíble que lo que quiso hacer la secta cristiana contra la gentil lo hubiera hecho también la secta gentil con las que le precedieron. Y como estas sectas en cinco o seis mil años cambian dos o tres veces, se pierde la memoria de las cosas hechas antes de ese tiempo, y por si casualidad queda alguna señal, se considera como cosa fabulosa y no se le presta fe alguna, como sucede con la historia de Diodoro Sículo, que aunque da cuenta de cuarenta o cincuenta mil años, sin embargo, es considerada mendaz, y yo creo que lo es<sup>50</sup>.

<sup>50</sup> Maquiavelo, *Discursos*, op. cit. 233-234. A propósito de la mendacidad de la historia de Diodoro, Sasso escribe: "admitiendo (en principio) la 'veracidad' de aquellos fragmentos dispersos, él se daba cuenta de que 'probarlos' era casi imposible. Para ello, habría que recurrir al 'contexto, esto es, a la realidad que destruida en las cosas mismas, se había disuelto incluso en la memoria humana. [...] Hacia el historiador griego [...] Maquiavelo parece movilizar dos coherentes objeciones: no sólo el de haber construido un cuadro 'fabuloso', sino también, en primer lugar, no haberse dado cuenta de la dificultad metódica que la investigación del pasado más remoto contiene en sí misma". Según Sasso,

Las afirmaciones de Maquiavelo son de gran alcance filosófico:

1. la religión cristiana no es otra cosa que una "secta" entre otras<sup>51</sup>;
2. las sectas religiosas son dispositivos temporales que tienden por naturaleza a la hegemonía: la lógica de las relaciones entre las sectas sobre la escena del mundo es, por lo tanto, una lógica de guerra;
3. la memoria de la cultura espiritual de una época reside por entero en la materialidad de la lengua que la expresa; la lengua no tiene la centralidad expresiva de un sujeto y, por lo tanto, no puede ser objeto de un control absoluto; en consecuencia, una lengua puede ser enteramente destruida, pero en el caso en que resista a la destrucción, escapa a las tentativas de control del poder: su materialidad es la garantía *de facto* de su ausencia de centro y de su asistematicidad estructurada.

La combinación de estas tres proposiciones filosóficas diseña el esbozo de una teoría de la historia en la cual la memoria, lejos de constituir el instrumento de conocimiento más potente, es la puesta en juego de la lucha entre diferentes sectas: el vencedor pretende destruir la memoria del vencido e impone su propio relato del mundo como el único verdadero (intento que sólo puede conseguirse si la memoria del vencido se destruye en sus raíces materiales, el lenguaje).

Maquiavelo no quiere afirmar que la "historia de Diodoro es fabulosa porque habla de cosas antiquísimas" sino, al contrario, que "del pasado más antiguo, en tanto tal, no es posible determinar la verdad pues, destruido [...] su contexto, lo que permanece, si permanece, son fragmentos, los cuales, precisamente porque no son más que fragmentos, no permiten en rigor decidir si son verdaderos o falsos" (Sasso, G. "Intorno al passo concernente Diodoro". *Machiavelli e gli antichi*, op. cit. 378-383).

<sup>51</sup> Tal vez sea interesante a este propósito, para comprender la fuerza disruptiva de la posición maquiaveliana, leer este pasaje de Gentillet: "Tampoco sabe el que quiere decir, cuando él dice que las sectas y religiones varían dos o tres veces en cinco o seis mil años, y que la última hace siempre perder la memoria de la anterior. ¿Por qué él reveló este secreto? ¿Quién le ha dicho las cosas nuevas que se hicieron ante Moisés, si no es Moisés mismo? Y como no hay razón alguna ni historia donde se pueda encontrar esta imprudencia. Pero él quería demostrar por esto, que si nadie dudaba que él era un verdadero ateo, que él no debería dudarle: como prueba de esto declara que no cree en nada de lo que está escrito en las Sagradas Escrituras, de la creación del mundo, ni de la religión de Dios que tenemos después de Moisés" (Gentillet, I. *Antimachiavel*, ed. de 1576 con comentarios y notas de C. E. Rathé. Génova: Droz, 1968, 179).

Examinemos ahora el pasaje en el cual Maquiavelo expone "las causas que vienen del cielo", a saber, las causas naturales de la destrucción de la memoria:

En cuanto a las causas que provienen del cielo, son las que extinguen la generación humana y reducen a unos pocos los habitantes de alguna parte del mundo. Esto sucede por una peste, una hambruna o una inundación muy grande, y esta última causa es la más importante porque es la más universal, y además los hombres que sobreviven son rudos y montaraces, de modo que, no teniendo ellos mismos noticia de ninguna antigüedad, no la pueden transmitir a sus descendientes. Y si entre ellos se salva alguno más instruido en tales cosas, para forjarse una reputación y un renombre, la esconde y disfraza a su manera, de modo que a sus sucesores sólo les queda lo que él ha querido escribir, y nada más<sup>52</sup>.

Las proposiciones que se pueden extraer de este pasaje son:

1. la historia del género humana está profundamente enraizada en la naturaleza, cuya potencia puede hacer desaparecer brutalmente civilizaciones enteras; en consecuencia, la continuidad del relato de la memoria no es otra cosa que la continuidad de un fragmento, de una isla perdida que emerge más allá del diluvio del olvido;
2. la memoria no permea uniformemente la sociedad; hay una estratificación de la memoria al interior de la sociedad que excluye el modelo de la causalidad expresiva y de la *pars totalis*<sup>53</sup>.
3. la memoria es más bien un instrumento de poder y, por lo tanto, una perversión de la verdad para un fin político, que un conocimiento adecuado del pasado.

El conjunto de estas tres proposiciones constituye una posición teórica que podría leerse como una refutación *ante-litteram* de los grandes sistemas del idealismo. Sin embargo, una fuente inesperada de este pasaje ha sido puesta a la luz por el extraordinario trabajo de erudición llevado a cabo sobre los textos de

<sup>52</sup> Maquiavelo, *Discursos*, op. cit. 234.

<sup>53</sup> Balibar define este principio "de homeomería social"; eso consiste en pensar que "en el 'todo' social (o político o cultural), las 'partes' o las 'células' son necesariamente similares a todo lo anterior" (Balibar, É. "Foucault et Marx". *La crainte des Masses. Politique et philosophie avant et après Marx*. París: Galilée, 1997, 288).

Maquiavelo: se trata del *Timeo* de Platón. En efecto, en la obra cosmológica de Platón figura un pasaje respecto al cual el texto de Maquiavelo parece ser, en muchos aspectos, un calco.

En el diálogo, Critias el joven se refiere a un relato que Critias el viejo había sabido de Solón en Egipto acerca de la existencia en la antigua Grecia de una ciudad y de habitantes en todo similares a aquellos de los cuales había hablado Sócrates en *República*; y a propósito de este relato Platón subraya como no se trata de un mito inventado, sino de un discurso veraz. La razón por la cual se ha perdido la memoria de esta ciudad es que los griegos son todos "jóvenes de alma", dado que en ellos no ha sido depositada "alguna vieja opinión de antigua tradición, ninguna enseñanza adquirido por la edad". Y este es el motivo, según la narración realizada por un viejo sacerdote egipcio a Solón:

Esto se debe a que tuvieron y tendrán lugar muchas destrucciones de hombres, las más grandes por fuego y agua, pero también otras menores provocadas por otras innumerables causas. Tomemos un ejemplo, lo que se cuenta de vosotros de que una vez Faetón, el hijo del Sol montó en el carro de su padre y, por no ser capaz de marchar por el sendero paterno, quemó lo que estaba sobre la tierra y murió alcanzado por un rayo. La historia, aunque relata como una leyenda, se refiere, en realidad, a una desviación de los cuerpos que en el cielo giran alrededor de la tierra y a la destrucción, a grandes intervalos, de lo que cubre la superficie terrestre por un gran fuego. Entonces, el número de habitantes de las montañas y de lugares altos y secos que muere es mayor que el de los que viven cerca de los ríos y el mar. El Nilo, salvador nuestro en otras ocasiones también nos salva entonces de esa desgracia. Pero cuando los dioses purifican la tierra con aguas y la inundan, se salvan los habitantes de las montañas, pastores de bueyes y cabras, y los que viven en vuestras ciudades son arrastrados al mar por los ríos. [...] Desde antiguo registramos y conservamos en nuestros templos todo aquello que llega a nuestros oídos acerca de lo que pasa entre vosotros, aquí o en cualquier otro lugar, si sucedió algo bello, importante o con otra peculiaridad. Contrariamente, siempre que vosotros, o los demás, os acabáis de proveer escritura y de todo lo que necesita una ciudad, después del período habitual de años, os vuelve a caer, como una enfermedad, un torrente celestial que deja sólo a los iletrados e incultos, de modo que nacéis de nuevo, como niños, desde el principio, sin saber nada ni de nuestra ciudad ni de lo que ha sucedido entre vosotros durante las épocas antiguas. Por ejemplo, Solón, las genealogías de los vuestros que acabas de exponer poco se diferencian de

los cuentos de niños, porque, primero, recordáis un diluvio sobre la tierra, mientras que antes de él habían sucedido muchos y, en segundo lugar, no sabéis ya que la raza mejor y más bella de entre los hombres nació en vuestra región, de la que tú y toda la ciudad vuestra descendéis ahora, al quedar una vez un poco de simiente. Lo habéis olvidado porque los que sobrevivieron ignoraron la escritura durante muchas generaciones<sup>54</sup>.

El punto esencial de la narración platónica figura igualmente en el texto de Maquiavelo: los diluvios destruyen la memoria de la humanidad, porque los sobrevivientes son los iletrados. Sin embargo, cosa frecuente en la historia del pensamiento, argumentos aparentemente similares se inscriben en estrategias teóricas opuestas<sup>55</sup>. El diluvio funciona en Platón como argumento a favor de la tesis de una sabiduría originaria perdida en el inicio, tesis de la caída progresiva de la edad del mundo, convertida en paradigmática por Diodoro Sículo, que Maquiavelo califica como “cosa mendaz”. Para Maquiavelo no hay ninguna sabiduría originaria perdida, sino solamente desaparición total de la memoria o mistificación política de la memoria.

Maquiavelo traza, por lo tanto, los contornos de una teoría de la historia cuya endiádis metafísica Origen-Fin es, por usar una terminología del siglo XX, barradura; y en la cual resulta central la categoría de ocasión, como encuentro de *virtù* y fortuna, bajo forma de potencias materiales múltiples: materialidad de los aparatos de poder religioso, materialidad de las lenguas, del hambre, de las enfermedades, de los desastres naturales, de la estratificación cultural de la

<sup>54</sup> Platón. “Timeo”. *Diálogos VI*, Madrid: Gredos, 1992, 163-165.

<sup>55</sup> Sasso subraya la diferencia entre los dos textos: “Es cierto que la notable concordancia textual no se refiere también al tono y a la estructura de ambos textos, -el de Platón y el de Maquiavelo. Tanto en *Las Leyes* como también en el *Timeo*, la humanidad primitiva, de la cual hoy no sobrevive memoria específica, es presentada con carácter míticamente positivo; y parece ser ajena a la ‘malicia’ que Maquiavelo sospecha, o establece, en aquel que, por el exterminio y teniendo alguna noción del pasado destruido, lo transmite a la posteridad, pero deformado y alterado” (Sasso, G. “De Aeternitate mundi”. *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, Tomo 1, *op. cit.*, 201). Sasso considera que esta diferencia no cancela la concordancia. Por mi parte, considero que el rechazo del mito del origen y de la alianza entre memoria y verdad es la toma de distancia más clara frente al platonismo; dado este horizonte teórico antitético, la concordancia juega, entonces, el rol de una advertencia al lector erudito: “estamos refutando a Platón”.

sociedad. La memoria de una civilización no más que un frágil fragmento de materia frente a la desmesurada potencia de la naturaleza, que no tiene ningún respeto teleológico frente a ella: puede sobrevivir algún tiempo a esta desmesura e imaginarse eterna, proyectándose sobre la totalidad del tiempo, pero su destino es, pese a todo, el olvido.

### Conclusión

La “cosa” de la cual el discurso presenta la “verdad efectiva” (o que se hace “verdad efectiva” a través del discurso) deviene entonces visible por la teoría a través de los lentes constituidos por estas cinco tesis filosóficas. El término “tesis” deriva del griego que significa “posición”. Una tesis es una posición, la enunciación de una tesis es una toma de posición en un campo de fuerzas dado. Ahora bien, cuando se usan categorías como “metafísica occidental” o como “onto-teología” siempre se corre el riesgo de caer en generalizaciones que pierden de vista la especificidad de los autores singulares. No obstante, estas categorías se vuelven extremadamente útiles cuando son usadas como trasfondo, como horizonte de temporalidad ficticiamente homogénea respecto al cual es posible destacar lo que no sólo escapa, sino que se opone. Las tesis de Maquiavelo son una toma de posición contra la “metafísica occidental” o la “onto-teología”, una toma de posición, digámoslo *apertis verbis*, radicalmente materialista. Por esto la filosofía de Maquiavelo ha sido invisible por mucho tiempo al interior del pensamiento occidental: por una parte, por supuesto, porque ella está contenida en estado práctico en su teoría política y, entonces, no es inmediatamente perceptible, ni fácilmente identificable dado el nuevo sentido, inaudito, de sus tesis; por otra parte, sin embargo, esta invisibilidad parece tener una razón más



profunda y toma la forma de una remoción, en la medida en que no se limita a exceder el horizonte de la metafísica occidental, sino que, asumiéndose como “verdad de la cosa”, relega toda la metafísica al campo de la “imaginación de ella”.