

El hombre en su historia: Maquiavelo en clave lefortiana

Graciela Liliana Ferrás¹

Recibido: 30 de marzo de 2019 / Aceptado: 15 de octubre de 2019.

Resumen. El artículo reflexiona sobre la ruptura fundamental que opera la obra de Maquiavelo sobre el pensamiento político a partir de la interpretación de Claude Lefort. Contra la visión clásica heredada del pensamiento antiguo, Lefort descubre que Maquiavelo marca un camino aún no recorrido en el cual la legitimidad del poder no descansa en una “medida” (norma, ley, creencia o tradición), sino en las relaciones de fuerzas sociales que componen la Ciudad. El filósofo francés allana su camino interpretativo a partir de dos lecturas “ejemplares”: la de Antonio Gramsci y la de Leo Strauss. Este trabajo recorrerá brevemente las narraciones contemporáneas que, desde sus aporías, guían a Lefort en lo que llamará “la nueva ontología de Maquiavelo”, en la cual el conflicto está en la base de la constitución de todo orden político, siendo lo propio de la naturaleza de la ciudad.

Palabras claves: Maquiavelo; Lefort; conflicto; filosofía y ciudad.

[en] Man in his own history: Machiavelli from a Lefortian’s perception

Abstract. This article analyzes Claude Lefort’s interpretation of the fundamental rupture that Machiavelli has inflicted upon political thinking. In opposition to classical views derived from ancient thought, Lefort discovered that Machiavelli opened an unexplored path which points to the fact that legitimate power does not lie in mere “measures” (norms, laws, beliefs, or traditions), but in the interaction of social forces that shapes the nature of a city. The above mentioned French philosopher paves the way to this interpretation through the “exemplary” reading material of Antonio Gramsci and Leo Strauss. This paper aims at making a brief review of contemporary narratives whose internal contradictions would guide Lefort along the path that leads to what he defines as “Machiavelli’s new ontology”, according to which, conflict is at the basis of the construction of political order – therefore, in the nature of cities.

Keywords: Machiavelli; Lefort; conflict; philosophy and city.

Sumario: 1. Introducción. 2. Maquiavelo : filosofía y praxis. 3. La ilusión de los adversarios de Sócrates. 4. La naturaleza de la Ciudad. 5. Reflexiones finales. 6. Referencias Bibliográficas.

Cómo citar: Liliana Ferrás, G. (2019). El hombre en su historia: Maquiavelo en clave lefortiana, en *Ingenium. Revista Electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de la Ideas* 13, 55-74.

¹ Docente- investigadora de la Universidad de Buenos Aires/ Facultad de Ciencias Sociales/ Instituto de Investigaciones Gino Germani, orcid.org/0000-0003-1892-6429.
gracielaferas@gmail.com

1. Introducción

¿Podemos juzgar un fenómeno político cualquiera –interpela Charles Yves Zarká– sin preguntarnos si este conduce a la libertad o a la servidumbre?² Esta interpelación se halla en el corazón del último capítulo de *El Príncipe* en el cual Maquiavelo exhorta a liberar a Italia de los bárbaros. Allí, Maquiavelo contraría la conciencia ruinosa de *El Príncipe* que, entre sus desdichas y los golpes de la fortuna, alberga el libro en general y que nunca es comparable a la virtud de Moisés, Teseo y Ciro. La exhortación del florentino a liberar a Italia de los bárbaros revela la misión del político: la redención política. La ocasión de convertir las desdichas de un pueblo en la necesidad de un príncipe nuevo, de un “redentor”. Una fuerza apelativa en la escritura va cayendo en el imperativo que deberían asumir los Médicis. Como escribe Horacio González, en la exhortación hay una misión, un vacío convocante “que proporciona un encargo histórico”³. El primero en ver esta aporía entre el desapego científico de la obra en general y la “invocación” del último capítulo fue Antonio Gramsci. Escribió en sus *Apuntes* que el carácter fundamental de *El Príncipe* no era ser un tratado sistemático sino un “libro viviente” en el cual ciencia política e ideología se fusionan en la “forma dramática del mito”⁴. Escribe Portantiero que Gramsci lee a Maquiavelo con la mirada de quien es el fundador de un partido, con ojos de político, no de académico. Los mismos ojos que le hacen inclinar la mirada hacia *El Príncipe* y *El arte de la guerra* y no hacia el pensamiento republicano de *los Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. La elección de Gramsci no es azarosa –escribe Portantiero–, la escisión entre una obra y las otras significa “una disidencia trágica”; la de tener un ideal republicano pero comprender que la resolución de los problemas de una sociedad corrompida está en manos de un príncipe⁵. Gramsci lee a Maquiavelo en dos tiempos, aquel en el que *El Príncipe*, a la luz del capítulo XXVI, podría ser una ejemplificación histórica del “mito soreliano”, y aquel que encauza y organiza una reforma nacional-popular. Contrariamente, a Leo Strauss le llama la atención el realismo del pequeño libro sobre el arte de gobierno, no por su aspecto *ideológico* sino como una perspectiva sistemática para regular el gobierno de los príncipes, continuando con la tradición de la filosofía política, particularmente, aristotélica⁶.

La lectura de Claude Lefort, cuyo trabajo realizado en *Le travail de l'oeuvre de Machiavel* en la década del '70 sigue siendo inspiración para los curiosos investigadores de la obra maquiaveliana, se contrapone a las lecturas canónicas sobre la teoría del poder en Maquiavelo que lo asocian a una doctrina política perversa según la cual “el fin justifica los medios”⁷. En su “trabajo sobre la obra de Maquia-

² C. Y. Zarka, *Métamorphoses du monstre politique et autres essais sur la démocratie*, Paris, Puf, 2016, 134.

³ H. Gonzalez, “Comentarios a los capítulos de *El Príncipe*” en N. Maquiavelo, *El Príncipe*, Buenos Aires, Colihue, 2013, 253.

⁴ A. Gramsci, *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y el Estado moderno*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1984, 9.

⁵ J. C. Portantiero, “Gramsci, lector de Maquiavelo”. En T Varnagy, *Fortuna y Virtud en al República Democrática. Ensayos sobre Maquiavelo*. CLACSO, Buenos Aires, 2000, 149.

⁶ L. Strauss, *Meditación sobre Maquiavelo*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1963, 26.

⁷ Si bien esta interpretación es cuestionada desde hace varios años desde la filosofía y la teoría política, no deja de ser predominante no solo en el sentido común, sino en algunos trabajos de ciencia política que ligan el pensamiento de Maquiavelo con la idea de “decisionismo”, especialmente los estudios dedicados al populismo latinoamericano. Cf. F. Bosoer, “Maquiavelo, Schmitt y el “decisionismo” de los años ‘90: viejos y nuevos príncipes”. En Varnagy, Tomás (compilador). *Fortuna y Virtud en la República Democrática. Ensayos*

velo”⁸, Lefort hace un minucioso estado del arte y de cierto modo “mide” su propia interpretación con lo que él advierte como dos “interpretaciones ejemplares”: la de Antonio Gramsci y la de Leo Strauss⁹. Para Lefort el primero, de tradición marxista, encuentra en Maquiavelo la primera figura de la *filosofía de la praxis* y el segundo, fuente de inspiración del conservadurismo norteamericano, ve al florentino como el signo del pensamiento político moderno y le atribuye un carácter plenamente regresivo en comparación con la filosofía política antigua. Strauss ha marcado una huella significativa en la interpretación actual de Maquiavelo al encontrar que este desafía la religión y la tradición filosófica en su totalidad. El concepto de “divulgación” cumple un papel esencial en su argumento. Maquiavelo, que se transforma ante la mirada de Strauss en el “maestro del mal”, divulga aquello que no debía ser dicho a partir de un modo filosófico de escritura, una *escritura oblicua*, y revela, así, la complicidad entre los *Discursos* y *El Príncipe*; dos obras que la literatura tradicional había confrontado. No obstante, la lectura de Strauss al tiempo que acerca a Maquiavelo a los antiguos ocluye la interrogación por el origen del poder, interrogación que motiva las lecturas de lo político de Claude Lefort. Strauss descubre, en su lectura, una identidad entre filosofía y política, lee a Maquiavelo como quien lee a un filósofo, pero, desanda el camino andado cuando rechaza toda novedad en Maquiavelo. Escribe Lefort que nos equivocamos si no vemos en la obra del florentino la profunda identidad que hay entre filosofía y política, que caeríamos en “la ilusión de los adversarios de Sócrates”¹⁰. En Maquiavelo se encuentra la fascinación por descifrar el ser profundo de la política y, por lo tanto, del hombre. Lefort en *Écrire* sostiene que si Maquiavelo hubiera nacido en Friburgo habría encontrado un subtítulo justo a su obra clásica: *El ser y el hombre*. De este modo, la relación de *El Príncipe* con el poder equivale a una representación del hombre con el tiempo y con el Ser. Contrariamente a Strauss, Lefort ve que Maquiavelo opera una ruptura en el pensamiento político que instaura una “nueva ontología” en la cual el conflicto está en la base de la constitución de todo orden político, porque es lo propio de la naturaleza de la ciudad. Esta evaluación positiva del conflicto, significativa para la teoría de la invención democrática, Lefort la encuentra en Maquiavelo, quien le permite romper con el postulado marxista de la naturaleza secundaria del conflicto. Contra la visión clásica heredada del pensamiento antiguo, Maquiavelo marca un camino aún no recorrido en el cual la legi-

sobre Maquiavelo, Buenos Aires, CLACSO, pp. 115- 126. 2000. Por otra parte, el “maquiavelismo” porta la idea de Maquiavelo como un técnico de la política en su concepción “amoral” del poder moderno. Cf. S. Wolin, *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*, Buenos Aires, Amorrortu 1973, L. Strauss, *op. cit.*, 1963, entre otros. Claude Lefort es profundamente crítico de esta interpretación ya que considera que alguien que se ha ocupado por el problema de los regímenes corruptos y considera el régimen republicano como el superior (*El Príncipe*, cap. V), no puede ser considerado un técnico puro, un autor cínico o amoral. Cf. C. Lefort, *Maquiavelo. Lecturas de lo político*. Madrid, Trotta, 2010.

⁸ Uso las comillas para darle un sentido especial a la noción de “trabajo” sobre la obra de Maquiavelo que realiza Claude Lefort, sentido intencional según refleja el título original en francés *Le travail de l'oeuvre Machiavel*, Paris, Gallimard, 1972. Su versión en español sale bajo el título *Maquiavelo. Lecturas de lo político* por editorial Trotta recién en 2010 y se trata de una versión abreviada y corregida. De hecho, en lo que hace a este artículo, mientras en la versión en francés Lefort da cuenta de 8 interpretaciones ejemplares (Nourrisson, De Sanctis, Renaudet, Cassirer, Ritter, von Muralt, Gramsci y Strauss), en la versión en español sólo se referirá a Gramsci y Strauss.

⁹ C. Lefort, *Maquiavelo. Lecturas de lo político*, 87-148.

¹⁰ C. Lefort, *Maquiavelo. Lecturas de lo político*, 137.

timidad del poder no descansa en “una medida” (norma, ley, creencia o tradición), sino en las relaciones de fuerzas sociales que componen la Ciudad. Este artículo reflexiona sobre esta ruptura fundamental que opera la obra de Maquiavelo sobre el pensamiento político a partir de la interpretación de Claude Lefort.

2. Maquiavelo: filosofía y praxis

Más allá de los referentes específicos de la lectura “maquiavélica” – como Inocente Gentillet (1968), Federico II de Prusia (1995), Benedetto Croce (1952), entre otros –, la imagen de Maquiavelo asociada al autor de una doctrina política perversa, según la cual “el fin justifica los medios”, aparece como una inscripción en la opinión general del lector de *El Príncipe* que ha persistido por más de cuatro siglos. Maquiavelo, aún sin haber sido leído, es reconocido por la mayoría como el escritor de la tiranía. Es, precisamente, el abordaje de Antonio Gramsci el que pone al descubierto la impotencia de la literatura tradicional para comprender el objeto de la obra en relación con su destinatario. ¿A quiénes se dirige *El Príncipe* a los tiranos o al pueblo? ¿Puede un pensamiento que exhorta a la liberación de un pueblo condenarlo a la más despiadada de las servidumbres bajo una tiranía? A la luz del último capítulo de *El Príncipe*, Gramsci elabora una interpretación que le permita responder a su necesidad contemporánea de una reforma moral y política en Italia, redefiniendo el rol de los intelectuales en una alianza con el pueblo. La exhortación a liberar a Italia de los bárbaros le permite a Gramsci, contra las interpretaciones que le antecedieron, visualizar en el destinatario del discurso maquiaveliano a “quien no sabe”, las masas revolucionarias de su época, los campesinos. Maquiavelo, concluye Gramsci, “se siente mismidad [*medesimezza*]” con el pueblo. Este sentimiento, contrario al sentimiento aristocrático de superioridad reinante en la Italia del pensador sardo, lo lleva a una reflexión sobre el rol del intelectual, ligado, hasta ese momento, a la burguesía, y a una relación peculiar entre conocimiento y política¹¹. Maquiavelo escribe *para* “quien no sabe” de qué está compuesta la máscara que fundamenta la autoridad de los poderosos, y le aconseja al *principe nuovo* el apoyo del pueblo que será su fuerza política fundamental, su arma más poderosa para conservar el poder¹². El Maquiavelo de Gramsci toma partido del lado del pueblo, se identifica con los *oprimidos*, su destinatario son los que “no saben”, anulando, así, la distancia entre gobernantes y gobernados. Gramsci descubre que *El Príncipe* no es un libro escrito para tiranos, contrariamente, encuentra en él la unidad ideológica entre lo “bajo” y “lo alto”, entre los intelectuales y la masa. Escribe Lefort, a propósito de la lectura gramsciana, que *El Príncipe* “posee una función revolucionaria por su sola destinación”¹³.

Frente a la fría utopía racionalista o la agrupación corporativa, Gramsci revela la imagen de un libro que “representa en forma plástica y ‘antropomórfica’ el símbolo de la ‘voluntad colectiva’”, la forma dramática del mito soreliano, la “irrupción

¹¹ F. Frosini, “Democracia, mito y religión: El Maquiavelo de Gramsci entre Georges Sorel y Luigi Russo”, en R. Salatin y M. Del Roio (org) *Reflexões sobre Maquiavel*, São Paulo, Cultura Acadêmica, 174.

¹² Cf. G. Ferrás, “Los secretos del príncipe nuovo: poder y conflicto en *El Príncipe* de Nicolás Maquiavelo” en Varnagy, Tomás y Rossi, Miguel (ed.) *Pensar la política desde maquiavelo*. Buenos Aires, Publicaciones SAAP. Aurelia Rivera Libros, pp. 133-148.

¹³ C. Lefort, *Maquiavelo. Lecturas de lo político*, 91.

violenta de las masas”, la capacidad transformadora de lo social¹⁴. Pero Gramsci no imagina cómo un mito puede ser “no constructivo”, es decir, cómo puede “destruir” relaciones morales y jurídicas y no “construir” nada. Y será esta visión, de lo político como conflicto y exceso del orden simbólico, la misma que lo lleva a querer dominar y superar ese estadio de la irrupción violenta de las masas a partir de su drástica reducción a un principio regulador, un catalizador de esa eferescencia¹⁵. Detrás de la libertad, encuentra un máximo determinismo. Así, Gramsci pasa del mito como *mobilizador* de la voluntad colectiva al Partido, el Príncipe Moderno, como *hacedor* de la voluntad política: “la creación de una fantasía concreta que actúa sobre un pueblo disperso y pulverizado para suscitar y organizar su voluntad colectiva”¹⁶. La aguda mirada lefortiana advierte cómo la interpretación revolucionaria queda condenada al fantasma de la “función del mediador”¹⁷. Se restaura la distancia entre verdad y política, el intelectual ocupa una posición de pura exterioridad “a la que llamaríamos gustosamente una posición de poder –de un poder despótico–, pues dispone con toda libertad del discurso, limitado, en adelante, a la tesis del realismo y reprimido en toda expresión que excediese su límite”¹⁸. Este movimiento ocluye la interpretación de una *filosofía de la praxis* en Maquiavelo que había puesto en movimiento el cuestionamiento al principio mismo de dominación. Gramsci descubre el poder disruptivo del discurso maquiaveliano en el terreno fértil y a la vez peligroso de los oprimidos, pero, lamentablemente, en un gesto aporético, restablece la división que había transgredido entre objeto y sujeto, entre teoría y práctica, entre verdad y política.

Lefort no está interesado en diseñar la estrategia de una nueva vanguardia revolucionaria como Gramsci, sino que lee a Maquiavelo con ojos de filósofo, encuentra un *trabajo* en su obra más profundo y complejo que le permite descifrar el ser de la política y por lo tanto del hombre. Lectura deudora del “arte de leer” de Leo Strauss que busca una verdad intencional en Maquiavelo entre las contradicciones, omisiones, oclusiones y distintas temperancias de una escritura “entre líneas”. Strauss se sumerge en los confines del florentino desde el terreno filosófico para preguntarse ¿cómo leer a Maquiavelo? Lejos de la pretensión de neutralidad, desde el comienzo de su *Meditación sobre Maquiavelo*, Strauss designa a Maquiavelo como el “maestro del mal” y remonta sus enseñanzas a la sabiduría platónica en boca de Calicles y Trasímaco¹⁹. Strauss lee a Maquiavelo desde la tradición filosófica y da a entender

¹⁴ A. Gramsci, *Notas sobre Maquiavelo*, 9. La capacidad transformadora de lo social que para Sorel tiene el mito y no la voluntad política misma. Cf. G. Sorel, George, *Reflexiones sobre la violencia*, Madrid, Alianza, 2005, 42.

¹⁵ En Gramsci la idea del partido como centro de la vida moral, como hemos observado críticamente, decanta en una posición organicista e integralista cuando ese pensamiento crítico, que tiende a destruir todo un sistema de valores falsos, se propone como universalmente válido, como criterio éticamente regulador de una construcción social.

¹⁶ A. Gramsci, *Notas sobre Maquiavelo*, 10.

¹⁷ C. Lefort, *Maquiavelo. Lecturas de lo político*, 103.

¹⁸ Lefort, ídem. Como escribe Gramsci: “El Príncipe moderno, al desarrollarse, perturba todo el sistema de relaciones intelectuales y morales en cuanto su desarrollo significa que cada acto es concebido como útil o dañoso, virtuoso o perverso, sólo en cuanto tiene como punto de referencia al Príncipe moderno mismo y sirve para incrementar su poder u oponerse a él. El Príncipe ocupa, en las conciencias, el lugar de la divinidad o del imperativo categórico, deviene la base de un laicismo moderno” (Gramsci, *Notas sobre Maquiavelo*, 15). Muchos han criticado esta veta que hace del Partido Comunista el *Príncipe moderno* contra el fascismo y la figura del condottiero “carismático”, pero de cara a una sutura en la totalidad. En interpretaciones más dulcificadas la idea del Príncipe moderno reviste la forma de “movimiento” nacional-popular, aunque vuelve a ser solidaria con la figura del “carismático” condottiero.

¹⁹ Cf. L. Strauss, *Meditación sobre Maquiavelo*, op. cit.

que la transgresión del florentino afecta el estatuto de la verdad que está en la filosofía griega y que es externo tanto al discurso maquiaveliano como a su destinatario²⁰. Desde esta interpretación, la obra del florentino es un retroceso, un oscurecimiento de esa verdad primera; que es lo mismo que decir que la relación entre conocimiento y política obedece a un estatuto de verdad externo al advenimiento del pensamiento político moderno. Contra las lecturas tradicionales, Strauss descifra que tanto el discurso republicano que busca la libertad a partir del modelo romano como el apasionado discurso de la *verità effettuale* abandonan toda búsqueda por el “deber ser”, por la moral²¹. Para el pensador germano-estadounidense, las dos obras del florentino que albergaban principios contrarios según la lectura tradicional sobre el tema, los *Discursos* y *El Príncipe*, no hacían más que ocultar los mismos principios: la virtud de los ciudadanos en ruptura con la tradición. Ambas obras significan una crítica corrosiva al “buen régimen”, la imposibilidad de la existencia de un régimen perfecto, la diferencia entre el bien de la Ciudad y el Bien *en sí*²². Dirá Strauss que Maquiavelo envía a los confines de la Ciudad la búsqueda del Bien Supremo, otro modo de decir que esta búsqueda ha sido expulsada del orden de las cosas humanas. La República romana en el discurso maquiaveliano es para Strauss el origen del pensamiento político moderno y de la modernidad misma, la cual niega todo principio de autoridad y se funda sobre las experiencias humanas y sobre la razón propiamente humanas²³. Sin lugar a dudas, con Maquiavelo la *cosa* política es un asunto concerniente a la trama social en el orbe de las relaciones entre los hombres y no entre los principios. Para Strauss, este despojo moral de la modernidad es inaugurado con el florentino, para quien la *tekné politiké* deriva del conocimiento de la necesidad, un conocimiento guiado por el examen de las situaciones extremas. En esta premisa, no hay contradicción entre la edificación de la Tiranía y la preferencia por la República. La verdad real de la *cosa* política, reside “en el modo en que se vive” (el *ser* siendo, el *estar*) y no en el “deber ser”. “Por lo tanto un príncipe – para el florentino – si quiere conservarse, debe aprender a poder ser no bueno, y valerse de ello o no según la necesidad”²⁴. Maquiavelo afirma la necesidad como el principio regulador del movimiento humano y no el bien o la felicidad, como lo era para los antiguos. De estas enseñanzas, Strauss sostiene que ya no hay “medida” o medida común para el orden social, sino “deseo desenfrenado de apropiarse” de otro hombre y, en este gesto, negarlo como sujeto en toda su humanidad, tornarlo objeto de su placer. Recuerda Strauss que a la proposición según la cual “el hombre es la medida de todas las cosas” se le opone aquella que afirma que “el hombre es *amo* de todas las cosas”²⁵. En Maquiavelo la justicia no es el imperio del más fuerte, como para el sofista Calicles, sino el hombre devorador de hombres. En esta escena podemos deducir tres registros

²⁰ Si con Gramsci, en el discurso maquiaveliano se revelaba la verdad a aquél que no sabía, la clase revolucionaria de su época, aquí la búsqueda de la verdad se encuentra en un terreno diferente, un terreno externo al discurso y al destinatario del pensamiento político moderno.

²¹ C. Lefort, *Écrire. A l'épreuve du politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1992, 141-179.

²² Aunque Claudia Hilb lúcidamente advierte, a propósito de la lectura de Strauss sobre el mejor régimen, que éste considera que la ciudad perfecta ha tenido siempre el status de utopía en el pensamiento político clásico. Para Strauss la verdad que oculta la filosofía es que el derecho natural (el orden justo; el iusnaturalismo) es imposible por naturaleza, C. Hilb, “Leyendo a Claude Lefort: tras el rastro de Leo Strauss”, *Foro Interno*, 2015, 15, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 119.

²³ L. Strauss, *Meditación sobre Maquiavelo*, 173.

²⁴ N. Maquiavelo, *El Príncipe*, Buenos Aires, Colihue, 2003, 94.

²⁵ C. Lefort, *El arte de escribir y lo político*, Madrid, Herder, 2007, 254.

de inteligibilidad de la noción de lo justo e injusto: uno, inherente a la pregunta por la naturaleza del hombre; el otro, según el parecer de la comunidad y durante el tiempo que este parecer dura; y el tercero, una intervención política decisiva en el terreno indecible de las pasiones desenfrenadas entre los hombres, del conflicto. Será Rancière el que diga que el mal viene de muy lejos, que el “crimen político” –lo que él entiende como democracia– es simplemente la experiencia política de una comunidad humana sin lazos con el Dios padre²⁶. Un acontecimiento en el cual el “pastor se ha perdido”²⁷. Desde los ojos de Strauss, cabe conjeturar que *el pastor se ha vuelto lobo* en y a partir el pensamiento del “maestro del mal”. Lefort coincide con esta interpretación de Strauss de que la violencia, el terror, está en el origen mismo de la *civitas* y no se ubica solamente en las alturas de la razón de Estado. Pero mientras que Strauss ve el derrumbamiento del *telos* de la comunidad política, el pensador francés muestra cómo Maquiavelo se propone denunciar a los hombres de su tiempo las ilusiones que “ocultan la defensa de un sistema oligárquico que priva a una gran parte del pueblo de sus derechos políticos”²⁸. Por otra parte, Strauss nota que si bien la postura del florentino es realista, este no se contenta con la posición de observador o analista sino que pretende descubrir las reglas que conducen al examen de lo que *es*. La lectura straussiana encuentra en Maquiavelo la pretensión de abolir la distancia entre los datos de la experiencia sensible y el “deber ser”. Con lo cual, objeta Lefort, “el problema político adviene un problema técnico”: el arte de la política deriva del conocimiento de la necesidad²⁹. El problema es que Strauss, sugiere Lefort, obsesionado en seguir las huellas escriturales en el pensamiento de Maquiavelo de un saber o de un conocimiento en comparación con el estatuto de verdad de la filosofía política como unidad de medida, no ve la relación entre fortuna y necesidad. Si los problemas políticos se reducen, en gran parte, a cuestiones técnicas, juzgando las cosas *cómo son* y de acuerdo a lo que *ellas producen*, se está dejando de lado la complejidad del problema de la legitimación política presente en el corazón del advenimiento del pensamiento político moderno: que el fundamento de la autoridad no descansa en principios extrínsecos a la dinámica interna de las relaciones entre los hombres. Escribe Maquiavelo que “un príncipe necesita tener el pueblo de su lado: en caso contrario, en las adversidades no tendrá remedio alguno”³⁰. Necesidad

²⁶ J. Rancière, *La haine de la démocratie*, Paris, La fabrique éditions, 2005, 40.

²⁷ J. Rancière recurre a la figura del pastor en diálogo vívido con el nacimiento de la política en la cultura occidental, el mundo griego. En particular, la relación del “verdadero” pastor y el Bien Supremo para la ciudad se encuentra en el libro I de *República* (343a-345d).

²⁸ C. Lefort, *El arte de escribir y lo político*, 243.

²⁹ C. Lefort, *Écrire*, 130. “En todo caso, el príncipe nuevo no sólo debe suponer con toda franqueza que los hombres son malos (D, I, §3) y que sólo obran bien por necesidad, sino que la violencia está en el origen mismo de su legitimidad. Pase lo que pase, el terror está siempre en el origen de una *civitas*, y no sólo del Estado, como ha demostrado Leo Strauss. Ésta es la tesis no sólo de *El príncipe*, sino también de los *Discursos* (I, §9).” Cf. J.L. Villacañas Berlanga, “Príncipe *nuovo* y *vivire* político, En R. Aramayo y J. L. Villacañas Berlanga, *La herencia de Maquiavelo. Modernidad y voluntad de poder*, Madrid, FCE, 1999. p. 31.

³⁰ Maquiavelo ataca a los detractores del pueblo y contra aquella frase popular en su época que dice que “quien construye sobre el pueblo, destruye en el barro”, no deja dudas de que el favor del pueblo es necesario para el príncipe o de lo contrario éste “no tendrá remedio alguno en las adversidades” (Maquiavelo, *El Príncipe*, 51). Pues los grandes contribuirán a la ruina del príncipe, pensando que pueden ocupar su lugar. “Mientras que lo peor que puede sucederle a un príncipe con el pueblo enemigo – dictamina Maquiavelo– es que él lo abandone” (Ídem, 50). El florentino no deja de afirmar que es importante conservar al pueblo como amigo, como ganarse el favor popular en el caso de haber llegado al poder de la mano de los grandes: “El que llega al principado con la ayuda de los grandes se mantiene en él, con mayores dificultades que el promovido con la ayuda del pueblo,

y tiempos adversos es una relación indisoluble pues, el conocer las razones de un dominio (la *tekné politiké*), el misterio de la fidelidad de los ciudadanos, conlleva, al mismo tiempo, conocer la adversidad que le es consustancial. La fortuna significa la irreductibilidad del todo a sus partes y de la norma suprema a las diversas representaciones sociales. La fortuna es un obstáculo a los deseos desenfrenados de los hombres, a la condición del hombre como amo de todas las cosas. Es la fortuna, más que la *virtú*, la que contribuye a la grandeza de Roma³¹. Contrariamente para Strauss –asevera Lefort– necesidad y elección están unidas como lo bajo y lo alto, y en este ejercicio analítico vuelve a restaurar la división entre filosofía y política, poniendo el acento en la libre elección del individuo fundada en el ejercicio del saber³².

No obstante, como sostiene Claudia Hilb, a pesar de las profundas diferencias ideológicas, Lefort comparte con Strauss el mismo propósito de “restaurar la filosofía política”, de restaurar su capacidad para pensar la tiranía, la diferencia política³³. El pensamiento de Maquiavelo aparece como el punto de partida de este titánico emprendimiento ya que ha sido “el primer filósofo que ha puesto en duda, en nombre de la muchedumbre y de la democracia, la exactitud del prejuicio aristocrático o de la premisa aristocrática que inspiraban la filosofía clásica”³⁴. El análisis de Strauss descifra que Maquiavelo destruye una jerarquía natural y hecha

porque, aun siendo príncipe, está rodeado de muchos que se creen sus iguales, y entonces no puede ni mandarlos ni manejarlos a su manera. Pero el que llega al principado gracias al favor popular está solo en el poder, y a su alrededor no tiene a nadie o tiene a poquísimos que no estén dispuestos a obedecer”. (Ídem). Maquiavelo le asevera al príncipe que si se apoya en el pueblo y es hombre de corazón “y con sus providencias es el alma de todo el pueblo (*e tenga con lo animo e ordini suoi animato lo universale*), nunca se encontrará engañado por él” (Ídem, 52). No obstante la tranquilidad de la empresa política que construye sus cimientos con el amor popular, el final del capítulo IX prepara el terreno para los tiempos adversos, y los argumentos deben ser leídos al reverso. En varios momentos de la obra aparecen los distintos climas de tensión que pueden envolver al pueblo, como este pasaje del capítulo VI: “la naturaleza de los pueblos es variable y resulta fácil convencerlos de algo, pero difícil mantenerlos en esa convicción: entonces, conviene estar preparados de modo tal que, cuando ellos no crean más, se les pueda hacer creer por la fuerza” (*Ibidem*, 29). Para los tiempos adversos, el príncipe debe infundir el temor, el reverso del amor, lograr que los ciudadanos estén dispuestos a morir por él. “Un príncipe prudente –escribe Maquiavelo– debe imaginar un modo para que sus ciudadanos, siempre y aún en los momentos especiales, tengan necesidad de él, y del Estado: así, ellos siempre serán fieles” (*Ibidem*, 53). Es preciso que el príncipe haga de suerte que sus súbditos dependan de él y no tengan elección, tanto en la buena como en la mala fortuna.

³¹ En el capítulo XVIII Maquiavelo se adentrará de lleno en la relación entre la fortuna y la virtud. El análisis de la fidelidad parece ser el mismo modelo que los anteriores, pero aquí emite un nuevo juicio sobre la naturaleza humana: “[...] hay dos modos de combatir: uno con las leyes y otro con la fuerza, el primero es propio de los hombres y el segundo de las bestias [...] Es, pues, necesario ser zorra para conocer las trampas y león para atemorizar a los lobos” (Ídem, 92). Para continuar diciendo que el Príncipe [...] necesita poseer un estado de ánimo dispuesto a moverse según los vientos de la fortuna y las variaciones de las cosas [...] y no alejarse del bien mientras pueda y, en cambio, saber introducirse en el mal si estuviera necesitado de hacerlo [...] Los hombres, en general, juzgan más por los ojos que por las manos, porque el ver pertenece a todos, pero el palpar a pocos. Al respecto véase también en N. Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, L I, 58; L. III, 9. Madrid, Alianza, 2003. Fortuna, una meditación sobre el tiempo o el tiempo de esos humores y virtud que, como explicó Pocock, no puede ser identificado con la posesión o carencia de las virtudes tradicionales, sino con una inteligencia práctica, con la sagacidad del político. Al respecto de la relación sobre fortuna y *virtú* se puede consultar los ya clásicos trabajos de Skinner (1991), Pitkin (1984), entre otros; y un excelente conjunto de estudios sobre este tema producto de nuestro medio académico en Varnagy (2000).

³² Para Strauss como para Pierre Manent, Maquiavelo se acerca a Aristóteles en varios pasajes más allá de condenar la vía del *mezzo*. Cf. cap XV, *El Príncipe* y ss.

³³ Hilb, “Leyendo a Claude Lefort ...”, 105.

³⁴ Strauss, *Meditación sobre Maquiavelo*, 127.

luz intensa sobre el trabajo de Lefort, por esto mismo el autor de *Écrire* no se explica cómo Strauss no ve lo novedoso del conflicto como el signo de una división originaria de la sociedad.

3. La ilusión de los adversarios de Sócrates

Strauss reconoce que Calicles y Trasímaco se distinguen de Maquiavelo porque adoptan la perspectiva del explotador y éste último la del fundador. En la figura del príncipe como “fundador” de una ciudad, Strauss no sólo encuentra la afirmación de la imposibilidad del “buen régimen”, sino la profunda filiación de Maquiavelo con la “comunidad de filósofos” que lo distancia de los sofistas. En su *Meditación sobre Maquiavelo*, Strauss desvía el conflicto como constitutivo de la ciudad en el ejemplo de Roma para encontrar en la *escritura oblicua* de Maquiavelo la intención de “fundar nuevos modos y nuevos órdenes” desembarazados de la concepción sustancial de la moral. La moral sólo sería posible después de la fundación de la ciudad producto de las leyes y las costumbres humanas. Pero, desde la interpretación de Lefort, aquí Maquiavelo opera una ruptura en el pensamiento político, una “nueva ontología”. Pues, Calicles parte de la naturaleza del hombre y Trasímaco de la división de los hombres en detentadores y no detentadores del poder en la ciudad pero ninguno de los dos se interroga sobre la relación entre la división de las clases y la división de lo social y lo político, sobre la ley y la libertad y los deseos de dominados y poderosos. Esta interrogación, sin embargo, gobierna los primeros ocho capítulos de los *Discursos* tal como sostiene Lefort con fina observancia.

Para Strauss, tanto Trasímaco como Sócrates coinciden en que si existiera una *tekné politiké* que tuviera que ver con el bien común no tendría sentido que sólo se beneficiara una parte de la ciudad³⁵. Por ello, “la única diferencia entre Trasímaco y Sócrates es esta: según Trasímaco, la justicia es un mal no necesario, mientras que, para Sócrates, es un mal necesario”³⁶. La Ciudad justa es contraria a la naturaleza, la Filosofía y la Ciudad suelen repelerse más que atraerse. La Ciudad exige al filósofo sustraer el *eros* de conocimiento, sumergirse no sólo en la falsedad de las imágenes de la caverna, sino en la competencia por el provecho propio que no es más que una privación para otro; un daño. Sin embargo, una interesante y original lectura de N. Carrasco sugiere que la cuestión de la justicia en *República* puede leerse a partir de un concepto poco abordado como es el de *pleonexia*, el “propio deseo de la ciudad”: “el tener más de lo que *otros* tienen”³⁷. Lo que indica un conflicto originario entre los

³⁵ Platón, *República*, Buenos Aires, Eudeba, 1988, 346e1-5.

³⁶ L. Strauss, *La Ciudad y el hombre*, Buenos Aires, Katz editores, 2006, 220.

³⁷ Como señala N. Carrasco: “La *pleonexia* es una categoría platónica más complicada de lo que puede parecer. Tradicionalmente asociada a las posiciones de Calicles y Trasímaco, lo primero que nos indica *La República* es que la *pleonexia* no es únicamente el motor constitutivo de toda ciudad, sino el punto de referencia decisivo de la concepción platónica de la justicia. Es ahí donde radica la paradoja del tránsito de la ciudad sana de Sócrates a la ciudad enferma de Glaucón: lejos de representar la pérdida de la justicia, se define como la posibilidad de reflexionar la ciudad desde la tensión permanente entre la indeterminación propia de la *pleonexia* y el límite que ha de reconducirla políticamente [...] El carácter radical de *La República* implica que sólo se puede defender la justicia tomando en cuenta su propia posibilidad. Pero esa posibilidad pasa por la aceptación de un antagonismo pulsional que habitualmente pasa desapercibido. Este antagonismo se denomina *pleonexia* y es la clave desde la que se puede reconstruir la filosofía política en Platón. Evidentemente, esta manera de entender *La República*

seres humanos, propio de la naturaleza de la ciudad, del vivir en común, con *otros*. Si se puede reconstruir la filosofía política a partir de la aceptación de un antagonismo pulsional como motor constitutivo de toda ciudad, entonces, Maquiavelo merece ser tratado como un filósofo del conflicto y no como el maestro del mal opuesto al idealismo político. Este tránsito permite poner en juego las distancias entre las interpretaciones de Strauss y Lefort, desde una nueva arista. Strauss ve un acuerdo discursivo entre Trasímaco y Sócrates que se basa en la fundación de la ciudad y traslada este acuerdo a Maquiavelo, pero no ve que detrás de este acuerdo está el desacuerdo propio de la naturaleza de la ciudad.

De hecho, desde la interpretación de Lefort, Maquiavelo descubre que no se trata del Bien, no tiene nada que ver con el bien del gobernante o de los gobernados,³⁸ sino que lo propio de la naturaleza de lo político es este conflicto y que la teoría socrática del bien común sólo puede validarse sobre un supuesto utópico de una Ciudad de hombres buenos, una Ciudad imaginaria. Si leemos con atención, Maquiavelo nos informa la idea de que los hombres jamás están satisfechos con su condición y que un príncipe antiguo no deja del todo de perjudicar a sus súbditos, aún cuando estos están acostumbrados a su poder. El deseo de conquistar es tan natural como el de los dominados de cambiar de dominación, el de los Estados débiles de sustraerse a la tutela de un Estado fuerte, etc. En suma, en el capítulo IX de *El Príncipe* Maquiavelo pone en evidencia la división social constitutiva de la ciudad. Nos habla de los grandes y del pueblo y de sus respectivos deseos: el de los grandes de mandar y oprimir al pueblo y el del pueblo de no ser mandado ni oprimido por los grandes.³⁹ Desde la óptica de Maquiavelo el antagonismo social se despliega en función del mando y de la resistencia al mando. Este conflicto es tan inherente a la Ciudad, al mundo social, como constitutivo de lo político. Sin este antagonismo constitutivo la política no tendría razón de ser. Este vocabulario es *político* y frecuentemente creemos reportar el deseo de dominación a un trato de la naturaleza humana. No obstante, Lefort nos propone analizar los móviles que el pensador florentino atribuye a la conducta de los hombres, los objetivos que él menciona: poder, honor, riqueza. La riqueza es un objeto de deseo de primer orden. Escribe Maquiavelo “los hombres olvidan antes la muerte de su padre que la pérdida de su patrimonio”, en un pasaje de estratégica importancia en relación a la pregunta de si es mejor ser temido que amado por los súbditos.⁴⁰ Aclara Lefort que a Maquiavelo no le importa la naturaleza humana, sino la división de un deseo que no se forma más que en el estado social o, más precisamente, en el estado político (la *Cite*): oprimir y no ser oprimido. Lo esencial es esta división en la cual se constituyen dos clases antagónicas que no ocupan una posición simétrica. El deseo de los grandes tiene un objeto: el *otro*. Dicho de otro modo: el poder sobre el otro, la posesión del otro, el *tener* al otro; un *otro*

va en contra de la noción habitualmente aceptada de una “ciudad ideal” perpetrada en nombre de una justicia desprovista de tensión antagónica.” N. Carrasco, *Pleonexia*: el centro ausente en *La República* de Platón. *Dáimon*. Revista de Filosofía, n° 45, 2008, 71-83, pp. 71-72.

³⁸ Platón, *República*, 347d.

³⁹ Maquiavelo abandona la clasificación clásica de regímenes políticos legítimos e ilegítimos, sanos o corruptos y dibuja la trama de lo social a partir de observar y afirmar que: “[...] en toda ciudad se encuentran dos humores distintos: por un lado, el pueblo desea no ser dominado ni oprimido por los grandes, y, por otro lado, los grandes desean dominar y oprimir al pueblo. De las dos tendencias opuestas, en las ciudades nacen algunos de estos tres efectos: el principado, la libertad o el libertinaje”. N. Maquiavelo, *El Príncipe*, 49.

⁴⁰ N. Maquiavelo, *El Príncipe*, 126.

que se encarna en los signos que le aseguran su posición: riqueza, rango, prestigio. En suma, este deseo se reduce al apetito de poder. En revancha, el deseo del pueblo es, rigurosamente hablando, sin objeto; es decir, es la operación de la negatividad. El deseo de no *ser* poseídos ni caer bajo el suyo de los grandes. Los grandes, por un lado, y el pueblo, por otro, están comprometidos en una lucha irresoluble a causa de sus humores opuestos. El conflicto precede a cualquiera de las razones fácticas de los conflictos de una sociedad. En términos filosóficos podríamos sugerir que hay una condición ontológica del antagonismo que es anterior a las circunstancias ópticas bajo las cuales se manifiesta.

Desde esta perspectiva lefortiana, Maquiavelo no sólo se separa explícitamente de la Tradición, sino que plantea una cuestión que está en el centro de las problemáticas de actualidad política: la división social. Esta cuestión ha sido ocluida por aquellos que han derivado el estado social de un estado de naturaleza. Maquiavelo no se preocupa por el origen de lo social, pues, para él, como afirma Lefort, el mundo social está ya dado. Más allá de los interrogantes que porta este problema, Maquiavelo sobreentiende que los hombres llevan ya una vida colectiva, esto es, que aparecen siempre insertos en una trama social. Strauss, repetimos uno vez más junto a Lefort, no ve la relación entre fortuna y necesidad. Ante las relaciones descarnadas del poder de dominio – intrigas, conjuras y crímenes – el “principado civil” no encuentra su origen en la violencia, sino en el “favor de los ciudadanos, sean estos el pueblo o los grandes. Maquiavelo abre el capítulo IX diciendo que “un ciudadano particular se convierte en príncipe de su patria, no a través de crímenes o de otras intolerables violencias, sino con el favor de sus conciudadanos”⁴¹. Aquí aparece un tercer elemento entre la virtud y la fortuna: para *ganar* el favor de sus conciudadanos el príncipe más bien necesita de una “acertada astucia” (*astuzia fortunata*). Algunos comentaristas la traducen como cierta racionalidad favorecida por la suerte. Si bien se llega por el favor de los grandes o del pueblo, Maquiavelo no tardará mucho en responder que es mejor ser apoyado por el pueblo que por los nobles. En su teoría de la “astucia afortunada” que acompaña el ardid político de la simulación y la disimulación, Maquiavelo revela que la fortaleza del príncipe se halla en el vulgo. Vulgo que juzga con los ojos: “los hombres en general juzgan más según los ojos que según las manos; puesto que a todos esta consentido ver, pero a pocos sentir. Todos ven lo que parece, pocos sienten lo que eres”⁴². En este pasaje, el original enfoque pragmático de la *verità effettuale* no se relaciona con el obrar del príncipe, con su *acción*, sino con el *sentir* del vulgo. El sentir pone en cuestión la propia lógica del “conocer” ante la adversidad de los tiempos. En este *aquí y ahora* “no hay tribunal a quien reclamar, se mira el resultado [...] porque al vulgo se lo engancha siempre con la apariencia y con el éxito de la cosa (*con lo evento della cosa*)”⁴³. Para finalizar la idea con una afirmación nacida de las entrañas de la *cosa* política: “en el mundo no hay más que vulgo, y los pocos no tienen lugar en él cuando los más tienen donde apoyarse”⁴⁴. Sugiere Lefort que en este pasaje, Maquiavelo a su modo sostiene que el vulgo es el único tribunal que garantiza el éxito o fracaso

⁴¹ *Ídem*, 49.

⁴² N. Maquiavelo, *El Príncipe*, 95.

⁴³ *Ídem*.

⁴⁴ *Ídem*.

de la empresa política. Aún admitiendo que la realidad del poder está ligada a un imaginario, este no tiene la misma sustancia en todos los casos. El pueblo es un desprendimiento fantasmagórico del príncipe, el origen de su poder y de su afirmación como príncipe, de lo que también se desprende que su abandono es la causa de su destrucción, su ruina. Puede decirse que desde la dedicatoria del libro Maquiavelo anuncia esta *buena nueva*: “para conocer bien la naturaleza de los pueblos, es necesario ser príncipe, y para conocer bien la naturaleza de los príncipes, es necesario formar parte del pueblo”⁴⁵.

El desacuerdo interpretativo entre Lefort y Strauss puede resumirse en la disputa entre la preeminencia de la *verità effettuale della cosa*, el conocimiento de la necesidad en el arte de lo político, y la de la fortuna como lo inanticipable, lo contingente histórico que determina la *tecknè politiké* a las relaciones antagónicas de los deseos de los grandes y el pueblo. La inclinación de la balanza para un lado o el otro está directamente relacionado con la afirmación de la existencia de una esencia originaria del bien o con la de su artificialidad. Para Strauss el error de Maquiavelo es afirmar que bien y mal están determinados por las relaciones sociales, negando que haya un estatuto superior para el bien, la verdad, que pertenece al conocimiento de algunos, los mejores, y que rige el orden de las cosas humanas hacia un fin más alto. Pero Maquiavelo *ignora* esta distinción entre filosofía y política, bien y mal dependen del resultado de un conflicto propio de la naturaleza de las ciudades: el deseo de oprimir y el deseo de no ser oprimido. Sus sentidos están ligados a una práctica y a un contexto y no a una *Theôria*. Desde la lectura de Lefort, en Maquiavelo el lugar de la verdad es un lugar *vacío* en cuanto espacio genérico y universal, vacío de contenidos ya dados. Bien y mal no están definidos ontológicamente, son situacionales. Esta lectura de una profunda novedad maquiaveliana, de una ruptura ontológica con la tradición respecto de la naturaleza de lo político, le lleva a Lefort a afirmar contra Strauss que:

“Estamos condenados a compartir la ilusión de los adversarios de Sócrates si creemos que la política y la filosofía se dejan dividir, cuando él nos invita a pensar que la política es enteramente filosófica y la filosofía enteramente política – política en un sentido inaudito y escandaloso al que permanecen sordos los contemporáneos de Platón, pero también e igualmente su posteridad”⁴⁶.

Pensar la política como enteramente filosófica y la filosofía como enteramente política implica pensar poder y verdad como lugares simbólicamente *vacíos*, es decir, que no hay títulos portadores *a priori* para la apropiación y ejercicio del poder y que quien ejerce temporalmente el poder debe mostrar con sus acciones la legitimidad de su autoridad. Como enseña Maquiavelo, el conocimiento sobre el arte de gobierno es indisociable de la *necesidad* de la fortuna, mostrando lo trágico del poder, sus límites. Este sentido escandaloso e inaudito de la política al que permanecen sordos los adversarios de Sócrates al pensar su distancia con la filosofía se centra en la renuncia al Buen gobierno. Según Rancière, esta renuncia se encuentra en este mismo pasaje del diálogo entre Sócrates y Trasímaco en el que Lefort y Strauss involucran la interpretación de Maquiavelo *filósofo*. La apuesta de la discusión platónica

⁴⁵ N. Maquiavelo, *El Príncipe*, 4.

⁴⁶ C. Lefort, *Maquiavelo. Lecturas de lo político*, 137.

sobre el “gobierno del más fuerte”⁴⁷ como condición de posibilidad para invocar al “buen pastor” –momento que demanda la relación *tensa* entre filosofía y política–, pone, según Rancière, en el centro de la escena un principio de gobierno separado de las diferencias naturales y sociales: el principio *azaroso* de la democracia griega: “cuando el filósofo se plantea la cuestión, para que se la plantee, hace falta que la democracia [...] ya haya propuesto la más lógica y la más intolerable de las respuestas: la condición para que un gobierno sea político es que esté fundado sobre la ausencia de título para gobernar”⁴⁸. Con Maquiavelo las diferencias entre justos y pecadores no tienen razón de ser, tampoco las que hay entre príncipes y súbditos ni entre amos y esclavos, como afirma en *Historia de Florencia*:

“No los asuste esa nobleza de la sangre que (los nobles) nos echan en cara, porque todos los hombres habiendo tenido un mismo origen, son igualmente antiguos y han sido hechos por la naturaleza de un solo modo. Desnúdense por completo y se verán similares unos y otros; vístanse de nuevo, ustedes con las ropas de ellos y ellos con las de ustedes, y sin dudas parecerán nobles y ellos innobles, porque solo la pobreza y la riqueza nos hacen desiguales”⁴⁹.

A pesar de que Maquiavelo conoce la división entre ricos y pobres ya señalada por Aristóteles, Lefort nos recuerda que esta no le parece primordial porque la división constitutiva del orden político no es una división de hecho, ni el efecto de una necesidad “natural” surgida de la escasez de bienes, sino de los humores o deseos de la ciudad: el deseo de oprimir y de no ser oprimido, deseos que se definen el uno por el otro⁵⁰. Deseos propios de la naturaleza de la ciudad, del vivir con *otros*, en sintonía con el sentido de *pleonexia*, “el tener más de lo que *otros* tienen”. Nos animamos a sugerir que la naturaleza de lo político en Maquiavelo ignora la escisión entre filosofía y política porque la ambición desenfrenada de tener, de dominar, le resulta indisoluble del deseo de no ser oprimido, que no es otra cosa que el deseo de libertad, de no caer en la servidumbre de la voluntad de otro y que, por esta misma razón, se manifiesta como un deseo de no gobernar (similar al del filósofo de la *República*). El deseo de tener es insaciable, jamás se inclina a la moderación, y el pueblo se opone a esta reivindicación. El deseo de los poderosos de ambicionar lo que tienen los otros se niega mutuamente con el deseo del pueblo de no ser poseídos, de esta *desunione* nace la libertad de la ciudad. Escribe en *Discursos*:

“Creo que los que condenan los tumultos entre los nobles y la plebe atacan lo que fue la causa principal de la libertad en 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”⁵¹.

⁴⁷ El deseo de tener más que los otros, de dominar a los otros en perjuicio de su libertad.

⁴⁸ J. Rancière, *La haine de la démocratie*, 40.

⁴⁹ N. Maquiavelo, *Historia de Florencia*, Madrid, Editorial Alfaguara, 1979, II, XIII, 116.

⁵⁰ C. Lefort, *Écrire*, 167.

⁵¹ N. Maquiavelo, *Discursos...*, 41-42. Cf. También: “Creo que se debe poner como guardianes de una cosa a los que tienen menos deseos de usurparla. Y sin duda, observando los propósitos de los nobles y de los plebeyos, veremos en aquellos un gran deseo de dominar, y en éstos tan sólo el deseo de no ser dominados, y por consi-

Al decir Maquiavelo que la causa de la grandeza de Roma está en la desunión “conduce a reconocer que en el origen de la República no hay una fundación –la acción de un fundador– sino un conflicto en el que deja entrever una división originaria”⁵². Esta interpretación es contraria a la de Strauss para quien Maquiavelo y Sócrates se unen en la figura del *fundador* de la ciudad. No hay un fundador en el sentido de reencauzar la ciudad hacia la naturaleza del ser del hombre, el Bien en sí, porque el florentino parte de la premisa de que, se trate de un Principado o de una República, la naturaleza de la ciudad es la división social. Por ello, según Lefort, contra el aviso de la mayor parte de los historiadores, Maquiavelo no es que está “preferentemente” a favor de la República, sino que este régimen en el que división social y libertad son indisociables es conforme a la naturaleza de la ciudad.

4. La naturaleza de la Ciudad

Lefort marca, así, una distancia con la mayoría de las interpretaciones que frecuentemente suelen reportar el deseo de dominación a un trato de la naturaleza humana. La división de la ciudad no remite a una división natural, pre-política o extra política. La lección de Maquiavelo que nos revela “no es una lección sobre la jerarquía natural de los hombres o de sus deseos, es una lección sobre la naturaleza de lo político”⁵³. Lefort quiere desandar el camino recorrido por Strauss, va tras sus huellas en la obra de Maquiavelo pero allí dónde Strauss ve almas corpóreas, individuos sin moralidad, él encuentra relaciones entre los hombres. Allí donde Strauss ve certezas propias del arte de gobierno y del conocimiento efectivo de las cosas, Lefort encuentra incertidumbre. No pone el acento sobre un hombre dividido (el dualismo antropológico de los antiguos), sino sobre una ciudad dividida. No hay que perder de vista lo irreverente de la interpretación lefortiana de la obra de Maquiavelo: la libertad, lejos de asociarse con la palabra “deliberada” que distingue, diferencia, al hombre de las bestias según profesa la compleja definición de la naturaleza humana a partir del *politikon zôion*, es una libertad asociada a la naturaleza antagónica de la ciudad (*ruido, grito*). En el campo de lo sensible⁵⁴ donde todo, lejos de estar “unificado”, está dividido. La naturaleza de la ciudad despierta “lo real” de los hombres, sus deseos, pasiones, egoísmos, odios, amores, envidias, resentimiento, recuerdos, etc. No obstante, no es que haya que buscar el acta de nacimiento de la ley de la ciudad en el deseo de no ser oprimido, sino que el espacio de la ley no está liberado del conflicto entre estos deseos. Dicho de otro modo: el deseo de no ser oprimido está inscripto en la propia asimetría de las relaciones de poder, este deseo parte de la propia condición de opresión (de ser gobernado). Los ciudadanos deben buscar en este mundo la medida última de su acción lejos de la acción motivada por un ideal o la aplicación de un término medio entre exceso y defecto. Desde la óptica de Maquiavelo, el antagonismo social se despliega en función del mando y

guiente mayor voluntad de vivir libres, teniendo menos poder que los grandes para usurpar la libertad” (Ídem, 44).

⁵² C. Lefort, *Écrire*, 147-14.8

⁵³ C. Hilb, “Leyendo a Claude Lefort...”, 115.

⁵⁴ En el campo de lo sensible, desde Platón, están las imágenes y las cosas reales (conjetura, fe, creencia) y en el campo de lo no visible, el conocimiento discursivo –matemáticas, palabras– y la ciencia verdadera. En este plano de lo discursivo empieza la ética (el deber ser) y la enseñanza.

de la resistencia al mando. Así, el deseo de los grandes apunta hacia el objeto (el *otro*, el pueblo) y este se encarna en los signos que le aseguran su posición a los grandes: riqueza, rango, prestigio. El deseo del pueblo puede desearlos ampliamente pero, en tanto que pueblo, no podría apoderarse de los emblemas del dominante sin perder su posición.⁵⁵ La verdad efectiva de la cosa política revela la constante inestabilidad del poder ya se trate de Principados o Repúblicas: poder y ley están expuestos a los efectos de los deseos del pueblo. Ese antagonismo irreductible indica el conflicto inherente a toda forma de gobierno, de todo poder instituido. Maquiavelo, según Lefort, instala la idea de un vacío, en el lugar donde el pensamiento se aseguraba la presencia de un orden divino o natural. El reverso de este antagonismo constitutivo y constituyente de lo social es la *necesidad* de encontrar una salida simbólica, reguladora del poder, a los efectos de no destruir la sociedad. En suma, se sostiene que, lejos de establecer una relación de oposición, la política y lo político mantienen una relación de *complementariedad*⁵⁶. Por ello la ley se revela, en el plano simbólico⁵⁷, ligada a la desmesura del deseo de libertad, de no ser oprimido:

“La idea de la Ley se disocia entonces de la idea de la medida; no resulta ya necesariamente de la intervención de una instancia razonable. La ley se revela más bien ligada a la desmesura del deseo de libertad: un deseo, ciertamente, que no podría separarse de los apetitos de los oprimidos, quienes están siempre trabajados por la envidia, pero a la que no se reduce, pues en su esencia es negatividad pura, rechazo a la opresión, deseo de ser y no deseo de tener”⁵⁸.

A Maquiavelo, según Lefort, no le interesa el origen de la ley, sino poner en evidencia el lugar de la libertad y la ley. La libertad implica la negación de la tiranía, pero también la negación de toda instancia que se arrogue el saber que es el bien común, es decir, la negación de la filosofía en tanto que ella pretende fijar las normas de la organización social⁵⁹. Contra la tesis tradicional que encuentra en la sabiduría de las leyes la eficacia de contener los deseos de la multitud, en el caso de Maquiavelo y su teoría del conflicto, la ley se disocia de la medida. Ésta no resulta necesariamente de la intervención de una instancia racional, sino que está ligada a la *desmesura* del deseo de libertad un exceso, ligado a la teoría de los afectos. La conducta del pueblo es motivada por la envidia y el odio. Los pueblos son mutables, invariables e ingratos.⁶⁰ Este antagonismo entre los que ambicionan dominar y los que no desean ser dominados es irreductible, es decir, que precede a las circunstancias o tradiciones sociales en las cuales los actores están inmersos:

⁵⁵ C. Lefort, *Maquiavelo. Lecturas de lo político*, 130.

⁵⁶ C. Lefort, *Maquiavelo. Lecturas de lo político*, 199.

⁵⁷ “Cuando hablamos de organización simbólica o constitución simbólica, buscamos profundizar más allá de las prácticas y de las relaciones, más allá de las instituciones que emergen como hechos dados, ya sean naturales o históricos, una urdimbre de articulaciones que no son deducibles de la naturaleza o de la historia, pero que ordenan la aprensión de lo que se presenta a sí mismo como real.” Lefort citado por F. GUTIÉRREZ, “Poder y democracia en Claude Lefort”, *Revista de Ciencia Política*, vol. 31, N° 2, 2011, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 251.

⁵⁸ C. Lefort, *El Arte de Escribir y lo Político*, Editorial Herder, Barcelona, 2007, 237.

⁵⁹ C. Lefort, *Écrire*, 171.

⁶⁰ N. Maquiavelo, *Discursos ...*, 160-180.

“El poder no emana del cetro o de la corona –escribe F. Gutiérrez–, radica en el imaginario de los hombres, ellos ‘lo conciben’ y ‘lo aceptan’, y a partir de esto lo instituyen. Esto puede generalizarse a cualquier ordenamiento político y es compatible con el principio maquiavélico de que el poder emerge de las divisiones y confrontaciones de los deseos que ‘se encuentran’, configurando un entramado en el seno social⁶¹”.

Este conflicto ocupa una dimensión ontológica que condiciona las circunstancias “ónticas” bajo las cuales se manifiesta la política. Lo que evidencia el desgarramiento del poder instituido, la fragilidad que supone toda cristalización del poder en tanto que imagen de “unidad” de la comunidad política, de la concordia, a la vez que es su condición de posibilidad. La naturaleza de lo político es intrínseca al deseo propio de la Ciudad, el terreno de la discordia civil. De esta “verdad” no se debe concluir que la discordia es buena en sí. Toda sociedad política supone una cierta concordia. Pero es al precio de instituciones que enmascaran la división de estos deseos, que prohíben al pueblo de satisfacer su “humor”: “[de] la concordia deviene el signo de una sociedad mutilada”⁶². Por lo tanto, un régimen que se revela estable por largo tiempo, eficazmente regulado por las leyes, es aquel que no permite a la sociedad desarrollar todo aquello que esta contiene en potencia: la lucha civil, la anarquía. La sociedad siempre está mutilada porque “la libertad no se concede”⁶³. El príncipe puede confiarle al pueblo las armas, la defensa de la ciudad, pero lo que no puede darle es precisamente la libertad. La concordia es un disimulo de la opresión tanto en el Principado como en la República. La imagen que nos brinda Maquiavelo de la Ciudad de Roma, según Lefort, es la de una ciudad que, lejos de replegarse en sí misma, acoge el conflicto e inventa, a la prueba de los acontecimientos y tumultos, respuestas que permiten tener en suspenso a la vez la amenaza constante de la tiranía y la amenaza constante de la licencia. Sus instituciones, entonces, sugiere Maquiavelo, no son intrínsecamente buenas, ni sus ciudadanos intrínsecamente “virtuosos”. Entre el exceso y el defecto de orden –autoridad y licencia– Maquiavelo, lejos de ofrecer la medida, trae el ejemplo de Roma como garante de la libertad a partir de la inestabilidad de la relación entre dominantes y dominados, opresores y oprimidos. La libertad, lejos de ser un abstracto, surge del campo de lo sensible. La libertad es política o no es libertad. Siguiendo la lectura de Lefort, la producción de la unidad de lo social mediante la anulación de la división siempre es en el ámbito de lo simbólico. Esa unidad real de la sociedad es solo una ilusión. Una sociedad para existir tiene que encontrar una dimensión simbólica reguladora para no destruirse a sí misma. La naturaleza de lo político es el campo de lo sensible de las relaciones entre los hombres donde reina el temor, el ruido, el grito, la desmesura que desborda la “medida de lo común”.

Contra la filosofía política clásica, Maquiavelo abandona la idea de una sociedad armoniosa gobernada por los mejores y la idea del *politikon zōion* que el fin de la naturaleza del hombre es la *polis*. Maquiavelo mantiene el concepto de fin, pero adquiere una significación totalmente nueva. “Para ponerlo en claro – escribe Poltier –, mientras que la política clásica considera que el desacuerdo tiene su fuente en los errores de juicio provocados por el sometimiento de las pasiones a la razón,

⁶¹ F. Gutiérrez, “Poder y democracia en Claude Lefort”..., 255.

⁶² Lefort, *Écrire*, 167.

⁶³ *Ídem*, 171.

Maquiavelo descubre la irreductibilidad de la división social”.⁶⁴ La libertad política se entiende por su contrario, es la afirmación de un modo de coexistencia, de ciertas fronteras, tal que nadie tiene la autoridad para decidir los asuntos de todos, es decir, para ocupar el lugar del poder. La cosa pública no puede ser la cosa de uno solo o de unos pocos. La libertad como fin implica la negación de la tiranía y toda institución que se arrogue el saber del bien común. Esta verdad dista mucho del republicanismo (régimen mixto) de los humanistas cívicos y lleva a Lefort a concebir un Maquiavelo democrático

5. Reflexiones finales

Este trabajo ha recorrido de manera sucinta los nudos troncales de las interpretaciones de Antonio Gramsci y Leo Strauss sobre la obra de Maquiavelo a la luz de la lectura singular de Claude Lefort con el firme propósito de abordar la “nueva ontología” de Maquiavelo, propuesta por el filósofo francés, desde este diálogo con las diferentes tradiciones del pensamiento político. En este sentido, ha resultado clave el giro lefortiano de la naturaleza del hombre hacia la naturaleza de la ciudad en la interrogación por la constitución del orden político y el fundamento de la autoridad al abordar la obra del pensador florentino. Lefort encuentra una teoría del conflicto como posibilidad de institución de la sociedad y, por tanto, de la política. Si bien el conflicto es constitutivo de lo político – como claramente a principios del siglo XX ha demostrado Carl Schmitt –, las reflexiones sobre el orden de las cosas humanas, desde la búsqueda del buen gobierno hasta el pensamiento político moderno, han buscado ocultar esta dimensión conflictiva entendiendo la institución de lo social a partir de formas de organización acordes con un postulado de paz perpetua o armonía. Lefort va más allá de la idea del campo agonístico que instituye lo político y descubre que para Maquiavelo existe un conflicto irreductible en el centro de toda forma de gobierno. Maquiavelo marca un camino aún no recorrido. La legitimidad del poder no descansa en la norma, la ley, la creencia o la tradición, sino en la institución de lo social anclada en las relaciones de fuerzas sociales, en este antagonismo constitutivo presente en cada ciudad. Pero este antagonismo — como tal — es irreductible, de modo que la legitimidad de su institucionalización siempre es precaria. Como escribe Lefort: “A diferencia de Marx, Maquiavelo entiende la división social como constitutiva de la sociedad política y, por tanto, como insuperable”⁶⁵.

Claude Lefort ha contribuido a reflexionar sobre el paso y la relación entre lo instituyente y lo instituido a partir de profundizar la distinción entre lo político y la política, estando el primero vinculado a lo instituyente y la dimensión simbólica de lo social; y lo segundo, a la administración de lo instituido. Así, mientras la política se mueve en un plano óntico, el de la lógica instrumental, lo político se relaciona con el plano ontológico⁶⁶. Si bien – a partir de Lefort – es clara la distinción entre el momento de lo instituyente y el de lo instituido, ambos momentos no son independientes: lo político trastoca la política, al tiempo que es su condición de posibilidad.

⁶⁴ H. Poltier, *Claude Lefort. El descubrimiento de lo político*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2005, 30.

⁶⁵ C. Lefort, *Maquiavelo. Lecturas de lo político*, 568.

⁶⁶ Cf. O. Marchant, *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, México, FCE, 2009.

Lo político otorga sentido a las relaciones del espacio social, condiciona la política, a la vez que queda ocluido por ésta. Lo político no niega, sino que asume como propia la división social, esto hace posible la política pero también la subvierte, por ello la política necesita ocultar aquello que le da vida. En esto, Lefort es deudor de Maquiavelo que describe la lógica del Poder a partir de los deseos contrapuestos de los grandes y el pueblo y con esto se distancia de toda la Tradición siguiendo la *verità effettuale della cosa* política y no su representación imaginaria, es decir, entendiendo el ser de lo político a partir de la representación del hombre con el tiempo, en su historia. Con esto, Maquiavelo se convierte, como señala Oliver Marchart, en un precursor filosófico del momento de lo político, que se vuelve históricamente pertinente con la revolución democrática.⁶⁷

Lefort critica las *Notas sobre Maquiavelo* de Gramsci en el momento en que el sardo reestablece la escisión entre verdad y política determinada por una posición *a priori* entre los que “saben” y los que “no saben”, estableciendo la *exterioridad* del discurso político con respecto a su destinatario. Así, la inscripción democrática de la escritura de Maquiavelo que Lefort vislumbra en la incomodidad de la encarnación del poder (por ello la idea del poder como *lugar vacío*) se ve amenazada por la gran tentación del intérprete de *ocupar* la posición del poder absoluto. Esta tentación totalitaria está siempre presente en el discurso sobre política, que es todo lo que es, para el filósofo francés, el discurso de Maquiavelo. Pero, precisamente, este discurso desborda el mero discurso sobre política, ilumina sobre la ontología de lo político, lo instituyente. Sugiere el lazo entre *interioridad* y *exterioridad* del discurso político. Por ello, Maquiavelo ignora la distinción entre filosofía y política porque la política es una filosofía de primer orden, contrariamente a la interpretación de Strauss. Contra la *imago* maquiavélica, es lógico interrogarse que un pensamiento que exhorta a la liberación de un pueblo no puede condenarlo a la más despiadada de las servidumbres. Maquiavelo *nos* dice que la función de mando es sostenida por la lógica de su negación, la resistencia al mando; es decir, que el fundamento de la autoridad descansa en el deseo de libertad, aunque sea un contrasentido. Y este conflicto es inherente a la naturaleza de la Ciudad, al mundo social. Para Lefort, las obras de Maquiavelo poseen un discurso singular regido por la interrogación y la pasión del inacabamiento. La necesidad del político para desvelar el sentido de las cosas que lo mueven en el presente, la *tekné politiké*, lo confronta con la incertidumbre a la que está sometido, la contingencia, y con su imposibilidad de alcanzar un término. Maquiavelo no pregunta *qué es* un Principado o *qué es* la política, sino por la verdad efectiva de la *Cosa* y en este preguntar, intuye Lefort, que el objeto de su posición se ofrece en una representación indecisa, haciendo *carne* en la propia aporía de la política.

6. Referencias Bibliográficas

Bosoer, Fabián (2000), “Maquiavelo, Schmitt, Gramsci y el “decisionismo” de los años ‘90: viejos y nuevos príncipes”. En Varnagy, Tomás (compilador). *Fortuna y Virtud en la República Democrática. Ensayos sobre Maquiavelo*, Buenos Aires, CLACSO, pp. 115-126.

⁶⁷ Cf. O. Marchart, *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, México, FCE, 2009.

- Carrasco, Nemrod (2008), “Pleonexia: el centro ausente en La república de Platón”. *Daimon. Revista de Filosofía*, N° 45, 2008, 71-83, pp. 71-72.
- Croce, Benedetto (1952), *Ética y política*, Buenos Aires, Imán.
- Federico II de Prusia (1995), *Antimaquiavelo o refutación del Príncipe de Maquiavelo*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- Ferrás, Graciela (2015), “Los secretos del príncipe *nuovo*: poder y conflicto en *El Príncipe* de Nicolás Maquiavelo” en Varnagy, Tomás y Rossi, Miguel (ed.) *Pensar la política desde maquiavelo*. Buenos Aires, Publicaciones SAAP. Aurelia Rivera Libros, pp. 133-148.
- (2013), “Dominación y división social: el sentido del republicanismo en el Maquiavelo de Claude Lefort”. *Revista Estudios Políticos*, publicación del Instituto de Estudios Políticos, Universidad de Antioquia. Colombia, Vol. 43, diciembre de 2013, pp. 58-75.
- Frosini, Fabio (2014), “Democracia, mito y religión: El Maquiavelo de Gramsci entre Georges Sorel y Luigi Russo”, en R. Salatini y M. Del Roio (org) *Reflexões sobre Maquiavel*, São Paulo, Cultura Acadêmica, pp. 173-194.
- Gentillet, Innocent (1968), *Discours sur les moyens de bien gouverner et soutenir en bonne paix un royaume ou autre principauté - Contre Machiavel*, Droz, Gêneve.
- González, Horacio (2013), “Comentarios” en Maquiavelo, Nicolás, *El Príncipe*, Buenos Aires, Colihue.
- Gramsci, Antonio (1984), *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y el Estado moderno*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- Gutiérrez, F (2011), “Poder y democracia en Claude Lefort”, *Revista de Ciencia Política*, vol. 31, N° 2, 2011, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 251, pp. 247-266.
- Hilb, Claudia (2015), “Leyendo a Claude Lefort : tras el rastro de Leo Strauss”, *Foro Interno*, 2015, 15, pp. 99-128, Madrid, Universidad Complutense de Madrid.
- Lefort, Claude (1986), *Le travail de l'oeuvre machiavel*, Paris, Ed. Gallimard.
- (1992), *Écrire. A l'épreuve du politique*, Paris, Calmann-Lévy.
- (2010), *Maquiavelo. Lecturas de lo político*. Madrid, Trotta.
- (2007), *El Arte de Escribir y lo Político*, Barcelona, Editorial Herder.
- Marchart, Oliver (2008), *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. México, FCE.
- Maquiavelo, Nicolás (2003), *El Príncipe*, Buenos Aires, Colihue.
- (2003), *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Madrid, Alianza.
- (1999), *El Arte de la guerra*, Buenos Aires, Losada.
- (1979), *Historia de Florencia*, Madrid, editorial Alfaguara.
- Molina, Esteban (2000), “Maquiavelo en la obra de Claude Lefort” *Meta política*, México, vol.4, núm. 13, enero-marzo.
- Pitkin, Hanna (1984), *Fortune is a Woman: Gender and Politics in the Thought of Niccolò machiavelli*, University of California Press, Berkeley.
- Platón (1988), *República*, Buenos Aires, Eudeba.
- Poltier, Hughes (2005), *Claude Lefort. El descubrimiento de lo político*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2005.
- Ponty-Merleau, Maurice (1998), “Notas sobre Maquiavelo” en *La escena contemporánea*, vol. 1, nov. 1998, Buenos Aires, pp.107-119.
- Portantiero, Juan Carlos (2000), “Gramsci, lector de Maquiavelo”. En T Varnagy, *Fortuna y Virtud en al República Democrática. Ensayos sobre Maquiavelo*. CLACSO, Buenos Aires, pp. 149-154.
- Rancière, Jacques (2006), *El odio a la democracia*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Skinner, Quentin (1991), *Maquiavelo*, Madrid, Alianza.

- Schmitt, Carl. (1998), *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza.
- Sorel, George (2005), *Reflexiones sobre la violencia*, Madrid, Alianza.
- Strauss, Leo (1963), *Meditación sobre Maquiavelo*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos.
- (2006), *La Ciudad y el hombre*, Leonel Livchits (trad.), Buenos Aires, Katz editores.
- Varnagy, Tomás (comp) (2000), *Fortuna y Virtud en la Republica democrática. Ensayos sobre Maquiavelo*, Buenos Aires, CLACSO.
- Villacañas Berlanga, José Luis (1999), “Príncipe *nuovo* y *vivire* político”, En R. Aramayo y J. L. Villacañas, *La herencia de Maquiavelo. Modernidad y voluntad de poder*, Madrid, FCE.
- Wolin, Sheldon (1973), *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Zarka, Charles Yves (2016), *Métamorphoses du monstre politique et autres essais sur la démocratie*, Paris, Puf.