

<http://doi.org/10.21555/top.v670.2294>

The Machiavellian Discourse on the *Ciompi* Revolt Interpreted from the Primacy of Fear and the Theory of Humors

El discurso maquiaveliano sobre la revuelta de los
ciompi interpretado desde la primacía del miedo y
la teoría de los humores

Matías Quer
Universidad de los Andes, Chile
mquer@uandes.cl
<https://orcid.org/0000-0001-9228-1150>)

Recibido: 04 - 08 - 2021.
Aceptado: 18 - 11 - 2021.
Publicado en línea: 01 - 08 - 2023.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

This article proposes, as an interpretative key to understand Machiavelli's political philosophy, a synthesis between the primacy of fear identified by Leo Strauss, on the one hand, and, on the other hand, following Claude Lefort, the priority of political conflict caused by humors. Having discussed the difficulties and the scope of the attempt to articulate Strauss' and Lefort's interpretations of Machiavelli, and having shown how the primacy of fear allows to articulate the internal tensions of the theory of humors, the combination of both is applied to the paradigmatic speech of *Istorie fiorentine* III 13, on the *ciompi* revolt.

Keywords: Machiavelli; fear; humors; ciompi; Strauss; Lefort.

Resumen

En este artículo se propone, como clave de lectura para entender la filosofía política de Maquiavelo, una síntesis, por una parte, entre la primacía del miedo identificada por Leo Strauss y, por otra parte, siguiendo a Claude Lefort, la prioridad del conflicto político causada por los humores. Se discuten las dificultades y el alcance del intento de articular las interpretaciones de Strauss y Lefort sobre Maquiavelo. Una vez mostrada la manera en que la primacía del miedo permite articular las tensiones internas de la teoría de los humores, se aplica la combinación de ambas en el paradigmático discurso de *Istorie fiorentine* III 13, sobre la revuelta de los *ciompi*.

Palabras claves: Maquiavelo; miedo; humores; ciompi; Strauss; Lefort.

1. Introducción

La obra de Nicolás Maquiavelo ha sido interpretada de múltiples formas a lo largo de la historia, especialmente durante el último siglo. Si bien existe una tendencia hacia una lectura republicana del florentino, hay otras posibilidades que han sido exploradas por autores como Leo Strauss y Claude Lefort. Este trabajo se sitúa, justamente, en continuidad con las lecturas maquiavelianas de estos dos grandes filósofos, intentando rescatar dos ideas que son centrales en ellos: la primacía del miedo, según Strauss, y la prioridad del conflicto producido por los humores, según Lefort. Por supuesto, la capacidad de compatibilizar ambas lecturas de la obra de Maquiavelo es limitada, pues existen diferencias significativas entre Strauss y Lefort. Si bien tenemos en consideración estas dificultades, aquí presentamos un aspecto fundamental en el que las interpretaciones de ambos se iluminan mutuamente y, a partir de él, analizamos un pasaje clave de las *Istorie fiorentine* (IF): el discurso en IF III 13, sobre la revuelta de los *ciompi*.

Este trabajo asume que es correcto considerar la teoría de los humores como un aspecto fundamental y transversal en la obra de Maquiavelo, en que el conflicto político surge ante todo por aquello que Lefort (2012, p. 212) llama “el desgarramiento de la sociedad” entre los *grandi* y el pueblo por causa de sus diferentes humores. Además, creemos que esos humores —y sus diferentes definiciones, a veces aparentemente contradictorias— pueden ser explicados a partir del miedo como eje principal y articulador. Es así como la noción de la primacía del terror o del miedo —acuñada por Strauss (1964, pp. 199-200)— permite entender los humores en sus diferentes definiciones, complementando la interpretación lefortiana.

Nuestra investigación tiene por objetivo mostrar el papel del miedo y la teoría de los humores en la rebelión de los *ciompi* descrita en *Istorie fiorentine*, III 13.¹ Así, buscaremos aplicar este esquema teórico —en que el miedo funciona como eje articulador de la teoría de los humores— a

¹ Todas las citas en italiano están tomadas de las obras completas de Maquiavelo (2018). Las referencias se harán al libro y capítulo de cada obra de Maquiavelo. Respecto a las citas en español, las de *El príncipe* y los *Discorsi* corresponden a Maquiavelo (2011), mientras que la traducción de las *Istorie fiorentine* corresponde a Maquiavelo (2009).

un capítulo que Leo Strauss considera paradigmático dentro de la obra maquiaveliana (cfr. Strauss, 1964, p. 152). A la vez, este trabajo servirá para exemplificar cómo la síntesis entre la primacía del miedo —desde la lectura straussiana— y la prioridad del conflicto causado por los humores —propia de Lefort— permiten articular una interpretación de Maquiavelo.

Para lograr este objetivo, primero consideraremos el problema que supone sintetizar las interpretaciones de Strauss y Lefort. A continuación, explicaremos en qué consiste la lectura maquiaveliana que llamaremos straussiana-lefortiana. En tercer lugar, analizaremos el estatus del libro III de las *Istorie fiorentine* y su relación con otros pasajes fundamentales para la teoría de los humores, como son *El principio* (P) IX y los *Discorsi* (D) I 4-5. Finalmente, revisaremos en detalle el pasaje de IF III 13, aplicándole la lectura maquiaveliana propuesta, en la que el miedo tiene el papel fundamental y explicativo sobre la teoría de los humores y las acciones políticas —es decir, el conflicto— que de ellos se derivan.

2. Tensiones y límites de la síntesis straussiana-lefortiana

La interpretación de la obra de Maquiavelo que proponemos no es exhaustiva y es compatible con otras formas de comprender al autor de *El principio*. Nuestra lectura, basada en una síntesis entre Leo Strauss y Claude Lefort, solamente quiere señalar un aspecto concreto —pero central— de la filosofía política maquiaveliana. Esto no significa que esta interpretación sea insignificante, pues está orientada hacia lo que considera el carácter fundamental de toda la obra del florentino. En otras palabras, creemos que Strauss y Lefort logran captar el núcleo de la filosofía política de Maquiavelo a través de la primacía del miedo y del conflicto causado por los humores, respectivamente. Sin embargo, antes de desarrollar los aspectos que queremos rescatar en las lecturas de Strauss y Lefort, debemos detenernos en algunos problemas que pueden surgir de la síntesis que proponemos.

En primer lugar, es importante señalar que el punto de partida de las interpretaciones de Strauss y Lefort sobre Maquiavelo es un diagnóstico común a ambos filósofos, que consiste en el carácter enigmático de la obra maquiaveliana (cfr. Ménissier, 2017, p. 5; Manent, 1973, p. 324; Lefort, 2007, p. 235). Sin embargo, la respuesta hermenéutica que cada uno ensayará para descifrar el mensaje enigmático que contienen los textos del florentino será diferente. En el caso de Leo Strauss, su

interpretación se basa en una lectura esotérica de Maquiavelo, que consiste —en términos generales— en el arte de leer entre líneas para poder encontrar las enseñanzas ocultas del secretario florentino (cfr. Strauss, 1988, pp. 22-26; 1964, pp. 34-35; Mansfield, 1996, pp. 219-222). En cambio, la hermenéutica lefortiana consiste en considerar la obra de Maquiavelo en conjunto con las interpretaciones que sobre ella se han ido realizando a lo largo de la historia, lo que explica la extensa revisión de “interpretaciones ejemplares” presentada por Lefort al principio de su libro, incluyendo dentro de ellas la del profesor de Chicago (cfr. Manent, 1973, p. 324). Esta hermenéutica está lejos de la lectura esotérica de Strauss, que atiende casi exclusivamente a la bibliografía primaria.

La segunda gran diferencia entre ambos autores consiste en el juicio que realizan respecto al contenido general de la obra maquiaveliana. En este sentido, la principal crítica que Lefort le realiza a Strauss consiste en que su lectura estaría excesivamente marcada por condenar a Maquiavelo como un maestro del mal (Lefort, 1986, p. 260) que no valora la verdad y acude a la mentira (Lefort, 1986, p. 265; Hilb, 2013, p. 72; Manent, 1973, p. 325), cayendo así en una aproximación condenatoria del florentino. Además, el francés considera que la lectura straussiana es demasiado religiosa (Lefort, 2010, pp. 125-127). En cambio, Lefort busca privilegiar una lectura política de Maquiavelo, intentando evitar un juicio normativo (cfr. Sirczuck, 2015, p. 112) y valorando al florentino como un filósofo del conflicto (cfr. Ferrás, 2019, p. 64). Un Maquiavelo fundamentalmente político y con menor referencia al problema religioso es también la propuesta de Sheldon Wolin, quien define la obra maquiaveliana como “teoría política pura” justamente por eso (Wolin, 2012, p. 238). Manent, en cambio, presenta una interpretación más cercana a Strauss, destacando el aspecto religioso de Maquiavelo en relación con el problema teológico-político y, también, la importancia del mal y del miedo en la obra del florentino (Manent, 1990, pp. 50-53).

En realidad, la crítica de Lefort está —al menos en parte— justificada, y su propuesta de destacar lo político de Maquiavelo nos parece adecuada. Sin embargo, el francés no tiene ningún problema en resaltar la riqueza de la lectura straussiana (cfr. Manent, 1973, p. 325; Hilb, 2013, p. 73). De hecho, el libro de Strauss sobre Maquiavelo aborda muchísimos aspectos —e incluso detalles— del *corpus* maquiaveliano, incluyendo varios temas estrictamente políticos. No es en vano que el profesor de Chicago sea uno de los principales impulsores de la recuperación de la filosofía política y de la figura de Maquiavelo como

filósofo político. En otras palabras, si bien la interpretación straussiana resalta lo religioso (cfr. McShea, 1963, pp. 782-797), para él Maquiavelo es ante todo un filósofo político y no un teólogo (Strauss, 1987, p. 317). En el fondo, tanto Strauss como Lefort quieren realzar la filosofía política como un ámbito del saber valioso y diferente del resto de la filosofía y —al mismo tiempo— de otras formas de conocimiento político (Strauss, 2014, pp. 79-82).

La lectura lefortiana, además, está fuertemente influida por Merleau-Ponty y se instala en contraposición al movimiento antimaquiaveliano, que incluye —por ejemplo— a Strauss y Manent (cfr. Ménissier, 2017, p. 7; Manent, 1990). De hecho, el propio Lefort acusa a Strauss de ser antimaquiaveliano (Lefort, 1986, p. 262). Tanto Lefort como Merleau-Ponty proponen una interpretación más política de Maquiavelo que le otorga la primacía al conflicto. Como hemos dicho, si bien Lefort considera que su lectura política es diferente a la teológica de Strauss, en realidad el profesor de Chicago también rescata muchos aspectos estrictamente político-filosóficos del florentino. Resulta innegable que Lefort valora positivamente la lectura straussiana (Lefort, 1986, p. 259; 2007, p. 236; Hilb, 2013, p. 73) y que recurre a sus comentarios dentro de su propia interpretación del florentino (cfr. Manent, 1973, p. 325; Bataillon, 2013, p. 102; Hilb, 2013, p. 71). Si bien el francés no utiliza la lectura esotérica para comprender a Maquiavelo, esto no impide que ambos terminen destacando ciertos aspectos de la obra del florentino que son compatibles.

Finalmente, si bien Strauss y Lefort no leen del mismo modo a Maquiavelo, consideramos que algunas de sus conclusiones más importantes nos permitirán articular una interpretación político-filosófica de este último. Esta lectura buscará articular la primacía del conflicto causado por los humores que desgarran a la ciudad —el aporte lefortiano— con la primacía del terror —o del miedo— identificada por Strauss. La síntesis propuesta permitirá, además, ensayar una respuesta a las tensiones internas de la teoría de los humores, causadas por las diferentes definiciones que Maquiavelo presenta de cada humor.

3. La primacía del miedo ante la teoría de los humores

Como hemos adelantado, nuestra propuesta consiste en sintetizar un concepto que Strauss considera importante —la primacía del terror o del miedo— con el que Lefort propone como el fundamental: el conflicto causado por los humores que producen un desgarramiento

radical de la ciudad o cuerpo político. Esto significa que nuestra síntesis straussiana-lefortiana posee ciertos límites: no pretende explicar toda la obra de Maquiavelo ni armonizar completamente las lecturas de ambos filósofos. No obstante, esto no le quita valor, pues el punto de encuentro de la síntesis presentada se dirige a un aspecto esencial del *corpus* maquiaveliano. Esta propuesta es pertinente e importante porque solamente desde una adecuada interpretación de los humores y el conflicto que ellos generan será posible hacer una lectura política de Maquiavelo, pues su teoría de los humores es esencial y está en el fondo de todo el escenario político que el florentino describe en sus obras. Como veremos, esos humores —y sus tensiones internas— pueden ser explicados desde la primacía del miedo. Por esto, reunir las lecturas de Strauss y Lefort en este tema es un aporte para los estudios maquiavelianos.

Dentro de su magna obra dedicada al florentino, Lefort (1986) destaca constantemente el papel de los dos principales humores —de los grandes y del pueblo— tanto en la configuración política y social de la ciudad como en el conflicto inevitable que surge dentro de ella.² Lefort considera que la teoría de los humores identifica un “desgarramiento” de la ciudad que es absoluto e irremediable: “su comunidad se asienta sobre un desgarramiento, [...] una clase tan sólo existe por la carencia que la constituye frente a la otra” (Lefort, 2010, p. 212). Es a partir de esta ciudad desgarrada —que produciría la división originaria de la ciudad (cfr. Sirczuck, 2015, pp. 113-114)— que se explicaría el conflicto constante e inevitable entre los dos grupos en cuestión, pues los grandes buscan dominar y el pueblo intenta evitar esa dominación. Esta sería la “nueva ontología” maquiaveliana identificada por el francés, en que el conflicto tiene la prioridad (cfr. Ferrás, 2019, p. 57). En este sentido, Lefort sería parte de un grupo de filósofos franceses —incluyendo también a Althusser— que habrían propuesto una lectura “conflictualista” de Maquiavelo (cfr. Di Pierro, 2019, pp. 75-76). De la misma manera, Audier (2005, pp. 35-154) también considera que para Maquiavelo el conflicto se encuentra en el corazón de la política. Si bien existen muchos otros autores que han destacado el conflicto en Maquiavelo, Lefort sería quien lo habría hecho con mayor énfasis y prioridad (cfr. Leibovici, 2002, p. 648).

² Como sabemos, el uso del término *umori* remite al lenguaje médico clásico de autores como Hipócrates y Galeno (cfr. Vegetti, 1983; Pasquino, 2007).

Lefort tiene, por lo tanto, como punto de partida esencial para comprender el resto de la obra de Maquiavelo el conflicto de clases causado por los humores (Lefort, 2010, p. 249). Esta interpretación, según la cual los humores tienen prioridad por sobre otros aspectos típicos de la filosofía política —como los tipos de regímenes—, es respaldada por otros autores, como Mansfield (1996, p. 24) y Parel (1992, p. 107). Sin embargo, en su trabajo sobre la obra maquiaveliana, Lefort no explica por qué el florentino utiliza diferentes definiciones de cada uno de los humores, las cuales a veces son incluso contradictorias entre ellas, como explica —entre otros— Miguel Saralegui.³ Justamente esa tensión entre las diferentes formas de presentar los humores será un motivo para intentar buscar un principio explicativo que abarque a toda la teoría de los humores. Esto es lo que encontraremos en la primacía del miedo que Strauss identifica en Maquiavelo.

La lectura straussiana de la obra maquiaveliana —que encontramos en su gran obra *Thoughts on Machiavelli*— posee una riqueza incommensurable. Si bien existen muchas discusiones respecto al método de interpretación utilizado por el profesor de Chicago —esto es, la lectura esotérica (Strauss, 1988), en contraposición, por ejemplo, con el contextualismo (cfr. Skinner, 1998 y 2002)—, el texto de Strauss logra captar algunos de los conceptos más relevantes de la filosofía política del florentino. En particular, existe una idea que Strauss expresa en su obra y que no siempre ha sido suficientemente resaltada: la primacía del miedo, también llamada primacía del terror, como aspecto fundamental para comprender a Maquiavelo (Strauss, 1964, pp. 187, 199-200, 259, 264 y 302). Por supuesto, Strauss no es el único que ha notado el papel central del miedo en Maquiavelo (cfr. Mansfield, 1979; Robin, 2004, p. 39; Boucheron, 2020), pero es quien mejor lo ha articulado dentro de un estudio completo de la obra del florentino.

En su teoría de la primacía del terror, el estadounidense considera que el miedo es la pasión preponderante en la política maquiaveliana (Strauss, 1964, p. 264). Esto se vería reflejado, por ejemplo, en la famosa cita del capítulo XVII de *El príncipe*, en que Maquiavelo considera que es mejor ser temido que ser amado. Afirmaciones como esta son las que llevaron al profesor de Chicago a calificar al florentino como un “maestro del mal” (Strauss, 1964, p. 9). Solamente desde la importancia central del

³ Cfr el comentario de Miguel Saralegui a D I 5, en Maquiavelo (2011, p. 271, nota al pie 43).

terror es que podría explicarse el papel tan relevante que desempeña —en Maquiavelo— el uso de la violencia y la crueldad (cfr. Zuckert, 2017, pp. 208-209; Winter, 2018; Arum, 2020, pp. 7-8). De hecho, Strauss utiliza una formulación con ecos bíblicos para presentar esta primacía: “En el principio fue el terror. En el principio los hombres fueron buenos, es decir, dispuestos a obedecer, porque tenían miedo y se les asustaba fácilmente. La primacía del Amor debe ser reemplazada por la primacía del Terror” (Strauss, 1964, p. 200). Por lo tanto, pese a que la primacía del terror aparece mencionada explícitamente pocas veces en la obra straussiana (Strauss, 1964, pp. 199-200, 259 y 264), esta sería el principio explicativo de todo, incluidos tanto el conflicto como el orden, tanto la crueldad como la obediencia, mencionados por Maquiavelo en sus escritos. Por último, debemos destacar que esta postura maquiaveliana lo distingue de los filósofos políticos anteriores a él (cfr. Strauss, 1987, p. 297) y, además, le hace romper con la tradición florentina que le antecede (cfr. Saralegui, 2007, p. 207-208).

Por nuestra parte, creemos que es posible articular la primacía del miedo —identificada por Strauss— con el desgarramiento constitutivo de la ciudad producido por los humores, según la lectura lefortiana (cfr. Quer, 2022, pp. 65-75). Esta interpretación straussiana-lefortiana consiste, por lo tanto, en: (i) aceptar que la teoría de los humores atraviesa toda la filosofía política de Maquiavelo, pues es la configuración esencial de todo cuerpo político —como dice el florentino, los dos humores se encuentran en toda ciudad—, y (ii) reconocer la primacía del miedo como pasión fundamental que permite, entre otras cosas, explicar las diferentes formulaciones de los humores. Al momento de aplicar esta lectura straussiana-lefortiana —que también podríamos llamar “interpretación centrada en el binomio *paura-umori*”— a la revuelta de los *ciompi*, quedará más clara la relación entre el miedo y la teoría de los humores. Sin embargo, primero explicaremos brevemente esta relación.

Sabemos que los humores se encuentran en toda ciudad (cfr. D I 4 y D I 5), que son fundamentalmente dos —el humor de los grandes y el humor del pueblo— (cfr. P IX; D I 5), y que su formulación más famosa es aquella de P IX, donde el humor de los grandes consiste en que “desean dominar y oprimir al pueblo” y el humor del pueblo en que “desea que los notables no le dominen ni le opriman”. Sin embargo, la definición de cada humor parece invertirse en D I 5, donde el humor de los grandes consiste en que “aspiran a conservar los honores adquiridos” y “temen perder lo adquirido”, mientras que el humor popular aparece como el

propio de quienes “desean conquistar lo que no tienen” y como aquello que “desean adquirir”. En ambos casos, es posible advertir el deseo de adquirir seguridad, de tener una vida segura (cfr. D I 2, I 45).

Los humores serían, por lo tanto, antes que todo un deseo de vivir seguro y de no perder esa seguridad. Este deseo estaría fundado en una realidad ineludible: la vulnerabilidad humana, el hecho de que todos pueden perder la vida, incluso los más poderosos (cf. D III 6). Esta condición de fragilidad y vulnerabilidad provocaría la reacción fundamental y connatural de toda persona, es decir, el miedo (Strauss, 1964: 200). Así, en el fondo de toda la experiencia del ser humano se encontraría el miedo, y sería esa pasión la que movería a todos los miembros de cualquier cuerpo político a adquirir y querer mantener lo adquirido. De esta manera, los grandes intentarán adquirir siempre más (cf. P IX) y mantener lo adquirido (cf. D I 5), mientras que el pueblo intentará no ser aplastado (cf. P IX) y adquirir aquello que no tiene (cf. D I 5). Este sería el esquema básico de la relación *paura-umori* en la obra de Maquiavelo que permitiría explicar la tensión interna de su teoría de los humores a partir de la primacía del miedo como pasión política fundamental (cfr. Quer, 2022).

4. La teoría de los humores en IF, III

Antes de aplicar al discurso de la rebelión de los *ciompi* (IF III 13) la lectura propuesta, es necesario entender en qué consiste la obra en cuestión —las *Istorie fiorentine*—, especialmente su libro III y la relación que este tiene con la teoría de los humores. Las *Istorie fiorentine* (traducidas como *Historias florentinas* o *Historias de Florencia*) es la principal obra dentro de los escritos históricos de Maquiavelo.⁴ Fue escrita entre 1520 y 1525 por encargo de Giulio de' Medici —posteriormente el Papa Clemente VII—, que le comisionó una historia de la ciudad de Florencia (cfr. Varotti, 2014b; Rubinstein, 1989, pp. 695-696). Sin embargo, y pese a que el texto posee valor historiográfico (cfr. Cabrini, 2010, pp. 128-129; Marchesi, 2017, pp. 105-122; Rubinstein, 1989, pp. 699-701), es posible

⁴ La clasificación más común de las obras de Maquiavelo divide sus textos en: (i) *scritti politici* (escritos políticos), (ii) *scritti storici* (escritos históricos), (iii) *teatro e scritti litterari* (teatro y escritos literarios), y (iv) *lettere* (cartas o correspondencia). Esta es la clasificación utilizada, por ejemplo, en la edición de las obras completas de Maquiavelo editada por Mario Martelli (primera edición en 1971, edición revisada en 2018).

considerar que el florentino incluye su propia filosofía política dentro del escrito.

En este sentido, si hacemos una lectura esotérica del texto, podemos entender que algunos pasajes nos dejan lecciones e interpretaciones propias de Maquiavelo sin haber ocurrido ese evento necesariamente de esta manera. El mejor ejemplo de esto es, justamente, el discurso presente en IF III 13, que analizaremos en este trabajo. No existe evidencia de que ese discurso haya existido y, más bien, todo parece indicar que se trata de un discurso inventado que busca presentar la mirada de Maquiavelo sobre la revuelta de los *ciompi* a partir de su propia filosofía (cfr. Bock, 1990, p. 187; Cabrini, 2010, p. 137; Winter, 2012, p. 737; Varotti, 2014a). Incluso se ha postulado que el discurso anónimo de IF III 13, sería prototípico del nuevo príncipe maquiaveliano, a semejanza de Castruccio Castracani y Agatocles (cfr. Fontana, 2019, p. 393; Kimlee, 2018, pp. 14-15).⁵ Por último, resulta evidente que el discurso se encuentra lleno de argumentos y conceptos propiamente maquiavelianos (Cadoni, 2014).

Esta lectura de las *Istorie fiorentine* es muy importante para comprender el pasaje de IF III 13, pues este solamente se entiende si atendemos primero al inicio del libro III (IF III 1), que funciona como prólogo para todo ese libro.⁶ Como veremos a continuación, el florentino sitúa este capítulo en directa relación con los otros grandes pasajes sobre los humores (es decir, P IX y D I 4-5). Esto parece indicar que IF III debe ser leído en continuidad con las otras afirmaciones sobre la teoría de los humores.⁷ Si nos dirigimos al texto, vemos que Maquiavelo comienza diciendo:

Las graves y lógicas rivalidades que hay entre las gentes
del pueblo [*gli uomini popolari*] y los nobles [*i nobili*],
nacidas del hecho de que éstos quieren mandar [*volere*]

⁵ Existen otros autores que consideran que el discurso de IF III 13 no sería representativo de Maquiavelo e, incluso, tendría un sentido satírico. Se puede ver una recopilación de esa interpretación en Winter (2012, pp. 743-745). Esta postura no nos resulta convincente y consideramos, siguiendo a Winter y Varotti, que el discurso de IF III 13 contiene varios de los temas clásicos de Maquiavelo, como la prioridad del conflicto sobre la armonía o paz (Winter, 2012, p. 747) y la violencia como un componente necesario del quehacer político (Varotti, 2014a).

⁶ Para un estudio completo del libro III de IF, cfr. Cabrini (1990).

⁷ Existen, por supuesto, diferencias y similitudes entre el conflicto presentado en D y en IF, las cuales son exploradas por Bock (1990, p. 201).

questi comandare] y aquéllos no quieren obedecer [quelli non ubbidire], son la causa de todos los males que surgen en las ciudades [tutti i mali che nascano nelle città]; ya que todas las demás cosas [tutte le altre cose] que perturban la paz de las repúblicas [republiche] se nutren de esta diversidad de sentimientos [umori] (IF III 1).⁸

Este primer párrafo resulta fundamental, pues su similitud con las formulaciones utilizadas en P IX y D I 4 es de tal magnitud que tiene la apariencia de una cita de alguna de esas obras. En este pequeño extracto observamos: (i) la división entre nobles y pueblo; (ii) el deseo de mandar de los nobles, similar a la definición del humor de los grandes en P IX; (iii) el deseo del pueblo de no obedecer, parecido al humor popular en P IX; (iv) que estas dos inclinaciones efectivamente son llamadas humores (*umori*) por Maquiavelo; (v) que estos humores se encuentran en todas las ciudades, y (vi) que los humores son la causa de todos los males dentro de la ciudad, es decir, del conflicto, la muerte y la división. Todas estas lecciones bien podrían obtenerse de los pasajes más clásicos sobre la teoría de los humores, que hemos citado anteriormente (cfr. Winter, 2012, p. 747). De hecho, en la entrada de Borrelli (2014) sobre la voz “umori” en la *Enciclopedia machiavelliana* se incluye a IF III 1 como uno de los pasajes clásicos en el uso de ese concepto por parte de Maquiavelo.

Maquiavelo refuerza el contenido de estas primeras afirmaciones con su aplicación histórica. Según él, sería posible entender las similitudes y diferencias entre Roma y Florencia a partir de los humores y la forma en que cada ciudad los ha manejado (cfr. Bock, 1990, pp. 188-192; Cabrini, 2010, p. 135). Dice el florentino que todos los males y cosas que perturban a una ciudad —que, como afirma, nacen de los humores— serían la causa de la desunión en Roma (“tenne disunita Roma”) y también de la división en Florencia (“ha tenuto diviso Firenze”) (IF III 1). Es decir, los humores están presentes en ambos ejemplos históricos y producen un primer resultado común: la fractura del cuerpo político. Esto reafirmaría la lectura lefortiana respecto al desgarramiento de la ciudad por causa de los humores (Lefort, 2010, p. 212). Sin embargo, esta situación inicial

⁸ Utilizamos aquí la traducción de Félix Fernández Murga (citada como Maquiavelo, 2009). Los términos en italiano son para resaltar algunos conceptos importantes.

produjo, también, ciertos efectos diferentes (*diversi effetti partorissero*) en el caso de Roma y de Florencia, pues:

[...] las rivalidades que hubo al principio en Roma entre el pueblo y los nobles [*intra il popolo e i nobili*] acabaron en meras discusiones [*disputando*], mientras que en Florencia acabaron en peleas [*combattendo*]; las de Roma terminaban con una ley; las de Florencia con el destierro y con la muerte de muchos ciudadanos; las de Roma acrecentaron el valor militar; las de Florencia lo apagaron totalmente; las de Roma llevaron a aquella ciudad, de una igualdad entre sus ciudadanos, a una gran desigualdad; las de Florencia la han llevado de la desigualdad a una increíble igualdad (IF III 1).

Estas diferencias tienen, para Maquiavelo, una explicación clara: “Esta diversidad de resultados es natural que provenga de los diversos fines [*dai diversi fini*] que estos dos pueblos se han propuesto” (IF III 1). El florentino afirma que el pueblo de Roma deseaba gozar de los honores supremos junto con los nobles (“*godere i supremi onori insieme con i nobili desiderava*”), mientras que el pueblo de Florencia buscaba estar solo en el gobierno, sin la participación de los nobles (“*essere solo nel governo, sanza che i nobili ne participassero*”). A Maquiavelo la actitud del pueblo romano le parece más razonable y soportable, pues no buscan excluir a la nobleza, sino gobernar juntos, mientras que el pueblo florentino deseaba todo el poder, lo que resultaba inadmisible para sus nobles y provocaba naturalmente una resistencia mayor por parte de estos: “*la nobilità con maggiori forze alle sue difese si preparava*”.

Este análisis de IF III 1 nos permite conectar nuevamente el libro III de las *Istorie fiorentine* con la primera parte de los *Discorsi*, donde Maquiavelo desarrolla con mayor extensión su teoría de los humores y la enmarca constantemente en la comparación entre Roma y Florencia. De hecho, los primeros capítulos del libro I de los *Discorsi* están llenos de referencias a las instituciones romanas, muchas veces acompañados de frases como la siguiente: “De haber [tenido] Florencia un tribunal en estas condiciones...” (D I 7). En suma, todo el desarrollo de los primeros capítulos de los *Discorsi* está enmarcado en la comparación entre Roma y Florencia, que es justamente lo que encontramos en IF III 1.

La *Enciclopedia machiavelliana*, en su entrada sobre las *Istorie fiorentine* —a cargo de Carlo Varotti—, afirma que cada libro de IF tiene una

especie de prólogo en su primer capítulo. Estos prólogos servirían para marcar el tono de cada uno de los libros. En cuanto a IF III, la *Enciclopedia* nos informa que este libro comienza aludiendo claramente al conflicto entre la nobleza y la plebe, vinculado a la teoría de los humores (Varotti, 2014b). Este tema, afirma a continuación la *Enciclopedia*, es el mismo que se trata en pasajes notables de los tratados mayores (*El príncipe* y los *Discorsi*), especialmente en D I 2 y P IX, pero que aquí es utilizado como clave interpretativa histórica de las luchas sociales florentinas (“chiave interpretativa storica delle lote sociale fiorentine”) (Varotti, 2014b). Es decir, Maquiavelo estaría utilizando un aspecto fundamental de su filosofía política —la teoría de los humores— como herramienta hermenéutica para los conflictos ocurridos en la historia de su querida Florencia. Por supuesto, esta afirmación de la *Enciclopedia machiavelliana* está fuertemente documentada y hace referencia al análisis de otros expertos maquiavelianos, como Gilbert (1977), Rubinstein (1987), Inglese (1989) y Martelli (1992).

Si admitimos que el primer capítulo de IF III sirve como prólogo para todo el libro III de la obra y que, además, marca el tono en que se debe entender su contenido, entonces nos parece que es adecuado utilizar la teoría de los humores para comprender la rebelión *ciompi* descrita en IF III 13. Asimismo, si nuestra propuesta de que el miedo es el eje fundamental para entender la teoría de los humores es aceptable, entonces es posible realizar una lectura desde el binomio *paura-umori* en el pasaje de IF III 13. En otras palabras, estaremos leyendo el texto según la forma en que Maquiavelo mismo lo habría escrito, esto es, sin un propósito estrictamente historiográfico, sino que plasmando su propia filosofía política en él. Es decir, si Maquiavelo escribe el libro III de las *Istorie fiorentine* utilizando la teoría de los humores como su herramienta interpretativa del conflicto político, entonces nosotros debemos leer este texto a la luz de la teoría de los humores y, según nuestra propuesta hermenéutica, con el miedo como pasión fundamental y explicativa de esa teoría.

5. El miedo y los humores en IF III 13

Una vez que nos hemos situado en la lectura del libro III de las *Istorie fiorentine*, podemos ahora aproximarnos al pasaje de la revuelta de los *ciompi* descrita en IF III 13 con el binomio *paura-umori* como clave de lectura. Es importante destacar que Maquiavelo no usa la palabra *ciompi* para referirse a los rebeldes, lo que podría suponer una valoración de

ellos y su actuar, pues el uso del término *ciompi* en realidad es una forma peyorativa de referirse a los trabajadores no calificados de la industria de la lana en Florencia (cfr. Varotti, 2014a; Beggioni y Leclerc, 2016, p. 1; Winter, 2012, p. 741). Además, los *ciompi* estarían bajo el dominio —dentro del mercado florentino de la lana— de los grandes sindicatos textiles, dominados por los *grandi* (cfr. Winter, 2012, p. 740; Zuckert, 2017, p. 301). Esto reforzaría la identificación de los *ciompi* como parte del humor que es oprimido por los *grandi*, específicamente como su sector más desfavorecido, el llamado *popolo minuto* (cfr. Winter, 2012, p. 741).

Realizaremos, por lo tanto, una lectura de este capítulo a partir de la síntesis straussiana-lefortiana que combina la primacía del miedo con el desgarramiento esencial de la sociedad por causa de los humores. Antes de ir al texto, conviene resaltar que Strauss se refiere directamente a este capítulo como “el más escandaloso o más ‘maquiavélico’ pasaje de las *Historias florentinas*” (Strauss, 1964, p. 152). Su interpretación de este relato es la siguiente:

La plebe florentina había incendiado y saqueado y tenía miedo del castigo; el cabecilla plebeyo exhortaba a su auditorio a redoblar las maldades que había cometido y a multiplicar los incendios y saqueos, porque las faltas pequeñas son castigadas, mientras que las grandes son recompensadas; no debían dejarse intimidar por la antigua sangre de sus adversarios, puesto que [...] por naturaleza, todos los hombres son iguales. [...] No deben dejarse intimidar por su conciencia, porque donde hay temor al hambre y a la prisión no debe haber ni puede haber miedo al infierno (Strauss, 1964, p. 152).

Esta lectura straussiana nos entrega una interpretación muy valiosa respecto a la rebelión de los *ciompi* y destaca, particularmente, la importancia del miedo dentro de esta. Lefort (1986, pp. 772-774), por su parte, realiza dos breves alusiones a los *ciompi* en el contexto de su análisis sobre la lucha de clases y la dominación burguesa del pueblo. Si bien el francés no se explaya en el asunto, veremos que su diagnóstico sobre el desgarramiento de la ciudad por causa de los humores es perfectamente aplicable al relato de IF III 13. De hecho, Rubinstein (1989, p. 709) considera que el discurso de IF III 13 sobre el conflicto de los *ciompi* es la radicalización extrema del conflicto de clases maquiaveliano.

Este carácter paradigmático del discurso de la revuelta de los *ciompi* es compartido por Cabrini (2010, p. 159). Por lo tanto, una lectura detenida y detallada de IF III 13 nos permitirá captar lo más propio del conflicto político maquiaveliano. Esto significa que, si efectivamente es posible articular los humores presentes en este capítulo a partir de la primacía del miedo, este ejercicio tendrá gran validez para la teoría de los humores en general.

Lo primero que llama la atención del pasaje sobre la rebelión de los *ciompi* es que el punto de partida es una situación de conflicto. Esta situación se origina en lo que Maquiavelo ha descrito anteriormente dentro del libro III y conecta directamente con el final del capítulo anterior (IF III 12). El conflicto, evidentemente, está dado por el choque de los dos humores, pues enfrenta a los *ciompi* —es decir, un grupo de campesinos particularmente desfavorecidos, dedicados al trabajo de la lana— con los ciudadanos poderosos y las instituciones de poder que ellos utilizan, particularmente la *Signoria* y los magistrados. A primera vista podría parecer que en realidad el conflicto se inscribe en un eje urbano-rural, pues en su discurso el líder de los *ciompi* no se refiere a sus enemigos con los nombres de *grandi* o *nobili*. Sin embargo, esto sería una lectura equivocada, pues Maquiavelo identifica a los *ciompi* como parte de la *plebe* o el *popolo*⁹ y, posteriormente, el discurso de su líder se refiere a sus rivales con dos características que son claramente propias del grupo identificado con el humor de los *grandi*: son ricos y tienen antigüedad en la sangre, es decir, son nobles.

Un aspecto que refuerza la similitud entre el conflicto de IF III 13 y la descripción clásica de la teoría de los humores sería la forma en que Maquiavelo describe a los grupos enfrentados. Los *ciompi* son presentados como un grupo que (i) desea evitar el castigo, (ii) quiere adquirir aquello que no posee, (iii) se encuentra amenazado y asustado por la fuerza de los nobles/ricos, y (iv) busca vivir con mayor libertad. Estas cuatro características remiten directamente al humor del pueblo, que es descrito —en los dos principales pasajes al respecto— como “los que desean adquirir lo que no tienen” (D I 5) y que “desea que los notables no le dominen ni le opriman” (P IX).

⁹ Existe discusión sobre el uso de *plebe* y *popolo* como equivalentes o no entre D e IF (cfr. Kimlee, 2018, p. 3; Marchesi, 2020, pp. 409-423). No podemos detenernos en ese problema aquí, pero nos parece que existe bastante semejanza entre ambos, al menos respecto a la teoría de los humores de Maquiavelo.

Podemos situar, por lo tanto, el conflicto descrito en IF III 13 claramente dentro del marco de la teoría de los humores. Esto es consistente con el análisis que hemos presentado respecto a que todo el libro III de las *Istorie fiorentine* estaría marcado por la teoría de los humores de Maquiavelo. En otras palabras, el pasaje de la rebelión *ciompi* es un ejemplo preciso del desgarramiento del cuerpo político por causa de los humores, según lo describe Lefort (2010, p. 212).

Un aspecto adicional que no podemos olvidar es el carácter móvil o intercambiable de los humores. Para Maquiavelo, los humores no son una característica fija o específica de cierto tipo de persona, es decir, no hay una diferencia sustancial entre los *grandi* y el pueblo. Esto significa que los humores poseen un carácter contingente (Holman, 2020, p. 10). Por lo tanto, los diferentes humores responden a los deseos propios de las personas que se encuentran en cierta situación: los que poseen desean adquirir más, mantener lo adquirido y dominar a los demás; los que no poseen desean adquirir aquello que no tienen y escapar del dominio u opresión de los poderosos. En este sentido, el pasaje de IF III 13 no hace más que reforzar esta idea, pues ahí leemos:

No os deslumbre [sbigottisca] la antigüedad de su estirpe [antichità del sangue] de la que blasonan ante nosotros, porque todos los hombres [tutti gli uomini], habiendo tenido un idéntico principio [medesimo principio], son igualmente antiguos [ugualmente antichi], y la naturaleza nos ha hecho a todos de una idéntica manera. Si nos quedáramos todos completamente desnudos, veríais que somos iguales a ellos [simili]; que nos vistan a nosotros con sus trajes, y a ellos con los nuestros y, sin duda alguna, nosotros pareceremos [parranno] los nobles [nobili] y ellos los plebeyos [ignobili]: porque son sólo la pobreza y la riqueza las que nos hacen desiguales [ci disagagliano].

Este fragmento revela, sin lugar a duda, que en la concepción antropológica maquiaveliana no existe una diferencia esencial entre los nobles y el resto del pueblo. La propuesta del florentino, más bien, apunta a una igualdad esencial de todo ser humano (cfr. Viroli, 2010, p. 149). Las diferencias, en cambio, estarán dadas por la condición social en que se encuentre cada uno, fundamentalmente por su situación económica de pobreza o riqueza.

Aunque a primera vista no lo parezca, la primacía del miedo propuesta por Leo Strauss apunta en la misma dirección de la igualdad esencial de todas las personas que, como acabamos de ver, propone Maquiavelo. Esto ocurre debido a que el miedo es un factor común a todas las personas, de toda condición y en todo lugar. En resumen, si todas las personas son iguales, una de las características que compartirán será su vulnerabilidad intrínseca —incluso el más poderoso puede ser traicionado, como vemos en el largo capítulo D III 6, dedicado a las conjuraciones—,¹⁰ que provocará un deseo de seguridad necesariamente insaciable. El miedo será, lógicamente, la pasión que brotará de la situación de vulnerabilidad y la imposibilidad de obtener la seguridad deseada. Es decir, será una consecuencia directa de las premisas antropológicas maquiavelianas que poseen un alcance universal.

Es momento, entonces, de revisar nuevamente el capítulo de la revuelta de los *ciompi* para ver si efectivamente el miedo desempeña ahí un papel importante. Lo primero que podemos afirmar es que el miedo ciertamente está presente en el relato; existen diferentes formulaciones al respecto —“miedo”, “temor”, “estar asustados”— a lo largo del capítulo. Pese a ello, una mirada rápida podría llevar a la conclusión de que el miedo tiene aquí un lugar secundario, pues el texto estaría dominado por el conflicto, los humores, la igualdad/desigualdad, la pobreza y riqueza, el uso de las armas y otros aspectos. En realidad, el miedo tiene en esta rebelión un papel central que permite explicar tanto los humores ahí presentes como las terribles medidas que propone el líder de los rebeldes.

En primer lugar, el miedo es mencionado desde el inicio del capítulo: “A este rencor [de los plebeyos] se unía el miedo [*paura*] al castigo por los incendios y robos que habían cometido, se reunieron de noche varias veces para hablar de lo ocurrido y cambiar impresiones sobre el peligro en que se encontraban [*ne' pericoli si trovavano*]” (IF III 13). Si bien el miedo aparece primero como un añadido, como un factor que viene a complementar la indignación de los plebeyos, en realidad tiene ya aquí un papel fundamental, pues en sus reuniones los rebeldes analizaban los peligros a los que se enfrentaban. En otras palabras, buscaban la

¹⁰ “[La posibilidad de venganza] puede tenerla cualquier hombre, humilde o poderoso, noble o plebeyo, admitido o no en la familiaridad del príncipe; porque todos pueden encontrar alguna vez ocasión de hablarle, y, por tanto, de realizar su venganza” (D III 6).

mejor forma de escapar a esos peligros, es decir, de adquirir seguridad, movidos por el miedo que tenían al castigo.

Después de situarnos en este contexto, Maquiavelo pone en boca de un líder *ciombo* anónimo el discurso que irá prácticamente hasta el final del capítulo. El líder de los rebeldes se enfrenta a una disyuntiva: tomar las armas para cometer mayores males o intentar mantener la paz para evitar un mayor castigo. Las opciones se ven resumidas en elegir entre “una tranquila pobreza [*quieta povertà*]” o “una peligrosa ganancia [*uno pericoloso guadagno*]”. La respuesta —no dejar las armas y buscar la forma de asegurarse (*assicurare*) contra posibles castigos— estará basada en un diagnóstico previo: los *ciompi* tienen las armas (“*le armi sono prese*”) y ya han realizado muchos daños (“*molti mali sono fatti*”). Esta situación posee, por lo tanto, dos aspectos importantes. En primer lugar, los *ciompi* rebeldes están armados y pueden combatir. La segunda, quizás más relevante aún, es que sus enemigos los odian por los daños que han causado y, por lo tanto, “se aprestan nuevas fuerzas contra nuestras cabezas [*nuove forze contro alle teste nostre si apparecchiano*]”. Esto significa que las vidas de los plebeyos están bajo amenaza; el miedo a morir en manos de sus vengadores parece aquí determinante.

A continuación, el líder del grupo hará explícito el deseo de los plebeyos con una la formulación de una doble finalidad que —como ya hemos visto— recuerda mucho al lenguaje utilizado para describir los humores. Plantea dos fines: “El primero es que no se nos pueda castigar [*gastigati*] por lo que hemos hecho [...]; y el segundo, que podamos en adelante vivir con más libertad y con más satisfacción [*più libertà e più sodisfazione*] que en lo pasado”. Para conseguir estos fines, la recomendación será una que pasará a la historia:

Nos conviene, por tanto, según mi parecer, si queremos que se nos perdonen los anteriores desmanes, cometer otros nuevos, redoblando los daños [*raddoppiando i mali*] y multiplicando los incendios y los saqueos [*le arsioni e le ruberie multiplicando*], y apañándonos para tener muchos más cómplices, porque, cuando son muchos los que pecan, a nadie se castiga [*ni uno si gastiga*], y a las faltas pequeñas se les impone una sanción [*i falli piccoli si puniscono*], mientras que a las grandes y graves se les da premios [*i grandi e gravi si premiano*] (IF III 13).

Este consejo es, sin duda, el que mueve el comentario de Strauss (1964, p. 152) sobre este pasaje como paradigmático dentro de la obra de Maquiavelo. Redoblar y multiplicar los males para escapar al castigo parece una recomendación propia del adjetivo “maquiavélico” y se asemeja a otras recomendaciones del florentino que tienen un tono similar, como: asesinar a todos los que se ha derrotado para llegar el poder, para evitar una posible venganza (D III 4); matar incluso a los niños con tal de no dejar vivo a ningún descendiente del príncipe anterior destronado (P III); repetir los castigos ejemplares con cierta frecuencia para recordar a la población el miedo original (D III 1). En particular, el consejo sobre la necesidad de recurrir al terror periódicamente será uno de los principales argumentos de la primacía del miedo straussiana (Strauss, 1964, pp. 337-338).

Si bien Maquiavelo no lo menciona explícitamente, parece que los delitos graves no son castigados debido a que el miedo y daño que infunden en quienes los sufren los inhibe de cualquier represalia. De hecho, más adelante dirá que los magistrados están desconcertados por el miedo (*sbigottiti*), reforzando la propuesta de redoblar los males para asustar y vencer al enemigo. Una vez empezada la rebelión, parece mejor llevarla hasta sus últimas consecuencias antes que quedar atrapado en la vía del medio, siempre tan repudiada por el florentino.

Ante semejante consejo, sería esperable que algunos tuvieran objeciones de conciencia, especialmente dentro de un contexto cristiano. Maquiavelo responderá, pocas líneas después, directamente a esa posibilidad: “En cuanto a la conciencia, no debemos preocuparnos mucho de ella porque donde anida, como anida en nosotros, el miedo [*paura*] del hambre y de la cárcel [*della fame e delle carcere*], no puede ni debe tener cabida el miedo al infierno” (IF III 13). Esta es, en definitiva, la respuesta fundamental de Maquiavelo. Ni la conciencia ni el miedo al infierno —ambos propios del cristianismo— son superiores al miedo intramundano. En última instancia, el miedo a la muerte (hambre) y de perder la libertad (cárcel) superan largamente a cualquier consideración religiosa. La política —el ámbito de la necesidad— se impone sobre la religión, y la mayor necesidad es alcanzar la seguridad como respuesta al miedo.

El llamado a la acción —“emplear la fuerza”— de los *ciompi*, por parte del líder que les habla, tiene finalmente como meta el oprimir (“ci possono [...] facilmente opprimere”) a los enemigos —aprovechando su situación de desunión y miedo (“estando como están desunidos todavía

los ciudadanos, [...] miedosos los magistrados")— y obtener todo el poder ("quedaremos enteramente dueños de la ciudad"), o al menos el necesario para que la amenaza de nuevos males mantenga asustados a los rivales: "tendremos suficiente fuerza para poder amenazarlos con nuevos daños [*potergli di nuove ingiurie minacciare*]". Aquí es posible advertir nuevamente la primacía del miedo al buscar (i) escapar al castigo, (ii) aprovechar la situación temerosa de los enemigos y (iii) adquirir tal poder que permita a uno ser una amenaza constante para el bando contrario.

Así, el terror parece cumplir el papel de controlar los humores, pues el miedo lograría el efecto de limitar la ambición y el deseo de adquirir de las personas (cfr. Mansuy, 2019, p. 532). En cierto sentido, el conflicto logra ser apaciguado solamente mediante el recurso al miedo, similar al utilizado en otros textos maquiavelianos para conseguir un retorno al orden político (cfr. Mansuy, 2016, p. 577). Además, el miedo sería tanto la herramienta para liberarse de la dominación, es decir, para conseguir el deseo del humor popular en cuanto a no ser oprimido, como una pasión que mueve a los *ciompi* a la acción (cfr. Leibovici, 2002, p. 654). Por su parte, Winter considera que el discurso produce una reorganización política justamente a partir de la transformación del miedo en venganza, odio y acción violenta (Winter, 2012, p. 750).

La exhortación final del líder *ciompo* vuelve a reforzar la primacía del miedo dentro del discurso del capítulo 13. Primero afirma: "Ahora es el momento no solamente de librarnos de ellos, sino incluso de poneros tan por encima de los mismos, que sean más bien ellos los que tengan que quejarse y dolerse de vosotros [*ch'eglino abbiano più a dolersi e temere di voi*], que no vosotros de ellos". Por último, cierra diciendo: "Muchos de nosotros alcanzaremos honra, y todos lograremos la seguridad [*e securità a tutti*]". Queda claro, por lo tanto, que el objetivo de la rebelión será adquirir seguridad (cfr. Arum, 2020, p. 10) —en contraposición a estar en una situación vulnerable y de temor— y que, para lograrlo, deberán recurrir a las armas y producir miedo en sus adversarios. En otras palabras, el miedo de los *ciompi* solamente puede solucionarse (parcialmente), es decir, cambiarse por una situación de seguridad, en la medida que ese miedo sea transferido a sus adversarios. Esto significaría que la opresión que han recibido los *ciompi* solamente podría ser substituida por una nueva opresión (cfr. Zancarini, 2004, p. 9), pero que no sería posible terminar con la división de la ciudad en humores,

donde algunos desean dominar y otros no ser dominados, algunos defender lo que poseen y otros adquirir lo que no tienen (Cadoni, 2014).

El pasaje de IF III 13 finaliza con la afirmación de que los rebeldes efectivamente se alzaron contra sus enemigos, movidos por el discurso que habían escuchado. Sin embargo, como hemos afirmado antes, más allá de su veracidad histórica, el valor de este capítulo está en el discurso del líder de los rebeldes. Este discurso, en realidad, es un reflejo de la filosofía política propia de Maquiavelo, destacando dentro de este la primacía del miedo y la teoría de los humores. De la misma manera, ha quedado claro que, si bien el desgarramiento del cuerpo político operado por los humores es el telón de fondo sobre el que ocurre cualquier acontecimiento político maquiaveliano, la primacía del miedo es en realidad el principio explicativo que permite comprender las acciones políticas de las personas, en este caso, de los *ciompi* rebeldes.

6. Conclusiones

Este trabajo nos ha permitido realizar dos aportes a la discusión maquiaveliana. El primero consiste en presentar una lectura de Maquiavelo que sintetiza un aspecto clave de la interpretación straussiana —la primacía del miedo— con el eje central del análisis lefortiano: el conflicto de clases por causa de la teoría de los humores que desgarra a la sociedad. Esta clave de lectura del florentino, que tiene como núcleo el tandem *paura-umori*, es un aporte para entender la obra de Maquiavelo en general, pues tanto el miedo —y el deseo de seguridad que nace de él— como los humores —y el conflicto inevitable que causan— constituyen el corazón de la filosofía política del secretario florentino. El segundo aporte de nuestra investigación está dado por el uso de nuestra clave de lectura straussiana-lefortiana en el pasaje de la revuelta de los *ciompi* de IF III 13. En este caso, el resultado de aproximarse a ese pasaje con las herramientas conceptuales de la primacía del miedo y el desgarramiento social de los humores es doble, pues nos permite (i) una mayor comprensión del texto, y (ii) demostrar —con un ejemplo concreto— la relación que hemos establecido entre miedo y teoría de los humores en Maquiavelo.

Finalmente, no podemos dejar de plantear algunas preguntas que continúan abiertas y que merecen, por lo tanto, ser investigadas más extensamente. En primer lugar, es inevitable plantearse la posibilidad de recurrir a la clave de lectura straussiana-lefortiana para comprender otros pasajes maquiavelianos que posean una relación menos evidente

con la teoría de los humores. Además, para alcanzar una mayor síntesis entre las interpretaciones del filósofo francés y el profesor de Chicago, es necesario revisar más aspectos de sus obras que puedan ser conflictivos o difíciles de conciliar. En este sentido, por ejemplo, vale la pena atender a la lectura “de lucha de clases” de los humores en sentido marxista y, en el caso de Strauss, al énfasis religioso en su estudio de Maquiavelo. Con todo, creemos que este trabajo permite presentar una síntesis adecuada de dos aspectos centrales en la filosofía política del secretario florentino y, a la vez, alcanzar una mayor comprensión de un pasaje fundamental de las *Istorie fiorentine* y de todo el *corpus* maquiaveliano.

Bibliografía

- Arum, E. (2020). Machiavelli's *Principio*: Political Renewal and Innovation in the *Discourses on Livy*. *The Review of Politics*, 82(4), 1-23.
- Audier, S. (2005). *Machiavel, conflit et liberté*. Vrin-EHESS.
- Bataillon, G. (2013). Claude Lefort, the Practice and Thought of Disincorporation. En M. Plot (ed.). *Claude Lefort: Thinker of the Political*. (pp. 89-106). Palgrave.
- Beggioni, L. y Leclerc, É. (2016). Après les *ciompi*: regards florentins sur le tumulte et construction politique de l'après-crise. *Astérion*, 15. DOI: <https://doi.org/10.4000/asterion.2793>.
- Bock, G. (1990). Civil Discord in Machiavelli's *Istorie Fiorentine*. En G. Bock, Q. Skinner y M. Viroli (eds.), *Machiavelli and Republicanism*. (pp. 181-202). Cambridge University Press.
- Borrelli, G. (2014). Umori. En G. Sasso y M. Treccani (eds.), *Machiavelli: enciclopedia machiavelliana*. Treccani. URL: https://www.treccani.it/enciclopedia/umori_%28Enciclopedia-machiavelliana%29/.
- Boucheron, P. (2020). *Machiavelli: The Art of Teaching People What to Fear*. Other Press.
- Cabrini, A. M. (1990). *Interpretazione e stile in Machiavelli: il terzo libro delle Istorie*. Bulzoni.
- (2010). Machiavelli's *Florentine Histories*. En J. Najemy (ed.), *The Cambridge Companion to Machiavelli*. (pp. 128-143). Cambridge University Press.
- Cadoni, G. (2014). Ciombo, discorso dell'anonimo. En G. Sasso y M. Treccani (eds.), *Machiavelli: enciclopedia machiavelliana*. Treccani. URL: https://www.treccani.it/enciclopedia/discorso-dell-anonimo-ciombo_%28Enciclopedia-machiavelliana%29/.

- Di Pierro, M. (2019). Machiavelli e i conflitti. Le interpretazioni politiche italiane. *Ingenium. Revista Electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de la Ideas*, 13, 75-88.
- Ferrás, G. L. (2019). El hombre en su historia: Maquiavelo en clave lefortiana. *Ingenium. Revista Electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de la Ideas*, 13, 55-74.
- Fontana, B. (2019). Machiavelli and the Ciompi. Class conflict and Republican Politics. *Storia del Pensiero Político*, 3, 393-416.
- Gilbert, F. (1977). Machiavelli's *Istorie Fiorentine*: An Essay in Interpretation. En F. L. Ford (ed.), *History: Choice and Commitment*. (pp. 83-95). Harvard University Press.
- Hilb, C. (2013). Claude Lefort as Reader of Leo Strauss. En M. Plot (ed.). *Claude Lefort: Thinker of the Political*. (pp. 71-88). Palgrave.
- Holman, C. (2020). "Gli umori delle parti": Humoral Dynamics and Democratic Potential in the *Florentine Histories*. *Political Theory*, 48(6), 1-28.
- Inglese, G. (1989). Postille machiavelliane. Per la storia delle *Istorie fiorentine*. *La cultura*, 28, 421-425.
- Kimlee, S. (2018). The Plebe in the *Florentine Histories*: Machiavelli's Notion of Humours Revisited. *History of European Ideas*, 44(5), 493-512.
- Lefort, C. (1986). *Le travail de l'œuvre Machiavel*. Gallimard.
- _____. (2007). Maquiavelo y la verità effettuale. En C. Lefort, *El arte de escribir y lo político*. (pp. 233-278). E. Molina González (trad.). Herder.
- _____. (2010). *Maquiavelo. Lecturas de lo político*. P. Lomba (trad.). Trotta.
- Leibovici, M. (2002). From Fight to Debate. Machiavelli and the Revolt of the Ciompi. *Philosophy & Social Criticism*, 28(6), 647-660.
- Maquiavelo, N. (2009). *Historia de Florencia*. F. Fernández Murga (trad.). Tecnos.
- _____. (2011). *El principio. El arte de la guerra. Discursos sobre la primera década de Tito Livio. Vida de Castruccio Castracani. Discursos sobre la situación de Florencia*. A. Hermosa Andújar y L. Navarro (trads.). Gredos.
- _____. (2018). *Tutte le opere, secondo l'edizione di Mario Martelli*. Bompiani.
- Manent, P. (1973). Le discours sans maître de Claude Lefort. *Archives Européennes de Sociologie*, 14, 324-335.
- _____. (1990). *Historia del pensamiento liberal*. L. A. Bixio (trad.). Emecé Editores.
- Mansfield, H. (1979). *Machiavelli's New Modes and Orders: A Study of the Discourses on Livy*. Cornell University Press.

- Mansfield, H. (1996). *Machiavelli's Virtue*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Mansuy, D. (2016). Machiavel et la rhétorique des humeurs. *Kriterion*, 134, 565-586.
- _____. (2019). La fundación en Maquiavelo: notas preliminares. *Kriterion*, 144, 513-535.
- Marchesi, F. (2017). «Sforzare i signori», «sforzare il popolo». Modelli dell'azione politica nelle «Istorie fiorentine» di Niccolò Machiavelli. *Filosofia Politica*, 1, 105-122.
- _____. (2020). Antinomie di Machiavelli. Le figure del «popolo» e della «plebe» tra «Principe» e «Istorie fiorentine». *Filosofia Politica*, 3, 409-424.
- Martelli, M. (1992). Machiavelli e la storiografia umanistica. En A. Di Stefano, G. Faraone, P. Megna y A. Tramontana (eds.), *La storiografia umanistica. Atti del Convegno internazionale di studi*. Volumen 1. (pp. 113-152). Sicania.
- McShea, R. (1963). Leo Strauss on Machiavelli. *The Western Political Quarterly*, 16(4), 782-797.
- Ménissier, T. (2017). Lefort lecteur de Machiavel : le travail continué de l'œuvre. *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, 46(2), 9-32.
- Parel, A. (1992). *The Machiavellian Cosmos*. Yale University Press.
- Pasquino, P. (2007). Machiavelli e Aristotele: le anatomiche della città. *Filosofia politica*, 21(2), 199-212.
- Quer, M. (2022). *El arte del miedo. La filosofía política de Maquiavelo*. Ediciones Universidad Católica de Chile.
- Robin, C. (2004). *Fear: The History of a Political Idea*. Oxford University Press.
- Rubinstein, N. (1987). Machiavelli storico. *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, 18(3), 695-733.
- Saralegui, M. (2007). Maquiavelo y la partitocracia. Tumulto social y mantenimiento de la libertad. *Anuario Filosófico*, 40(1), 203-231.
- Sirczuck, M. (2015). La lectura lefortiana de Maquiavelo. *Astrolabio*, 17, 112-120.
- Skinner, Q. (1998). *Maquiavelo*. M. Benavides (trad.). Alianza.
- _____. (2002). Meaning and Understanding in the History of Ideas. En Q. Skinner (ed.), *Visions of Politics I: Regarding Methods*. (pp. 57-89). Cambridge University Press.
- Strauss, L. (1964). *Meditación sobre Maquiavelo*. C. Gutiérrez de Gamba (trad.). Instituto de Estudios Políticos.

- (1987). Niccolò Machiavelli. En L. Strauss y J. Cropsey (eds.), *History of Political Philosophy*. (pp. 296-317). The University of Chicago Press.
- (1988). *Persecution and the Art of Writing*. The University of Chicago Press.
- (2014). *¿Qué es filosofía política? Y otros ensayos*. J. García-Morán (trad.). Alianza.
- Varotti, C. (2014a). Ciompi, tumulto dei. En G. Sasso y M. Treccia (eds.), *Machiavelli: enciclopedia machiavelliana*. Treccani. URL: https://www.treccani.it/encyclopedia/tumulto-dei-ciompi_%28Encyclopedia-machiavelliana%29/.
- (2014b). Iстории флорентийские. En G. Sasso y M. Treccia (eds.), *Machiavelli: enciclopedia machiavelliana*. Treccani. URL: https://www.treccani.it/encyclopedia/istorie-florentine_%28Encyclopedia-machiavelliana%29/.
- Vegetti, M. (1983). Metafora politica e immagine del corpo negli scritti ippocratici. En F. Lasserre y P. Mudry (eds.), *Formes de pensée dans la Collection hippocratique. Actes du IVº Colloque international Hippocratique*. (pp. 459-469). Librairie Droz.
- Viroli, M. (2010). *Machiavelli's God*. Princeton University Press.
- Winter, Y. (2012). Plebeian Politics: Machiavelli and the Ciompi Uprising. *Political Theory*, 40(6), 736-766.
- (2018). *Machiavelli and the Orders of Violence*. Cambridge University Press.
- Wolin, S. (2012). *Política y perspectiva. Continuidad e innovación en el pensamiento político occidental*. L. García Cortés y N. Allende (trads.). FCE.
- Zancarini, J.-C. (2004). La révolte des ciompi. Machiavel, ses sources et ses lectures. *Cahiers Philosophiques*, 97, 9-22.
- Zuckert, C. (2017). *Machiavelli's Politics*. The University of Chicago Press.