

SOBRE EL VACÍO DE UN ENCUENTRO: ALTHUSSER LECTOR DE MAQUIAVELO

por Filippo del Lucchese*

El “encuentro” —esta palabra repetida “sin tregua” por Marx— empuja a Althusser a medirse con Maquiavelo. Un encuentro plenamente “italiano”, gracias a una cegadora belleza siciliana, atravesando la Romaña de Cesar Borgia¹: primero Gramsci, pero inmediatamente después Maquiavelo². Un encuentro aleatorio y contingente, y sin embargo necesario. Sobre todo, un encuentro muy extraño. No por el “qué” sino por el “cómo”, por el modo en que Althusser decide “comprometerse” con el pensamiento de Maquiavelo. Althusser es un filósofo que se distancia de la filosofía:

Cuanto más lo veo, más me convengo, por cierto que a mi pesar, de que no soy *un* filósofo. Y sin embargo, sería necesario serlo, porque serlo es, en adelante, posible y necesario. Pero, no lo seré yo. Sé demasiado poco, y ya no tengo tiempo de aprender. Yo soy un agitador político en la filosofía. Sin duda que también hace falta agitadores, para abrir vías. Otros, más jóvenes, mejor equipados de conocimientos de todo género, serán *el* filósofo que yo no pude ser.³

Por tanto, “este” Althusser pretende hacer de Maquiavelo —es decir, de alguien que manifiestamente no es un filósofo en sentido tradicional— justamente un filósofo o, al menos, un teórico. Maquiavelo es ajeno al mundo de los conceptos “clásicos” de los filósofos: de este modo se abre el curso de 1962, el primer escrito que le dedica⁴. A su pensamiento —aquí está la paradoja— que “rezuma” sentido teórico, los

filósofos le niegan cualquier alcance teórico. Y es aquí donde empieza el desafío. Esto plantea la necesidad —dice Althusser— de redefinir nada menos que la “naturaleza misma” del objeto teórico en los clásicos:



Quisiera sugerir que la contradicción de este reconocimiento práctico o latente del sentido teórico del pensamiento de Maquiavelo, por un lado, y la negación de todo alcance teórico al mismo pensamiento por parte de los propios teóricos, esta contradicción es quizás la ocasión y el medio de plantear el problema de la naturaleza misma del objeto teórico de los clásicos. Si Maquiavelo tiene un valor teórico, es el valor teórico del objeto de la

* Traducción de Roger Campione. El artículo es de Filippo del Lucchese, Marie Curie Fellow, UPJV-Amiens.

1. Althusser, L., “L’única tradizione materialista”, en *Sul materialismo aleatorio*, a cargo de V. Morfino y L. Pinzolo, Unicopli, Milano 2000, págs. 144-145.
2. *Ibid.*, págs. 143-144: «Me puse a leer un poco de Gramsci (sobre los intelectuales), pero enseguida interrumpí la lectura para aventurarme en la de Maquiavelo»
3. Althusser, L., *Lettres à Franca....*, le 12 juillet 1967, pág. 750.
4. Althusser, L., *Politique et Histoire. De Machiavel à Marx*, ed. F. Matheron, Seuil, Paris, 2006.

teoría política que en sus pretensiones se halla atendida, contestada y, de alguna manera, juzgada por este cuestionamiento previo que es la teoría no reconocida de Maquiavelo.⁵

Se trata, por tanto de un encuentro paradójico que, ya desde las primeras líneas, pone sobre la mesa una comprometedor promesa: nada menos que la redefinición del “objeto teórico”.

Esta promesa, importante y comprometedor, se mantendrá. Maquiavelo es una de las vértebras de la columna de aquella auténtica redefinición de la teoría y de la filosofía que será el materialismo aleatorio. Pero, paradójicamente, en los escritos que Althusser dedica a Maquiavelo, lo que se destaca es, más bien, el “vacío” de un encuentro. Se trata de una lectura a menudo ambivalente, además de fragmentaria, y, en muchos casos, en absoluto original. Es decir, ni original ni potente, como lo será, en cambio, la presencia teórica de Maquiavelo en el dispositivo global del materialismo aleatorio.

Impotente soledad.

Uno de los temas que más interesan a Althusser, en el curso de 1962, es la relación entre antropología y política en Maquiavelo, en el contexto más amplio de la filosofía política moderna. Por un lado, no hablando del hombre o de la naturaleza humana, sino de los “hombres” en plural, a Maquiavelo —ésta es la conclusión no especialmente penetrante de Althusser— no le interesa y no construye una antropología política como será, por ejemplo, la de Hobbes o de Spinoza. Por el otro, si alguna forma de antropología puede encontrarse en Maquiavelo, ésta no tiene ninguna conexión explícita y directa con la política. El uso “mínimo” que Maquiavelo hace de ella correspondería al rechazo de un fundamento ético o religioso de

los comportamientos sociales. Pero la antropología permanece “negativa y crítica”, nunca positiva, es decir, no existe ninguna “deducción genética de las formas sociales y políticas a partir de una teoría de la naturaleza humana”⁶. Ésta es la “soledad de Maquiavelo”, una afortunada expresión que Althusser utilizará sucesivamente y que aparece, por tanto, muy pronto⁷. Sin embargo, no se trata de la soledad de una crítica original, sino la de un “fracaso”, la de una impotencia y una incapacidad:

No se podría decir, por tanto, que esta soledad de Maquiavelo sea la soledad de una crítica. Maquiavelo no se encuentra más allá de la operación teórica clásica y de su fundación, está *más acá*. Se puede considerar que el fracaso de sus intentos antropológicos e histórico-filosóficos dan testimonio más de una impotencia *de hecho*, de una incapacidad de expresar lo que tiene que decir en los conceptos filosóficos consagrados, que de una verdadera conciencia crítica.⁸

Ahora bien, sería posible contestar esta conclusión, en gran medida, sobre la base tanto del texto maquiaveliano, como de su relación con los modernos, aun manteniendo las obvias diferencias de perspectiva cronológica. Es decir, sería posible mostrar que la desarrollada por Maquiavelo es una antropología política con la que la modernidad sentirá una profunda exigencia de dialogar⁹.

Sin embargo, más que contraponer los textos maquiavelianos a la lectura de Althusser, parece más útil poner a prueba sus conclusiones en relación con la consideración más amplia de la posición de Maquiavelo en la historia de la filosofía. Es decir, la tesis del “fracaso” y de su “incapacidad”, puede leerse en la distinta perspectiva en la que se ha incluido al secretario florentino en algunos textos posteriores. Tomemos como ejemplo el famoso y fulgurante paralelismo que Althusser propone entre el Marx de *El Capital* y

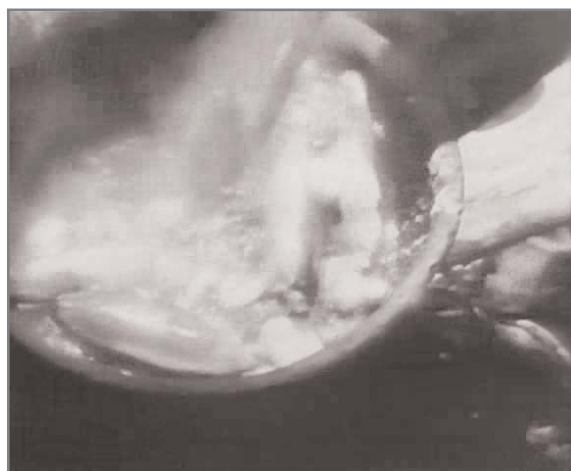
5. Ibid, págs. 199-200.

6. Ibid, pág. 240.

7. Ibid, pág. 244.

8. Ibidem.

9. Sobre el concepto de naturaleza humana en Maquiavelo cfr. E. Namer, “La nature humaine chez Machiavel”, *Les Études Philosophiques*, 16 (1961), págs. 307-312 ; M. Tlili, “Méchanceté de l’homme”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 73 (1968), págs. 205-222, págs. 205-222 ; M. F. Sciacca, “La concezione dell’uomo”, *Cultura e Scuola*, 33-34 (1970), págs. 56-71 ; S. Zeppi, “Il pessimismo antropologico nel Machiavelli del periodo anteriore ai ‘Discorsi’”, *Filosofia politica*, 6 (1992), págs. 193-242. Sobre la relación con Hobbes cfr. por ejemplo C. Lazzeri, “Les racines de la volonté de puissance: le ‘passage’ de Machiavel à Hobbes”, in Y. C. Zarka, J. Bernhardt, (éds.), *Thomas Hobbes. Philosophia première, théorie de la science et politique*, París, Presses Universitaires de France, 1990.



el Maquiavelo de *El príncipe*, en *La solitude de Machiavel*. Describiendo la acumulación primitiva, Marx ha destruido la ilusión de una historia edificante del origen y del encuentro entre capital y trabajo¹⁰. Del mismo modo, Maquiavelo habría descrito la acumulación “política primitiva”, en respuesta (totalmente teórica y, desde luego, no cronológica) a los teóricos del derecho natural y del Estado moderno:

Diría que, al margen de cualquier otra consideración, Maquiavelo responde de esta manera al discurso edificante que sobre la historia del Estado defienden los filósofos del derecho natural. Incluso sugeriría que Maquiavelo es quizás uno de los raros testigos de lo que podríamos llamar la *acumulación política primitiva*, uno de los pocos teóricos de los comienzos del Estado nacional. En lugar de decir que el Estado nace del derecho y de la naturaleza, nos dice cómo debe nacer un Estado si quiere durar, y ser lo suficientemente fuerte como para transformarse en el Estado de una nación.¹¹

Althusser parece no darse cuenta –dentro de esta potente comparación– de que la desmitificación y el rechazo de Marx del individuo burgués, del trabajador independiente y de su espíritu económico, corresponde, en gran medida, a la desmitificación y al rechazo de Maquiavelo hacia una “antropología” en

el sentido clásico del término. Cuando Althusser habla en 1962 del “fracaso” de Maquiavelo, parece no considerar que las bases de ese fracaso son justamente las que posibilitan el acercamiento, desde el punto de vista teórico, de su realismo al de Marx, como hará, de hecho, en *La solitude de Machiavel*. Y esto todavía resulta más curioso si se piensa que la respuesta más potente a ese individuo abstracto, en la modernidad, será precisamente la de Spinoza, fundada explícitamente en el realismo antropológico de Maquiavelo¹².

Tomemos otro ejemplo. Althusser se concentra en la lectura que Maquiavelo hace de Polibio para salir de una filosofía de la historia lineal y circular, en la que el destino de los estados estaría ya inscrito en sus orígenes. Un tema, por tanto, de importancia capital para cualquier marxista. Althusser pone correctamente el acento en el distanciamiento de Maquiavelo respecto de Polibio: los estados no recorren de manera lineal su trayecto de generación y corrupción de las distintas formas de gobierno, porque encuentran en su camino otros estados más poderosos y más fuertes –por tanto, la guerra– que interrumpen ese ciclo, de lo contrario, de por sí, infinito¹³.

El elemento de originalidad más fuerte en el uso heterodoxo que Maquiavelo hace de Polibio es la conexión entre guerra y “lucha de clases”. La diferencia de poder entre los estados enfrentados depende directamente del conflicto interno entre las clases, entre el pueblo y los grandes¹⁴. Lo verdaderamente nuevo en el análisis de Maquiavelo consiste en atar indisolublemente (mejor dicho, en desenmascarar la “ideología” de quien querría separar) la guerra externa y el conflicto de clases interno¹⁵.

Ahora bien, no sólo Althusser no capta la originalidad de este argumento, sino que afirma que la fuerza de Maquiavelo consiste en la valorización del “gobierno mixto”. La unión de las tres formas buenas de gobierno –neutralizándolas en cuanto formas singulares– permite salir del círculo polibiano y de su filosofía de la historia:

10. Althusser, L., *La solitude de Machiavel*, Presses Universitaires de France, París 1998.

11. Ibidem.

12. Cfr. por ejemplo Spinoza, *Tratado político*, I, 1.

13. Maquiavelo, N., *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, I, 2.

14. Ibid, I, 6.

15. Ver lo que nuevamente escribe Maquiavelo en las *Istorie fiorentine*, VI, 1.

La teoría de los ciclos es cuestionada por la constitución de ese gobierno mixto que reúne las ventajas de los tres gobiernos buenos: príncipe + grandes + pueblo. ¿Cómo interpretar esta síntesis sino como una síntesis que permite la esperanza de escapar a la ley de la infinitud misma en la constitución del gobierno que combina (neutralizándolos mutuamente) los principios y benéficos de los tres gobiernos fundamentales? Yo diría que la infinitud del ciclo de la historia es abstracto. Lo concreto es la lucha de los Estados entre sí que interrumpe la infinitud del ciclo, hasta que sobreviene ese Estado mixto tan bien compuesto que él mismo es un desafío a la infinitud del ciclo.¹⁶

Como es sabido, en el plano teórico, ésta ya es la lectura de Polibio y, antes, de Aristóteles¹⁷. Falta aquí, en la lectura de Althusser, cualquier referencia a la originalidad de Maquiavelo respecto a sus fuentes clásicas que, sin embargo, emerge con fuerza de su teoría del conflicto.

Además, a diferencia de lo dicho sobre el tema de la antropología, esta lectura no parece cambiar de manera significativa en los escritos posteriores. Una vez más, la solución es una “síntesis” de las tres formas con las que Maquiavelo saldría de la argumentación de Polibio:

Así es, en su simplicidad, la teoría cíclica de la historia, la tipología de gobiernos, tal como Maquiavelo la ha tomado prestada, en parte, de Polibio. Para esta tercera tesis de la naturaleza cíclica de la historia, Maquiavelo parece haber realizado, ... una “síntesis”, en el sentido hegeliano vulgar, entre la primera tesis (el curso inmutable), y la segunda tesis (la movilidad universal). ¿Qué es en efecto el ciclo de la historia, sino el movimiento inmóvil, el inmutable movimiento de la repetición de los mismos cambios?¹⁸

No pasa desapercibida la alusión –tanto más enigmática cuanto más demos su justo peso a las palabras empleadas por Althusser– a un lenguaje que remite a conceptos aristotélicos.

Lo que Althusser parece reprocharle a Maquiavelo –el no haber sabido o podido expresar enteramente su pensamiento revolucionario– parece reflejarse en su mismo análisis: Althusser intuye la originali-

dad de Maquiavelo –y aquí comienza su relación “íntima”, que le llevará a la “identificación” –pero, paradójicamente, no la encuentra en sus textos, apoyándose en una interpretación en absoluto original.

En conjunto, parecería diferente el discurso para los escritos posteriores, recogidos en el tomo II de los *Escritos filosóficos y políticos* con el título *Machiavel et nous*, reelaborados hasta 1986. Diferente sólo en apariencia porque aquí, por una parte, este Maquiavelo es mucho más maduro, potente y ya leído en la perspectiva del último Althusser, el del materialismo aleatorio. Sin embargo, por otra parte, esta proyección sobre el materialismo aleatorio es, a menudo, sólo aparente y se mantiene en un nivel puramente lingüístico.



Althusser habla del pensamiento de Maquiavelo como del pensamiento de la “coyuntura singular”, del “caso singular aleatorio”, de “determinación dialéctica aleatoria”. Pero las notas de edición de François Matheron recuerdan oportunamente que se trata –con inflexible regularidad– de “añadidos manuscritos posteriores”. Por lo tanto, es como si Althusser, con los años, releyera con cristales distintos de los que llevaba anteriormente estos apuntes suyos estratificados, “pegando” el lenguaje y las categorías del materialismo aleatorio a su lectura anterior de Maquiavelo. Lo cual es interesante porque, en realidad, lo que Althusser

16. Althusser, L., *Politique et Histoire*, cit., pág. 243.

17. Cfr. en particular el VI libro de las *Historias de Polibio* y el IV libro de la *Política* de Aristóteles.

18. Althusser, L., “Machiavel et nous”, en *Écrits philosophiques et politiques*, t. II, Stock/Imec, Paris 1995, pág. 83.

describe en estos textos es significativamente distinto y sólo superficialmente coincidente con ese auténtico “arsenal” teórico llamado “Maquiavelo”, con el rol y el estatuto que éste jugará en la implantación del materialismo del encuentro.

A través del lenguaje potente y evocador del materialismo aleatorio, aquí se intenta describir un objeto teórico “distante”, como por ejemplo en esta cuasi-definición que Althusser presenta del “pensamiento en la coyuntura”. Es decir, qué significa para Maquiavelo, pensar en la coyuntura el problema de la unidad de un estado nacional italiano:



¿Qué significa pensar *dentro de la coyuntura*? ¿Pensar un problema político bajo la categoría de coyuntura? Ante todo significa tener en cuenta todas las determinaciones, todas las *circunstancias* concretas existentes, enumerarlas, detallarlas y compararlas... Pero este inventario de los elementos y de las circunstancias no es suficiente. Pensar *bajo* la categoría de coyuntura no es pensar *sobre* la coyuntura, como si se reflexionara sobre un conjunto de datos concretos. Pensar bajo la coyuntura es literalmente someterse al problema que produce e impone su caso [añadido manuscrito posterior]: el problema político de la unidad nacional, la constitución de Italia en Estado nacional... Maquiavelo no hace más que registrar en su posición teórica un problema que está objetivamente, históricamente planteado por el caso de [añadido manuscrito pos-

terior] la coyuntura: no por simples comparaciones intelectuales, sino por el enfrentamiento de las fuerzas de clase existentes y su relación de desarrollo desigual. En definitiva, por su futuro aleatorio [añadido manuscrito posterior].¹⁹

Otros ejemplos, relativos a *Machiavel et nous*, merecen examen. El primero, que llama particularmente la atención, es el distinto modo en que Althusser habla de Maquiavelo, utilizando las categorías aristotélicas de “materia” y “forma”. El mismo Maquiavelo emplea este lenguaje pero, una vez más, solamente el lenguaje y no los conceptos a los que, en cambio, con una estrategia retórica querida por Spinoza, les da la vuelta. Para Maquiavelo (en este caso un auténtico “hijo de la tierra” contra los “amigos de las formas”) parece darse –en contra de Aristóteles– una clara prevalencia de la materia sobre la forma. Una materia sana o una materia corrupta ofrecen a los actores políticos la “ocasión” de demostrar su virtud²⁰. Por tanto, todo lo contrario del elemento pasivo aristotélico: Florencia es materia apta para ser ordenada como república y quien quisiera intentar lo contrario, es decir, imponerle una forma distinta, fracasaría necesariamente. No es casualidad que la pareja materia/forma sea utilizada preferentemente por Maquiavelo junto con la de fortuna/ocasión²¹.

Ahora bien, en este sentido, en el curso de 1962, Althusser se expresa de forma más nítida, separando claramente a Maquiavelo de las categorías y de los conceptos aristotélicos:

La “materia” política de la que habla Maquiavelo cuando tiene a la vista la situación italiana no es comparable con la potencia aristotélica, que carece de forma y, a la vez, aspira a ella, y que contiene (como el bloque de mármol en el que ciertas vetas sugieren la forma que le dará el escultor) el esbozo futuro. Todavía es menos comparable incluso con la forma que lleva en su interior el momento hegeliano de la historia (que encierra en sí, sin saberlo, la forma implícita que, una vez rechazada la forma antigua existente, aparecerá con el advenimiento de la nueva época). No: la materia es puro vacío de forma, pura expectativa informe de forma. La materia italiana es una potencia vacía, que espera que una forma le sea aportada e impuesta *desde afuera*.²²

19. Ibid, págs. 59-60.

20. Cfr. por ejemplo *Il Principe*, VI.

21. Cfr. otra vez Ibid, XXVI.

22. Althusser, L., *Politique et Histoire*, cit., pág. 208.

Se trata del reconocimiento —añade Althusser— de la “contingencia radical” por la que la forma nueva se “aplica” a la materia existente. La necesidad de una nueva forma tiene como condición la radical contingencia de un nuevo comienzo.

Ahora bien, a esta conclusión, tan claramente avanzada en 1962, le sigue en los escritos posteriores, una actitud más ambivalente y borrosa. ¿Cuál es la *forma* —se pregunta Althusser— bajo la cual reunir todas las fuerzas positivas disponibles para llevar a cabo el objetivo político de la unidad nacional? Esa *forma* es el príncipe, un individuo excepcional, dotado de virtudes excepcionales que, en circunstancias excepcionales será capaz de movilizar las fuerzas necesarias²³. Es casi una filosofía de la historia la que emerge de este príncipe maquiaveliano:

El príncipe de Maquiavelo es un soberano absoluto al que la historia “confía una tarea” decisiva: la de dar “forma” a una “materia que aspira a su forma”, la nación. El príncipe nuevo de Maquiavelo es, así, una forma política definida, encargada de realizar las exigencias históricas que están “a la orden del día”: la constitución de una nación.²⁴

Naturalmente, detrás de estas consideraciones, está la lectura de Gramsci y del príncipe nuevo. Aun invitando a “sopesar” estas palabras de Gramsci, Althusser comparte y valora su empresa política y cultural: «he aquí, en la noche del fascismo, como Maquiavelo le habla a Gramsci: al futuro. Y el Moderno Príncipe arroja luz sobre su Príncipe Nuevo: Gramsci escribe que *El príncipe* es un “manifiesto” y una “utopía revolucionaria”. Digamos, para resumir, que es “un manifiesto utópico revolucionario”²⁵.

Ahora bien, si por un lado no se le puede escapar a Althusser toda la carga filosófica de este lenguaje, por el otro parece dispuesto, en cambio, a amoldar a Maquiavelo sobre la lectura de Gramsci. Si Althusser se aleja de Gramsci en muchos aspectos, como por ejemplo sobre la idea de compenetración entre fuer-



za y consenso²⁶, aquí, en cambio, parece acogerlo plenamente, llegando a decir que

Aunque las nuevas relaciones de la teoría con la Antigüedad, que acabamos de analizar, resultan originales y formalmente fecundas, no se hallan desprovistas de una cierta ilusión: la ilusión *utópica*. Si es verdad que toda utopía busca en el pasado la garantía y la forma del futuro, Maquiavelo, que busca en Roma la solución futura al problema político de Italia, no escapa a la ilusión de la utopía.²⁷

Un Maquiavelo utópico, por tanto, prisionero de una “ilusión” y de los límites de su propio análisis. Sería posible destacar otros ejemplos, para mostrar la ambivalencia y las debilidades de la lectura althusseriana de Maquiavelo. Pero creo que es más interesante, en este punto, plantear un problema diferente a estos textos. Abandonar por un momento la lectura, para centrarse en el problema teórico que emerge del encuentro entre Althusser y Maquiavelo. “Debe considerarse —escribe Althusser— no la literalidad formal de los textos de Maquiavelo, sino su funcionamiento”²⁸. Quizá sea oportuno ahora, del mismo modo, dejar la “literalidad formal” de los textos de Althusser para considerar su funcionamiento teórico.

23. Althusser, L., *Machiavel et nous*, cit., pág. 61.

24. Ibid, pág. 54.

25. Ibidem.

26. Cfr. Montag, W., “Beyond Force and Consent: Althusser, Spinoza, Hobbes”, en A. Callari, D.F. Ruccio (eds.), *Postmodern Materialism and the Future of Marxist Theory*, Wesleyan University Press, Hanover and London 1996, págs. 91-106.

27. Althusser, L., *Machiavel et nous*, cit., pág. 97.

28. Ibid, págs. 86-87.

Para hacerlo, la mejor manera es, precisamente, la de pasar por Gramsci. Por una parte porque, al mostrar los límites de su lectura, a menudo se olvidan sus potencialidades. Por otra parte, porque estas mismas potencialidades tienen una importancia tanto teórica como historiográfica. Y justamente del “crisol” Maquiavelo-Gramsci-Althusser nacen elementos teóricos de extraordinaria importancia.

Se insiste a menudo sobre la linealidad de la lectura gramsciana y las dificultades que ésta comporta en la “traducción” —o en el empleo político— del príncipe de Maquiavelo en la perspectiva del partido político. Un ejemplo típico de esta problemática traducción sería la conexión realizada por Gramsci entre los Jacobinos y el contexto de la Fisiocracia, preguntándose si Maquiavelo, de alguna manera, se ha “anticipado a los tiempos” y ha anticipado alguna exigencia que después ha encontrado expresión justamente en los fisiócratas²⁹.

Sin embargo —teniendo aquí también en cuenta el carácter estratificado y complejo de estos textos— la excesiva “linealidad” que emerge del Maquiavelo de Gramsci —y que, sin duda, atrajo la atención de Althusser— no es tan banal e ingenua como puede parecer a primera vista. Baste pensar que si el intento de Althusser es el de hacer de Maquiavelo un filósofo, exactamente sobre este punto se desarrolló la crítica gramsciana de la posición de Croce y la reevaluación de la “política-práctica” de Maquiavelo y al mismo tiempo de Marx³⁰.

Además, desde el punto de vista de una concepción de la historia, de su apertura y de las posibilidades de intervenir en ella —argumento querido, por motivos distintos, tanto por Maquiavelo como por Althusser— no es ingenua para nada la lectura gramsciana de la virtud como principio de intervención en la “coyuntura”. A propósito de la organización militar, Gramsci escribe:

El elemento decisivo de toda situación es la fuerza permanentemente organizada y predispuesta con

tiempo que se puede hacer avanzar cuando se juzga que una situación es favorable (y es favorable sólo en la medida en que tal fuerza exista y esté llena de ardor combativo); por eso la tarea esencial es la de ocuparse sistemática y pacientemente en formar, desarrollar, en hacer cada vez más homogénea, compacta, consciente de sí misma a esa fuerza. Así se ve en la historia militar y en el cuidado con que en todo tiempo han sido preparados los ejércitos para iniciar una guerra en cualquier momento. Los grandes Estados son grandes Estados precisamente porque en todo momento estaban preparados para insertarse eficazmente en las coyunturas internacionales favorables y éstas eran tales porque existía la posibilidad concreta de insertarse eficazmente en ellas.³¹

Difícilmente se puede imaginar una descripción más cercana a la idea maquiaveliana de intervención de la virtud en la coyuntura. Toda la reflexión maquiaveliana sobre el entrelazamiento entre política y guerra, en particular en el *Arte della guerra*, está dirigida a desarrollar esta idea de preparación de las mejores condiciones (nunca las perfectas, sino sólo las mejores) de intervención en la coyuntura³².

Y más significativo todavía es que Gramsci hable de esta concepción a través de una referencia a Albert Mathiez que, en su interpretación de la revolución francesa, niega precisamente la ingenua linealidad, en la historia, de las relaciones entre crisis y rupturas³³.

Por tanto, aquí estamos muy lejos del intento de utilizar a “Maquiavelo” como un mero instrumento para definir un recorrido lineal y esbozar una filosofía vulgar de la historia³⁴. Me pregunto si cuando Althusser habla de coyuntura en sus textos sobre Maquiavelo —algo muy distinto, de nuevo, de la “coyuntura” que aparece en los escritos sobre el materialismo aleatorio— no esté realmente cerca y no esté expresando algo parecido a lo que aquí dice Gramsci. Es decir, a través de estos textos, sería posible ver, por un lado, a un Gramsci menos amoldado a una vulgar y lineal concepción de la filosofía de la historia

29. Gramsci, A., *Quaderni del Carcere*, III, Einaudi, Turín, 1977, pág. 1575.

30. Cfr. Frosini, F., *Gramsci e la filosofia. Saggio sui Quaderni del Carcere*, Carocci, Roma, 2003, págs. 164-165.

31. Gramsci, A., *Quaderni del Carcere*, cit., págs. 1588-1589.

32. El ejemplo más significativo y famoso de esta “preparación”, naturalmente es la metáfora del río y de los diques en *II Principe*, XXV.

33. Gramsci, A., *Quaderni del Carcere*, cit., p. 1587.

34. Sobre el concepto de inmanencia en Gramsci, cfr. Frosini, F., “Immanenza e materialismo storico nei *Quaderni del carcere* di Gramsci”, *Quaderni materialisti*, 5 (2006), págs. 147-158.



y, por el otro, a un Althusser que aún trabaja para forjar ese valioso instrumento teórico que será el Maquiavelo del materialismo aleatorio.

Pero todavía más interesante es la ambivalencia relativa a la concepción del príncipe y el nudo problemático que se deriva de ella. Aquí, con la concepción del partido como moderno príncipe, ya ni siquiera estamos en la interpretación de Maquiavelo, sino en un uso “instrumental” que parece de nuevo amoldarlo totalmente al problema político contemporáneo de Gramsci. Sin embargo, este uso tan actualizador y políticamente orientado parece producir, paradójicamente, interesantes efectos teóricos. Efectos que emergen tanto de la lectura de Althusser, como del papel que Althusser juega o puede jugar en el debate filosófico-político contemporáneo.

El príncipe, principio parcial.

Las “Notas sobre Maquiavelo” se abren con el retrato del caudillo que representa “plásticamente” y “antropomórficamente”, el símbolo de la “voluntad colectiva”:

El príncipe moderno, el mito-príncipe no puede ser una persona real, un individuo concreto; sólo puede ser un organismo, un elemento de sociedad complejo en el que ya se haya iniciado la concreción

de una voluntad colectiva reconocida y afirmada parcialmente en la acción. Este organismo ha sido creado ya por el desarrollo histórico: es el partido político, la primera célula en la que se reúnen unos gérmenes de voluntad colectiva que tienden a convertirse en universales y totales.³⁵

Los jacobinos, éste es el paralelo trazado por Gramsci, fueron una “encarnación categórica” del Príncipe de Maquiavelo y la “teoría” del Príncipe nuevo debería contener una parte dedicada precisamente a la voluntad política y colectiva, a su formación concreta, a su afirmación histórica y parcial. Aquí Gramsci “dispara” sus cartuchos contra Sorel y contra un tipo de espontaneidad revolucionaria destinada a la derrota y a la disolución.

Ahora bien, además del obvio cariz anti-soreliano (y del significativo evitar, por parte de Gramsci, la expresión roussoniana de “voluntad general”, prefiriendo la de “voluntad colectiva”), esta interpretación tiene un evidente y profundo interés teórico además de un mérito historiográfico, que no tiene nada que ver y va mucho más allá del problema político de la organización y del partido.

El interés consiste en poner en evidencia que el príncipe, para Maquiavelo, es un elemento parcial, un actor de la lucha. Su virtud no se despliega en la organización de un principio superior que rige por encima y organiza el conflicto de forma trascendente, sino sólo *dentro y a través* del conflicto, de forma radicalmente immanente³⁶.

Ahora bien, la importancia de esta concepción va mucho más allá de la interpretación de Maquiavelo. De hecho, en el reciente debate filosófico-político, se ha desarrollado una discusión que gira precisamente en torno a Althusser lector de Maquiavelo y, en particular, a la concepción y al papel del príncipe. También en este punto la lectura de Althusser parece particularmente ambivalente. *El príncipe* como manifiesto político, la importancia del “desequilibrio” enunciado en el *proemio*, es decir, la distancia sobre la que hace hincapié —con violencia— Maquiavelo, el escritor que pertenece al pueblo, para hablar de los príncipes; la coherencia teórica entre *El príncipe* y

35. Gramsci, A., *Quaderni del Carcere*, cit., págs. 1558-1559.

36. Esta interpretación y, más en general, la relación entre *El príncipe* y los *Discursos*, todavía está en el centro del debate historiográfico, en el que se tiende a hacer sobresalir los aspectos más “crudos” del realismo maquiaveliano o a neutralizarlo, relegándolo aunque sea en situación de protagonista— dentro del filón del humanismo tardío y del republicanismo civil. Cfr. M. Viroli, *Machiavelli*, Oxford University Press, Oxford 1998.

los *Discursos*: todos estos temas muestran cómo Althusser ha captado plenamente —al igual que Gramsci— el nexo y el valor filosófico y a la vez político de Maquiavelo. El Príncipe es irreductiblemente un principio parcial. Y es un principio plural, múltiple, colectivo y conflictual. Porque no representa al pueblo (reduciéndolo a unidad como el soberano hobbesiano): el príncipe es el pueblo *contra* los grandes³⁷.

Sin embargo, por otro lado, Althusser parece deslizarse, a veces, por lo que, quizás con una cierta exageración, ha sido definido como un “eco voluntarista”³⁸. Althusser escribe en *Machiavel et nous*:

Maquiavelo ciertamente se sitúa en el punto de vista del pueblo, pero ese Príncipe, al que asigna la misión de unificar la nación italiana, debe convertirse en un *Príncipe popular*; él mismo no es *pueblo*. Igualmente, el pueblo no está llamado a hacerse Príncipe. Existe, así, una dualidad irreductible entre el lugar del punto de vista político y el lugar de la fuerza y de la práctica política, entre el «sujeto» desde el punto de vista político, el pueblo, y el «sujeto» de la práctica política, el Príncipe. Esta dualidad, esta irreductibilidad, afecta *al* Príncipe y *al* pueblo. Siendo el Príncipe definido única y exclusivamente por la función que debe llevar a cabo, es decir, por el vacío histórico que debe llenar, es una forma vacía, un puro posible-imposible aleatorio: ninguna pertenencia de clase le dispone para cumplir su tarea histórica, ningún vínculo social le liga a este pueblo que debe unificar en una nación.³⁹

Aquí, de nuevo, “aleatorio” es un añadido posterior. Pero lo que crea más problemas es, precisamente, el concepto de “vacío” pegado a la figura del príncipe, voluntad “absoluta” que emerge y se afirma sobre el “vacío” de las condiciones históricas. El príncipe está de algún modo “sustraído” a la dinámica del conflicto, al encuentro contingente de los elementos en lucha, para hacer de él, en efecto, un “puro” principio.

Distanciando el manifiesto maquiaveliano del de Marx y Engels, Althusser —de forma, en efecto, ambivalente— sostiene que mientras que éste es interno a



un punto de vista de clase, aquél mantiene una distancia con la perspectiva de clase, porque ni el príncipe debe convertirse en pueblo, ni el pueblo debe convertirse en príncipe. La práctica política, en este sentido, se asienta en un espacio vacío que debe permanecer vacío⁴⁰.

Ahora bien, me parece que la mejor forma de interpretar estos textos es la de conservar su ambivalencia, su complejidad y su estratificación, sin “aplastar” a Althusser sobre un Maquiavelo inexistente, para hacer de ambos un instrumento teórico al servicio de una “democracia sin conflicto”. De hecho, el resultado es el de obliterar el legado más potente y original de Maquiavelo: que la política siempre es sólo afirmación parcial y conflictual, que el príncipe obra sólo dentro y a través de la coyuntura, sin poder determinar de ninguna manera, desde fuera y de forma trascendente, esa coyuntura.

Emmanuel Terray, por ejemplo, ha escrito que Althusser entendió perfectamente qué pretendía Maquiavelo con “fundar sobre el vacío” y con la “soledad” del fundador⁴¹. Fundar sobre el vacío significa quedarse fuera del conflicto y superar la violencia originaria natural para fundar el estado⁴².

37. Me permito remitir una vez más a mi F. Del Lucchese, *Tumulti e indignatio*, cit. Cfr. en contra M. Viroli, *Machiavelli*, Oxford, Oxford University Press, 1998 o G. Sfez, *Machiavel, Le prince sans qualités*, Paris, Kimé, 1998.

38. Cfr. G. Galakrishnan, “From Florence to Moscow”, *New Left Review*, (2000) 3, págs. 158-164.

39. Althusser, L., *Machiavel et nous*, cit., pág. 70.

40. *Ibid*, pág. 69.

41. Terray, E., “An Encounter: Althusser and Machiavelli”, en A. Callari, D. F. Ruccio (eds.), *Postmodern Materialism and the Future of Marxist Theory*, cit., págs. 257-277.

42. Una lectura de este tipo, basada en la idea de la necesaria superación y contención de la violencia natural dentro de los lazos institucionales, ya había sido avanzada por N. Badaloni, “Natura e società in Machiavelli”, *Studi Storici*, 10 (1969), págs. 675-708.

Bastante más articulado es el concepto de “democracia radical” elaborado por Miguel Vatter y basado precisamente en el vacío, en la “soledad” y en la distancia del príncipe maquiaveliano respecto de la política y el conflicto⁴³. Maquiavelo –escribe Vatter– sostiene que existe una diferencia sustancial entre el deseo de los grandes de dominar y el deseo del pueblo de no ser dominado⁴⁴. Por tanto, la política popular, siempre estaría más acá de toda forma política, de cualquier voluntad de dominio, de cualquier proyecto constitutivo. Sería, por su parte, un puro retraerse en una zona de neutralidad, de indiferencia, de “libertad negativa”. La potencia del pueblo sería el reverso de la potencia spinoziana⁴⁵. Una fuerza que permanece indiferente a su propio cumplimiento, un puro posible cuyo único deseo es el de no ser gobernados.

Para definir este tipo de potencia, Vatter convoca, por una parte, la traducción arendtiana de *isonomía* con la idea de “no-rule” y, por la otra, la idea de Giorgio Agamben, desarrollada en *Homo sacer*, para la que la posibilidad o la potencia debería ser pensada en términos no aristotélicos, es decir, de manera indiferente respecto a su transición al acto. Vatter hace emerger esta “In-diferencia soberana del pueblo respecto al gobierno” desde Maquiavelo y, en particular, desde el Maquiavelo de Althusser, apuntando hacia una democracia posible que no sea una forma de “gobierno”, en el sentido del *kratos*, es decir, que no sea una forma de dominio, sino que sea un nuevo concepto de libertad política en un contexto post-marxista. «En Maquiavelo –escribe Vatter– el príncipe nuevo es, al fin y al cabo, el príncipe civil, precisamente porque funda el estado permaneciendo separado de la radicalidad del conflicto social a través de la institución de una sociedad civil [...] El poder constituido, así, se funda a sí mismo y “cumple” el poder constituyente, haciendo posible la sociedad civil. Una sociedad se vuelve “civil” pacificando el conflicto social que la ha originado»⁴⁶.

El paso del príncipe “civil” a la sociedad civil –basado, además, en la “pacificación” del conflicto

que lo ha originado– es una interpretación que, en el mejor de los casos, fuerza excesivamente el texto de Maquiavelo. Ya que la originalidad de este consiste precisamente en desarrollar una teoría del conflicto que ni siquiera puede prefigurar de lejos el conflicto natural del posterior iusnaturalismo, ni mucho menos, encontrar una conclusión en la creación de una “sociedad civil”. La lectura de Althusser, como se ha visto, deja abiertos, en sus ambivalencias, amplios márgenes de interpretación. Pero es totalmente inapropiado anular tales ambivalencias para hacer emerger una lectura de Maquiavelo que olvida y oblitera la teoría del conflicto.



La fuerza teórica de Maquiavelo emerge sin ambivalencias, para Althusser, en los escritos sobre el materialismo aleatorio, mucho más, en efecto que en los escritos sobre el mismo Maquiavelo. El encuentro de Althusser con Maquiavelo –escribe de nuevo Terray– sucede, en un primer momento, a través de Montesquieu y la reacción del siglo XVIII al contractualismo y más adelante con Gramsci. Se habría podido encontrar a Maquiavelo también a través de

43. Cfr. Vatter, M. E., “Althusser et Machiavel: la politique après la critique de Marx”, *Multitudes*, 13 (2003), págs. 151-163 ; “Legality and Resistance : Arendt and Negri on Constituent Power”, *Kairos*, 20 (2002), págs. 191-230 ; “Machiavelli After Marx : the Self-Overcoming of Marxism in the Late Althusser”, *Theory and Event*, 7 (2004), págs.. El texto más importante de Vatter, desafortunadamente poco conocido, es *Between Form and Event: Machiavelli's Theory of Political Freedom*, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht, Boston, London 2000.

44. Machiavelli, N., *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, I, 5.

45. O del poder constituyente de Antonio Negri, que Vatter parece considerar completamente superponible. Cfr. Negri, A., *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*, Milán, SugarCo, 1992.

46. Vatter, M. E., *Legality and Resistance*, cit.

Spinoza, dice Terray, pero no hay ninguna evidencia textual⁴⁷. Si es así, puede decirse entonces que hasta este punto, en el plano teórico, todavía no ha habido ningún “encuentro”. En cambio, precisamente junto a Spinoza y, más en general, dentro de la corriente subterránea del materialismo, Maquiavelo “estalla” teóricamente dentro del pensamiento de Althusser.

Por tanto, a la luz del materialismo aleatorio se podría releer también la “auto-denuncia” de Althusser de ser ajeno a la filosofía, junto con la reivindicación de ser “solamente” un agitador político en filosofía. Es un no-filósofo muy extraño, éste, que produce efectos tan potentes dentro y contra la filosofía. La “auto-denuncia” es casi un calco de la auto-acusación maquiaveliana de ser un hombre del pueblo que pretende hablar al príncipe⁴⁸. Al igual que es necesario no ser un príncipe para producir efectos en el príncipe, es necesario no ser un filósofo para producir efectos en la filosofía.

Todo el dispositivo del materialismo aleatorio se pone al servicio de esta empresa, no sólo Maquiavelo, que es uno de los átomos que lo componen. Entre los puntos sobresalientes de este ataque materialista a la filosofía estará la rebelión contra la continuidad homogénea de la historia, es decir, la producción de conocimiento adecuado del tiempo histórico como construcción de temporalidades diferenciales: esta idea de “conocimiento” como “construcción” pasa tanto por Maquiavelo como por Spinoza. Estará también la oposición de la contingencia no a la necesidad sino a la teleología. El vacío y los átomos, escribe Althusser en *El materialismo aleatorio*, no fundan la libertad sino, más bien, son la garantía de la ausencia de un plan anterior a su encuentro. Nada, si no las circunstancias fácticas del encuentro, prepararon el encuentro mismo: este es un uso potente, original y revolucionario de Maquiavelo que, paradójicamente, una vez más, no emerge de los escritos dedicados a Maquiavelo, sino que se impone con fuerza en aque-

llos en los que Maquiavelo está incluido en el crisol teórico del materialismo aleatorio.

“No elegimos nuestros maestros, como no elegimos nuestro tiempo”⁴⁹. Así dice Althusser y así quizá debemos interpretar este encuentro, contingente y necesario, entre su “no-filosofía” y la “no-filosofía” de Maquiavelo. Afrontar este encuentro, es un poco como afrontar el de Spinoza y Marx. Se trata de encuentros que dan un significado al “vacío” en el que se dan o, mejor, que se produce mientras se dan. El vacío es el de una “linealidad imposible”. Así como el encuentro entre Spinoza y Marx resiste a toda linealidad, a la construcción de una tradición —aunque fuese materialista—, también el encuentro entre Althusser y Maquiavelo hay que adscribirlo a este tipo de encuentros, que a menudo proceden por descartes, pérdidas, mistificaciones, ambivalencias.

El esfuerzo y la acción teórica más interesante, exactamente como en el caso de Spinoza y Marx, consiste, entonces, en forzar los textos⁵⁰. En este caso, al poner a prueba los análisis que Althusser hace de Maquiavelo, con el rol y el estatus que éste asume dentro del dispositivo global del materialismo aleatorio. Resaltar esta tensión, junto a las ambivalencias del texto althusseriano, significa también sustraer su pensamiento a un uso meramente instrumental y devolverlo a su temporalidad articulada. Además, es precisamente esta tensión la que hace tan fresco y actual el encuentro entre Maquiavelo y Althusser. «No soy un filósofo —escribía en la carta a Franca—. Y, sin embargo, sería necesario serlo. [...] Pero, no lo seré yo. Sé demasiado poco, y ya no tengo tiempo de aprender». Quizá esta incompletud sea precisamente la clave del encuentro con Maquiavelo que, en el prólogo de *El príncipe*, escribía: «si el escaso ingenio y la poca experiencia [...] harán este conato mío defectuoso y de no mucha utilidad, al menos abrirán el camino a alguno que con más virtudes, más discurso y juicio, podrá satisfacer mis propósitos».

47. Terray, E., “An Encounter: Althusser and Machiavelli”, cit., pág. 258.

48. Machiavelli, N., *Il Principe*, Proemio.

49. Althusser, L., *L'Avenir dure longtemps*, Stock-IMEC, Paris. 1994, pág. 367.

50. Cfr. en este sentido el planteamiento teórico global de V. Morfino, *Il tempo della moltitudine. Materialismo e politica prima*