

## Maquiavelo y la filosofía materialista

*Luis Felip López-Espinosa*

Maquiavelo y la filosofía materialista; tal vez fuese mejor decir Maquiavelo *en y para* la filosofía materialista. Puesto que el tema que discutiremos no será tanto el del Maquiavelo histórico como el de su figura en tanto que referencia obligada para un pensamiento que se pretenda materialista en filosofía e innovador en política. Y es que este tratamiento del pasado, en la historia y en los textos, constituye una de las más preciosas enseñanzas del florentino<sup>1</sup>.

Hablamos de Maquiavelo como una referencia teórica. Y pienso en dos sujetos sometidos en la derrota, que en sus respectivas posiciones (distintas, aunque análogas) se encontraron de algún modo con Maquiavelo; pienso en Althusser, pienso en Gramsci. Cárcel por fuera, cárcel por dentro. Cárcel por fuera: Gramsci, cofundador del Partido Comunista de Italia en 1921, encarcelado en 1926 por el gobierno fascista, llenando a pesar de la censura y la enfermedad aquellas legendarias páginas de sus cuadernos que tantas aventuras editoriales correrían más tarde (por cuanto que si no hubo bastante con la prisión, aún tenían que pasar por la criba de la ortodoxia estalinista). Cárcel por dentro: el último Althusser, preso de su propio drama, contemporáneo del de todo el movimiento comunista y de la crisis y la esclerosis del PCF<sup>2</sup>. ¿Por qué, precisamente en esas circunstancias particulares que eran las de una cierta derrota histórica (pese a la cual aún se confiaba, tal vez más que nunca, en las posibilidades de tornarla en una nueva oportunidad de cambio), pensadores de esta talla resolvieron emprender sus respectivas lecturas de Maquiavelo?

### 1. Posiciones: Maquiavelo y la «antifilosofía»

Maquiavelo comienza *El príncipe* con una famosa dedicatoria a Lorenzo de Médicis. En esta dedicatoria, Maquiavelo parece justificarse por aconsejar a los príncipes, él que es al cabo un personaje de muy ínfima condición. Pero no ha pasado desapercibida esta justificación, cuyos términos aún resultan desconcertantes:

---

<sup>1</sup> «No obstante, es de notar que su empleo de ejemplos sacados de los clásicos es muy libre; en general los ejemplos se extraen para corroborar conclusiones a las que ha llegado por su propia experiencia» (Giner, S.: *Historia del pensamiento social*, Barcelona, Ariel, 1982, p. 201).

<sup>2</sup> Véase la propia posición de Althusser al respecto, en Althusser, L.: *Lo que no puede durar en el Partido Comunista*, Madrid, Siglo XXI, 1978.

«...para conocer bien la naturaleza de los pueblos es necesario ser príncipe, y para conocer bien la de los príncipes es necesario formar parte del pueblo.»<sup>3</sup>

El primer fragmento de esta célebre sentencia no nos parecería incumbir demasiado, puesto que aparentemente, *El príncipe* no hablaría del pueblo. Podríamos considerar ese pasaje tanto una vulgar adulación de la clarividencia del gobernante, como un simple impulso retórico de Maquiavelo para redondear una bella frase. Detengámonos en la segunda parte: para conocer bien la naturaleza de los príncipes, es necesario formar parte del pueblo. Hay que ser pueblo, hay que sufrir desde abajo el gobierno de los príncipes, para poder discernir la naturaleza del buen gobernante.

Maquiavelo deja aquí constancia de un detalle importante: él no es un príncipe, no es un gobernante, y no habla como un filósofo-gobernante. Él es pueblo, y habla desde el pueblo (y en la lengua del pueblo: Maquiavelo ha abandonado el latín). De hecho, es muy explícito al respecto<sup>4</sup>. Esta es la posición de partida del discurso de Maquiavelo, *su toma de posición inicial*, desde la cual nos habla.

\* \* \*

Pues bien, precisamente en su toma de posición se fundamenta el carácter filosófico (o en cualquier caso análogo al de la filosofía) del discurso de Maquiavelo. En primer lugar, Maquiavelo declara desde dónde habla. Pero por otro lado, también es cierto que habla como un marginado (recuérdese que todas sus grandes obras fueron producto de las «vacaciones» que le hicieron tomar respecto de sus cargos públicos, una vez que los Medici regresaron al poder en Florencia; y téngase esto en cuenta para recordar la dedicatoria «al Magnífico Lorenzo de Medici», en un gesto público que podríamos identificar con la mendicidad en general y con la adulación en particular, más aún si tenemos en cuenta que este Lorenzo no es aquél Lorenzo el Magnífico, sino su nieto Lorenzo II).

Como en el caso de Maquiavelo, sucede que ningún filósofo resulta ser con propiedad un hombre de su tiempo: más bien se tratará de un desviado, de un monstruo, de una anomalía social. Ni más ni menos, ni mejor ni peor ante los discursos hegemónicos, simplemente su falla. De este carácter no intemporal, sino «desacompañado con su tiempo» de la filosofía, es de donde parte su potencial revolucionario. Toda filosofía piensa *desde* lo concreto, *hacia* lo universal; *desde* el reino de la necesidad, *hacia* el reino de la libertad.

---

<sup>3</sup> Maquiavelo, N.: *El príncipe*, Madrid, Alianza, 1988, p. 32.

<sup>4</sup> Baste con citar este archiconocido pasaje: «el fin del pueblo es más honesto que el de los grandes, ya que estos quieren oprimir y aquél no ser oprimido» (*Ibid.*, p. 64). Aquí Maquiavelo casi se acerca a lo que en política se llamaría «movimientos de base». El problema es que, como se observa en todo el libro, esas bases no constituyen una fuerza autónoma y homogénea capaz de subsistir por sí misma.

Por eso Maquiavelo *habla como* un filósofo (sin decir que lo sea), o mejor aún como lo que Badiou llamaría un antifilósofo. El antifilósofo se define precisamente como aquél que asume su posición enunciativa como parte necesaria e imprescindible para la propia enunciación. El antifilósofo es, por consiguiente, aquél que asume conscientemente el proyecto (político) de pensar lo universal, desde su propia posición particular –sin jamás renunciar a ésta, sin pretender escapar de ella. A diferencia de los filósofos utópicos, que diseñan el mejor de los mundos posibles (por tanto inalcanzable), el antifilósofo dispone el camino, real o figurado, por el cual la historia ha de partirse en dos, desde el aquí y ahora donde pensamos la ruptura<sup>5</sup>. Por eso mismo hay una diferencia de número entre *los* filósofos, y *el* antifilósofo. Un antifilósofo siempre está solo, por cuanto nadie puede compartir con él las condiciones biográficas e históricas a partir de las cuales, con mayor o menor secretismo, hace abreviar sus conceptos más teóricos. Que el antifilósofo esté solo, no tiene que ver naturalmente con su condición de átomo social dado que se trata de una figura que puede ser realizada en común y colectivamente; sin embargo, un colectivo que asuma una tarea antifilosófica deberá asumir ese modo de soledad, de marginalidad que lo separa de las tendencias hegemónicas en su medio social. La «soledad de Maquiavelo», por utilizar la expresión de Althusser, es la misma soledad de la antifilosofía.

## 2. *El príncipe como manifiesto*

Ahora me detengo, y regreso atrás:

«...para conocer bien la naturaleza de los pueblos es necesario ser príncipe, y para conocer bien la de los príncipes es necesario formar parte del pueblo.»<sup>6</sup>

Aquí fundamentalmente, es donde Maquiavelo engaña, encubre, habla a medias (aunque por eso mismo tal vez se atreva a decir la verdad). ¿Realmente él, que forma parte del pueblo, rehusará hablar de éste? Ni mucho menos. Incluso diríamos que no habla de otra cosa que no sea del pueblo. Vamos a verlo.

Gramsci decía que *El príncipe* es un «manifiesto político»<sup>7</sup>: constituiría por tanto la presentación, expresamente en la «Exhortación a ponerse al frente de Italia y liberarla de los bárbaros» con la que concluye el texto, de una tarea histórica y del sujeto que ha de emprenderla. Y si eso no es un proyecto político concreto, si la unificación y autodeterminación de una nación italiana no supone una tarea histórica (tarea que no se verá

---

<sup>5</sup> Badiou, A.: «Nietzsche, filosofía y antifilosofía», en <<http://www.nietzscheana.com.ar/badiou.htm>>.

<sup>6</sup> Maquiavelo, N.: *El príncipe*, *Loc. Cit.*

<sup>7</sup> Gramsci, A.: *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2003, p. 10.

realizada hasta el *Risorgimento*)... entonces nada puede serlo. Nada más lejano queda de Maquiavelo, que todos aquellos «espejos de príncipes» en los que cortesanos varios echaban en saco roto sus peroratas, tan similares a las que hoy se oyen desde algunos medios morales, acerca de la debida educación de aquellos que deciden sobre las «cuestiones públicas» (y que como buenos dueños del cortijo, suelen ser inmunes a este tipo de sugerencias).

Una tarea histórica, decíamos, y un sujeto que habría de llevarla a cabo. Sin embargo, para Gramsci ese sujeto habría de ser el pueblo, frente a un príncipe nuevo que «no existía en la realidad histórica (...) sino que era una pura abstracción doctrinaria»<sup>8</sup>, una imagen en la que precisamente se contemplaría el pueblo. Dirigiendo la vista hacia ese príncipe imposible, el pueblo se vería a sí mismo. *El príncipe* sería un libro para el pueblo, para que el pueblo supiese elegir sus destinos en torno a una figura política «utópica» que, más que un sujeto realmente-existente, habría de constituir un catalizador ideológico; haciendo a su príncipe, el pueblo puesto imaginariamente bajo su mando se hace *uno*, sentándose con ello las bases para un Estado nacional moderno.

Si es así, si *El príncipe* es un manifiesto, ello significa de nuevo que habla desde una determinada posición partidista: la posición del pueblo. Y por eso para la tarea que se impone no basta con dirigirse al pueblo, con *interpelarlo*<sup>9</sup> como algo ajeno: Maquiavelo *es* pueblo.

### 3. Maquiavelo y el problema del pueblo

Ahora bien, la cuestión central de la obra del florentino está mucho más allá de la que se plantea en la eterna polémica entre el Maquiavelo monárquico (¿«malo»?) y el Maquiavelo republicano (¿«bueno»?)<sup>10</sup>. Lo interesante no es esta disyuntiva: más lo es que se haya podido dar lugar a la polémica. Lo verdaderamente fascinante es que Maquiavelo hace posible esta doble lectura (mirar desde el punto de vista del príncipe, o mirar desde el punto de vista del pueblo), por causa de una contradicción que es interna al propio texto. Dice Althusser al respecto:

---

8 *Ibid.*

9 «La ideología interpela a los individuos como sujetos.» Cf. Althusser, L.: «Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado», en *Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Freud y Lacan*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2003, pp. 52-58.

10 Es conocida al respecto la posición de Rousseau: Maquiavelo era simplemente un republicano (y como tal se expresa en los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*) que por medio de este librito en el que parece ilustrar al príncipe, en realidad previene al pueblo de las malas artes que en su contra utilizan los gobernantes. Del otro lado, aunque naturalmente sin criticar la monarquía sino los métodos que el florentino le adscribe, tenemos un clásico como el *Anti-Maquiavelo* del no por ello menos despótico (aunque supuestamente ilustrado) Federico II de Prusia.

«Estos diferentes efectos no son el puro producto de interpretaciones elaboradas desde un punto de vista exterior al texto, sino la reflexión, en interpretaciones exteriores, del *doble punto de vista* interior al texto, que funciona no como la exposición de una solución, sino como el planteamiento de un problema político...»<sup>11</sup>

Por eso Maquiavelo es un moderno: porque empieza a sufrir, en su intento de análisis de la realidad concreta («la verdad real de la cosa»)<sup>12</sup>, la acción de lo que nosotros podríamos llamar propiamente los antagonismos de clase. Por eso mismo es que Maquiavelo no es ya medieval, ni tampoco es un «renacentista» –la armonía clásica, más o menos creíble, ha desaparecido por completo.

Por otro lado, resulta sugerente que esta contradicción interna sea la que los intérpretes idealistas, tomen el partido que sea (resuelvan que el verdadero Maquiavelo es el «malo», o bien el «bueno»), no sufren –más aún, es la contradicción que estos intérpretes se cuidan mucho de *conciliar*.

¿Es preciso recordar que un monarca no constituye una clase, y que obviamente las «luchas de clases» que Maquiavelo contempla y tiene muy en cuenta son las del feudalismo tardío, las luchas entre los «grandes» y el «pueblo»?<sup>13</sup> Aquí encontramos el límite de Maquiavelo, que le impide acceder a la modernidad capitalista: y es que la división que percibe entre «el pueblo» y «los grandes» constituye claramente una supervivencia del viejo feudalismo, de los conflictos de poder entre la aristocracia y la incipiente burguesía. Esta insuficiencia es la que sitúa a Maquiavelo en el punto intermedio entre el feudalismo y el capitalismo: el gobierno que proyecta es la monarquía absoluta, lo cual queda patente en su admiración por Fernando II de Aragón, y en sus constantes referencias a los grandes Estados absolutistas de su entorno.

Este pensamiento protodialéctico de lo que llamaríamos la «sociedad civil», es interesante para entender las diferencias entre Maquiavelo y el pensamiento político posterior. Y especialmente, para entender ese modelo teórico donde el pueblo no representa aún una fuerza política que se pretenda homogénea a la vez que independiente de sus antagonistas de clase. La paradoja no deja de ser divertida: donde Maquiavelo piensa, enseguida traza las contradicciones de clase; donde no traza contradicciones de clase, es precisamente donde le tomarán la palabra los negadores de la existencia de tales contradicciones. Sin embargo, estos últimos tendrán que eludir por esa razón toda la agudeza del pensamiento maquiaveliano.

---

11 Althusser, L.: *Maquiavelo y nosotros*, Madrid, Akal, 2004, p. 67.

12 Maquiavelo, N.: *Op. Cit.*, p. 83.

13 Donde por «pueblo» habrá de entenderse la nueva burguesía que poco a poco ha ido incrementando su poder económico y político hasta entrar en conflicto con la antigua nobleza feudal. Y esta burguesía será la que financie en buena medida los nuevos Estados absolutos.

En otras palabras. Maquiavelo trata al pueblo *de facto* como una unidad en contradicción con otras; de este modo, aunque descubrió las contradicciones «de clase», no pudo prever la forma que tomarán las luchas de clases en las formaciones sociales bajo el modo de producción capitalista: no descubrió (vamos por partes, *no podía descubrirlas*) las «contradicciones en el seno del pueblo» que se establecerían entre la nueva burguesía propietaria de los medios de producción, y las nuevas masas propietarias únicamente de su fuerza de trabajo. En este sentido, Maquiavelo antecede el pensamiento que del pueblo tendrá la burguesía hegemónica, negadora de las contradicciones de clase («en el seno del pueblo»), por supuesto para, como diría el *adagio* marxista, *conciliarlas en torno a sus propios intereses de clase* (en tanto que clase dominante). Puede leerse a Maquiavelo con la complacencia «republicana» del burgués aliviado porque al fin haya quedado desfasada toda esa cuestión de «grandes» y «pueblo». Sin embargo, el concepto del Estado que tiene Maquiavelo resulta inseparable de esas contradicciones: el Estado moderno es un aparato represivo cuyo origen y motor se encuentra en una forma de violencia de clase (en sus inicios absolutistas, entre «pueblo» y «grandes») que es preciso conciliar con vistas a los fines comunes de la nación, los cuales se encarnarían en la figura ideológica del príncipe<sup>14</sup>. Con esto y aún de un modo balbuciente, Maquiavelo anticipa toda la problemática marxista acerca del Estado<sup>15</sup>. Y será precisamente esta concepción del Estado lo que hará de Maquiavelo un pensador de la política tan agudo como peligroso.

Por tanto, en primerísimo lugar, Maquiavelo constata la existencia de «luchas de clases», a la vez que afirma (cosa inaudita) su *necesidad* para hacer una república fuerte y libre, tal como declara en los *Discursos*:

«Creo que los que condenan los tumultos entre los nobles y la plebe atacan lo que fue la causa principal de la libertad de Roma, se fijan más en los ruidos y gritos que nacían de esos tumultos que en los buenos efectos que produjeron (...), y todas las leyes que se hacen en pro de la libertad nacen de la desunión entre ambos...»<sup>16</sup>

Y sin embargo, los límites de Maquiavelo son los límites del Estado absolutista: pues en el momento en que el Estado tenga que dar el salto definitivo hacia el capitalismo, desaparecerán como por prodigio todas las luchas de clase, y por eso mismo Maquiavelo no

---

14 También el nacionalismo constituye una anticipación de Maquiavelo, cuya importancia aún no había sido contemplada por los Estados de su tiempo.

15 «El Estado es producto y manifestación del *carácter irreconciliable* de las contradicciones de clase. El Estado surge en el sitio, en el momento y en el grado en que las contradicciones de clase *no pueden*, objetivamente, conciliarse. Y viceversa: la existencia del Estado demuestra que las contradicciones de clase son irreconciliables» (Lenin, V. I.: «El Estado y la revolución», en *Obras escogidas en tres tomos*, 2, Moscú, Progreso, 1975, p. 298.)

16 Maquiavelo, N.: *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Madrid: Alianza, 1996, p. 39.

tendrá cabida –la era burguesa es la era, precisamente, del *humanismo* populista, del «todos los *hombres* son iguales» por mucho que al tiempo se combatan los peligros del llamado igualitarismo, y por mucho que en ocasiones a algunos se les niegue la propia humanidad. Por eso, porque hay que combatir las contradicciones en el seno del pueblo, las clases dominantes necesitaron de otros medios más brumosos y místicos por los cuales legitimarse (lejanos a esa *virtú*, que tan peligrosas consecuencias podía traer). Es irónico que Maquiavelo, que quería ser moderno, se quedase de puertas afuera en la modernidad (a lo sumo se lo trata como a un «renacentista»), mientras el protorromántico Rousseau, el Rousseau de la «voluntad general», ha acabado como precursor de la ideología contractualista moderna, cívica y conciliadora, al servicio de la nueva clase dominante.

Y es que aquí Maquiavelo se resiste a pasar por el aro: dentro de su lenguaje, imperfecto (desatento al factor último que –una vez más se trata de límites– *no podía* haber tenido en cuenta, las «contradicciones en el seno del pueblo») asume a las claras que la historia de las sociedades hasta la fecha es la historia de las luchas de clases, a la vez que asume el imperativo de un «salto en el vacío»<sup>17</sup> hacia ese principado nuevo en el que se superen las viejas tipologías de los gobiernos (básicamente un gobierno mixto, pero que *no ha de garantizar la paz sino el conflicto que le haga posible expandirse*).

Maquiavelo es un pensador de *los orígenes* del absolutismo, a la vez que marca a éste como la condición necesaria para el capitalismo; por eso tiene una forma peculiar de contar con el «pueblo», que será precisamente la que convertirá a Maquiavelo en un obstáculo cuando la ideología burguesa (ya incipiente en el, y volvemos sobre el mismo tema, «humanismo renacentista» al que Maquiavelo se enfrenta)<sup>18</sup> ponga en circulación el ideal del Pueblo como *conciliación* y unificación de todas las diferencias y fundamentalmente de las diferencias de clase. El núcleo duro de Maquiavelo, lo que, por muy cierto que sea, la buena conciencia de la ideología burguesa no va a poder admitir, es que la «libertad» del Estado se funde en las contradicciones de clase (eternas, fundamentales, originarias), y que cosas como los tumultos sean el combustible de esa libertad. También era preciso prever qué perniciosas conclusiones sacaría el vulgo (siempre tan concupiscente, es cosa sabida) en caso de no quedar del todo satisfecho con las condiciones de esa libertad.

---

17 Althusser, L.: *Op. Cit.*, p. 77.

18 Véase cómo explica Maquiavelo, en los *Discursos*, su sentimiento ante la admiración «renacentista» por el más mínimo vestigio de la Antigüedad: «no puedo por menos que maravillarme y dolerme juntamente», por cuanto que «cuando se trata de ordenar la república, de mantener el estado, gobernar el reino (...) no se encuentra príncipe ni república que recurra a los ejemplos de los antiguos» (Maquiavelo, N.: *Op. Cit.*, p. 26.) Efectivamente, Maquiavelo *no es un renacentista*.

En cierto modo, la verdad de la «lucha de clases» de Maquiavelo se encuentra en las aludidas «contradicciones en el seno del pueblo» que tan célebres hicieron en su momento a los textos sociológicos de Mao Zedong. Éste redacta su conocido artículo al respecto durante la campaña llamada de las cien flores («que se abran cien flores y que compitan cien escuelas», rezaba el eslogan) iniciada en 1956. Durante esta campaña, Mao se encuentra con la misma tarea que Maquiavelo imagina, y que Gramsci planea: la verdadera edificación de un Estado, que no es ya el Estado-nación moderno sino el Estado socialista. La campaña de las cien flores tenía por intención afrontar los problemas sociales y culturales relacionados con la etapa de la «edificación del socialismo», proponiendo soluciones «suaves»: educación, crítica y autocrítica, lucha ideológica<sup>19</sup>.

El Mao estadista (por oposición al Mao guerrillero) se encuentra justamente con estas contradicciones, con esta lucha de clases en el pueblo, aun dentro de la clase-pueblo.

«El concepto de “pueblo” tiene diferente contenido en diversos países y en distintos períodos de la historia de cada país.»<sup>20</sup>

En un desplazamiento conceptual inaudito, Mao va enumerando poco a poco las distintas formas en que se estructuran y reestructuran los conceptos de «pueblo» y de «enemigos del pueblo» en la historia de la revolución china: durante la lucha contra el imperialismo japonés, el «pueblo» incluía a todas las clases y capas; durante la lucha contra el Kuomintang, el pueblo estaba compuesto por quienes se oponían a aquél y a las clases que aquél representaba; finalmente,

«En la etapa actual, período de edificación del socialismo, integran el pueblo todas las clases, capas y grupos sociales que aprueban y apoyan la causa de la construcción socialista y participan en ella...»<sup>21</sup>

Lo que puede parecer la demagogia usualmente adscrita al político (otra alma concupiscente), toca sin embargo el punto central en la constitución de un Estado: el Estado es edificado por un pueblo, el pueblo es la fuerza subjetiva que participa en esa edificación. Por otra parte, esto es lo que expone Badiou cuando piensa el sujeto en relación con una verdad, entendida como fidelidad a un acontecimiento («llamo *sujeto* a toda configuración local de un procedimiento genérico que sostiene una verdad»<sup>22</sup>: por eso mismo hay tantos sujetos –aun dentro de un mismo sujeto, «individual» o «colectivo»– como verdades).

---

19 Marmor, F.: *Le maoïsme*, París, Presses Universitaires de France, 1976, p. 34.

20 Mao Zedong: «Sobre el tratamiento correcto de las contradicciones en el seno del pueblo», en *Obras escogidas*, V, Beijing, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1976, p. 420.

21 *Ibid.*

22 Badiou, A.: *El ser y el acontecimiento*, Buenos Aires, Manantial, 1999, p. 431.



Juzgaremos pues necesario y plausible que Mao piense esta flexibilidad en las líneas que separan el pueblo de lo que no es pueblo. Pero si estos sucesivos desplazamientos son ya sorprendentes, más aún lo será la noción implícita aquí: que el pueblo *no es uno, nunca es uno, sino muchos y opuestos*<sup>23</sup>. En el seno de pueblo, puede haber contradicciones no antagónicas (entre los trabajadores), o en determinado aspecto antagónicas y en otro no antagónicas (entre explotadores y explotados)<sup>24</sup>. Pues bien, todo esto es lo que Mao constataba en su tesis (filosófica) sobre la eternidad de las luchas de clases y sobre la dialéctica entre lo viejo y lo nuevo: aunque hoy pensemos (no mucho, en verdad) en términos de luchas de clases, es absurdo que un concepto como el de comunismo entendido al modo de superación de las luchas de clases pueda concebirse en los utópicos términos de una paz ahistórica, puesto que en él tendrán lugar otras contradicciones –aunque desaparezca la actual contradicción entre trabajo y capital, ésta no es la única que hay ni que habrá. No se alcanza nunca la estaticidad, las propias contradicciones de clase forman parte de la realidad de las cosas, que Mao introdujese bajo el rótulo genérico y necesariamente difuso de la lucha entre «lo viejo» y «lo nuevo». Y esas mismas contradicciones, insistamos, *en el seno del pueblo* (es decir, «sobre la base de la identidad fundamental de los intereses de éste»)<sup>25</sup> tienen que ser, como en Maquiavelo, la condición de la libertad<sup>26</sup>. Para fundar cierto Estado capaz de oponerse a sus «enemigos», capaz de triunfar y de *extenderse* (Maquiavelo), es necesario que estas contradicciones existan –no entre Grandes y pueblo, sino, pues estamos en otra era, *en el seno del pueblo*.

\* \* \*

Como es patente, la originalidad de Maquiavelo frente a los pensadores de la teoría política clásica reside justamente en que mientras estos se ocupan *a posteriori* de la legitimación jurídica del Estado moderno en el que viven (por eso todos los contractualismos se refieren siempre a un pasado ideal, que nunca ha tenido lugar en ningún tiempo concreto), Maquiavelo piensa las condiciones reales en que surge esa fuerza especial de coerción que llamamos Estado. ¿Por qué esta especificidad del discurso de Maquiavelo? Esta especificidad discursiva deriva, naturalmente, de su particular posición enunciativa. Y es que, a diferencia de todos los teóricos posteriores, él habla desde afuera del Estado: él, que quería efectivamente que

23 Por eso mismo, *no es cierto* que el Estado sea Uno, ni garante de la unidad –solamente lo es en su (célebre y celebrada) forma mistificada. Pero por suerte, esta forma *nunca* se hace efectiva.

24 Mao Zedong, *Op. Cit.*, p. 420.

25 *Ibid.*, p. 421.

26 No hará falta subrayar la importancia de asumir este argumento, a la hora de pensar en la necesidad y en la eficiencia de un pluralismo interno al movimiento obrero.

surgiese un Estado nacional en Italia, traza un análisis que desesperadamente gira en torno de su objeto imposible e irrealizable: de su *origen* real y efectivo. Y es así que (desde sus propios límites) habla de todo aquello que para la teoría política será el tabú de su pasado reprimido, evocado no sin angustia. Por eso Maquiavelo no justifica, como intentarán los teóricos posteriores: él simplemente da cuenta de los hechos, buscando las condiciones óptimas por las cuales debía tener lugar esa ansiada (e imposible) unificación política italiana.

#### 4. ¿Quién es el príncipe?

Dado que el tema central del librito de Maquiavelo es el pueblo y la tarea de la unificación nacional bajo un Estado de corte absolutista, se comprende la necesidad de evocar, en la crisis, la figura revolucionaria y casi dictatorial del príncipe nuevo. Pero ¿no decíamos que el príncipe era una «abstracción doctrinaria», y que el motor de este proyecto político era el pueblo?

Con Gramsci dábamos por sentado que el príncipe debía ser un catalizador ideológico, un símbolo; pero Gramsci no se quedaba en esto, y ciertamente llegaba bastante más lejos:

«...los elementos pasionales, míticos, contenidos en el pequeño volumen y planteados con recursos dramáticos de gran efecto, se resumen y convierten en elementos vivos en la conclusión, en la invocación a un príncipe “realmente existente”.»<sup>27</sup>

En otros términos, el Príncipe simbólico toma cuerpo en una forma de príncipe real (la ideología tiene una existencia material)<sup>28</sup>. Aquí está la genialidad de Maquiavelo, que para hablar de las virtudes del gobernante se atreve a condensarlas en una figura *concreta* y más aún, comete la osadía de reclamar a las personalidades de su tiempo que se identifiquen con esa figura, de la que habrían de aprender no solamente las mañas, sino también la importancia que en su proyecto tenía cultivar el consentimiento de su poder (hegemonía) por parte del pueblo. Esta concreción del proyecto histórico en un sujeto «realmente existente», es precisamente el papel que Gramsci asignaba al partido político, príncipe moderno, que naturalmente no era otro que el partido marxista-leninista.

Este es el punto en que Gramsci pretende sobrepasar a Sorel, quien «partiendo de la concepción de la ideología-mito, no llegó a comprender el fenómeno del partido político»<sup>29</sup>, lo que le hacía incapaz de ir más allá de una forma espontánea y negativa de

---

<sup>27</sup> Gramsci, A.: *Op. Cit.*

<sup>28</sup> Althusser, L.: «Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado», *Op. Cit.*, p.47.

<sup>29</sup> *Ibid.*

práctica política asociada al movimiento sindical (y cuyo extremo sería la huelga general), hacia una forma «activa y constructiva»<sup>30</sup>.

Planteada así la cuestión, el príncipe sería un Aparato de Estado (Cf. Althusser), que funciona tanto por medio de la disciplina como por medio de la ideología (aspecto este que casi mostraba Maquiavelo cuando hablaba del centauro, en el que debían convivir, junto al hombre, la fuerza del león y la astucia del zorro). Y es en el príncipe nuevo del que habla Maquiavelo, y que debe ganar su gloria por medio de sus propias armas y gracias a su propia *virtú*, donde Gramsci reconoce el papel desempeñado por el partido político de la clase obrera.

En la vertiente ideológica de esta empresa (que es la que encuentra su inspiración en la concepción del príncipe como un modelo de la unificación italiana), lo que a Gramsci le preocupa es cómo puede llegarse del mito popular espontáneo del *condottiero* a su realización efectiva en un proyecto político organizado y coherente. Por utilizar una terminología más correcta, lo que Gramsci está pensando (a través de Maquiavelo) es el gran problema de cómo puede producirse y divulgarse, sobre el «sentido común» y la ideología espontánea<sup>31</sup>, una nueva concepción del mundo consciente y reflexiva. Una concepción del mundo, que aúne teoría y práctica y que se convierta por tanto en un arma (filosófica, si la filosofía es precisamente ese «apuntar hacia otro lugar» del que hablábamos)<sup>32</sup> para emprender una transformación colectiva de la historia. De lo que se trata por tanto, es de garantizar la hegemonía del príncipe moderno, no por medio de la lobotomía o el lavado de cerebros, sino por el cultivo de una visión del mundo destinada a las masas, para volverlas críticas y reflexivas. Este problema ya lo encontramos correctamente planteado en los mismos cuadernos de Gramsci, quien lo resuelve por medio de la ecuación entre masa-intelectuales-partido:

---

30 *Ibid.*, p. 11.

31 «...un grupo social tiene su propia concepción del mundo, aunque embrionaria, que se manifiesta en la acción...» (Gramsci, A.: *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1971, p. 10.)

32 Ciertamente que la noción de «filosofía» en Gramsci está cargada con una idea de «cosmovisión» que la aproxima a la práctica usual de las filosofías ideológicas (es decir, de las filosofías que funcionan al modo de la ideología). Quisiera plantear esta cuestión en términos más complejos. Lo cierto es que la filosofía siempre fue un arma de doble filo: por un lado, contribuía a organizar la complejidad de lo real en torno de un «orden» equilibrado y racional (y de aquí debe proceder esa tradicional afinidad de la filosofía con la «gente de orden»); pero por otro lado, también entraba en complicaciones que tendían a hacer peligrar esos mismos equilibrios. Pues bien, ¿no es esta tensión la que se encuentra cuando Gramsci se pregunta si la filosofía es «una actividad puramente receptiva, ordenadora, o, al contrario, una actividad absolutamente creativa» (*Ibid.*, p. 27)? Y en efecto la filosofía no es sino la contradicción entre ambas, entre el orden del conocimiento «receptivo» y la peligrosa imprevisibilidad de la inspiración «creativa».

(1) Como salta a la vista, el problema que se plantea no es otro que el de la unidad entre intelectuales (orgánicos)<sup>33</sup> y masa:

«...la organicidad de pensamiento y la solidez cultural podían lograrse solamente si entre los intelectuales y los simples<sup>34</sup> hubiera existido la misma unidad que debe darse entre la teoría y la práctica, si los intelectuales hubiesen sido intelectuales orgánicamente pertenecientes a esas masas, si hubiesen elaborado y dado coherencia a los principios y problemas que éstas planteaban con su actividad, constituyendo así un bloque cultural y social.»<sup>35</sup>

(2) Ahora bien, este problema se resuelve por la mediación del partido político, que al englobar a intelectuales y masas establece una línea cultural para la práctica teórica:

«Estos desarrollos plantean muchos problemas, los más importantes de los cuales se resumen en el modo y la calidad de las relaciones entre los diversos estratos intelectualmente calificados, es decir, la importancia y la función que debe y puede tener el aporte creador de los grupos superiores, en conexión con la capacidad orgánica de discusión y de desarrollo de nuevos conceptos críticos por parte de los estratos intelectualmente subordinados. Se trata, por consiguiente, de fijar los límites de la libertad de propaganda y de discusión, libertad que no debe ser entendida en el sentido administrativo y policial, sino en el sentido de autolimitación que los dirigentes acuerdan a su propia actividad, o sea, en sentido propio, la fijación de una orientación a la política cultural.»<sup>36</sup>

Obviamente no hablamos de la censura ni del lavado de cerebros: hablamos del modo en que debe autorregularse la intervención cultural de los intelectuales orgánicos. Esta autorregulación pretende simplemente el ejercicio consciente y eficaz de los fines que se han propuesto esos intelectuales (a saber: difusión de una concepción del mundo que supere la ideología espontánea de masas, y en relación con ello, formación de nuevos estratos de intelectuales orgánicos)<sup>37</sup>.

\* \* \*

Estos son por tanto los términos del problema para Gramsci:

(1) La clase obrera tiene ante sí la tarea histórica de su emancipación, y con ella la supresión de la sociedad de clases.

---

33 «Cada grupo social, al nacer en el terreno originario de una función esencial en el mundo de la producción económica, se crea conjunta y orgánicamente uno o más rangos de intelectuales que le dan homogeneidad y conciencia de la propia función, no sólo en el campo económico sino también en el social y en el político: el empresario capitalista crea junto a él al técnico industrial y al especialista en economía política, al organizador de una nueva cultura, de un nuevo derecho, etc., etc.» (Gramsci, A.: *Los intelectuales y la organización de la cultura*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2004, p. 9.)

34 Esto es un lenguaje tomado del catolicismo, aclaramos: quizás a esta tradición podríamos achacarle alguna culpa del tufo despectivo atribuido al muy noble término de «masa».

35 Gramsci, A.: *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Op. Cit., p. 13.

36 *Ibid.*, pp. 23-24.

37 «...trabajar sin cesar para elevar intelectualmente a más vastos estratos populares, esto es, para dar personalidad al amorfo elemento de masa, cosa que significa trabajar para suscitar élites de intelectuales de un tipo nuevo, que surjan directamente de la masa y que permanezcan en contacto con ella...» (*Ibid.*, p. 23.)

(2) La unidad política de la clase obrera, depende en buena medida de su capacidad para dotarse a sí misma de su propia imagen (ideológica) y así pasar, como diríamos en hegeliano, «de sustancia a sujeto».

(3) Es el partido de la clase obrera el que hace posible esta autoconciencia, por medio de una política cultural que realice la unidad entre teoría y práctica, por medio de la unidad entre la reflexión crítica de los intelectuales y la ideología práctica espontánea de las masas (lo cual es imprescindible por cuanto que esta ideología, dejada a su suerte, sirve irremediabilmente como garante del estado de cosas existente).

Si Gramsci ha hecho fortuna con su concepto de intelectuales orgánicos, no es porque estos deban «dirigir» el pensamiento de las masas: al contrario, el intelectual orgánico debe más bien asumir una especie de «línea de masas» para evitar ese distanciamiento tan habitual (como puede verse en el mundo académico) entre *los que saben* y *los que no*. Que las masas como tales también piensan, es un hecho; que su pensamiento espontáneo esté ligado a la empiricidad y a la resolución concreta de problemas por medio de aquellos aparatos conceptuales que se encuentren a su alcance, no es un defecto del *vulgoso* todo lo contrario, la verdadera condición de su potencia intelectual (esa potencia de la que a menudo están desprovistos los «intelectuales» profesionalizados), tal como la podemos ver en funcionamiento toda vez que la alta cultura entra en crisis o que simplemente, los hombres necesitan de nuevos conceptos para resolver sus problemas cotidianos. La idea gramsciana de que el partido de la clase obrera deba marcar una política cultural que garantice la unidad entre masas e intelectuales, tiene que ver justamente con esto: hay que servirse de esta contradicción, como de los tumultos decía Maquiavelo que debía servirse la república, para enriquecer la condición intelectual de las masas (sin olvidar que es igual de importante hacer de la «línea de masas» un foco que concrete la reflexión de los intelectuales). La cuestión aquí no es la de aquella investigación esotérica que realizan cotidianamente los intelectuales, sino la cuestión de la cultura de masas *como un problema político*.

## 5. Maquiavelo y la filosofía materialista

Y ahora, volvamos a discutir sobre filosofía. Althusser concluye su trabajo sobre Maquiavelo con la siguiente sugerencia:

«Spinoza lo consideraba *acutissimus* en política. Parece que no sospechó que era también el más agudo en filosofía materialista.»<sup>38</sup>

---

38 Althusser, L.: *Maquiavelo y nosotros*, Op. Cit., p. 127.

Pues bien, a este respecto es central la noción de Fortuna. Y es que el enfoque maquiaveliano de la *virtú* no va más allá de los tópicos de la *realpolitik*, si no se atiende a la tensión introducida por la Fortuna como fuerza *aleatoria* e imprevisible, desorganizada y por eso mismo fuera de toda conceptualización teórica de la práctica social. La Fortuna no es la voluntad de los dioses: es el límite externo imprevisible para todo conocimiento individual o colectivo —es la posibilidad contra-ontológica de que en cualquier momento pueda acontecer cualquier cosa. Por eso, como supo ver Althusser, Maquiavelo no es ni Spinoza (que no tiene dialéctica)<sup>39</sup> ni es Montesquieu, puesto que

«Lo que le interesa no es “la naturaleza *de las cosas*” en general (Montesquieu), sino, por dar a la palabra toda su fuerza, “la *verità effectuale della cosa*”, de la “cosa”, en su singular, la singularidad de su “caso”.»<sup>40</sup>

La introducción de la contingencia es lo que marca la diferencia entre el quietismo de la «ciencia» de la política (como la querría Montesquieu) y la verdadera práctica política. Por eso Maquiavelo no habla *del* príncipe en abstracto, sino de aquél príncipe que debe llevar a cabo la unificación italiana:

«Me parece que concurren tantas cosas a favor de un príncipe nuevo que yo no sé si ha habido otro tiempo más propicio que el actual.»<sup>41</sup>

Todo encaja. Es aquí, en el punto en que la supuesta abstracción teórica se cruza con el panfleto o con el manifiesto, donde Maquiavelo eleva la política a su estatura propia: como hiciese Newton en física, Maquiavelo va a distinguir entre «hechos» y «leyes». Frente a la vía «kepleriana» de un Hegel, Maquiavelo va a distinguir lo que se puede extraer como constantes de la práctica política concreta, y lo que se especifica como imprevisibles cuestiones de hecho. Así, el análisis de la historia de la política (según las fuentes clásicas) nos dirá que un principado debe gobernarse de tal y cual manera, previendo una serie de circunstancias; sin embargo, el *hecho* de que algún acontecimiento inesperado vaya a surgir en el peor momento, es absolutamente impredecible. Esto es lo que sedujo a Althusser, que en su mencionado texto sobre Maquiavelo retoma una fotocopia de un curso anterior dedicado al florentino, y lo llena de anotaciones añadidas en las que naturalmente abundan las referencias al llamado «materialismo aleatorio», materialismo del encuentro:

---

39 «Seguramente un marxista no puede llevar a cabo el rodeo por Spinoza sin arrepentirse. Pues la aventura es peligrosa y hágase lo que se haga siempre le faltará a Spinoza lo que Hegel dio a Marx: la *contradicción*» (Althusser, L.: *Elementos de autocrítica*, Barcelona, Laia, 1975, p. 55.) Por otro lado, conviene tener en cuenta las obvias limitaciones de la (en último término, inexistente) dialéctica hegeliana.

40 Althusser, L.: *Maquiavelo y nosotros*, Op. Cit., p. 54.

41 Maquiavelo, N.: *El príncipe*, Op. Cit., p. 120.

«Para que *un ser sea* (...) es necesario que un encuentro *haya tenido* lugar (pretérito perfecto de subjuntivo).»<sup>42</sup>

Este «encuentro» en términos de Althusser, no es menos cierto que se puede encontrar en Marx (parcialmente) o en la práctica revolucionaria de un Lenin. Aquí entra la importancia (parece que subestimada) de aquél materialismo aleatorio: cierto que en Marx o en Lenin *se puede encontrar* este modo de materialismo... pero es preciso buscarlo, y en determinada coyuntura, como la que rodeaba y la que rodea hoy a (lo que queda del) movimiento obrero, puede serlo aún más *introducirlo*. Althusser encuentra este materialismo, eminentemente, en Maquiavelo. Pero Althusser es y seguirá siendo un marxista (y antes que un marxista, un político): este materialismo aleatorio no es un olvido de Marx, sino una toma de partido teórica en su lectura –y a su vez, una condición filosófica imprescindible para poder efectuar esa lectura: la condición de suprimir el absurdo debate sobre si hay *dos* Marx, o si hay *un* Marx... puesto que hay *todos* los Marx y la cuestión está en elegir con cuál nos quedaremos. Esta toma de partido era, según reconoció Althusser, una intervención política dentro del seno del PCF: el único modo de luchar por transformar este partido altamente burocratizado, pasaba por encararse con los «santos padres» y por usar el mismo lenguaje de los jerarcas para combatir su apropiación de los textos y de las «citas célebres», siempre a favor de su propias posiciones. El único modo de realizar críticas toleradas (que no terminasen en la expulsión), pasaba por una re-lectura de los textos, que se convirtieron por aquel entonces en un verdadero campo de batalla.

Lo que nos tiene que interesar de esta lectura, es ante todo su enfoque político. Con ello Althusser nos recuerda la urgencia de una política de la lectura, que es como decir de una política de la contingencia (la extrema contingencia de un espacio político-politizado como es un texto). La actualidad de esta política se impone en la urgencia de volver a un Marx que (contrariamente a las lecturas académicas que de él se han querido apropiar, con objeto de pacificarlo) no es ni el Marx de los determinismos, ni el de cierta dialéctica vagamente hegelianizante y holista, ni el de los humanismos –tampoco el de los «voluntarismos»– sino *el de la política*. Que por tanto es, también, el Marx *marxista* (pues el otro es impensable). El Marx ubicado la forma verbal del futuro anterior: en efecto cuando Marx se sienta en la biblioteca del Museo Británico, no es marxista; sin embargo, es igualmente verdadero decir que habrá sido marxista. Esa es la contingencia sobre la que operamos: Marx habrá sido o no

---

42 Althusser, L.: «La corriente subterránea del materialismo del encuentro», en *Para un materialismo aleatorio*, Madrid, Arena, 2002, p. 59.

habrá sido marxista; sólo desde nuestra intervención sobre su herencia podemos hablar del marxismo de Marx como de un acontecimiento verdadero: como dice Badiou,

«...sólo una *intervención de interpretación* puede sostener que el acontecimiento *está* presentado en la situación, en tanto advenimiento al ser del no-ser...»<sup>43</sup>

\* \* \*

¿Por qué tiene que ver todo esto, esta pasión política de intervenir sobre un espacio contingente, con Maquiavelo? Naturalmente, porque Maquiavelo *exhorta*. Porque empuja a una transformación que en su momento era, aunque limitada, poderosamente revolucionaria; cosa que hace situándose voluntariamente en el pasado, para proyectar contra el futuro algo que no es ya una utopía irrealizable sino la transformación inmediata que concibe al asumir como propia (eso y no otra cosa es un manifiesto) una tarea histórica.

## 6. De filosofías y manifiestos

Y ahora resulta que para entender el potencial del discurso maquiaveliano, deberemos dar un rodeo por la filosofía.

Como veíamos arriba, toda filosofía se lleva a cabo (igual que cualquier otra práctica) *desde* una posición concreta. El pensamiento es inseparable del espacio a partir del cual es producido. Convendremos en ello, sin ningún problema. Por supuesto que toda la filosofía clásica se ocupó de ocultar este hecho incontrovertible, por mucho que en algunos momentos de descuido la verdad reprimida salga a la luz (podríamos pensar, a modo de *lapsus*, en la afamada estufa de Descartes). Frente a esta filosofía clásica, muchos otros autores (lo que Alain Badiou llama los antifilósofos) se han encargado espléndidamente de fundar su pensamiento dando estricta cuenta de la que sería su posición de enunciación, el lugar a partir del cual emiten su discurso<sup>44</sup>.

Pero sentado esto, hay algo más que caracteriza el dispositivo discursivo de la filosofía. Y es que si bien *surge* de una posición concreta, *apunta* hacia otro sitio.

---

43 Badiou, A.: *O. Cit*, p. 204.

44 «Ahora bien, está en la esencia de la antifilosofía que la posición subjetiva forme parte del argumento en el discurso. Fragmentos existenciales, a veces de apariencia anecdótica, son elevados al rango de garantía de la verdad. ¿Se puede imaginar a Rousseau sin las *Confesiones*, a Kierkegaard sin que seamos instruidos en detalle de su petición de mano de Regina, o a Nietzsche sin que nos tome como testigos, a lo largo de *Ecce homo*, de las razones que le autorizan a plantear la pregunta “por qué soy un destino”? Para un antifilósofo es evidente que la posición enunciativa forma parte del protocolo del enunciado. Ningún discurso puede aspirar a la verdad si no contiene una respuesta explícita a la pregunta: ¿quién habla?» (Badiou, A.: *San Pablo. La fundación del universalismo*, Barcelona, Anthropos, 1999, p. 18.)



A modo de anécdota, había un párrafo en Maquiavelo que le hacía gracia a Althusser y en el cuál éste decía encontrar una metáfora del carácter equívoco de la obra del florentino<sup>45</sup>: en efecto, en un pasaje de *El arte de la guerra*, Maquiavelo hace un extraño apunte sobre la artillería. Este apunte tiene que ver con los problemas que según parece acarrearía para un ejército en marcha, puesto que cuando las piezas eran portadas en sus avantrenes no podían disparar más que en dirección contraria a aquella en la que marchaban (y tener que darles la vuelta conllevaría desordenar la formación)<sup>46</sup>. Según Althusser, esta sería una buena descripción de la obra de Maquiavelo, quien en efecto como la artillería marcha hacia un lado y dispara en otra dirección.

Pues bien, esta sería también una excelente descripción de la tarea filosófica. La filosofía, aunque pueda ser contextualizada como cualquier otra forma de pensamiento, posee en cambio un potencial que la distingue de los dispositivos normalizadores al uso (todos aquellos que surgiendo de una posición concreta dada, apuntan *redundantes* hacia lo mismo). Y es de este modo, precisamente, como sería pertinente trazar el paralelismo de la filosofía con otra forma de discurso: el dispositivo que llamamos manifiesto.

Veamos uno de los casos más eminentes de manifiesto: las llamadas «Tesis de abril», de Lenin. Estas conocidas «Tesis» fueron presentadas el 4 de abril de 1917, justo tras el regreso a Petrogrado. Lenin es uno más de los muchos exiliados rusos que regresan al calor de los acontecimientos. Durante su exilio, su principal fuente de información era la prensa legal. Por tanto, según él mismo reconoció, su conocimiento de las condiciones reales y concretas era limitado:

«Habiendo llegado a Petrogrado únicamente el 3 de abril por la noche, es natural que sólo en mi nombre propio y con las consiguientes reservas, debidas a mi insuficiente preparación, pude pronunciar en la asamblea del 4 de abril un informe acerca de las tareas del proletariado revolucionario.»<sup>47</sup>

Una intervención individual, que no se adhiere a ninguna de las líneas trazadas dentro del propio partido socialdemócrata ruso (por tanto, una intervención marginal dentro del partido). Una intervención tras la cual no saldrá reforzado dentro de este aparato partidario, sino todo lo contrario. En primer lugar, su intervención es recibida como una proclama «guerracivilista»; y en palabras de Plejánov, «delirante». Pero el ala derechista no es la única

---

45 Althusser, L.: *Maquiavelo y nosotros*, *Op. Cit.*, p. 45.

46 «Debéis tener en cuenta que resulta imposible llevar la artillería entre las tropas, sobre todo la que va montada en carros, porque las piezas avanzan en una dirección y disparan en otra, de manera que si hay que disparar en marcha se hace necesario girarlas antes, y requieren tanto espacio que serían suficientes cincuenta carros de artillería para desordenar a todo un ejército. Por eso es necesario llevarla fuera de la formación, donde puede ser atacada como antes dije» (Maquiavelo, N.: *Del arte de la guerra*, Madrid, Tecnos, 1988, p. 97.)

47 Lenin, V. I.: «Las tareas del proletariado en la presente revolución», en *Obras escogidas en tres tomos*, 2, *Op. Cit.*, p. 35.

que reniega de las «Tesis»: éstas no serán mejor tratadas por un ala voluntarista que pareciera pretender una revolución efectiva de la noche a la mañana, y que se ocupará de tergiversarlas en este sentido.

Y no era sino este abismo de incertidumbre lo que Lenin rozaba en esa obrita aún temprana titulada *¿Qué hacer?*; ese abismo, que entonces aún asustaba a Lenin («“¡Hay que soñar!” He escrito estas palabras y me he asustado»<sup>48</sup>), no era otro que el de la anticipación marginal del acontecimiento.

Pues bien, este carácter marginal (a la vez que profético) del manifiesto programático, es precisamente el mismo que encontramos en Maquiavelo y lo que, me atrevo a decir, *constituye el carácter fundamental del discurso filosófico*.

Como el manifiesto, la filosofía avanza con los pies en el suelo (siempre, aunque diga lo contrario) a la vez que dispara hacia otro lugar. Manifiesto y filosofía no son otra cosa que formas anómalas de discurso, y lo son por cuanto que, diestras concedoras de la situación real (insisto en ello: no se es profeta sin conocer las fulleras del siglo)<sup>49</sup>, se proponen hablar sobre algo que no existe en el espacio o en el tiempo.

Es una constante la posición marginal del sujeto (individual o colectivo) que enuncia este tipo de dispositivo. Soledad filosófica de la dialéctica, soledad política del revolucionario, soledad histórica del príncipe nuevo. Tareas como la fundación del Estado, o la producción de un enunciado filosófico, son por eso tareas marginales (ejercidas desde los márgenes, desde la anomalía).

\* \* \*

Ese es el modo en que los filósofos, como los autores de manifiestos, nos recuerdan una preocupante sospecha que igualmente podríamos imaginar rondando por el cerebro de Maquiavelo. Es cierto que todo pasado se encuentra, siempre, desajustado y por eso no podemos con seriedad (¡hay que ser serios!) regresar a él para aprender sus lecciones; es cierto que todo futuro es imprevisible y que resulta ingenuo proyectar nuestras simples

---

48 Lenin, V. I.: «¿Qué hacer?», en *Obras escogidas en tres tomos*, 1, Moscú, Progreso, 1966, p. 261.

49 Recorro a la autoridad del florentino: «Esta es la causa de que todos los profetas armados hayan vencido y los desarmados perecido. Pues, además de lo ya dicho, la naturaleza de los pueblos es inconstante: resulta fácil convencerles de una cosa, pero es difícil mantenerlos convencidos. Por eso conviene estar preparados de manera que cuando dejen de creer se les pueda hacer creer por la fuerza» (Maquiavelo, N.: *El príncipe*, *Op. Cit.*, p. 50.) Pero no olvidemos que esa fuerza no es simplemente la violencia (contra cuyo ejercicio, especialmente en perjuicio del pueblo, nos previene durante todo el libro): es más bien la fuerza de la ideología, garantizada por una serie de aparatos institucionales que pueden funcionar por medio de la fuerza, pero no solamente. Maquiavelo piensa en la fuerza como caso extremo (y desesperado) para garantizarse el apoyo popular; y aun así, la propia fuerza aun sin ejercerse ha sido siempre un excelente mecanismo de consenso ideológico (no otra cosa es la policía). Sobre todo esto, sigue siendo muy actual el texto de Althusser acerca de los Aparatos Ideológicos de Estado.

esperanzas, miserables e irrealizables. Sin embargo, ese entrañable Maquiavelo que escribía manifiestos y que se indignaba ante el olvido renacentista del núcleo vital de la roma clásica (su política), ¿no nos hace pensar tal vez que no sea ni el pasado ni el futuro lo que se encuentran desajustados, y que sea el llamado «presente» lo que al cabo se encuentra *a destiempo*, tal vez venido a menos, tal vez impaciente a la espera de que algo suceda?

Este potencial, el potencial de reconocerse *a destiempo*, es precisamente la tarea fundamental del pensar. Reconocerse en otro lugar, por tanto ser capaz de distanciarse de la supuesta cotidianeidad y en cierto modo automarginarse. Sin venderse demasiado, sin querer agradar a todos, sin ceder la posición, sin conceder jamás.

Y es cosa sabida que nuestro siglo, de momento, se encuentra (como el siglo de Maquiavelo) a destiempo: a destiempo de las luchas obreras, a destiempo de las revoluciones, a destiempo de una olvidada tradición de pensamiento socialista. Por eso cuando se dice que el socialismo ha «pasado de moda», que se encuentra fuera de tiempo, cabría hacerse una pregunta suspicaz: si tal vez el tiempo perdido, el que nadie recordará ya sin un desdén de aburrimiento dentro de quién sabe cuánto, no será simplemente el nuestro. Si el viejo topo no seguirá su impasible trabajo, mientras por uno de esos azares de la historia los realmente olvidados seremos nosotros.

## 7. Discursos sin sujeto

Alain Badiou ha hablado de verdad, entendida al modo de una relación de fidelidad con un acontecimiento<sup>50</sup>. Un acontecimiento puede ser o no reconocido (por medio de lo que llama una intervención de interpretación): y es la *fidelidad a un acontecimiento*, la relación de *verdad* que a posteriori demarca una subjetividad. Por eso según Badiou existen cuatro procedimientos de verdad: la política, el amor, el arte y la ciencia. Pues bien, si esto es así, entonces nuestro tiempo se caracteriza fundamentalmente por la ausencia de sujetos, derivada de la crisis generalizada de estos procedimientos.

Ahora bien, ¿no da la casualidad de que, igual que en nuestro propio caso, la intervención discursiva de Maquiavelo se ejerció precisamente a partir de dicha crisis subjetiva? Y es que filosofía y manifiesto, constituyen dos formas ejemplares de *discursos sin sujeto*. Se trata de discursos que prevén un acontecimiento, o que en todo caso se sitúan al margen de todo acontecimiento reconocido (técnica histórica de la filosofía: «no es eso»). De este modo, más allá de cualquier procedimiento de verdad, estos dispositivos se ejercen allí donde la verdad

---

50 Cf. Badiou, A.: *El ser y el acontecimiento*, Op. Cit.

es imposible, allí donde no existe fidelidad o compromiso, y donde en definitiva no se puede hablar de que exista sujeto alguno. Y es en tanto que dispositivo de este tipo, como la filosofía se ubica voluntariamente en la posición excrementicia de la desubjetivación: por eso la filosofía no tiene propiamente un sujeto (y por eso mismo no se es «filósofo» sino a intervalos, preferiblemente transitorios).

¿No es esta nuestra posición actual? Una posición desubjetivada es la propia de nuestro tiempo, donde los procedimientos de verdad de los cuales habla Badiou han entrado en severa bancarrota. Sin embargo, las bancarrotas de este tipo fueron siempre una condición necesaria para proyectar lo nuevo. Volvemos a Maquiavelo: porque es en esa Italia subyugada por los poderes extranjeros, «más esclava que los hebreos, más sometida que los persas, más dispersa que los atenienses, sin un guía, sin orden, derrotada, despojada, despedazada...»<sup>51</sup> donde precisamente se dan las condiciones óptimas para el advenimiento de un príncipe nuevo:

«me parece que concurren tantas cosas a favor de un príncipe nuevo que yo no sé si ha habido otro tiempo más propicio que el actual».<sup>52</sup>

Y como Maquiavelo, también es el caso obvio de un Lenin que en el exilio suizo en plena guerra europea, se encerraba en la biblioteca de Berna para leer filosofía (y de qué manera: desde luego, sin evadirse jamás de la realidad). En estos casos y en muchos similares, tenemos la constatación de que *el dispositivo discursivo para un tiempo de crisis es el mismo que comparten tanto la filosofía materialista como el manifiesto revolucionario*. Pues ambos son formas de un discurso sin sujeto.

Un discurso sin sujeto, significa empezar a trazar unas coordenadas a partir de las cuales el sujeto *habrá advenido* (futuro anterior). Por eso un discurso sin sujeto nos remite a la ingrata práctica diaria: a la militancia cotidiana, a la propaganda constante, al estudio paciente. Aquí y ahora, a las disputas coyunturales, que lo son todo. Pero lo que no es menos importante, nos remite también al delirio desesperado de quien se atreve (no sin miedo) a soñar despierto. Un discurso con sujeto nos remite a lo que somos, en relación con un acontecimiento del que conservamos memoria; un discurso sin sujeto nos remite a lo que hacemos, temerosos por no saber aún quién habremos sido.

### **Bibliografía:**

ALTHUSSER, L.: *Elementos de autocrítica*, Barcelona, Laia, 1975.

ALTHUSSER, L.: «Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado», en *Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Freud y Lacan*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2003, pp. 7-66.

---

<sup>51</sup> Maquiavelo, N.: *El príncipe*, Op. Cit., p. 120.

<sup>52</sup> *Ibid.*

ALTHUSSER, L.: «La corriente subterránea del materialismo del encuentro», en *Para un materialismo aleatorio*, Madrid, Arena, 2002, pp. 31-71.

ALTHUSSER, L.: *Lo que no puede durar en el Partido Comunista*, Madrid, Siglo XXI, 1978.

ALTHUSSER, L.: *Maquiavelo y nosotros*, Madrid, Akal, 2004.

BADIOU, A.: *El ser y el acontecimiento*, Buenos Aires, Manantial, 1999.

BADIOU, A.: «Nietzsche, filosofía y antifilosofía», en <http://www.nietzscheana.com.ar/badiou.htm>.

BADIOU, A.: *San Pablo. La fundación del universalismo*, Barcelona, Anthropos, 1999.

GINER, S.: *Historia del pensamiento social*, Barcelona, Ariel, 1982.

GRAMSCI, A.: *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1971.

GRAMSCI, A.: *Los intelectuales y la organización de la cultura*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2004.

GRAMSCI, A.: *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2003.

LENIN, V. I.: «El Estado y la revolución», en *Obras escogidas en tres tomos*, 2, Moscú, Progreso, 1975, pp. 291-389.

LENIN, V. I.: «Las tareas del proletariado en la presente revolución», en *Obras escogidas en tres tomos*, 2, Moscú, Progreso, 1975, pp. 33-39.

LENIN, V. I.: «¿Qué hacer?», en *Obras escogidas en tres tomos*, 1, Moscú, Progreso, 1966, pp. 116-278.

MAO ZEDONG: «Sobre el tratamiento correcto de las contradicciones en el seno del pueblo», en *Obras escogidas*, V, Beijing, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1976, pp. 419-58.

MAQUIAVELO, N.: *Del arte de la guerra*, Madrid, Tecnos, 1988.

MAQUIAVELO, N.: *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Madrid: Alianza, 1996.

MAQUIAVELO, N.: *El príncipe*, Madrid, Alianza, 1988.

MARMOR, F.: *Le maoïsme*, París, Presses Universitaires de France, 1976.