

LA LECCIÓN DE MAQUIAVELO.

LOUIS ALTHUSSER HACIA UNA RESEMANTIZACIÓN DE LA POLÍTICA.

MACHIAVELLI'S LESSON.

LOUIS ALTHUSSER TOWARDS THE RESEMANTIZATION OF POLITICS.

Esteban Dominguez

Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales - UNR

esteban.dominguez@live.com.ar

Resumen

El presente artículo se inscribe en el ámbito de la teoría política contemporánea pretendiendo indicar a Louis Althusser como un autor clave para la interrogación sobre la política en la actualidad. Se propone una revisión de la lectura althusseriana de Maquiavelo que permita esbozar dos puntos a desarrollar de manera preliminar. En primer lugar, responder a la pregunta sobre el por qué de la recurrencia al fiorentino por parte del filósofo comunista. Se sostendrá que la lectura de Maquiavelo sobredetermina la intervención teórica de Althusser incorporando 'nuevos' temas y reactualizando 'viejos' interrogantes del althusserianismo. De modo que una lectura como esta permitiría recuperar de una manera específica cierto legado del autor. En segundo lugar, por medio del tratamiento de la problemática del comienzo en política en sus condiciones de imposibilidad -entre la eterna repetición de lo mismo y la absoluta contingencia por venir-, se señalará que lo que el autor encuentra frente a Maquiavelo es la posibilidad de una expansión del potencial de sentido de la política frente a quienes pretenden reducirla en su concepto y sus efectos. Producto de este análisis se señalará hasta qué punto la interrogación de Althusser por la política puede ser inscripta en un horizonte teórico posfundacional.

Abstract

This paper intervenes in the scope of contemporary political theory, trying to indicate Louis Althusser as an important author for the contemporary question about politics. It aims to explore the althusserian reading about Machiavelli, outlining two ideas to

develop preliminarily in these pages. First, answering why there is a recurrence to Machiavelli in Althusser's work. We will defend that the reading of Machiavelli, overdeterminates Althusser's intervention, adding 'new' themes and updating 'old' questions of althusserianism. Thereby, a lecture like this one would allow recovering in a specific way certain legacy of the author. treating the problem of the beginning in politics in its impossible conditions –between the eternal repetition of the same and the absolute contingency to come-, we will indicate what Althusser came through with Machiavelli: the possibility of expanding the potential of sense of politics versus the ones that try to reduce it in its concept and effects. As product of this study we will be indicate how Althusser's question about politics can be considered in a post-foundational theoretical horizon.

Palabras Claves: Althusser, Maquiavelo, política, comienzo, resemantización

Key Words: Althusser, Machiavelli, politics, beginning, resemantization

“El segundo lenguaje es político: es momentáneo y directo, más que breve y más que directo, pues cortocircuita todo lenguaje. No contiene ya un sentido, sino una llamada, una violencia, una decisión de ruptura. No dice nada, propiamente hablando, es la urgencia de lo que se anuncia, unida a la exigencia impaciente y siempre excesiva, puesto que el exceso es su única medida: (...) siempre designando la revolución no como una necesidad a plazo fijo, sino como una *inminencia*, pues el distintivo de la revolución es no brindar demora, si abre y atraviesa el tiempo brindándose para ser vivida como exigencia siempre presente.” (Blanchot, 1976: 90)

Clave de lectura

No existe nombre, ni lugar de verdad más notorio para quien pretenda pensar la política que el de Maquiavelo. Para Louis Althusser esto no fue la excepción, habiéndolo leído, estudiado y enseñado tempranamente. De no sobrevenir ese encuentro, nuestro autor hubiese permanecido filosofando en torno a la política pero nunca *en* la política. El encuentro -he aquí lo importante- *prendió, tomó consistencia, duró*. Desde principios de los años sesenta hasta los últimos textos que tenemos con

la firma de Althusser la figura del fiorentino está presente. Pero como sabemos, las formas de la presencia y de la ausencia no son unívocas, porque no existe una relación de oposición entre ambos términos sino una diferencia conflictual con múltiples efectos posibles¹.

Tal es así que ni en *Pour Marx*, ni en *Lire le capital* encontramos directas alusiones a Maquiavelo con algunas excepciones esporádicas. Pero sabemos que ya en 1962 nuestro filósofo se había empeñado en dictar un excelente curso sobre el italiano. De modo que cabe suponer que estas preocupaciones permanecieron presentes en su ausencia, y una lectura sintomática de la propia producción althusseriana en este punto se revela altamente productiva. Con el correr del tiempo, mientras una nueva coyuntura teórico-política variaba y demandaba nuevos compromisos, pudo reconocerse de qué modo toda una problemática latente fue emergiendo. Tal es así que en paralelo a su producción *autocrítica*, Althusser dictará en 1972 un nuevo curso sobre el italiano y comenzará a preparar un trabajo titulado *Machiavel et nous* (publicado póstumamente), al que se le suma la conferencia de 1977, *La solitude de Machiavel*. Para los años ochenta las referencias al italiano eran casi obsesivas, colocándolo en un lugar protagónico de lo que Althusser llamaría *la única tradición materialista*.

Ahora bien, ¿de qué modo pensar esta recurrencia al fiorentino? La respuesta que esgrimamos necesariamente implicará una manera particular de pensar el legado althusseriano; una forma de entender sus textos; un modo de comprender su 'autocrítica'; y, en fin, una posición relativa acerca de cómo reconstruir el trayecto filosófico del autor. Semejante desafío nos exige, al menos, proceder con cautela; y afortunadamente no estamos solos. Como es sabido, luego del olvido de la figura de Althusser comenzó una tarea de recuperación que estuvo caracterizada por la relectura de sus intervenciones de los años setenta y por la publicación de toda una serie de textos inéditos de aquella década o de la que le siguió. Es decir, los años de un Althusser pasado de moda, hundido en su drama de reclusiones, caídas y recaídas. En aquellos textos que permanecieron expectantes se encontraba una renovación teórica inesperada. Por eso, como nuestro autor se lo preguntó en relación a Marx (1983), nosotros hoy podemos preguntarnos si existe algo así como un corte epistemológico en Althusser entre sus dos obras clásicas y los textos sueltos escritos desde los setenta hasta su muerte. Esta vez, la búsqueda del "corte" no sería para reconocer un *joven* Althusser, frente al *maduro*, sino más radicalmente una pesquisa



por una ruptura en el proyecto del Althusser maduro (el de los años sesenta), exitoso pero condenado a la caducidad. Corte, en el momento de su eclipse².

Y si esta operación teórica tiene asidero, se debe a que existe una búsqueda por reasignarle a Althusser su lugar en el debate filosófico contemporáneo, tal como lo ha sintetizado Warren Montag en su sugerente *Althusser and his contemporaries. Philosophy's perpetual war* (2013). Además, y para lo que aquí nos interesa, la figura de Maquiavelo ha emergido en toda una serie de estudios como la clave que nos posibilitaría comprender el desplazamiento de la interrogación althusseriana desde sus posiciones clásicas a las del 'último' Althusser (Negri, 2004; de Ípola, 2007). De ahí que la pregunta acerca de la recurrencia al fiorentino sea tan importante. Por nuestra parte, intentaremos ensayar una respuesta relativamente alternativa que incluya dos pasos sucesivos. Primero, cabe partir reconociendo que la lectura y el trabajo sobre la figura de Maquiavelo sólo puede pensarse como un intento por enfrentar los límites del marxismo, más específicamente del pensamiento marxista sobre la política, y por extensión, los límites de la empresa althusseriana misma³. Se trataría -tal como ha sugerido Damián López (2011)- de pensar el vínculo entre el crecimiento del lugar de Maquiavelo como referente, con el replanteamiento de un campo teórico y político en crisis.

Ciertamente esa es una cuestión fundamental, pero para no reproducir apresuradas reconstrucciones lineales del devenir del proyecto filosófico althusseriano, aquí nos interesa dar un paso más. Porque debemos pensar el crecimiento de la figura de Maquiavelo como índice de la crisis teórica y política del marxismo no del modo cronológico (a la vez necesario e insuficiente para un análisis sistemático y exhaustivo) sino *a la Althusser*: poniendo el foco en los blancos, en los espacios vacíos del apretado texto, entendiendo la trama althusseriana y sus conceptos no como una progresión desde los años cincuenta hasta los ochenta sino como un entramado que se irá conformando por capas sucesivas. Capas que implican en primera medida una agregación, pero también (y aún mucho más importante) una alteración, una *sobredeterminación*⁴ de lo ya escrito. De modo que no nos interesará tanto describir, conceptualizar y tematizar a un 'último' Althusser que emergiera para contradecir y exponer un pensamiento mejor logrado que el de sus años de auge y caída; sino fundamentalmente *pensar de qué modo la lectura de Maquiavelo realizada por Althusser sobredetermina la producción previa y en consecuencia, los efectos de sus anteriores intervenciones*. Ciertamente los textos sobre Maquiavelo funcionan como un



pasador del Althusser 'clásico' al 'último' Althusser, pero aquí vale igualmente revisar de qué modo y en qué medida este *pasador* funciona también en el sentido inverso: *del último al clásico*.

Sospechamos que lo que nuestro autor encuentra frente a Maquiavelo impacta en un triple sentido. Golpea dos veces hacia el futuro: hacia su porvenir (la producción del 'último' Althusser) y hacia nuestro porvenir (la revalorización de Althusser luego del descubrimiento de sus textos póstumos). Pero impacta también hacia el 'pasado': el descubrimiento de Maquiavelo podría tener un "efecto de verdad retroactivo" - retomando libremente una expresión de Étienne Balibar (2013: 57)- sobre el conjunto de la producción althusseriana. De tal modo, junto con la lectura de Maquiavelo no sólo emergerían 'nuevos' problemas sino que también 'viejos' tratamientos del althusserianismo serían reactualizados, tales como la interrogación por la historia sin Origen ni Final, por las modalidades de la determinación, o por la relación entre filosofía y política⁵. Creemos, en suma, que esta clave de lectura es la que nos permite visitar la producción de Althusser desde un punto de vista alternativo habilitando nuevas consideraciones, permitiéndonos ver claro en lo que antes aparecía oscuro y abriendo un espacio en lo apretado del propio texto. Esta lectura podría resultar fundamental para avanzar en una *repolitización* de la propia producción althusseriana y una consecuente *resemantización* de la política.

El vacío del comienzo

Quizás sea el momento de adentrarnos en aquel encuentro entre Maquiavelo y Althusser. Y vale anticiparles a quienes se ven atraídos por la pureza de los pensamientos inmaculado, que la lectura althusseriana alberga múltiples contradicciones y errores históricos. Pero un pensamiento verdaderamente productivo como el de Althusser sólo puede encontrarse de la mano de toda esta serie de desvaríos. Él mismo reconocía que difícilmente pudiera decir algo nuevo sobre Maquiavelo luego del extraordinario trabajo de Claude Lefort fechado en 1974 -*Le Travail de l'œuvre Machiavel* (2010), del que dijera que no conocía un análisis más agudo e inteligente. Entonces, ¿por qué volver al italiano? Quizás no le quedaba otra opción, porque se veía motivado, arrastrado a tomar la palabra, a leer y a hablar, como si encontrara en Maquiavelo una ayuda para decir lo que de otro modo no podría ser dicho.

Lo que ocurre, dice Althusser, es que Maquiavelo 500 años después de la publicación del Príncipe nos resulta inclasificable, se nos escapa tanto que es inasible. Frente a sus textos y frente a cinco siglos de lecturas, seguimos ante un enigma indescifrable que nos sugiere que la cuestión de Maquiavelo no se resolverá jamás. Ese carácter insólito de su pensamiento, es el fundamento de su soledad. Ahora bien, curiosa soledad que establece una ligadura con nuestro tiempo, con nosotros los lectores: “sin que sepamos por qué, resulta que estos textos antiguos nos interpelan como si fueran de nuestro tiempo, y nos atrapan como si hubieran sido, en cierta forma, escritos para nosotros y para decirnos algo que nos toca directamente” (Althusser, 2008a: 335), con una extraña familiaridad.

Algún tiempo después -en un texto que *ronda* entre nosotros desde que comenzamos a escribir- Jacques Derrida dirá que si la legibilidad de un legado fuera “natural”, si esta apareciera como dada, absolutamente transparente y unívoca, “si no apelara y al mismo tiempo desafiara a la interpretación, aquel legado nunca podría ser heredado” (1998: 36). Vemos entonces que la ilegibilidad del mensaje maquiaveliano - pero más en general también de cualquier mensaje, pensemos nosotros en Althusser- es la que nos impulsa a reafirmar *eligiendo*. Porque su pensamiento continúa en nosotros, a pesar de nosotros, “como si Maquiavelo, desde su plano, donde habitan hombres y bestias, hubiera, desde siempre, descendido entre nosotros y nos hablara” (Althusser, 2004: 44). De modo que no importa demasiado descubrir finalmente a quién le hablaba Maquiavelo si nosotros lectores, producto del encuentro, nos vemos desconcertados, pensativos e interpelados a tomar la palabra. Al comienzo de una de sus lecturas, Althusser se cubría y reconocía que en su desarrollo excedería el campo de pensamiento del autor, que incluso sería arbitrario pero que no fue sino él - Maquiavelo- quien lo obligó, lo impulsó, y abrió ese espacio entre otros espacios para pensar y hacer. Tal es así que a la par de saber que existe una filiación y una consecuente herencia, vemos derrumbarse la ilusión de realizar una exégesis de aquel pensamiento inasible; viéndonos empujados a una lectura por definición herética, excesiva y dislocada.

Lo que diremos desde aquí versa sobre el *comienzo*, y es en torno a esta cuestión que giraran las consideraciones que siguen. Mediante ella podríamos introducirnos luego en una completa revisión y relectura de las temáticas maquiavelianas: el príncipe nuevo; el par fortuna y virtù; los dos humores y la ciudad dividida; la duplicidad de la acción política; la relación entre *El Príncipe* y los *Discorsi*;



entro otros temas que sólo quedarán mencionados pero no trabajados en este artículo. En cambio, si partimos de allí es porque como nos sugiere Althusser, lo que es necesario pensar, lo único que reviste actualidad, es detenernos en aquella aventura de “convertirse de particular en príncipe” (Maquiavelo, -1513- 2010: 54), en esa aventura que comienza fuera de todo lo realmente existente. Porque es ella la que señala la novedad del tema político -la empresa del príncipe nuevo- y la novedad del tema teórico de *El Príncipe*, en el que se desarrolla una filosofía de la fundación sin desesperarse ante la ausencia del derecho de fundación. Intentaremos mantenernos entonces en el *vacío del comienzo* -entendiéndolo con un doble rostro que hay que instaurar y al mismo tiempo suprimir- con la sospecha de que es ahí donde se aloja lo que necesitamos para que las cosas se muevan⁶.

Tal como lo anticipara Maquiavelo en el Proemio de los *Discorsi*, su autor ha decidido tomar un camino que no ha sido recorrido por nadie, de ahí que la tarea sea “tan peligrosa como la búsqueda de aguas y tierras desconocidas” (-1517- 2004: 49). De manera similar lo anticipaba en *El Príncipe* al referirse en su presentación a “la singularidad de la materia y la importancia del tema” (2010: 34) a punto de abordar. Partiendo de aquí Althusser no duda en afirmar que Maquiavelo, más que cualquier otro, es el teórico de los comienzos, siendo también su obra la marca de un comienzo. Una tarea fundamental sería entonces, como bien entrevió Lefort, “descifrar, bajo el embrollo de los comentarios multiseculares, el verdadero sentido del comienzo” (2010: 66). Y a su modo Althusser se embarca en esta tarea hermenéutica afirmando que no se trata, como se dice de manual e irreflexivamente, de haber sido el fundador de la Ciencia Política, de haber operado de acuerdo al modo positivo del ‘esto es así’ y ‘acá están las leyes’. Ese tipo de conocimiento frecuentemente ligado a la figura de Galileo Galilei no es el que se inicia y nos deja desconcertados. A contrapelo, se trata de un conocimiento totalmente diverso, “habiendo quedado su pensamiento como sin continuación, aislado en el tiempo y en el individuo que lo ha visto nacer, que lo ha hecho nacer” (2008a: 336). Estamos ante un comienzo duplicado: teórico y político. Pero este doble nacimiento está también diferido; como si el dispositivo teórico montado por Maquiavelo no dejara de iniciarse, precisamente por alojarse en el punto ciego, en el *vacío* de todo comienzo.

Como es sabido, en el capítulo VI de *El Príncipe*, el autor nos sugería que su operación teórica y la intervención política del príncipe, deberían ser comparables con la de los arqueros prudentes:



“-conscientes de que el lugar que desean alcanzar se encuentra demasiado lejos y conociendo al mismo tiempo los límites de la capacidad de su arco- ponen la mira a bastante más altura que el objetivo deseado, no para alcanzar con su flecha a tanta altura, sino para poder, con la ayuda de tan alta mira, llegar al lugar que se han propuesto” (2010: 54).

De esta forma nos indicaba que “apuntar muy alto” es tomar los grandes ejemplos de la historia (como Moisés, Ciro o Rómulo) para que si no logramos ser como ellos, -¿quién pudiera serlo? si incluso el mismo Maquiavelo en los *Discorsi* nos invita a dudar sobre su existencia histórica- al menos nos acerquemos a su aroma. Pero en realidad no se trata simplemente de eso, la apelación a los arqueros avezados tiene otro sentido “que Maquiavelo no nos dice pero practica: apuntar muy alto = apuntar más allá de lo que existe, para alcanzar un objetivo que no existe, pero que debe existir = apuntar por encima de todos los Principados existentes, más allá de sus límites” (Althusser, 2004: 104).

Más allá de los límites previamente establecidos está lo nuevo, y hacia allí en una tarea imposible y necesaria deberán tender el pensar y el hacer. De modo que encontraríamos latente en Maquiavelo una regla de método “raramente enunciada pero siempre practicada”, que afirma que “es preciso pensar en los extremos”, adoptando “una posición en la que se enuncian tesis-límite, en la que *para hacer el pensamiento posible se ocupa del lugar de lo imposible*” (2008b: 219. Resaltado propio). Estamos entonces ante un tipo de conocimiento inasible que se mueve desde la constricción de un presente (pretendida o aparentemente) ya clausurado en sus posibilidades a la indeterminación radical del futuro⁷. Precisamente creemos, con Althusser, que ese es el nuevo pensamiento sobre o, mejor dicho, *en* la política; y esto es así porque la política misma es la que se juega en aquel espacio diferencial entre la perpetua repetición de lo mismo -un tiempo pleno y presente en su pasado, presente y futuro- y la absoluta contingencia por venir -que descoyunta aquella pretendida linealidad-. Y tómese nota de esto, ya que será un punto al que no dejaremos de volver en las próximas páginas, y hacia el cual no cesamos de caminar.

Ahora bien, sería imposible (más allá de algunas citas aisladas) encontrar la formulación explícita de este comienzo teórico en Maquiavelo. Podemos en todo caso rastrear en sus idas y venidas, sus afirmaciones y sus negaciones, esta actitud filosófica que es en un mismo movimiento una actitud política. Por eso es en la materialidad del texto donde encontraremos este comienzo teórico. No hay discurso del método, no hay aclaraciones preliminares para pensar luego el problema; el



problema político es a la vez sujeto, método y objeto de conocimiento. O más aún, y a riesgo de exagerar, la política (y la práctica teórica acerca de la política) es un proceso sin sujeto y objeto; “un proceso sin Sujeto ni Fin(es)” (Althusser, 1974: 77). Tal es así que, como anteriormente lo había hecho Gramsci, Althusser ha elegido leer *El Príncipe* desde sus palabras finales -la *Exhortación a ponerse al frente de Italia y liberarla de los bárbaros*-. De esta manera, todo el pensamiento del fiorentino se encuentra sometido a la urgencia de la problemática política de su presente, unido a una exigencia impaciente y excesiva, hundido por la marca de lo que aún no es.

Maquiavelo, advierte Althusser, no nos plantea el problema político de la unidad nacional en general, sino que plantea el problema en términos de caso. Siendo ese quizás el significado de la conocida ‘*verità effettuale della cosa*’ del capítulo XV. De esta forma, el fiorentino se habría convertido en el primer teórico de la coyuntura. No porque haya pensado su concepto haciéndola el objeto de una reflexión abstracta y sistemática sino porque “ha pensado constantemente, de manera insistente y extremadamente profunda *dentro* de la coyuntura” (Althusser, 2008a: 56). Se trata en primera medida de tener en cuenta todas las determinaciones, todas las circunstancias concretas existentes, enumerarlas, detallarlas y compararlas (no hacen falta ejemplos porque *El Príncipe* es un largo compendio de estas cuestiones). Pero con esto no alcanza ya que deberíamos tener presente que no es lo mismo, explica nuestro filósofo, pensar sobre la coyuntura que pensar *bajo* su categoría, es decir, someterse al problema que produce e impone su caso: el problema político de la unidad nacional, la constitución de Italia en Estado Nacional. La coyuntura “no es entonces la simple indicación de sus elementos, la enumeración de las circunstancias diversas, sino *su sistema contradictorio, que plantea el problema político y designa su solución histórica, haciendo de él, ipso facto, un objetivo político, una tarea práctica*” (Íd. Resaltado propio).

A partir de allí todos los elementos que enumeremos, todas las circunstancias que describamos, todos los actores que identifiquemos se ven afectados, condicionados, *sobredeterminados* por el problema político que la coyuntura plantea y por la práctica política que reclama para alcanzar el objetivo. Mediante esta operación Althusser conmueve algunos de los supuestos incuestionados del pensamiento político hegemónico, incluso, de las consideraciones hegemónicas acerca de Maquiavelo. Primero, cuestiona los lugares comunes en relación a *El príncipe* como espejo de príncipe. Segundo, tensiona la clásica relación entre texto y acción política, entre la



obra y el obrar, entre filosofía y política. Tercero, pone en debate efectivamente el problema de la producción de conocimiento y las condiciones de producción del mismo, así como también los diversos efectos resultantes de esta torsión.

Nuestro autor se convence de que la novedad de Maquiavelo se hallaría en que emprende una “tarea teórica completamente inédita y radical”, la de pensar “las condiciones de posibilidad de la existencia de lo que aún no existe, es decir, de pensar el comienzo” (Althusser, 2013: 37). Es por eso que el fiorentino aparece ante nuestros ojos como un raro testimonio de la *acumulación primitiva política* (Althusser, 2008a). Sugiriendo con esto la importancia de un pensamiento que no se corre de la urgencia y de la actualidad de pensar el origen (sin mayúsculas), el surgimiento de algo completamente nuevo y del carácter aleatorio de ese comienzo. De modo que, como dirá en repetidas ocasiones entre los años setenta y ochenta, a diferencia de los filósofos del derecho natural Maquiavelo no piensa un hecho consumado, sino un hecho por consumir. Éste último sería un problema olvidado por la teoría política clásica, y más en general, por un pensamiento acerca de la política que pretende simplemente bloquear las posibilidades que abre. Así, el problema planteado por Maquiavelo permanece en estado puro, y no precisamente en el sentido de una sacrosanta ‘pureza’ teórica sino por su carácter fundacional. Porque luego de él, “el problema sólo se ha planteado por su solución, el problema ha sido ocultado por la solución y, más tarde, se reflexionó no sobre el problema sino sobre la solución” (Althusser, 2007: 237). Al recordar “los orígenes efectivos de una organización política que se creía sin orígenes” (Althusser, 2007: 238), lo que encontramos en el fiorentino es la *captación de un comienzo radical*: su figura ha pasado a la historia como *el hecho maldito*, de las teorías posteriores⁸.

De ahí que en este punto podamos identificar una serie de afinidades electivas con grandes lecturas acerca de Maquiavelo que se han realizado contemporáneamente a la de Althusser. Por lo que resulta llamativo que en un trabajo como el de Serge Audier (2005) -*Machiavel, conflit et liberté*- en el que se analizan las recuperaciones maquiavelianas del siglo XX ligadas a un pensamiento radical, sea excluido del análisis Althusser. A contrapelo y en sintonía con las consideraciones althusserianas, podríamos recuperar la lectura de John Pocock (2002), quien nos presenta a *El Príncipe* como un estudio analítico sobre la innovación y sus consecuencias, esto es, por pensar y llevar adelante una acción política porvenir y por tanto nueva, consistiendo su originalidad en haber pensado la política en condiciones

de ilegitimidad. Del mismo modo, Hannah Arendt (2008) (con pretensiones específicas) señalaría a Maquiavelo como el padre espiritual de la revolución, con lo que la tarea de la fundación implicara (violencia y usurpación mediante) para el “establecimiento de un nuevo origen” (Arendt, 2008: 50). O como lo dijera también Claude Lefort, en una estela señalada por Maurice Merleau-Ponty (1960), al afirmar que el sello maquiaveliano (o del mito del maquiavelismo) es la unión, el entrelazamiento entre política y escándalo, convirtiéndose la política en algo amenazador precisamente porque es la que aparece como corruptora de un orden antiguo en descomposición, proporcionando “el signo de la subversión del orden social” (Lefort, 2010: 24) al tiempo que la exigencia de una nueva (y precaria) fundación.

Tenemos, en fin, un tema político que organiza y agrupa toda una serie de problemas subsidiarios, el tema central es *el advenimiento de un Príncipe Nuevo* que cure las heridas, unificando una Italia “más esclava que los hebreos, más sometida que los persas, más dispersa que los atenienses, sin un guía, sin orden, derrotada, despojada, despedazada, batida en todas direcciones por los invasores y víctimas de toda clase de desolación” (Maquiavelo, 2010: 138). De lo que se trata, se sabe, es de constituir un Estado nacional. Esto es, una unidad política que no existe en Italia, que sólo tiene aparición en el texto maquiaveliano por medio de una sucesión agobiante de *mitos negativos*: unidad política *presente en su ausencia*, en su imposibilidad, en el abismo... en el *vacío*. En el pasado pero irrepetible (como la Roma antigua⁹). En el presente pero fuera de Italia (como los casos de Francia y España que Maquiavelo describe, con su política espectral que asedia la península itálica descolocando aún más el desorden reinante). Y en el presente pero fallida, bajo la figura de César Borgia. Cada uno de estos ejemplos da cuenta de la (im)posibilidad de la tarea por delante, en la que la materia es ausencia de toda forma y exige una nueva sin poder indicar el punto donde ésta podría comenzar a nacer, siendo así “imposible fijar por adelantado en la materia el *lugar de nacimiento de la forma*” (Althusser, 2007: 202). Unos 20 años después de estas lecciones Althusser concluirá con mayor contundencia:

“la unidad se realizará si se encuentra un hombre sin nombre, que tenga suficiente suerte y virtud para instalarse en algún lugar, en un rincón de Italia *sin nombre*, y que, a partir de ese punto atomístico, aglutine poco a poco a los italianos en torno suyo en el gran proyecto de un Estado nacional. Es un razonamiento completamente aleatorio, que deja políticamente *en blanco* el nombre del Unificador, así como el nombre de la



región a partir de la cual se llevará a cabo esta federación. (...) Maquiavelo guarda silencio acerca de ese príncipe y ese lugar. No nos equivoquemos. Ese silencio es una condición *política* del encuentro. (...) *Un hombre de nada, salido de nada, y que parte de un lugar inasignable*, he aquí las condiciones de la regeneración según Maquiavelo” (2002: 37).

Pero, ¿de qué manera podríamos construir un puente entre esta imposibilidad bajo las del pasado irreplicable, del presente externo o del presente fallido, con el advenimiento de un porvenir político deseado? ¿De qué manera podríamos construir un puente entre este presente diferido y ese silencio -aquel nombre en blanco- que indica el por-venir? Estas preguntas recorren todo *El Príncipe* y son el índice del desgarramiento de su escritura obsesionada por aquel advenimiento no prefigurado en la realidad sino mediante un vacío que constata su imposibilidad¹⁰. Ahora bien, el puente puede ser llamado así a condición de entender por éste solo un camino que enlaza aquello que cohabita y difiere el presente de sí mismo, ese lugar vacío e inasignable. Ese que nos somete a la paradoja de la siguiente pregunta: *¿cómo encadenar aquello que sólo puede aparecer bajo la forma de un distanciamiento, de un desencadenamiento por su eslabón más débil?*

Sin posibilidad de responder, se trataría de un comienzo, de *un origen sin mayúsculas*. Porque no deberíamos confundirnos, aquí no se trata de teleologías: todo esto ocurre bajo condiciones extraordinarias, tal como ya lo señalamos, en ausencia de toda forma política susceptible de producir ese resultado. En otras palabras, la necesidad de la nueva forma tiene como condición la contingencia radical de su comienzo y de su nacimiento. Todo ocurre en esa misma indeterminación radical de la que hablábamos más arriba *entre* la constricción del presente y un porvenir imposible pero necesario. Porque Maquiavelo nos ha enseñado que “en la frontera de lo imposible aún germina una política” (Lefort, 2010: 249). Ese porvenir que no se plantea ni como una necesidad ni como una posibilidad es, en realidad, lo imposible mismo en el seno del presente.

Aquí la coyuntura indica el *vacío*, el cual a su vez modifica y dispone todos los elementos de aquella coyuntura. Vacío que actualiza un hiato entre la prefiguración y la intervención práctica que la hará realidad. Precisamente por impensable, este asunto planteado por el fiorentino no puede ser resuelto por el pensamiento (en el pensamiento) sino en la realidad. Es decir, por el surgimiento, necesario pero imprevisible, inasignable en el lugar, el tiempo y la persona, de las formas concretas del encuentro político del que sólo se definen las condiciones generales, “este



desajuste, pensado y no resuelto por el pensamiento, es la presencia de la historia y de la práctica política en la teoría misma” (Althusser, 2004: 109). Constatación de un hiato, de un espacio vacío entre la teoría y la intervención política que no se salda ni se llena, sino que *exige un salto de la teoría a la política*. Señalando una calle de mano única en la que se entrelazan, paradójicamente, dos direcciones: porque una exigencia práctica (la coyuntura, el caso, el problema político) funda la exigencia teórica, al tiempo que la teoría debe redirigir su intervención a la coyuntura¹¹.

Desde estos comentarios apresurados y algo desarticulados ya es posible visualizar el lugar destacado que ocupa en la producción althusseriana la lectura de Maquiavelo para intentar dar respuesta a la exigencia de refundar una política alternativa a la propuesta por el pensamiento hegemónico sobre lo social y lo político, sea marxista o anti-marxista. Sólo nos limitamos a identificar algunos puntos en los que Althusser destaca la novedad de Maquiavelo y desde los cuales, pueden desprenderse toda una serie de pasos a seguir para avanzar en una resemantización de la política que permita lidiar con la crisis del marxismo, refundando una práctica política y un pensamiento de la misma en su autonomía, esto es, en conflicto con fundamentos ajenos. ¿De qué se trata esto? Para responder, avanzaremos en nuestra conclusión mediante un rodeo por el horizonte teórico-político donde creemos que podemos inscribir estas reflexiones: el llamado pensamiento político posfundacional.

Hacia una resemantización de la política

Hace unos años se ha publicado un libro de considerable importancia para orientarnos en el ambiente teórico en el que deberíamos pensarnos: *El pensamiento político posfundacional* de Oliver Marchart. Además de un buen análisis de figuras contemporáneas como Jean-Luc Nancy, Claude Lefort, Alain Badiou y Ernesto Laclau, lo más interesante de su trabajo es la manera en la que logra tematizar una *constelación* teórica que reúne a pensadores y reflexiones distantes en algunos puntos y próximas en otros. Por eso el primer paso sería pluralizar y hablar más bien de pensamientos: el conjunto de autores que se inscriben en esta modalidad lejos está de ser un conjunto cerrado, “detrás de los parecidos de familia (...), no hay un principio unificador o subyacente”, antes bien, aquello que comparten es una falta: el reconocimiento de la ausencia de un fundamento último de la sociedad. Junto con ello, encontramos sí una “necesidad de demarcar la propia posición vis-à-vis con un



interpretación meramente positivista, sociologista, empiricista, historicista o economicista de la ciencia política” (Marchart, 2009: 21).

El autor intenta dar cuenta de una constelación teórica que se podría llamar “heideggerianos de izquierda”, esto es, teóricos que apoyándose en el filósofo alemán intentaron por un lado superar el cientificismo (específicamente del estructuralismo), y por otro lado, reorientar la ‘polémica’ inclinación política de Heidegger en una clave progresista. Lo que resultó de esta tendencia fue lo que el autor intenta definir como posfundacionalismo, entendiendo por él, un pensamiento que interrogándose “por las figuras metafísicas fundacionales, tales como la totalidad, la universalidad, la esencia y el fundamento” se propone no borrar pero sí debilitar “el estatuto ontológico” (Marchart, 2009: 15) de esas figuras del fundamento. Así, podemos resumir sucintamente este horizonte teórico del que pretende dar cuenta Marchart por medio de cinco pistas encadenadas que configuran su tono particular: 1. la disolución de los marcadores de certeza iniciada en la modernidad; 2. la ausencia, como dijimos, de un fundamento último; 3. el descubrimiento de la imposibilidad de fundar de manera definitiva cualquier realidad; 4. la emergencia de la diferencia política (es decir, la distinción entre la política y lo político) como recurso para expandir su potencial; y 5. la afirmación de la política en su autonomía y consecuente primacía, entendiéndola como el horizonte mismo de fundación y destitución de cualquier objeto (y sujeto).

Siguiendo a Marchart, podemos legítimamente considerar como la clave teórica de esta constelación el reconocimiento por un lado de la insuficiencia del concepto de *política* para dar cuenta de la complejidad de lo real; y por el otro y en consecuencia, la división interna del concepto por medio de la “diferencia política”, esto es, *la distinción conceptual entre “la política” y “lo político”*. El autor nos explica que esta división, o la recurrencia a esta distinción, es el resultado de una parálisis de la teoría política y social convencional fundada en algún tipo de determinismo. En este sentido, *la diferencia conceptual entre la política y lo político asume el rol de un indicador o síntoma del fundamento ausente de la sociedad*. Este síntoma presenta entonces una escisión en la idea tradicional de política, donde es preciso introducir un nuevo término -lo político- a fin de señalar la dimensión ontológica de la sociedad, es decir, la dimensión de la institución de la sociedad, mientras que la política se mantiene como el término para designar las prácticas ónticas, cotidianas y mundanas, de la política convencional. En el terreno posfundacional estaríamos frente a “la necesidad de dividir la noción de la política desde dentro” (Marchart, 2009: 22) expandiendo así el campo



de inteligibilidad de la política por sobre visiones que con anterioridad pretendían reducirla en su concepto. A esto es a lo que llamamos en estas páginas, al menos programáticamente, *resemantización de la política*.

Y en este punto es donde vale la pena pedirle a Althusser que entre en escena, y pedirnos a nosotros mismos que no lo abandonemos. Porque si lo pensamos por un momento, veremos que nunca se ha ido y que deberá acompañarnos por un tiempo más. Porque sus reflexiones sobre Maquiavelo resultan una sugerente manera de intentar dar respuesta a la crisis teórica del marxismo y junto con ella a la crisis de la política en la modernidad, ya que lo que al fin y al cabo Althusser se propone pensar es la política por la política misma resituándola en su autonomía y, por encadenamiento, en su primacía. Aquí no hay determinaciones económicas ni horas de la última instancia porque, como ya lo sabemos, *la hora de la última instancia nunca llega*. Y si el pensamiento acerca de este asunto aparece como desgarrado, “en una situación de distancia, de retraso y de anticipo a la vez” esto no se debe sino a que es el pensamiento acerca de un advenimiento sin precedentes: “el advenimiento de un porvenir político, de una forma política no diseñada, no prefigurada en la realidad” (Althusser, 2007: 245) pero que *sobredetermina los elementos precedentes*.

Por eso Althusser dirá que si Maquiavelo le habla a Gramsci (y, por extensión, a nosotros los comunistas), “no lo hace en el pasado, sino en el presente”, pero corrige inmediatamente, “mejor dicho, en el *futuro*” (2004: 50). Esa corrección que bien podría ser un recurso retórico, esa mención en una misma oración del pasado, presente y futuro, es una completa problematización (en espacio reducido) acerca de la temporalidad y su relación constitutiva con la política. Precisamente porque, *la afirmación de la huella antinómica del futuro en el seno del pasado y del presente (de nuestro presente) abre -en sentido fuerte- la historia*. El porvenir político, siempre en exceso, reordena los elementos del presente y del pasado, los ‘politiza’, los disloca, subvierte, pervierte y corrompe. A partir de ahí nada permanecerá incommovible.

Como sugerimos algunas páginas atrás, aquí nos topamos con que la política se juega en ese espacio indecible entre la constricción de un presente plenamente constituido y la proyección de un futuro indeterminado. Rastreando indicios de un pensamiento sobre la política, que no sufre la división interna de la que hablábamos recién. O mejor dicho, una política que habita en aquel desgarramiento entre lo instituido y lo instituyente, donde ambas esferas, instancias, dimensiones o metáforas de la política aparecen unidas en su espacio diferencial. Es decir, paradójicamente unidas por un



espaciamento, por ese *entre* instituido-instituyente o instituyente-instituido. Una política que no sólo alberga en su nombre una polisemia inerradicable sino que hace de ese punto el territorio de una batalla entre una realidad conservadoramente preconstituida, es decir, inmutable, y un futuro abierto que indica en nuestro presente diferido y descoyuntado las transformaciones por-venir. Y es la política la que viene a pedir su lugar *entre* esos dos extremos, por eso tal como nos sugiere Eduardo Rinesi, quizás sea preciso “preservar la ambivalencia, la polisemia, de la palabra ‘política’” (2003: 21), sospechando que la riqueza de esa palabra no reside sino en su ambigüedad. Y es ambivalente, “no porque esté necesitando una definición más precisa, sino porque aquello que nombra involucra una tensión inerradicable” (Marchart, 2009: 22). Además de un conflicto por la rigurosidad conceptual, lo que está en juego es la posibilidad de dar en la tecla (al menos preliminarmente) con una concepción que nos permita avanzar en una repolitización de la propia política en la era de las neutralizaciones y las despolitizaciones del capitalismo neoliberal globalizado¹².

Insistiendo, lo que debemos pensar es el juego diferencial, su *entre*, y no una u otra de las dos dimensiones de la diferencia política. Precisamente porque no habría posibilidad de una sin la otra. O mejor dicho, el que la haya es propiamente una operación política, esto es, una forma particular y contingente de tramitar con la diferencia política. De modo que *el momento de lo político*, no sería la dimensión de lo político (por definición inhallable) sino aquel *entre* instituido-instituyente del que venimos y en el que no dejamos de permanecer. El momento de lo político sería entonces, a la vez, el momento de la infundabilidad y la contingencia, así como el de la fundación y la necesidad; más precisamente, de *lo fundado* y *lo necesario*. Como dijera sugerentemente Lefort, no casualmente, en un texto sobre Maquiavelo: “la reflexión sobre lo político y la reflexión sobre la política son, a la vez, distintas y entrelazadas” (2007: 275). Dando cuenta así hasta qué punto estamos ante una entreverada relación de reversibilidad al tiempo que de no-identidad entre ambos términos¹³. Que ese espacio diferencial sea el que ahora venga a llevar el nombre de la política, podría compensar la pérdida de sentido que aquella palabra sufrió en el pensamiento canónico: esta relación puede remitir ahora a una multiplicidad de significaciones, siendo de ese modo irreductiblemente polisémica.

En este punto del desarrollo el lector legítimamente podrá preguntarse si eran necesarias tantas vueltas para llegar a destino. Y responderemos que sí, porque lo



que nos interesa es la posibilidad de pensar la actualidad de Althusser para la expansión del potencial de sentido de la política. Y si bien su problemática pareciera ser otra que la del pensamiento posfundacional, en el fondo se trata y se trató de lo mismo: de un esfuerzo monumental, incluso contra él mismo, por tornar posible y pensable una política radical en ausencia de un fundamento último de lo social y lo político. Tarea que si es desarrollada desde el propio marxismo (por un momento *en nombre* del marxismo, y luego *para* el marxismo) nos lleva al límite de lo paradójico. Porque el marxismo dogmáticamente difundido, así como la filosofía política en general habría sido un esfuerzo por eludir -o al menos limitar en sus efectos- ese momento estratégico, el momento de lo político.

Ya en las lecciones de 1962 sobre Maquiavelo encontramos una interrogación que nos indica que, en algún lugar, todo este problema estaba presente. Allí Althusser se pregunta si existe algo así como *un fundamento del pensamiento político de Maquiavelo* basado en una teoría de la historia o de la naturaleza humana:

“¿No remiten los análisis de El Príncipe de manera implícita o explícita a una o dos teorías más generales que serían el fundamento de los análisis y de las conclusiones políticas de Maquiavelo? (...) ¿No encontramos un nivel de reflexión en el que se encuentran fundadas las teorías prácticas de El Príncipe? En otros términos, ¿No hay como fundamento del pensamiento de Maquiavelo a la vez una teoría de la naturaleza humana y una teoría de la historia?” (2007: 227)

Con su respuesta Althusser caminará contra las enseñanzas apresuradas que han intentado aferrar el pensamiento de Maquiavelo junto con aquellos dos anclajes metafísicos. Althusser nos propone repensar estos dos (supuestos) amarres de la teoría maquiaveliana preguntándonos, por un lado, si su fundamento es propiamente hablando una teoría de la naturaleza humana. No, porque entre los conceptos que propone Maquiavelo acerca del hombre, por una parte, “y los análisis que pretende fundar, por la otra, no existe ningún lazo; no existe deducción o génesis” (Althusser, 2007: 229). Acto seguido nos pregunta si su fundamento es una teoría de la historia como la expuesta al comienzo de los *Discorsi*. Y la respuesta sigue siendo negativa, porque el proceso infinito de los ciclos y de la repetición histórica descrito en los *Discorsi* contiene siempre una lucha que interrumpe el ciclo y abre propiamente la historia. Mediante esta doble negativa Althusser concluye que el pensamiento de Maquiavelo se nos revela “incapaz de fundarse ya sea en una antropología, ya en una teoría cíclica de la historia” (Althusser, 2007: 235). Su pensamiento se nos aparece

sobre el fondo de la contingencia, como lo enseñara Merleau-Ponty hacia fines de la década del cuarenta:

“al considerar esta historia en la que hay tantos desórdenes, tantas opresiones, tantas cosas inesperadas y tantos cambios, [Maquiavelo] no ve nada que la predestine a una consonancia final. Evoca la idea de un azar fundamental. (...) [Apartando] con el mismo gesto la esperanza y la desesperación” (1960: 272-273).

En la constatación de la ausencia de un fundamento sobre lo político, y por extensión el reconocimiento de la contingencia sobre la que reposa -y sobre la que combate -, encontramos ya (sin enunciarlo explícitamente) las consecuencias que nos llevan a afirmar su autonomía y, por encadenamiento, su primacía. Althusser llegará a esbozar cerca de veinte años más tarde -ahora si explícitamente- la siguiente conclusión: “siendo la autonomía de lo político sólo la forma tomada por la exclusión de toda finalidad, de toda religión, de toda trascendencia” (2002: 44) y -agreguemos también- de todo *Origen*. De este modo, podemos pensar que la política se ha autonomizado precisamente por la imposibilidad de fundarse en alguna otra esfera de lo social, emergiendo *el momento de lo político* en su tensión instituido-instituyente. No es casual que otra vez resuene aquello que Pocock llamó el *Momento Maquiavélico*, esto es, el momento de lo político en el que nos enfrentamos a nuestros propio fundamento ausente y a la necesidad de instituir fundamentos contingentes, ese momento que ya ha acontecido y que no cesa de acontecer. Por eso concluirá Marchart que “subrayando la autonomía de lo político, quizá podamos llegar a un punto donde las condiciones se inviertan y lo político mismo emerja entonces como función instituyente de la sociedad: en ese caso, lo político es la instancia que funda y desfunda lo social” (2009: 72).

Althusser, algo precoz y contra todo determinismo económico, habría encontrado en la obra de Maquiavelo las premisas del pensamiento posfundacional. Habiendo tomado nota de la lección maquiaveliana, las consecuencias que de ella se desprenden están por ser revisadas aún hoy. Y esto no es poco, porque al esgrimir esta hipótesis nos exponemos a una tarea de lectura riesgosa, en la que si nos mantenemos al pie de la letra althusseriana difícilmente llegaremos muy lejos y si nos corremos de esa letra difícilmente seremos parte del legado del que queremos dar cuenta con responsabilidad.

Durante el seminario en el que un grupo de jóvenes franceses se reunieron alrededor de un profesor comunista para leer *El Capital* rondaba una hipótesis o, más

bien, una sospecha que los exponía a una herencia díscola del filósofo de Tréveris, basada en una “paradoja”: Marx habría tenido “por objeto constante la historia misma de la cual inaugurara el conocimiento científico” y no habría ofrecido, “el concepto adecuado de esta historia, pensado en sí mismo” (Balibar, 2004: 219). Frente a Althusser estamos ante una paradoja similar pero con los términos desplazados. Por un lado, podemos decir que nuestro autor habría girado en torno al problema de la política, no inaugurando una ciencia pero sí inscribiéndose en una constelación teórica en formación. Pero por otro lado, esto habría sido hecho sin un concepto adecuado y sin las categorías pertinentes para pensar la política por sí misma. Para eso y por eso, necesitaría un gran rodeo teórico por Marx, Brecht, Spinoza, la filosofía política del siglo XVII y XVIII -Rousseau en particular-, y Maquiavelo. Las líneas que pasaron son parte de una revisión que nos permitan leer a Althusser de otra manera, más allá de una lectura inmediata y prisionera, para ver claro en él mismo y en el otro. Es decir, en nosotros.

Referencias bibliográficas

- ALTHUSSER, Louis. (1974). *Para una crítica de la práctica teórica*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- ALTHUSSER, Louis. (1983). *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI.
- ALTHUSSER, Louis. (2002). *Para un materialismo aleatorio*. Madrid: Arena Libros.
- ALTHUSSER, Louis. (2003). *Marx dentro de sus límites*. Madrid: Akal.
- ALTHUSSER, Louis. (2004). *Maquiavelo y nosotros*. Madrid: Akal.
- ALTHUSSER, Louis. (2007). “Maquiavelo”. En Althusser, L., *Política e historia* (pp. 187-246). Buenos Aires: Katz.
- ALTHUSSER, Louis. (2008a). *La soledad de Maquiavelo*. Madrid: Akal.
- ALTHUSSER, Louis. (2008b). Cap. 8 : Defensa de Tesis en la Universidad de Amiens. En *La soledad de Maquiavelo* (pp.209-248). Madrid: Akal.
- ALTHUSSER, Louis. (2008c). Cap. 12: El marxismo como teoría finita. En *La soledad de Maquiavelo* (pp. 299-314). Madrid: Akal.
- ALTHUSSER, Louis. (2013). *Curso sobre Rousseau*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- ARENDDT, Hannah. (2008). *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza.
- AUDIER, Serge. (2005). *Machiavel, conflit et liberté*. Paris: Vrin-EHESS.



- BALIBAR, Étienne. (2004). "Acerca de los conceptos fundamentales del materialismo histórico". En Althusser, L. y Balibar, É., *Para leer el capital* (pp. 217-335). México: Siglo XXI.
- BALIBAR, Étienne. (2013). *Ciudadano sujeto*. Buenos Aires: Prometeo.
- BLANCHOT, Maurice. (1976). Los tres lenguajes de Marx. En Maurice Blanchot *La risa de los dioses* (pp. 89-91). Madrid: Taurus.
- DE ÍPOLA, Emilio. (2007). *Althusser, el infinito adiós*. Buenos Aires. Siglo XXI.
- DERRIDA, Jacques. (1994). *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra.
- DERRIDA, Jacques. (1998). *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Madrid: Trotta.
- ELLIOT, Gregory. (2006). *Althusser. The detour of theory*. Boston: Brill Leiden.
- GRAMSCI, Antonio. (2008). *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*. Buenos Aires: Nueva visión.
- LEFORT, Claude. (2007). Maquiavelo y la verità effettuale. En Claude Lefort *El arte de escribir y lo político* (pp. 233-277). Barcelona: Herder.
- LEFORT, Claude. (2010). *Maquiavelo. Lecturas de lo político*. Madrid: Trotta.
- LÓPEZ, Damián. (2011). La verità effettuale della cosa. Maquiavelo y la lección de Althusser. En Sergio Caletti y Natalia Romé (Comps.), *La Intervención de Althusser. Revisiones y debates* (pp. 109-127). Buenos Aires: Prometeo.
- MAQUIAVELO, Nicolás. (2004) [1517]. *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Buenos Aires: Losada.
- MAQUIAVELO, Nicolás. (2010) [1513]. *El príncipe*. Madrid: Alianza.
- MARCHART, Oliver. (2009). *El pensamiento político posfundacional*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. (1960). Nota sobre Maquiavelo. En Maurice Merleau-Ponty *Signos* (pp. 263-280). Barcelona: Seix Barral.
- MATHERON, Françoise. (2005). "La recurrencia del vacío en Louis Althusser". *Er: revista de filosofía*, 34/35, 52-74.
- MONTAG, Warren. (2013). *Althusser and his contemporaries. Philosophy's perpetual war*. Durham: Duke University Press.
- NAVARRO, Manuel. (2014). *Deconstrucción del marxismo*. Rosario: UNR editora.
- NEGRI, Toni. (2004). Introducción. Maquiavelo y Althusser. En Louis Althusser, *Maquiavelo y Nosotros* (pp. 11-40). Madrid: Akal.



PALTI, Elías. (2005). *Verdades y saberes del marxismo. Reacciones de una tradición política ante su 'crisis'*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

POCOCK, John. (2002). *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*. Madrid: Tecnos.

RANCIÈRE, Jacques. (2010). *El desacuerdo*. Buenos Aires: Nueva Visión.

RINESI, Eduardo. (2003). *Política y tragedia. Hamlet, entre Hobbes y Maquiavelo*. Buenos Aires: Colihue.

ROMÉ, Natalia. (2012) Hacia una «problemática althusseriana». En Zeto Bórquez y Marcelo Rodríguez (Eds.), *Louis Althusser. Filiación y (re) comienzo* (pp. 23-59).

Santiago de Chile: Magíster en Teoría e Historia del Arte, Departamento de Teoría de las Artes, Facultad de Artes, Universidad de Chile.

Notas

¹ El presente artículo recoge parte de la investigación desarrollada en la elaboración de la tesina de grado de la carrera de Ciencia Política de la Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales, UNR. La misma lleva el título *Althusser, notas para una resemantización de la política*, y fue escrita entre los meses de enero y septiembre del 2014 bajo la dirección del Lic. Emilio Lo Valvo.

² Con el fin de orientarnos recuperamos la periodización de Gregory Elliot en *Althusser, the detour of theory*: 1. El período de “trabajos tempranos” (1945-1950), que indican la “transición del catolicismo al comunismo”; 2. El período entre 1950-1959, de “ruptura” con Hegel; 3. Los “trabajos maduros”, entre, 1960-1975; 4. Los “trabajos de transición”, entre 1976-1978; 5. Los “trabajos tardíos” entre 1979-1986 (2006: 365. Traducción propia). Cabe aclarar que esta distinción sólo debe funcionar de manera indicativa porque, como veremos, el asunto es mucho más embrollado de lo que una periodización cronológica podría dar cuenta. Toda lectura que se interrogue por la actualidad de Althusser se ve asediada por dos tentaciones entre las que debe moverse para salir de ellas. En un extremo, pretender toparse con una teoría finalmente encontrada en un Althusser tardío condensado en textos póstumos. En el otro extremo, la actitud inversa que consistiría en afirmar que lo esencial del autor ya estaba en los orígenes. En estas páginas proponemos poner en práctica una lectura que, asediada por esas dos tentaciones, esboce aquello que permitiría excederlas.

³ Hacia la década del setenta, Althusser se empeñaba en insistir en algunas “lagunas teóricas” del marxismo, casi siempre ligadas a su “límite absoluto: la superestructura” (Althusser, 2003). En el reconocimiento de aquel límite absoluto encontramos que lo que se había revelado caduco era el marxismo como filosofía de la historia. Entendiendo por ella una teoría cerrada, ya de antemano en su pensamiento y en su curso histórico. Con el estallido de su crisis comenzamos a comprenderlo como una “teoría finita”, y por eso mismo *abierto*. Pasible de ser abierta a sus replanteos y a la imaginación de la historia, precisamente por reconocer que la política en tanto génesis histórica depende de su “incorregible imaginación” (2008c: 303-304). Siguiendo estas consideraciones sospechamos que lo que fue y será el problema del marxismo



es el haber confundido el pensamiento sobre la política con una filosofía de la historia, porque era dentro de esta última donde no había lugar para la política. Como vemos, la crisis (teórica) del marxismo desde la óptica althusseriana tendría implicancias más acá y más allá del propio marxismo. Porque en definitiva, esa crisis no impacta sólo sobre él sino que ella se ha vuelto “síntoma e índice de una dislocación objetiva más general, que abraza, por lo tanto, de conjunto al pensamiento político finisecular” (Palti, 2005: 22). Así, en este punto, permaneceríamos en un presente caracterizado por la particularidad contemporaneidad entre crisis del marxismo, crisis más general de los saberes propios de la modernidad y crisis de la política.

⁴ El concepto *sobredeterminación* fue acuñado por nuestro autor hacia 1962 (1983). Althusser nos dice que lo ha ‘sacado’ del psicoanálisis y la lingüística. Lo cierto es que con este hurto, Althusser reactualizaba y reanimaba el debate con un concepto que si ya existía, después de él difícilmente pueda ser el mismo. En este trabajo hacemos referencia a dicha noción al tiempo que la hurtamos para nuestros fines. En estas líneas efectivamente se trata, a la vez, de un uso teórico y metafórico del concepto. Lo que ocurre es que se recupera en un sentido no-conceptual, o mejor dicho, no ligado estrictamente al texto donde el concepto es introducido (el análisis de la contradicción económica como ya desde siempre modificada en su esencia por la política); sino que se recupera en su efecto inherente: la noción de *sobredeterminación* es la que permite –desde nuestro punto de vista- pensar a la vez la dispersión y la condensación de sentido, sin punto de partida aparente y sin final prefijado. Así, tanto la historia (en general), como el devenir filosófico althusseriano (en particular) puede pensarse mediante dicha noción.

⁵ En el presente trabajo nos limitaremos a dejarlos mencionados -a los que se les podrían agregar otros temas ‘clásicos’ del pensamiento de nuestro autor como la distinción entre Marx y Hegel, la ideología, su relación con Gramsci o sus intervenciones teórico-políticas en el Partido Comunista Francés, entre otros-, esbozándolos simplemente como parte de una ardua labor por realizar. Queda claro que los fines del artículo son antes que nada sugerir una clave de lectura. De este modo, su fin investigativo es preliminar: una *propedéutica* que permita embarcarnos, en otra ocasión, en la revisión cabal de los grandes temas del althusserianismo desde la lectura que el filósofo francés realizara de Maquiavelo.

⁶ La idea de *vacío* en Althusser, bien podría aproximarse a lo que en el terreno del pensamiento posfundacional se denomina bajo el trazo del filósofo alemán Martin Heidegger como *abismo*. Para un análisis de la noción de vacío en la producción althusseriana sugerimos la revisión de *La recurrencia del vacío en Louis Althusser* de Françoise Matheron (2005).

⁷ Si bien reconocemos las limitaciones terminológicas que lo encadenan lineal y cronológicamente con su pasado y su presente, no quisiéramos que esta referencia al *futuro* sea confundida con el más clásico de los utopismos (o con un simple futuro que siempre dejamos para después). Antes bien, estamos pensando en que su formulación en tanto que *futuro* sólo tiene sentido si puede pensarse en el presente, no porque este sea pleno -es decir, presente en sí mismo- sino justamente por su carácter diferido y en tanto tal abierto. Permanecemos en un terreno propiamente althusseriano, porque estamos intentando pensar las implicancias políticas de un presente en el que han sido “destronados los Dioses de los orígenes y de los Fines” (Althusser, 1983: 57). Estamos también, y aún más radicalmente en el terreno de la deconstrucción arriesgado por Derrida en diferentes textos, y expuesto paradigmáticamente (si es que una palabra como esa tiene todavía algún sentido en un terreno deconstructivo) en *La Différance*. Allí podemos encontrar un pensamiento de un pasado sin fundamento (*Arkhé*) y un futuro sin fin (*Telos*) en el que emerge un presente que para poder ser él mismo precisa de un intervalo que lo divida permitiendo así su espaciamiento y su temporización. Como el tema excede por mucho el tratamiento que aquí podemos darle, nos limitamos a dejarlo citado extensamente: “La diferencia es lo que hace que el movimiento de la significación no sea posible más que si cada elemento llamado presente, que aparece en la escena de la presencia, se relaciona con otra cosa, guardando en sí la marca del elemento pasado y dejándose ya hundir por la marca de su relación con el elemento futuro, no relacionándose la marca menos con lo que se llama el futuro que con lo que se llama el pasado, y constituyendo lo que se llama el presente por esta misma relación con lo que no es



él: no es absolutamente, es decir, ni siquiera un pasado o un futuro como presentes modificados. Es preciso que le separe un intervalo de lo que no es él para que sea él mismo, pero este intervalo que lo constituye en presente debe también a la vez dividir el presente en sí mismo, dividiendo así con el presente, todo lo que se puede pensar a partir de él, es decir, todo existente (...). Constituyéndose este intervalo, dividiéndose dinámicamente, es lo que podemos llamar espaciamento, devenir-espacio del tiempo o devenir-tiempo del espacio (temporalización)" (Derrida, 1994: 48. Hemos modificado algunas palabras de la traducción original siguiendo las recomendaciones y consideraciones de Manuel Navarro expuestas en *Deconstrucción del marxismo* (2014).

⁸ Cuando al comenzar este escrito hacíamos referencia a que *la lectura de Maquiavelo sobredetermina la producción previa de Althusser*, estábamos pensando en tópicos como el que acabamos de dejar mencionado. La *acumulación primitiva política* que Althusser descubre frente a Maquiavelo viene a entroncarse con toda una serie de temas clásicos del althusserianismo contenidos en *Lire le capital* y en *Pour Marx*, como el de las modalidades de la determinación, los de la *producción* y la *reproducción*, la *causalidad estructural*, y el problema de pensar *una historia sin Origen y sin Final*, entre otros.

⁹ Puede verse en esta cita, por ejemplo, en qué estaba pensando Althusser: "el utopismo de Maquiavelo no reside en el recurso a Roma como soporte de una ideología moral actualmente necesaria. Reside en el recurso a Roma como *garantía* o *repetición* para una tarea *necesaria*, pero cuyas condiciones de posibilidad concretas son *imposibles* de definir. Roma asegura y garantiza el vínculo entre este necesario y este imposible. La diferencia que da lugar a la utopía no es entonces la diferencia entre la estrechez del contenido político y social actual y la universal ilusión necesaria de la ideología moral, sino la diferencia entre una tarea política *necesaria* y sus condiciones de realización, a la vez posibles y pensables, pero al mismo tiempo *imposibles* e *impensables*, por aleatorias". Y un poco más adelante, "es una utopía teórica (...) se produce y produce sus efectos en la teoría", es el esfuerzo de Maquiavelo por pensar "las condiciones de posibilidad de una tarea imposible, por pesar lo impensable; digo bien: por pensar, y no por imaginar, por soñar, por encontrar soluciones ideales" (2004: 85-86).

¹⁰ En un sentido similar Lefort intenta pensar la palabra maquiaveliana oscilante "en el momento que designa el porvenir", afirmando que "en esta palabra indecisa no es la alternancia de optimismo y pesimismo lo que se marca, ni la división entre pensamiento y deseo; lo posible se abre camino sin que se le asigne un lugar, habita el mundo próximo sin degradarse en una modalidad de lo real. (...) La palabra que la obra saca de él está abocada a producir el pliegue de lo posible en lo imposible desde el momento en que ha roto con la determinación objetiva del tiempo" (2010: 503).

¹¹ Quizás por eso la interpretación gramsciana de este embrollo sigue siendo tan actual como insuficientemente analizada. Las apresuradas y parciales consideraciones de *El Príncipe* como un "libro viviente", como un Manifiesto Político del estilo del Manifiesto Comunista (Gramsci, 2008: 9-10), así como sus recurrentes referencias a la "filosofía de la praxis", reactualizan un debate acerca de las maneras de anudamiento y desatamiento entre palabra y acción que nos indican desde novedosos ámbitos la complejidad de la relación entre filosofía y política -tópico al que Althusser no dejó de volver en cada uno de sus clásicos textos y de sus clásicas interrogaciones-.

¹² Aquí no pretendemos diferenciarnos del intento de Oliver Marchart por asir un campo teórico problemático, sino más bien, prevenirnos de algunos de los efectos nocivos que puede tener la distinción lisa y llana entre lo político y la política. Sospechamos que una estricta división entre ambos términos, identificando a uno de los polos como subsistema de un polo "fundamental" - digámoslo, ontológico- nos puede llevar a una serie de equívocos en los que la filosofía política podría encontrarse en el presente. En este punto, resulta ilustrativa la prevención heurística sugerida por Jacques Rancière (2010) mediante la deconstrucción de las figuras de la *arquipolítica*, la *parapolítica* y la *metapolítica*. Por último, quisiéramos dejar mencionado que con estas hipótesis ya en elaboración nos hemos encontrado con *Hacia una «problemática althusseriana»* de Natalia Romé (2012). Allí encontramos un gesto próximo al nuestro acercando de manera retrospectiva a Althusser a la *diferencia política* tematizada por Marchart.

Más allá de este gesto común ambos procedemos por caminos levemente diversos relativos a la posibilidad (o no) de identificar la distinción entre la política y lo político en la intervención althusseriana. De allí se deriva (se nos impone) una revisión de los acuerdos y desacuerdos resultantes de una premisa aparentemente común. Sin duda no podrá ser abordado aquí, ya que una discusión como ésta requeriría una paciente preparación.

¹³ Asimismo Hannah Arendt ha insistido en la figura de Maquiavelo como la de aquel que ha entrelazado cambio y perpetuidad, ruptura y orden: “el interés principal de Maquiavelo por las innumerables *mutazioni*, *variazioni* y *alterazioni*, que abundan tanto en su obra que podría interpretarse erróneamente su doctrina como una ‘teoría del cambio político’, era precisamente consecuencia de su interés por lo inmutable, lo invariable y lo inalterable, es decir, lo permanente y lo perdurable. Lo que hace de Maquiavelo una figura tan relevante para una historia de la revolución, de la cual fue precursor, es que fue el primero que meditó sobre la posibilidad de fundar un cuerpo político permanente, duradero y perdurable” (Arendt, 2008: 46).

Fecha de recepción: 11 de enero de 2015. Fecha de aceptación: 02 de junio de 2015.