

LA COMPAÑÍA DE LOS SOFISTAS. MAQUIAVELO, OBJETOR DE ALTHUSSER

*Cecilia Abdo Ferez**

Universidad de Buenos Aires – CONICET

✉ceciliaabdo@conicet.gov.ar

Recibido: julio de 2013

Aprobado: enero de 2014

Resumen: El estudio de Maquiavelo fue recurrente en Louis Althusser. Maquiavelo le permitía repensar la acción política, sin que eso supusiera la existencia *a priori* de un sujeto a quién la teoría le reconociera axiomáticamente la capacidad de llevar a cabo esa acción. Este artículo ofrece un análisis de la conferencia dictada por Althusser en el Instituto de Ciencias Políticas de París, en 1977, en la que no sólo propone esta lectura del florentino, sino una concepción no acumulativa de historia, que posibilita una apropiación diferenciada de la antigüedad.

Palabras clave: Maquiavelo, Althusser, Antigüedad teórica, Antigüedad práctica

Abstract: The study of Machiavelli was recurrent in Louis Althusser. Machiavelli allowed him to rethink political action without supposing the *a priori* existence of a subject in whom Political Theory should axiomatically recognize the ability to carry out this action. This article aims to analyze the lecture Althusser gave in 1977 at the Institute of Political Sciences of Paris. Then, Althusser not only suggested this reading of Machiavelli, but also offered a non-cumulative conception of history, which enables a differentiated appropriation of Antiquity.

Keywords: Machiavelli, Althusser, Theoretical Antiquity, Practical Antiquity

* Investigadora adjunta de CONICET, área de Teoría Política, y profesora adjunta de la Universidad de Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales, Carrera de Ciencias Políticas.

Este artículo fue presentado oralmente en el XI Congreso de Ciencia Política organizado por SAAP en Paraná y en el Simposio sobre Maquiavelo organizado por la Universidad Nacional de Rosario, en 2013.

I. El rodeo de Maquiavelo

El acercamiento de Louis Althusser a la obra de Nicolás Maquiavelo fue recurrente desde los años ´60, pero se acentuó en los ´70, década en que le dedicó al menos (esto es, sin contar las reflexiones sobre Antonio Gramsci) un curso –el que sirvió de base al libro compilado por François Matheron, llamado *Maquiavelo y nosotros*- y una conferencia titulada “La soledad de Maquiavelo”, sobre la que me centraré aquí. Ambos textos, uno publicado en 1976 pero dictado entre 1971 y 1972, el otro pronunciado y publicado en 1977, tienen evidentes continuidades. Ambos, también, fueron intervenidos después por Althusser (en el marco de lo que el editor de la conferencia resume como “su enfermedad” y que lo lleva a recopilar en notas al pie -y no en el cuerpo del texto- las correcciones hechas por el autor en tinta negra). No obstante la conferencia parece a primera vista una síntesis del libro anterior, lo cierto es que Althusser siguió pensando en Maquiavelo hasta fines de los ´70 al menos, de cuando data su artículo sobre la lectura gramsciana del florentino. Por eso, la tomaré como un cuerpo de texto con relativa autonomía respecto de los otros, para preguntarme, *a partir de ella*, qué interesa con tanta tenacidad a Althusser de Maquiavelo, en el marco de una crisis por entonces explícita del pensador con el marxismo y con su propia posición en él, en las décadas anteriores⁴⁰: o aún más, en el marco de una puesta en cuestión general por parte de Althusser del pensamiento político como *teoría*⁴¹.

La conferencia “La soledad de Maquiavelo” es leída por Althusser en junio de 1977 frente a un auditorio de –cabe presumir- mayoría de politólogos, en la Fundación Nacional de Ciencias Políticas de París. Emulando y a la vez rechazando la escena que ya había protagonizado otro filósofo al dar su propia conferencia sobre Maquiavelo ante un auditorio de politólogos (en ese caso, Maurice Merleau-Ponty), Althusser elige lo que se supone es un patrimonio de los escuchas. Hablaría, al fin y al cabo, de quién

⁴⁰ “Algo se ha roto”. Así abre Althusser el coloquio de Venecia de 1977, sobre El Manifiesto Comunista. Ver la introducción de Antonio Negri a *Maquiavelo y nosotros* (en Althusser 2004).

⁴¹ La lectura de Althusser de Maquiavelo ha sido revisitada con creces en el trabajo de la obra reciente sobre el florentino. Quizá el ejemplo más citado sea el libro de Miguel E. Vatter (2000) y la respuesta de Warren Montag (2005).

gusta señalarse como el fundador de la Ciencia Política moderna. Pero, en seguida, el orador enajena el objeto: Maquiavelo no sería apropiable ni por uno ni por otros, ni por politólogos ni por filósofos, sino que, en cambio, es señalado como un objeto de disertación por el que Althusser debe excusarse en tanto “mero filósofo”, por su carácter de “inactual”, frente a la actualidad de temas a los que estaría acostumbrado el auditorio. Es decir Maquiavelo no es puesto ni como filósofo, del lado de Althusser (como tenderá a aparecer más tarde en sus escritos), ni como el fundador de la Ciencia Política, del lado del público anfitrión, sino en un estadio extraño del tiempo, en lo “inactual”⁴².

Maquiavelo es un “enigma”, dice Althusser citando a Benedetto Croce. Algo de él permanecerá inasible para una lectura contemporánea, advierte; algo de él resulta a la vez familiar al lector, pero también freudianamente extraño, ajeno, inasequible. Lo inasible de Maquiavelo, su enigma, parece estar puesto, en esta conferencia –en la que Althusser no define un nosotros, el nosotros de los posibles contemporáneos del florentino, sino que está siempre dibujando una tríada de divisiones: él, Maquiavelo, el auditorio; Maquiavelo, la antigüedad teórica, la antigüedad práctica-, como un sinónimo de inactual⁴³. Maquiavelo, por tanto, no puede ser comprendido por las preguntas que usualmente guiaron su lectura: ¿es un filósofo o no?, ¿es republicano o monárquico?, ¿sería su pensamiento una novedad, una inauguración en la teoría o más bien sería reconocible dentro de la tradición de los consejos de espejos para príncipes, como su inversión?, ¿es un pensador de la adquisición política o de su herencia?, ¿de la excepción o de la normalidad?, ¿del poder como conquista o como consentimiento?; sino que lo importante, antes que nada, es intuir qué quiere decir Maquiavelo, a fin de cuentas. Algo que no podrá saberse del todo, por este “desconyuntamiento” del tiempo, entre él y lo actual.

Estas preguntas que usualmente eran/son tomadas como guías para la lectura del florentino, son reemplazadas por Althusser, en esta conferencia,

⁴² Al final de la conferencia, en nota al pie, Althusser redefine a Maquiavelo como filósofo, quizá “el más grande”, junto con Baruj de Spinoza.

⁴³ Si podría haber una influencia de Leo Strauss en esta revisión de Althusser de la lectura de Maquiavelo, quizá a través del persistente elogio de Claude Lefort, es una incógnita que muchas veces pareciera develarse en el andar del texto, pero que no podría responder ni afirmativa ni negativamente.

por un nuevo prisma, que es el de la relación de Maquiavelo con la antigüedad. Es decir, no son preguntas desechadas, sino contestadas elípticamente y nunca tomadas como puntos de partida. Maquiavelo es situado por Althusser, en esta presentación, ya no tanto como un *comienzo* de la política moderna que acompañaría perennemente a su esencia, como se decía explícitamente en *Maquiavelo y nosotros* (Althusser 2004, 46), sino como una ruptura *avant la lettre* respecto de los modernos y una ruptura y recuperación respecto de los antiguos: Maquiavelo sería, en síntesis, el recuperador de cierta antigüedad, más específicamente, el recuperador de la antigüedad *práctica*. Dice Althusser:

En un tiempo en el que dominaban los grandes temas de la ideología política aristotélica, revisada por la tradición cristiana y el idealismo de los equívocos del humanismo, Maquiavelo rompe con todas esas ideas dominantes. Esa ruptura no es declarada, pero es igualmente profunda. ¿Se ha reflexionado sobre el hecho de que Maquiavelo, que en su obra evoca constantemente a la Antigüedad, a la que realmente invoca no es a la Antigüedad de las letras, de la filosofía y las artes, de la medicina y el derecho, que es común a todos los intelectuales de la época, sino a una antigüedad absolutamente distinta, de la cual nadie habla, la antigüedad de la práctica política? ¿Se ha reflexionado lo suficiente sobre el hecho de que en esta obra, que habla constantemente de la política de los antiguos, prácticamente nunca se trata de los grandes teóricos políticos de la Antigüedad, nunca se trata de Platón y Aristóteles, de Cicerón y los estoicos? ¿Se ha reflexionado sobre el hecho de que no hay, en esta obra, traza alguna de la influencia de la tradición política cristiana y del idealismo de los humanistas? Y es manifiesto que Maquiavelo se desmarca radicalmente de todo ese pasado, que domina, sin embargo, su propio tiempo... (Althusser 1977, 160)

Es absolutamente imprescindible para el texto, como se puede ver, saber a qué le llama Althusser *Antigüedad teórica* y *antigüedad práctica* (con esa política de mayúsculas y minúsculas). Pero no hay más que indicios acerca de qué indican esos términos, en esta presentación. El primero de ellos, negativo: Althusser dice que Maquiavelo quedó *solo* en medio de dos tradiciones: la tradición de pensamiento antiguo y aún dominante en su

época, de la que se habría desembarazado, y la tradición moderna del derecho natural de los pensadores del XVII, que advendría después de él, de la que Maquiavelo “no habló” y respecto de la cual pudo permanecer indemne (antes que ella, como dice Althusser, lo invadiera todo y cambiara de cuajo qué se entiende por pensamiento y práctica política). O sea, sabemos que la Antigüedad teórica es algo de lo que Maquiavelo se habría desembarazado, aunque sin tomar el pensamiento del derecho natural moderno que advendría después de ella, lo que explicaría su carácter de aislamiento en la teoría. Pero de la antigüedad práctica, que es el *leit motiv* de la lectura althusseriana aquí y que constituye aquello que Maquiavelo habría recuperado, contra la propia inscripción teórica de esa misma práctica y contra la modernidad (teórica y práctica), no se dice nada. Ella queda sólo como aquello que se rescató y como aquello que alude a un modo de actuar distinto de lo que explicarían las ciencias del siglo XVII. La antigüedad práctica, entonces, es algo que el lector debe pensar como el núcleo de lo inasible de Maquiavelo y, a la vez, como la clave de cualquier hermenéutica del texto de Althusser.

Recopilemos: Maquiavelo habría rescatado la *antigüedad práctica*, distinguiéndola de y rechazando la *Antigüedad teórica* aún dominante en su tiempo; y a su vez, no habría hablado en los términos del derecho natural moderno y de su práctica, que, como sabemos, es la teoría y la práctica de las ciencias del XVII, la de las ciencias modernas, entre ellas la ciencia política, de la que se supone es su fundador. Debemos intentar entonces, para entender esta llave del texto, dilucidar qué sería la *antigüedad práctica*. Esto es, debemos entender aquello que Maquiavelo habría aislado y rescatado de los antiguos y que, a su vez, habría aislado a Maquiavelo mismo, según la lectura de Althusser (y que es lo que Althusser pretendería rescatar, en esta cadena de citas). Para esto, podemos empezar por aquello de lo que tenemos más datos en el texto (tenemos al menos una negación), es decir, podemos empezar por analizar qué es la *Antigüedad teórica*.

Haciendo un rodeo por otros intérpretes célebres de Maquiavelo (y por él mismo) podemos intuir qué implica la Antigüedad teórica para Maquiavelo, por ser aquello con lo que el florentino marca una ruptura en su tiempo que, como se sabe, fue teñida de escándalo. Necesitamos hacer este rodeo por otros intérpretes, porque tampoco Althusser se explaya sobre este punto. Hay que subrayar el carácter de *intuición* de todo este

argumento: es Althusser el que dice que antes que errar pretendiendo *saber* de Maquiavelo, en el sentido de pretender hacerlo enteramente inteligible, debemos *intuir* de él, como intuyó Gramsci (que lo intuyó, en su opinión, pero que no lo habría entendido) (Althusser 1977, 169 nota).

La Antigüedad, dice Maquiavelo en el proemio al primer libro de los *Discursos*, sigue vigente y se admira en la Italia en la que él escribe. Está vigente y se admira si se trata de artes, medicina y jurisprudencia, pero no si se trata de la virtud política. En este campo, por así llamarlo, él navegará, dice, caminos nuevos y es esperable que esta innovación le depare riesgos. En la primera lectura, entonces, parece como si Maquiavelo fuera a recuperar también la virtud política antigua, como si fuera a permitir que en este campo también, como en los otros de la medicina, la jurisprudencia y la arquitectura, se pueda admirar e imitar a la Antigüedad. Pero, por los efectos de lectura de su obra, sabemos que de lo que se trató no fue de una rehabilitación, sino de una innovación, que Althusser (y con él, todos) lee(n) como ruptura. Ese quiebre podría reconstruirse a través de qué fue aquello que se percibió como objeciones inaceptables a esta teoría nueva en este campo (nuevo), y que signó el aislamiento de Maquiavelo. Podríamos intuir que estos puntos de quiebre de esta teoría con la Antigüedad teórica política son:

1) El desplazamiento maquiaveliano de una teoría clásica de la virtud como aquello evidente para todos e inscripto en el marco de las virtudes cardinales de la justicia, la sabiduría, el coraje y la temperancia, por una teoría de la virtud específicamente *política, de la virtud*, que está imbricada ya no con el Bien sino con la fortuna, y que supone la imitación, la simulación y el disimulo (Skinner 1985; 2008; Lefort 2007).

2) La recuperación de Maquiavelo de la afirmación sofista de que la virtud *se puede enseñar*, contra Platón y la filosofía política clásica (Garver, 2003) y que, por lo tanto, no era un signo de la desigualdad natural de los hombres.

3) El rechazo maquiaveliano de la teoría clásica que sostenía la desigualdad y la estratificación naturales de los hombres (dada la evidencia de la virtud y su carácter de no aprehensible), pero también el rechazo maquiaveliano de la perfectibilidad humana y por ende, la afirmación del carácter siempre externo de la política (Wolin 2004).

4) La desarticulación maquiaveliana de la analogía clásica, también de cuño platónico, entre el arte de gobernar las divisiones del alma humana y el arte de gobernar hombres⁴⁴.

5) El rechazo maquiaveliano de la teoría clásica que postulaba la existencia de un Bien concebido como fin último de todo orden social justo, para sostener la existencia en pugna de una pluralidad de bienes en conflicto (o la inscripción necesaria de Maquiavelo en una teoría del pluralismo no liberal, como dirá I. Berlin y, entre nosotros, Eduardo Rinesi).

Volviendo a la lectura de Althusser, entonces, parecería que para recuperar la antigüedad práctica, esto es, para que la virtud política antigua pueda ser imitada, Maquiavelo rechazó la Antigüedad teórica en *todos* en estos puntos anteriores. Si esto fuera así, para el Maquiavelo de Althusser no sólo sería posible separar *Antigüedad teórica* de *antigüedad práctica*, sino que para poder imitar la antigua virtud política era necesario quebrar la antigua teoría todavía dominante en su tiempo, que era un modo de teoría y de lectura de los antiguos que invalidaba la imitación práctica. Por tanto, *antigüedad práctica* y *Antigüedad teórica* serían separables, distinguibles, y para poder imitar la primera, era necesario rechazar la segunda. El discurso de Maquiavelo se hace entonces un discurso de la práctica política, como aquello que puede recuperarse *si y sólo si* se la extrae del campo teórico en el que ella es imposible. Hacerla posible es hacer posible la imitación de los antiguos en tanto sujetos de acción política. Hacer posible la práctica política, una vez desembarazada de la teoría que la ahoga, es hacer posible la *imitación*. La paradójica posición de un príncipe nuevo en un principado nuevo, que es el objeto preferido de Maquiavelo (y de la lectura althusseriana de Maquiavelo), es la de un *imitador de los antiguos*.

II. La imitación como verbo

La imitación, como exhortación al príncipe nuevo a la acción, por parte de Maquiavelo, aparece en *El Príncipe* en al menos tres capítulos: en el capítulo 6, cuando introduce la teoría del príncipe nuevo en un principado

⁴⁴ Como dirá Maquiavelo, resumiendo, “me interesa más mi país que mi alma” (Wolin 2004).

nuevo; en el capítulo XIV, sobre la guerra, cuando le aconseja estudiar las causas de las victorias y derrotas en el campo militar de los “modelo(s)” “que haya(n) sido alabado(s) y celebrado(s)” e imitarlos; y en el capítulo XXI, cuando insta al príncipe nuevo a “imitar la naturaleza” del león y el zorro, en caso de ser necesario. No son los únicos capítulos en que se habla de la imitación, pero son los centrales.

En el capítulo VI, que es donde el libro parece comenzar de nuevo, Maquiavelo reconoce que aunque no pueda repetirse lo ya hecho por otros “con estricta fidelidad” ni alcanzar la virtud de aquellos a los que se imita, aun así hay que volver a andar por los caminos abiertos por ellos, para poder alcanzar “el aroma” de la virtud. Y emplea la analogía del arquero para ilustrar qué es un príncipe-imitador:

Se debe hacer como los arqueros prudentes, los cuales –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. (Maquiavelo 1994, 48)

La altura (o la buscada mala puntería) debiera estar puesta, entonces, en los ejemplos notables de virtud de Moisés, Ciro, Rómulo, Teseo y semejantes (como Hierón de Siracusa), pero es abordada a través de los ejemplos más recientes de César Borgia, Francesco Sforza, Luis XII de Francia, el Papa Julio II y Fernando de Aragón.

Como se sabe y se ha discutido mucho en el trabajo sobre la obra del florentino, de los primeros y nobles ejemplos antiguos, Maquiavelo dice demasiado poco como para que puedan servir de modelos estrictos, de mapas exhaustivos de acción. Quizá el precepto más claro que el lector puede extraer para la acción política, a partir de estos nobles ejemplos -que es imprescindible ser un profeta armado- viene del lado de Moisés, que es el ejemplo, que no debiera considerarse tanto, dice Maquiavelo, porque Moisés se lo debía todo a Dios. De los últimos ejemplos, de los más recientes, el preferido es César Borgia, que no sólo es una experiencia histórica fracasada, sino que es una experiencia para la que el propio Maquiavelo da dos razones diferentes de su fracaso (una, que Borgia no

intervino en la elección sucesoria del Papa Alejandro VI –o sea, una deficiencia en su virtud-; dos, que lo venció la enfermedad y la muerte –o sea, que la fortuna se ensañó con él-). Qué extraer como máxima de acción a imitar en el caso de César Borgia parece resumirse en que, a pesar de ser virtuoso, la fortuna siempre debe ser en última instancia favorable, lo cual antes que tomar la forma de una máxima de acción suena a una resignada obviedad.

En el caso de la imitación de los ejemplos militares del capítulo XIV, Maquiavelo aconseja primero estudiar las causas de las victorias y derrotas, pero luego imitar no a aquellos hombres eminentes en sí, sino a aquellos que hayan sido *tenidos* por eminentes en las guerras. No obstante la guerra aparece en el texto como capaz de insuflar virtud a cualquier príncipe (incluso a los que advienen a príncipes siendo antes hombres “privados”, como les llama), es más relevante la *reputación* de eminencia que la eminencia misma o la experiencia guerrera en sí. Por tanto, se imita lo que se percibe que constituye una reputación de guerrero, antes que a las artes del guerrero.

Y en el caso de la imitación de la naturaleza del zorro y el león, que se explicita en el capítulo XXI, se trata más bien de la adopción de una naturaleza extraña, de una naturaleza animal bifronte, que no puede asumirse como animalidad lisa y llana, sino como símbolo deshumanizado de la astucia y la fuerza. La imitación aquí no se resume en el consejo de replicar en sí la animalidad, como suele leerse, sino que alude a la representación discursiva de algo irrepresentable, como es qué se debería hacer para tomar una naturaleza animal y qué sería una tal naturaleza⁴⁵. La imitación es, en este tercer caso, una alegoría simbólica de una conducta que podría percibirse como extraña a los cánones de lo humano y que por eso se categoriza como “animal”, antes que un modelo de conversión del príncipe en otra cosa o un repertorio de acciones posibles para devenir extraño a sí y a todos los otros semejantes.

En los tres capítulos citados, por tanto, la imitación no puede entenderse según la lógica de la identificación con el ejemplo pasado, ni es la repetición de lo ya dado, ni insume un patrón exhaustivo que informe la acción presente que se espera del príncipe. Entre el ejemplo y la máxima de

⁴⁵ Espósito (1996) dice que el de Maquiavelo es un pensamiento “antirrepresentativo”.

conducta que Maquiavelo da o bien hay un salto (como dijo Thomas Greene, entre otros intérpretes), o bien dada la indeterminación que él mismo afirma de los resultados de la acción y de la naturaleza humana, la *imitación se torna un estricto llamado a la acción, sólo que investida de una pátina* que podríamos llamar el *citado ad hoc* de otros. Porque el ejemplo a imitar no es acabado ni completo sino que muchas veces es sólo la citación de un nombre, o es sólo tomado por fragmentos y aun cuando se quisiera replicarlo, el imitador, como si fuera un arquero, debe apuntar más alto, para tratar de alcanzar el mero aroma de la virtud, lo que supone necesaria contingencia, no azarosa, sino consciente y buscada. Y además, quién es el que imita, cuáles son sus cualidades y por qué imita lo que imita está dado más por los juegos de simulación y disimulación que configuran el escenario político, por las divisiones sociales existentes y cambiantes y por la diversa combinación de humores, que por criterios asibles que permitan “dar consejos”: eso que irresponsablemente se le adscribió a Maquiavelo. En otras palabras, y antes de preguntarnos si se puede imitar o si desde el vamos esta dispersión lo hace imposible, ¿qué es imitar, para Maquiavelo? ¿Qué es esa práctica que no permitiría la teoría antigua con la que él rompe, justamente para posibilitarla, y que ahora queda en este entredicho?

III. Los sofistas y los políticos

La teoría antigua anclaba la acción política: la remitía a un fin bueno; a ciertas cualidades inherentes al hombre virtuoso, inseparables de él y clarividentes para todos; a un orden social concebido como analogía del alma humana, es decir, a un orden social previsible, armónico, estratificado. Desembarazar a la acción política de la teoría es para el Maquiavelo de Althusser des-anclarla de estos parámetros, emanciparla, recuperarla como acción sin más. Para esto, hay que des-educar al príncipe que se invoca, al príncipe nuevo en un principado nuevo. Hay que extirparle aquella cosmovisión que impide la acción, que impide la imitación de la acción: hay que desarraigarlo de la educación religiosa, que es la forma actual de sentido común en que devino la teoría antigua, en tiempos de Maquiavelo, como dice en el proemio inicial a los *Discursos*. Deseducar para posibilitar la acción política implica decir que la *Antigüedad teórica* no era consustancial

a la acción política (y tan no consustancial era que tuvo que convertirse en una pedagogía, en una educación religiosa). La *Antigüedad teórica* era aquella exterioridad que *aparecía* como el sentido de la acción, que *aparecía* como su legitimidad y la tornaba comprensible, cuando no tenía con ella más que una relación externa, que Maquiavelo busca evidenciar al separarlas y rechazar una en favor de la otra. La *Antigüedad teórica* no era el sentido que permitía la acción, sino la pátina de sentido con la que los antiguos gustaban velar su autonomía y que ahora, en la inactualidad de Maquiavelo, la asfixia. Por tanto, esa acción política puede ahora tomar otra pátina de sentido, otra teoría, por ejemplo, la de la igualdad de todos los hombres o la de posibilidad de enseñar la virtud -que en principio parecerán principios teóricos ajenos, incomprensibles y objetables-.

La imitación de la acción antigua es por tanto, a la vez, innovación y recuperación. La imitación es innovación en tanto la acción aparecerá, si es que puede desencajarse de los cánones teóricos que la impiden y por tanto, si la acción es, será innovadora y hasta podrá aparecer no teoretizable. Pero es también recuperación porque, siguiendo esta lectura, la *Antigüedad teórica* y la *antigüedad práctica* no fueron nunca consustanciales, sino que es la práctica la que en la antigüedad hizo de esa teoría su pátina de sentido legitimador, y hoy precisa recordarle su exterioridad y velarse en otra teoría.

Pero es también innovadora y recuperadora la acción teórica de Maquiavelo. Porque el florentino recupera la historia de los antiguos, pero a la vez, por la función de la historia en su propio texto, por la imposibilidad de la imitación, recuerda que los antiguos no tenían historia en el sentido de una ciencia acumulable, ni de un arquetipo repetible ni de una doctrina moral. Maquiavelo invoca a la historia meramente como nueva pátina legitimadora de lo que es pura innovación, puro llamado a la acción. Esa pátina de la historia es la nueva exterioridad de la práctica, y para constituirla como tal se invoca a los antiguos, innovando con y en medio de ellos.

Pero su acción teórica es también una recuperación de los principios teóricos antiguos, de esos principios que afirmaban la finitud de la teoría frente a la práctica. Se produce así un reposicionamiento de Maquiavelo dentro de un campo teórico ya dado, a favor de ciertos antiguos en detrimento de otros: para decirlo claro, se produce así el posicionamiento de

Maquiavelo a favor de los sofistas y en contra del platonismo⁴⁶. La acción teórica de Maquiavelo es entonces una innovación que es también un citado; es una recuperación de un bando del combate teórico antiguo, en el que él también se inscribe como contendiente.

Esta reinscripción de los términos del combate en la filosofía interesa en especial a Althusser. Él también asumiría, en su contexto, los riesgos del navegante dispuesto a surcar mares intransitados. Su interés en Maquiavelo parece serle una necesidad vital: se trata de releer a Maquiavelo como una forma de poner un coto definitivo a la voracidad de la teoría marxista en favor de la práctica y de resucitar una práctica que “interiorizara” la coyuntura pero no como dictado historicista, sino como *desconyuntamiento*. Maquiavelo aparece como el imprescindible acompañante en esta empresa, porque su “obra” no puede sistematizarse en dictados ni leyes. Y porque ninguna de sus invocaciones simultáneas (las invocaciones a la acción; al advenimiento imprevisible de un sujeto político que no es un sujeto social; a pensar una historia que no sea modelo ni técnica y que, por eso, imite sin imitar), le son indiferentes a Althusser. De ahí el persistente interés y la renovada incógnita. Maquiavelo no (le) es aprehensible y tampoco, del todo ajeno. Ese carácter escurridizo es el que permite pensar la práctica política, sin que el pensamiento la sustituya.

Referencias

- Althusser, Louis. 1977. *Soledad de Maquiavelo. Textos recobrados II*. Madrid: Editora Nacional.
- . (1976) 2004. *Maquiavelo y nosotros*. Madrid: Akal.
- . 2006. *Política e historia. De Maquiavelo a Marx*. Buenos Aires: Katz.
- Berlin, Isaiah. 1972. *The Originality of Machiavelli*. Florencia: Sansoni.
- Breiner, Peter. 2008. “Machiavelli's ‘new prince’ and the Primordial Moment of Acquisition”. *Political Theory* 36: 66-92.

⁴⁶ La pista para esta afirmación es de Nietzsche, que en *El crepúsculo de los ídolos* pone a Maquiavelo como una de sus fortalezas contra el platonismo.

- Espósito, Roberto. 1996. *Confines de lo político. Nueve Pensamientos sobre Política*. Madrid: Trotta.
- Funes, Ernesto. 2004. *La desunión. República y no-dominación en Maquiavelo*. Buenos Aires: Gorla.
- Garver, Eugene. 2003. "After *Virtú*: Rhetoric, Prudence and Moral Pluralism in Machiavelli's *Discourses on Livy*". En *Prudence. Classical Virtue, Postmodern Practice*, editado por Robert Hariman, 67-99. University Park, PA: Pennsylvania State University Press.
- Greene, Thomas. 1984. "The End of Discourse in Machiavelli's 'Prince'". *Yale French Studies* 67: 57-71.
- Lefort, Claude. 2007. "Maquiavelo y la *verità effettuale*". En *El arte de escribir y lo político*, 233-77. Barcelona: Herder.
- Maquiavelo, Nicolás. 1987. *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Madrid: Alianza editorial.
- . (1513) 1994. *El Príncipe*. Buenos Aires-Madrid: Alianza.
- Montag, Warren. 2005. "Politics: Transcendent or Immanent?: A Response to Miguel Vatter's 'Machiavelli After Marx'". *Theory & Event* 7 (4).
- Nietzsche, Friedrich. 1888. *Crepúsculo de los ídolos*. Varias ediciones.
- Pocock, J.G.A. 1972. "Custom & Grace, Form and Matter: An Approach to Machiavelli's Concept of Innovation". En *Machiavelli and the Nature of Political Thought*, editado por Martin Fleisher, 153-74. New York: Atheneum.
- Rinesi, Eduardo. 2011. *Política y Tragedia. Hamlet entre Maquiavelo y Hobbes*. Buenos Aires: Colihue.
- Skinner, Quentin. 1993. *Los fundamentos del pensamiento político moderno I*. México: FCE.
- . 2005. *Maquiavelo*. Madrid: Alianza.
- Tarleton, Charles D. 2004. "Machiavelli's *The Prince* as memoir". *Texas Studies in Literature and Language* 46 (1): 1-19.
- Vatter, Miguel E. 2000. *Between form and event: Machiavelli's theory of political freedom*. Dordrecht: Kluwer Academic.
- Wolin, Sheldon. 2004. *Politics and Vision. Continuity and Innovation in Western Political Thought*. Princeton y Oxford: Princeton University Press.