

El príncipe como manifiesto y la voluntad nacional-popular: Maquiavelo entre Gramsci y Althusser

Fernando COCIMANO*

Recibido: 11/02/2026
Aceptado: 07/04/2026

Resumen

El artículo se detiene en algunos de los problemas teóricos y políticos desarrollados por Althusser bajo la perspectiva del *materialismo del encuentro* expuesta en sus escritos de los años setenta. En esos años, mientras reflexionaba sobre la crisis profunda del marxismo, la tarea que se planteaba Althusser era la de elaborar una nueva práctica de la filosofía y la política. El punto más alto de esa elaboración surge de su lectura de Maquiavelo, al que concibe como un antecedente ineludible de Marx. El materialismo del encuentro, en la línea de Maquiavelo y Marx, es una filosofía de la práctica política militante. La semejanza con el planteo de Gramsci no es en absoluto causal, ya que el autor de los *Cuadernos* ocupa un lugar central en la búsqueda althusseriana por recrear el materialismo. La tesis del carácter práctico político de la filosofía, cuyo estilo no es el tratado sistemático sino el manifiesto, así como la idea de que la política no es la expresión de un sujeto-clase de la historia, sino la construcción de una voluntad colectiva capaz de fundar un nuevo Estado, dos tesis centrales del Maquiavelo de Althusser, obligan a repensar las relaciones con la problemática gramsciana de lo nacional-popular.

Palabras claves: coyuntura, manifiesto, voluntad política, nación.

* Argentino. Magister en Teoría y Política Social. Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG), Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires (UBA). Contacto: cocimanofernando@gmail.com

O Príncipe como Manifesto e a Vontade Nacional-Popular: Maquiavel entre Gramsci e Althusser

Resumo

Este artigo examina alguns dos problemas teóricos e políticos desenvolvidos por Althusser a partir da perspectiva do *materialismo do encontro* exposto em seus escritos da década de 1970. Durante esses anos, ao refletir sobre a profunda crise do marxismo, Althusser se propôs a elaborar uma nova prática de filosofia e política. O ponto culminante dessa elaboração deriva de sua leitura de Maquiavel, a quem ele concebe como um antecedente incontornável de Marx. O materialismo do encontro, na tradição de Maquiavel e Marx, é uma filosofia da prática política militante. A semelhança com a abordagem de Gramsci não é de modo algum accidental, visto que o autor dos Cadernos do Cárcere ocupa um lugar central na busca de Althusser pela recriação do materialismo. A tese do caráter prático-político da filosofia, cujo estilo não é o tratado sistemático, mas o manifesto, bem como a ideia de que a política não é a expressão de um sujeito de classe histórico, mas a construção de uma vontade coletiva capaz de fundar um novo Estado – duas teses centrais do Maquiavel de Althusser – obrigam-nos a repensar a relação com o problema do nacional-popular de Gramsci.

Palavras-chave: situação, manifesto, vontade política, nação.

The Prince as Manifesto and the National-Popular Will: Machiavelli between Gramsci and Althusser

Abstract

This article examines some of the theoretical and political problems developed by Althusser from the perspective of the *materialism of encounter* expounded in his writings of the 1970s. During those years, while reflecting on the profound crisis of Marxism, Althusser set himself the task of elaborating a new practice of philosophy and politics. The high point of this elaboration stems from his reading of Machiavelli, whom he conceives as an unavoidable antecedent of Marx. The materialism of encounter, in the tradition of Machiavelli and Marx, is a philosophy of militant political practice. The similarity to Gramsci's approach is by no means accidental, since the author of the Prison Notebooks occupies a central place in Althusser's quest to recreate materialism. The thesis of the practical-political character of philosophy, whose style is not the systematic treatise but the manifesto, as well as the idea that politics is not the expression of a historical class-subject but the construction of a collective will capable of founding a new state—two central theses of Althusser's Machiavelli—compel us to rethink the relationship with Gramsci's problem of the national-popular.

Keywords: conjuncture, manifesto, political will, nation.

El príncipe como manifiesto y la voluntad nacional-popular: Maquiavelo entre Gramsci y Althusser

Introducción

La crisis del marxismo obligó a elaborar un nuevo marco para pensar las luchas políticas contemporáneas. Frente a esa crisis del imaginario revolucionario –cuyos efectos se sienten aun hoy–, el desafío, según el diagnóstico de Althusser expuesto en sus escritos de los años setenta, es elaborar una nueva práctica de la filosofía y la política revolucionaria. Aquí quisiéramos detenernos en la perspectiva del *materialismo del encuentro* desarrollada por Althusser en aquellos años, un materialismo que rechaza las ideas de Sentido y Fin de la historia para pensar la práctica política. A contramano de las tendencias actualmente dominantes en el campo de la filosofía política (posmarxismo, posfundacionalismo, realismo especulativo), que se caracterizan por ser filosofías de la *teoría*, el materialismo del encuentro, en la línea de Maquiavelo y de Marx, es una filosofía de la *práctica*. Más precisamente: una posición filosófica que busca organizar una práctica revolucionaria. La posición del materialismo es que resulta imposible hacer política sin una teoría fuerte, sin *libros vivos*, sin *manifiestos*. Por ello, antes que la autonomía de la política, el tema central del materialismo –en la estela de Gramsci y Althusser– es el de la *traducibilidad* de las prácticas (Thomas, 2006; Maniglier, 2020), esto es, la pregunta por las condiciones en que las ideas pueden volverse *activas*, traducirse al lenguaje de la práctica política. La necesidad de volver a enlazar la teoría con la práctica surge de una serie de acontecimientos políticos e históricos. Los procesos políticos de la región –en particular, los de Argentina, Venezuela y Bolivia– se han caracterizado por la conformación de movimientos nacional-populares que disputaron el poder de Estado y el sentido de lo nacional al bloque dominante oligárquico-financiero. En ese contexto, el Estado y la nación pasaron a ocupar un lugar central en las discusiones sobre las posibilidades de transformación social en nuestras sociedades capitalistas latinoamericanas. Sin embargo, la comprensión posestructuralista de lo nacional como sustancialista, y el llamado a pensar la política emancipatoria más allá del Estado impidieron pensar ambos términos en su complejidad, e inhibieron el conocimiento de esos procesos de lucha en nuestra región. Sostenemos que estas experiencias prácticas plantean la necesidad de un materialismo renovado para pensar los dilemas de la transformación política en la coyuntura actual, superando asimismo el abordaje predominante de estos temas en el marxismo clásico, donde la nación y el Estado tendieron a ser reducidos a una etapa y a un producto de la ideología burguesa, mientras que la política tendió a ser concebida como la expresión de una clase dada.

El punto de partida de Althusser a la hora de elaborar una nueva teoría y práctica de la política consiste en separar al materialismo de toda filosofía de la historia universal. Se trata de romper la subordinación de la política a una teoría basada en la idea teleológica de la clase como sujeto de la historia. La importancia de Maquiavelo es crucial aquí, ya que, en oposición a las filosofías de la historia universal, invita a pensar la práctica política bajo las condiciones contingentes de la coyuntura. La política no

es la expresión de un sujeto dado de antemano –la clase–, sino la constitución de una voluntad colectiva a partir de prácticas (teóricas, ideológicas y políticas) que unifican lo heterogéneo. Apoyándonos en un conjunto de investigaciones recientes que han cuestionado la idea de una simple oposición entre Althusser y Gramsci (Thomas, 2006; Cortés, 2015; Morfino, 2014; Starcenbaum, 2017), en lo que sigue nos interesa poner en relación las reflexiones de Althusser sobre Maquiavelo como un *pensador de lo imposible* con las reflexiones de Gramsci a propósito del *jacobinismo precoz* de Maquiavelo. Asimismo, avanzaremos en el problema del vínculo entre la tesis gramsciana según la cual *todos somos filósofos* y la interrogación althusseriana por *la filosofía de los no filósofos*.

Teoría y política bajo la coyuntura: el problema de la Nación

Aquí nos detendremos en la lectura de Maquiavelo hecha por Althusser en el texto *Maquiavelo y nosotros*, redactado en 1975 pero sometido a importantes correcciones hasta la muerte del filósofo y en la conferencia de 1977 titulada “La Soledad de Maquiavelo”. En esos trabajos, como señala Vittorio Morfino, Gramsci aparece como el punto de partida explícito de la lectura althusseriana de Maquiavelo. El primer capítulo de *Maquiavelo y nosotros* está enteramente destinado a dilucidar la *particularidad insólita* del pensamiento maquiaveliano a partir de la interpretación gramsciana. Allí, Althusser (2004) señala que la particularidad de Maquiavelo consiste no en haber fundado la ciencia positiva de la política, sino en haber planteado el problema de la “novedad”, del “comienzo” (p. 46). Siguiendo a Gramsci, Althusser (2008) afirma que el problema de Maquiavelo no consiste en construir la teoría del Estado nacional existente en la Francia o en la España de su época bajo la monarquía absoluta, sino en plantear “la cuestión política de las condiciones de la *fundación* de un Estado nacional” (p. 336). A diferencia de toda la filosofía del derecho natural, que es una teoría del Estado como *hecho consumado*, Maquiavelo piensa el *hecho a consumir*, la cuestión del comienzo y la duración del Estado.

Asimismo, el objeto de Maquiavelo no es el Estado en general, sino un tipo de Estado históricamente determinado: un Estado nacional. Para Gramsci, señala Althusser, el problema planteado por Maquiavelo es sumamente actual, ya que la unidad italiana *aún no* es una realidad, como indican sus análisis sobre la cuestión meridional. Prosiguiendo las notas gramscianas, Althusser (2004) ofrece una reflexión notable sobre la constitución de la nación moderna, alejada del economicismo que concibe a la nación moderna como una mera creación de la burguesía. La nación, dice, no se constituye por decreto, sino que es el envite de una lucha de clases que opone los elementos del nuevo modo de producción capitalista en vías de crecimiento a las formas dominantes del modo de producción feudal: “La lucha de clases está en el corazón de la constitución de las naciones” (p. 50). Ahora bien, una cosa es la exigencia de la constitución de la nación, y otra son “las condiciones fácticas y relativamente aleatorias de su realización” (p. 50).

Debemos reparar aquí en la idea de lo *aleatorio* que emerge en el análisis de Althusser. Antes que apelar a la razón, la nada o el origen, el materialismo del encuentro afirma que el comienzo del mundo supone la existencia *siempre ya* de una materia que deviene mundo por el encuentro (contingente) de sus elementos. Cabe destacar que

el encuentro no crea, por sí mismo, ninguna realidad: los elementos o átomos preceden al encuentro. Pero en ese estado no son más que elementos abstractos y aislados: es el encuentro el que dota de consistencia y realidad a los átomos (Althusser, 1988). El análisis maquiaveliano de la situación italiana pone en práctica esta lógica del encuentro aleatorio. En efecto, las condiciones de construcción de la nación no pueden pensarse bajo la idea de una “nada originaria”, entendida como ausencia de determinaciones, sino que “depende de la disposición de los elementos existentes” (Althusser, 2004, p. 50). En ese sentido, las *posibilidades* y *límites* de realización de la nación dependen de una serie de condiciones: económicas, geográficas, históricas, lingüísticas y culturales preexistentes, pero también de las relaciones de fuerza existentes entre las diferentes naciones en vías de constitución. Este conjunto de condiciones establece “el espacio aleatorio en el cual la nación podrá tomar cuerpo y forma” (Althusser, 2004, p. 51). En estos pasajes, la idea de lo aleatorio implica que los elementos preexistentes no se unifican por sí mismos como nación. La nación no se constituye espontáneamente ni se deriva automáticamente de la necesidad de la burguesía por constituir un “mercado nacional” (Althusser, 2004, p. 51). Si los elementos preexistentes no tienden hacia la unidad, entonces es necesario un instrumento para forjar su unidad: ese instrumento es el Estado nacional.

Asimismo, Gramsci no sólo indica con precisión el objeto de la reflexión de Maquiavelo, sino también la particularidad del discurso teórico de éste. En efecto, el pensamiento del florentino no puede ser concebido como un puro discurso teórico, un tratado positivo neutro. Muy por el contrario, su pensamiento debe ser concebido bajo la modalidad de un “Manifiesto utópico revolucionario” (Althusser, 2004, p. 52). Ante la pregunta ¿cuál es entonces la propiedad singular del discurso de Maquiavelo señalada por Gramsci? Althusser responde con un análisis del vínculo entre la teoría de Maquiavelo y su objeto. En primer lugar, señala que el objeto de Maquiavelo no es la historia universal, ni la política en general, sino un objeto concreto, particular, a saber: el problema político de la formación de la unidad nacional por un Estado nacional. A diferencia de Montesquieu, Maquiavelo no está interesado por la naturaleza de las cosas en general, sino la “verdad efectiva” de la cosa en su singularidad: “Y la cosa es también la causa, la tarea, el problema singular que se ha de plantear y resolver” (Althusser, 2004, p. 54).

De esta manera, Maquiavelo no piensa el problema de la unidad nacional en términos generales, sino en términos de *caso*, de *coyuntura singular*. Sin embargo, para aclarar la particularidad del discurso de Maquiavelo, dice Althusser (2004), el énfasis en lo singular no alcanza. Es necesario dar un paso y desplazar una concepción que sólo hace intervenir a la teoría por una concepción que haga lugar a la práctica política. “Es aquí donde se nos aclara la frase de Gramsci sobre la naturaleza de *El Príncipe* como manifiesto” (p. 55). En efecto, Maquiavelo no sólo modifica el objeto de la teoría política, sino también la relación de la teoría con su objeto: se trata de una relación no teórica, sino política. Aquí Althusser sostiene que Maquiavelo es el primer teórico de la coyuntura. Pero ¿qué significa pensar un problema político bajo la categoría de coyuntura? Significa tener en cuenta todas las determinaciones y circunstancias existentes, pero no para hacer una simple enumeración de datos inertes, como si

reflexionáramos desde afuera de la coyuntura, sino para someterse al problema que impone: el problema político de la unidad nacional.

La coyuntura –y las relaciones de fuerza que la determinan– plantea un problema político concreto que la teoría tiene que elaborar. A partir de ahí, los elementos de la coyuntura deben ser apreciados como relaciones de fuerza que deben ser analizadas en función del objetivo histórico. Toda la cuestión gira entonces en torno al problema siguiente: ¿bajo qué forma reagrupar todas las fuerzas políticas actualmente disponibles en la coyuntura italiana? Es el problema del sujeto político, del “príncipe nuevo”. El análisis maquiaveliano de la coyuntura sólo tiene sentido, dice Althusser (2004), si contiene algún *lugar vacío* para ser ocupado por la acción de un sujeto (o *agente* en la terminología de Althusser) (p. 58). El príncipe, para Althusser, es una forma de unificación entre elementos que de por sí no tienden a una confluencia necesaria. El príncipe puede ser un líder, un partido o un movimiento, su identidad no está predefinida, es una forma vacía que debe ser creada en cada coyuntura. El objetivo del príncipe es el de formar y organizar una voluntad colectiva nacional-popular, entendida como la unificación de un pueblo disperso y fragmentado para la construcción de un nuevo Estado.

El Príncipe como Manifiesto

Sin embargo, como señala Althusser, no hay un solo espacio vacío sino dos, como está indicado por la definición gramsciana de *El Príncipe* en tanto que manifiesto: el segundo espacio vacío es aquel en donde debe intervenir el texto que pone en escena esta práctica política (Morfinio, 2014). Es el problema del vínculo entre la escritura de Maquiavelo y la práctica política. Para que el discurso de Maquiavelo sea políticamente eficaz es necesario que se inscriba en la perspectiva de una fuerza social. En otras palabras ¿para *quién* está escrito el manifiesto? La escritura de Maquiavelo no tiene por destinatario a un “todos” indeterminado, genérico. Al mismo tiempo, es importante acertar con el tono. Aquí Althusser (2004) señala que Maquiavelo no sólo modifica el discurso político clásico, sino también su escritura. Siguiendo a Gramsci, Althusser afirma que la naturaleza singular del manifiesto escrito por Maquiavelo hay que buscarla, por una parte, en la relación del discurso con su destinatario y, por la otra, en la particularidad del estilo, en la forma de la escritura. A la hora de fijar el lugar de su texto en la coyuntura, Althusser destaca que Maquiavelo escribe su texto desde el punto de vista no del príncipe, quien, no obstante, queda determinado como el sujeto de la práctica política, sino del pueblo: “Es lo que dice Gramsci: en su Manifiesto, Maquiavelo ‘se hace pueblo’” (p. 61).

Althusser capta bien la originalidad del pensamiento de Maquiavelo indicada por Gramsci: *El Príncipe* es un manifiesto, una “llamada apasionada a la solución política que anuncia” (Althusser, 2004, p. 60), no un tratado sistemático y objetivo de principios políticos universales. Un manifiesto exige ser escrito en formas literarias nuevas: “La característica fundamental de *El Príncipe* consiste en que no es un tratado sistemático sino un libro viviente” escribe Gramsci (2023c, Cuaderno 13, p. 47). La originalidad de Maquiavelo tiene que ver justamente con “la forma dramática” de *El Príncipe*, que surge con toda la fuerza en el epílogo del texto, donde el príncipe, esa *fantasía concreta* se

funde con el pueblo cuyas vidas dispersas y pulverizadas se propone organizar en una voluntad política colectiva (Thomas, 2015). La estructura dramática del texto maquiaveliano pone en escena el proceso de liberación que el protagonista ha sido llamado a llevar a cabo. En la conclusión, el pueblo se da cuenta de que a lo largo del libro solo se ha estado observando a sí mismo. *El Príncipe* es una “autorreflexión del pueblo”, más precisamente: es la puesta en escena de las “cualidades, características, deberes y necesidades” del pueblo para la autoliberación y el autogobierno (Thomas, 2015, p. 9).

De lo anterior Althusser deduce dos consecuencias. La primera es que Maquiavelo no es el teórico de la tiranía o de cualquier Estado, “es el teórico de la unidad nacional por el Estado popular, como dice Gramsci”. La segunda es que Maquiavelo, “que se dirige desesperadamente al Príncipe”, se dirige a él desde el punto de vista del pueblo” (Althusser, 2004, p. 61). Siguiendo la lectura gramsciana, Althusser se distancia, al analizar los *Discursos*, de la lectura de Maquiavelo en términos republicanos o monárquicos. El interés de Maquiavelo por Roma reside precisamente en que se trata de una república fundada por reyes que ha durado. La oposición monarquía/república, ilustrada por la oposición entre *El Príncipe* y los *Discursos*, no es sostenible. Lo que le interesa a Maquiavelo no es esta tipología simplificada, sino la *fundación*, el *comienzo* de un Estado capaz de *durar*. Eso es Roma: “la experiencia objetiva observable de la fundación de un Estado que ha durado” (Althusser, 2004, p. 82). En ese sentido, Roma aclara el sentido del *utopismo* (Gramsci) de Maquiavelo: la utopía de Maquiavelo no es política, sino teórica. Consiste en pensar una *tarea política necesaria*, pero cuyas condiciones de realización *son imposibles de definir* ¿A qué se debe esta imposibilidad? La respuesta obliga a dar cuenta del carácter radical del pensamiento de Maquiavelo, al que Althusser remite en su teoría de la soledad y del príncipe nuevo.

Para realizar la tarea que la coyuntura exige, la unificación de Italia, Maquiavelo nos explica que no se puede contar con nada, ni con un Estado ni con un Príncipe que ya existan, sino con “lo imposible inexistente”: “un príncipe nuevo en un principado nuevo” (Althusser, 2004, p. 89). La tarea de unificación nacional no puede acometerse bajo ninguno de los Estados y Príncipes existentes: “no encontramos ahí forma verdaderamente preparada para la tarea política de la unidad nacional” (p. 89). Esto quiere decir que esta forma debe ser completamente nueva: príncipe nuevo en un principado nuevo. El príncipe nuevo, su posibilidad, está ligada al “encuentro entre las condiciones objetivas de la coyuntura o fortuna y las condiciones subjetivas de individuo o *virtú*” (Althusser, 2004, p. 104). Ahora bien, “Maquiavelo deja en blanco los nombres de los actores de este encuentro y no proporciona su identidad”. Althusser (2004) destaca este punto crucial de la teoría del florentino, donde la política se presenta “bajo la forma de la ausencia determinada” (p. 106).

Es fundamental comprender ese anonimato, que supone un rechazo a las formas políticas existentes, todas ellas inadecuadas para acometer la tarea de la unidad nacional. El príncipe nuevo debe acometer la tarea de unificación nacional “a partir de nada”. Aquí se plantea el problema de la soledad del príncipe: “es preciso estar solo para fundar un Estado”, esto es: “es preciso encontrarse por fortuna y por *virtú*” (Althusser, 2008, p. 339) separado de las formas políticas existentes, porque todas ellas son antiguas y nada se puede esperar de ellas. El príncipe únicamente puede ser nuevo si se halla dotado de esta soledad. Pero, si bien es necesario estar solo para

fundar un Estado nuevo, un Estado solo puede durar si el príncipe “deviene muchos”, es decir, “si se dota de leyes para proteger al pueblo contra los excesos de los grandes” (Althusser, 2008, p. 338). A este segundo momento de la construcción del Estado Althusser (2008) lo llama “el momento del enraizamiento del poder en el pueblo, o dicho más precisamente, en las contradicciones de la lucha que opone el pueblo a los grandes” (p. 338). A estos dos momentos, que delinear las condiciones de gestación de un Estado nuevo, Gramsci les había dado el nombre de dictadura y de hegemonía. Althusser (2004) habla de fundación y enraizamiento, comienzo y duración.

La unidad de lo heterogéneo: la voluntad nacional-popular

Luego, Althusser deja de lado el problema del comienzo y se detiene en el problema de la práctica política del príncipe en el marco de la construcción del Estado nuevo. Como señala Morfino (2014), Althusser se focaliza aquí en dos elementos: el ejército y la ideología (representada por la religión y por todo el sistema de ideas que el pueblo se hace del príncipe). Respecto al ejército, las tesis de Maquiavelo, dice Althusser (2004), “son impresionantes” (p. 110). Anticipan no sólo las posiciones de los jacobinos, sino también las conocidas tesis de Clausewitz, Lenin, Gramsci y Mao Tse-Tung sobre el ejército y la guerra. La primera tesis: el ejército es el aparato de Estado por excelencia, el que constituye al Estado en tanto tal y le da una existencia material. “Un príncipe sin ejército no es más que un profeta desarmado”, dice Althusser citando a Maquiavelo. Aquí volvemos a encontrar la idea, sostenida en *Sobre la reproducción*, de que el aparato represivo es la condición de funcionamiento de los aparatos ideológicos. En relación con la doble función del Estado, de fuerza y de consentimiento ideológico, es importante afirmar el primado de la fuerza sobre la ideología y las leyes.

La segunda tesis afirma que es necesario considerar al ejército desde el punto de vista de política, lo que implica: 1) considerar la guerra como continuación de la política por otros medios; 2) afirmar el primado de la política sobre la técnica militar. El príncipe debe contar con una fuerza propia, entendiendo por ello sus fuerzas en sentido estricto, su ejército, y sus fuerzas en sentido amplio, el pueblo. No se puede separar una cosa de otra. En efecto, Maquiavelo no sólo rechaza los ejércitos mercenarios, sino que modifica la concepción política del reclutamiento y de la organización del ejército, al afirmar que el ejército nuevo del príncipe será *un ejército popular*. La constitución del ejército popular se basa en el reclutamiento de las capas populares urbanas y rurales bajo la forma de milicias populares permanentes. Se trata de forjar la amalgama ciudad/campo. Al mismo tiempo, se impone una reorganización del ejército que asegure la primacía de la infantería sobre la caballería. Althusser (2004) subraya el carácter revolucionario de las tesis de Maquiavelo: “al hacer que los campesinos entren en masa en el ejército, se golpea el poder de los señores feudales”; al reunir en la infantería a las capas populares “se inicia un proceso de amalgama social y política que al mismo tiempo cuestiona las jerarquías sociales consagradas por el orden feudal y su organización militar” (p. 115).

El nuevo ejército, dice Althusser (2004), constituye la forma de una unidad popular inexistente anteriormente: “hombres de la ciudad y del campo comienzan a convertirse, aprenden a convertirse, en el ejército que les es común, en un solo y mismo

pueblo. Gramsci fue particularmente sensible a este objetivo político de Maquiavelo” (p. 115). Efectivamente Gramsci indica que la potencia de las reflexiones maquiavelianas sobre el ejército está en su conciencia de la necesidad de forjar una nueva base social de masas para la política del príncipe moderno. En ello radica el “jacobinismo precoz” del florentino (Gramsci, 2023c, Cuaderno 13, p. 51). El jacobinismo representa históricamente la creación de una voluntad colectiva nacional-popular concreta. El énfasis aquí reside en el elemento de *novedad*. Gramsci problematiza el elemento jacobino inherente a las articulaciones históricas de la voluntad nacional-popular como un *hecho a consumir*: es preciso constituir políticamente la unidad de un pueblo-nación que no existe aún. La falta de una voluntad colectiva nacional-popular es en el caso específico italiano, la falta de un elemento jacobino que permitiera construir un destino común por sobre los disgregados intereses económico-corporativos (Cortés, 2017).

La dimensión jacobina de lo nacional popular remite a “la producción de una unidad política que, en los hechos, no existe, y que, esto es más importante aún, no está llamada a existir, ni por la historia, ni por el desarrollo de las fuerzas productivas (Cortés, 2017, p. 84). Aquí debemos subrayar la afinidad del Maquiavelo jacobino con la tesis de Althusser según la cual el florentino *piensa en el límite*, esto es, en cómo fundar un Estado nacional en condiciones aleatorias, donde la tarea de unificar el cuerpo fragmentado de la nación no puede llevarse a cabo bajo ninguna de las formas políticas existentes. *Jacobinismo precoz, pensador de lo imposible*, son las metáforas empleadas por Gramsci y Althusser que indican la necesidad de una acción política capaz de forjar una unidad a partir de una realidad heterogénea y aleatoria. Si el desafío de la política es el de crear las condiciones de un encuentro entre príncipe y pueblo, de forma tal que la unidad del pueblo-nación *tome consistencia*, es necesario pensar las condiciones de duración de tal encuentro. Hemos visto que tanto Althusser como Gramsci sostienen que Maquiavelo, en su análisis del ejército, plantea la cuestión de cómo formar una unidad de lo popular que no existía anteriormente. Pero esta tesis debe ser acompañada por otra: el príncipe no crea de la nada. En este punto, Althusser aclara que el gesto radical de Maquiavelo consiste en rechazar toda forma política existente, por inadecuada a su objetivo político. Pero es muy importante no confundir este rechazo con una invitación a pensar la política en ausencia de condiciones ideológicas dadas (Althusser, 2004).

Aquí es donde cobra relevancia el análisis de Althusser sobre la ideología del pueblo, esto es, sobre la religión y la imagen del príncipe. La religión es la ideología dominante de las masas, de modo que no se la puede pasar por alto. Ella es la condición de la obediencia militar, de la obediencia a las leyes: “Sin el sostén de la ideología (religiosa) no hay consentimiento popular del Estado” (Althusser, 2004, p.118). En ese sentido, la religión juega el papel, dice Althusser, de una ideología de masas sobre cuyo fondo va a desarrollarse el problema de las relaciones entre el pueblo y el príncipe, bajo la forma de la representación del príncipe en la opinión del pueblo. El mecanismo de esta representación remite a la teoría del Centauro. Maquiavelo sostiene que el príncipe debe ser semi-bestia por la fuerza violenta de la que debe ser capaz (el león) y semi-hombre por la moralidad humana de la que debe estar impregnado. Pero a menudo se pasa por alto, dice Althusser, que la bestia se desdobra en león y en zorro.

El león es la fuerza. El zorro es la artimaña, la astucia, y en tanto tal no es un gobierno como la fuerza y las leyes. A diferencia de aquellas, no tiene existencia objetiva, materializada en instituciones específicas. La astucia no es entonces una tercera forma de gobierno, sino un gobierno de “segundo grado” (Althusser, 2004, p. 122), una manera de gobernar a las otras dos formas de gobierno. La figura del zorro es central en el problema de la relación del príncipe con el pueblo. La práctica política del príncipe nuevo no parte de la nada, es decir, no puede hacer abstracción de las relaciones ideológicas que organizan la vida del pueblo: “si el príncipe quiere alcanzar sus fines nacionales y populares, debe comenzar por respetar la ideología del pueblo, incluso y sobre todo, si quiere transformarla” (Althusser, 2004, p. 123). El zorro es quien le indica al príncipe la imagen que debe proyectar de sí mismo a los fines de que su política se emplace en el elemento de la ideología popular. El príncipe debe tratar, en otras palabras, de que la representación que el pueblo se hace de su imagen se inscriba en la ideología popular para producir en ella efectos que favorezcan su política, puesto que esta representación juega un papel capital en la constitución del Estado, en la unión y educación del pueblo.

El zorro, asociado a la astucia y la ficción, encarna la *virtú*, esto es, la capacidad política e intelectual de usar la fuerza y el consenso para ganarse el asentimiento del pueblo. En ese sentido, la ficción es consustancial a la práctica del príncipe: sin ella no hay Estado nuevo que dure, ya que, para existir, ese Estado debe ser reconocido por el pueblo, y el pueblo debe reconocerse en el Estado, en la imagen del príncipe. Pero su política ideológica no puede reducirse a demagogia. El príncipe debe componer y controlar políticamente su imagen para producir una *relación justa* con el pueblo. En este punto, Maquiavelo rechaza tanto el odio como el amor. Si el primero es el preludio de su caída, el segundo es inconstante, incapaz de asegurar relaciones estables entre el príncipe y el pueblo. Maquiavelo encuentra en la figura del temor sin odio la posibilidad de un vínculo más duradero. La fórmula del temor sin odio revela, dice Althusser (2004), la posición de clase de Maquiavelo

Que el príncipe deba a toda costa evitar ser odiado por su pueblo significa, claro está, que el príncipe debe guardarse, como si del más grave peligro se tratara, de alejarse del pueblo. Pero hay más: el odio posee en Maquiavelo una connotación precisa: es ante todo el odio del pueblo por los grandes (p. 125).

Esta toma de posición a favor de los humildes, cifrada en la expresión de un *temor sin odio*, cierra un espacio y abre otro: el de la *amistad del pueblo*, que deviene el objetivo político decisivo. La relación de temor sin odio, como condición de la amistad popular hacia el príncipe, es también, escribe Althusser (2004), el reconocimiento de la doble función del Estado popular: “la unidad de la coerción y del consentimiento del pueblo, cosa que tanto impresionó a Gramsci de Maquiavelo” (p. 126). El objetivo del príncipe es ganarse la amistad del pueblo, que es la condición para la organización de una base política popular nueva que permita la edificación y duración del Estado nuevo. Pero esta nueva base popular “no va a constituirse en el vacío: el Príncipe dará ‘forma’ a los hombres que existan, que llevan los estigmas de las formas feudales de

dominación política, en sus costumbres y en sus leyes religiosas y morales” (Althusser, 2004, p. 127).

Del mismo modo, en Gramsci, el Príncipe moderno actúa sobre un pueblo disperso y pulverizado, no sobre la nada. En relación con la tarea de la construcción de la voluntad colectiva, “el príncipe es al mismo tiempo organizador y expresión activa y operante” (Gramsci, 2023, Cuaderno 13, p. 52). El desafío que plantea Maquiavelo, según las lecturas de Gramsci y de Althusser es el de pensar cómo organizar una fuerza nacional-popular a partir no de la nada, sino de elementos existentes pero disgregados y cuya unidad no es automática sino el resultado de la acción política. La originalidad de Althusser en relación con Gramsci consiste en la acentuación de la contingencia a la hora de pensar el príncipe nuevo: contingencia en tanto que encuentro (o no encuentro) entre virtud y fortuna (Morfinio, 2014). La noción de encuentro contingente, que asumirá un peso creciente en la reflexión de Althusser, tiene consecuencias profundas a la hora de pensar el sujeto político: “Si para Gramsci el moderno príncipe es un dato histórico –el Partido– cuya estrategia es preciso pensar, para Althusser está sometido a la misma contingencia que caracteriza el nacimiento del Estado”, escribe Morfinio (2014, p. 149). En ese gesto maquiaveliano de *dejar en blanco* el nombre del príncipe nuevo se perfila la necesidad de pensar un nuevo tipo de organización política: el sujeto político capaz de conducir a las masas populares en la edificación de un Estado nuevo, en la perspectiva de Althusser, no está dado ni se puede presuponer que sea el partido, sino que es resultado de una elaboración política contingente. Sin embargo, no es en absoluto evidente que la metáfora del Príncipe moderno desarrollada por Gramsci pueda ser reducida al partido político.

De Horacio González a Peter Thomas, podemos encontrar una interpretación sumamente original de Gramsci, que cuestiona la reducción del príncipe moderno a la estrategia de un partido político existente. En el caso de González, su interés se dirige hacia la figura del príncipe como un “intelectual colectivo” (Rodeiro, 2021, p. 228). Este desplazamiento del partido hacia la figura del intelectual colectivo centra su atención en la metáfora del príncipe como mito, como un libro viviente. El tema de Gramsci, según González, es del “*príncipe transmutado* (o traducido: todo en Gramsci propende hacia una hipótesis general de la cultura como traducibilidad)” (González, 2004, p. 370). Desde esta perspectiva, el desafío que plantea la reescritura de *El Príncipe* operada por Gramsci es el de la traducibilidad del lenguaje político hacia las formas dramáticas y míticas del pensamiento: “un Príncipe equiparado al mito de la praxis, un príncipe convertido en ‘hombre colectivo’, en práctica pedagógico-moral, en filósofo e intelectual mitológico, es decir, viviente” (González, 2004, p. 370).

La referencia de Gramsci a *El Príncipe* como un libro viviente debe pensarse en relación con su noción de *compasionalidad* para describir la formación del príncipe moderno como un *hombre colectivo*. Gramsci entiende por *compasionalidad* una nueva relación de la teoría y la política con los sentimientos populares. A la hora de concebir el proceso de formación de la voluntad colectiva, Gramsci (2023b) habla de un conocimiento político de lo popular que no se da simplemente por vía racional e intelectual, sino por “coparticipación activa y consciente, por compasionalidad” (Cuaderno 11, p. 774). La idea de compasionalidad exige elaborar una dialéctica que sea capaz de contener un doble movimiento: “el paso del saber al comprender, al sentir, y viceversa:

del sentir al comprender, al saber” (Gramsci, 2023b, Cuaderno 11, p. 739). Se deduce de aquí la necesidad anular la escisión entre intelectuales y pueblo-nación, escisión según la cual “el elemento popular siente, pero no sabe, y el elemento intelectual sabe, pero no siente” (p. 739). No es posible conocer, es decir, organizar “sin sentir las pasiones elementales del pueblo” (p. 739), sobre todo si se quiere organizar esas pasiones “vinculándolas a una concepción superior del mundo, científica y coherentemente elaborada” (p. 739). En ausencia de ese nexo sentimental entre intelectuales y pueblo-nación, las relaciones del príncipe con el pueblo “se reducen a relaciones de orden puramente burocrática o formal” (Gramsci, 2023b, Cuaderno 11, p. 740).

A la hora de abordar el problema del vínculo entre intelectuales y pueblo, líder y masas, el papel del mito se vuelve central. *El Príncipe* puede ser leído, dice Gramsci, como ilustración de mito soreliano. A diferencia de la utopía, que es una construcción puramente intelectual, el mito, para Sorel (1976), se refiere al conjunto de imágenes y representaciones futuras que galvanizan e impulsan la acción de las masas. Pero al identificar el mito con la huelga general, esto es, con una “actividad pasiva”, de “carácter negativo”, que no prevé su propia “fase activa y constructiva” (Gramsci, 2023c, Cuaderno 13, p. 48), Sorel termina dejando a la voluntad colectiva en su fase primitiva y elemental. En Sorel (1976) “todo plan preestablecido es utópico y reaccionario” (p. 48), de modo que la solución “se abandonaba al impulso de lo irracional, de lo arbitrario” (p. 48). A diferencia de Sorel, Gramsci no piensa al mito como necesariamente irracional. El moderno príncipe aparece aquí como el lugar donde “la pasión”, el “fanatismo de la acción” (1976, p. 48) es mediado por la reflexión y la organización, en un proceso de autoeducación del pueblo para el ejercicio del poder.

Gramsci recurre al mito como la dimensión capaz de engendrar una relación de mismidad entre líder y masas: el príncipe debe surgir del pueblo, emerger de su interior y, al mismo tiempo, el pueblo debe ser capaz de saber, de evaluar y juzgar lo que está haciendo el jefe (Frosini, 2014). Sólo así resulta posible forjar una nueva hegemonía, una unidad no mecánica sino viva entre *lo alto* y *lo bajo*. La dimensión mítica y estratégica, la organización y la pasión forman parte constitutiva del moderno príncipe como intelectual colectivo. De esta manera, el moderno príncipe es mucho más que un conjunto de tesis para una organización política existente (el partido comunista). Es una propuesta para una nueva práctica de la teoría y la política (Thomas, 2015), donde el eje central consiste en elaborar una relación no formal ni burocrática sino *viva*, de *compasionalidad* entre el príncipe y el mundo popular subalterno. Esta lectura de Gramsci centrada en el mito, que desplaza al partido para poner el eje en la relación de fusión afectiva entre líder-masas, puede ser puesta en relación con la reflexión althusseriana sobre la figura del zorro como el lugar de encuentro entre las pasiones del pueblo y las pasiones del príncipe. En efecto, el razonamiento de la pasión sobre sí misma, en cuanto “autorreflexión del pueblo” (Gramsci, 2023c, Cuaderno 13, p. 48) coincide, según Mariana de Gainza (2017), con esa *toma de distancia* indicada por Althusser que, al interior mismo del juego pasional, debe permitir que el amor y el odio puedan ser elaborados de tal modo de ser desplazados y transformados en amistad y temor, pasiones propiamente políticas que pueden dar sustento a un vínculo duradero entre el príncipe y el pueblo.

Una nueva práctica de la filosofía: todos somos filósofos

La lectura de Maquiavelo es central no solo para pensar la organización política más allá del reduccionismo del partido de clase, incorporando la problemática de lo *nacional popular*, sino también para elaborar lo que Althusser llamará *una nueva práctica de la filosofía* (2015). Aquí es donde debemos abordar el problema del vínculo entre la filosofía y la filosofía de los no filósofos. El texto que ocupará nuestra atención ahora es *Iniciación a la filosofía para los no filósofos* (2015). El punto de partida de Althusser a la hora de definir la nueva práctica materialista de la filosofía se basa en la fórmula gramsciana *todos los seres humanos son filósofos*. Por esta razón, haremos un breve rodeo por la reflexión de Gramsci sobre el estatuto de la filosofía de Marx y luego volveremos a *Iniciación*.

En los *Cuadernos*, Gramsci no deja de insistir en el carácter original de la filosofía de Marx. Se trata de una posición que emerge de su discusión con el pensamiento de Croce, de quien retiene la definición de “religión” – como “una concepción del mundo con norma de conducta correspondiente” – para pensar el estatuto particular de la filosofía de Marx, pero a quien al mismo tiempo cuestiona por interpretar las *Tesis sobre Feuerbach* en el sentido de una sustitución de la filosofía por la actividad práctica política. Así, y contra la afirmación de Croce, Gramsci (2023b) sostiene que la posición de Marx en las *Tesis* supone una “renovación de principio a fin en el modo de concebir la filosofía misma” (Cuaderno 11, p. 679). La crítica de Marx es una crítica de la filosofía especulativa, que vive encerrada en los problemas puramente internos de la filosofía: “La prioridad pasa a la práctica, a la historia real de los cambios en las relaciones sociales, de los que surgen por lo tanto los problemas que el filósofo se plantea y elabora” (Gramsci, 2023b, Cuaderno 10, p. 546). Ahora bien, si la filosofía debe salir de su encierro y abordar los problemas que plantea el proceso histórico, “también es verdad que ningún filósofo puede obviar a los filósofos que le han precedido” (p. 546). El problema que plantea Gramsci es el de la *traducibilidad* entre teoría y práctica, no la subsunción de uno en otro.

Pensar la filosofía bajo el concepto de traducción permite entender la articulación (sin subsunción) entre teoría y práctica: el valor práctico de la teoría y el valor teórico de la práctica. No se trata de un rechazo de la filosofía, sino de impugnar la idea dominante de la filosofía como una actividad puramente teórica, contemplativa, alejada de la práctica. La idea de una *filosofía de la praxis* plantea precisamente el problema de la relación específica con la filosofía de los no filósofos. Si, como sostiene Gramsci, *todos los hombres son filósofos*, es necesario, al mismo tiempo, definir los límites y las características de esta *filosofía espontánea*, que está contenida en: 1) en el lenguaje mismo; 2) en el sentido común y en el buen sentido; 3) en la religión popular y por consiguiente también en todo el sistema de creencias, supersticiones, opiniones, modos de ver y actuar que asoman en aquello que generalmente se llama “folklore” (2023b, Cuaderno 11, p. 630). Todos somos filósofos, en primer término, porque en el lenguaje se hallan contenidos elementos de filosofía espontánea ya hechos. Pero es importante destacar que los filosofemas y nociones sedimentadas en la lengua no sólo están unidos de manera “incoherente” (Gramsci, 2023b, Cuaderno 11, p. 630), sino que nos organizan “a nuestras espaldas” (p. 630). Se trata de nociones que el sujeto no

ha elaborado por sí mismo, sino que les han sido “impuestas por uno de los muchos grupos sociales en los que uno se ve automáticamente implicado desde su entrada en el mundo consciente” (p. 630). El aspecto fundamental de esta filosofía “propia de todo el mundo” consiste no sólo en que organiza la actividad y modos de percepción de las personas corrientes “sin que tengan conciencia de ello”, sino también en su carácter “incoherente”, “disgregado” (p. 630).

El mismo carácter incoherente, la misma ausencia de elaboración crítica caracteriza al sentido común. Los elementos que forman parte del sentido común son variados: religión y folklore fundamentalmente; pero también ideas políticas, científicas y filosóficas, etc. Los elementos del sentido común tienen entonces orígenes muy diferentes: la religión y el folklore forman parte de la cultura popular, las ideas políticas no necesariamente, y las ideas científicas y filosóficas nacen fuera de la cultura popular (Frosini, 2017). Sin embargo, todos estos elementos se convierten en componentes del sentido común, en la medida en que se encuentran bajo el mismo régimen ideológico de falta de coherencia, es decir, de falta de elaboración crítica (Gramsci, 2023b, Cuaderno 11). La necesidad de hacer un inventario de los efectos del proceso histórico en cada uno de los elementos del sentido común plantea la diferencia entre la filosofía espontánea del sentido común y la filosofía crítica. El filósofo crítico es el que, al conocer la historia de la filosofía y de las ciencias, puede elaborar y elevar el pensamiento contenido en el sentido común de las masas. Pero si no se puede confundir la filosofía crítica con la filosofía de las masas, mucho menos se las puede separar en términos mecánicos. La tarea del intelectual es por tanto doble: debe elaborar y unificar el sentido común, dando coherencia crítica a la filosofía de los no filósofos, y al mismo tiempo debe ser una crítica de la filosofía producida por los intelectuales.

Antes que la imposición exterior de un saber ajeno a las masas, la filosofía de la praxis elabora, transforma y unifica el pensamiento contenido en el sentido común disgregado e incoherente de las masas. Aquí se abre la dialéctica entre el comprender, el sentir y el saber, donde ninguno de los términos subsume al otro. Llegamos así al problema fundamental de la filosofía, esto es, al problema de la hegemonía. El papel de la filosofía consiste en interpretar los elementos del sentido común, reorganizándolos a partir del proyecto histórico de las clases subalternas. Así lo que es una ideología disgregada puede convertirse en un proyecto unitario. La relación justa entre intelectuales y pueblo se basa en no desconocer el pensamiento de los simples: no se trata de desarrollar una filosofía especializada para grupos restringidos de intelectuales, sino de elaborar un pensamiento que sea efectivamente superior al sentido común y científicamente coherente, pero que no “olvida nunca seguir en contacto con los simples, y de hecho en este contacto halla la fuente de los problemas que estudiar y resolver” (Gramsci, 2023b, Cuaderno 11, p. 635).

En *Iniciación*, Althusser (2015) recupera y desarrolla las reflexiones de Gramsci sobre la filosofía de las masas. Althusser comienza preguntándose cuál es la concepción que los no filósofos (el obrero, el campesino, el empleado, el cuadro, el funcionario, el médico) tienen de la filosofía. La respuesta habitual es: la filosofía es potestad de intelectuales especializados, de los profesores de filosofía. Althusser (2015) se detiene en esa representación de la filosofía, para señalar que en esa identificación de la filosofía con la práctica de los especialistas, el filósofo es aquel que vive en un mundo

aparte, cerrado, constituido por las grandes obras de la historia de la filosofía. Esta idea de una filosofía encerrada en su interioridad caracteriza, dice Althusser, la posición idealista en filosofía. Contrariamente al idealismo, “que es una filosofía de la teoría, el materialismo es una filosofía de la práctica” (Althusser, 2015, p. 53). El materialismo supone otra manera de practicar la filosofía, que, “lejos de retirarlo del mundo, pone al filósofo en el mundo y lo hace hermano de todos los hombres”, una práctica que, “lejos de aportar la Verdad a los hombres desde lo alto, en un lenguaje ininteligible para los trabajadores, sabe callarse y aprender de los hombres, de sus prácticas, de sus sufrimientos y de sus luchas” (Althusser, 2015, p. 36).

A la tesis de Gramsci *todo hombre es filósofo*, con la que coincide, Althusser le agrega otra: *todo hombre es filósofo* porque vive bajo abstracciones determinadas. En efecto, el materialismo se interesa no solo por las prácticas sociales, sino también por las ideas (abstracciones) que los hombres se hacen de tales prácticas. En línea con lo afirmado en su teoría de la materialidad de las ideologías, Althusser (2015) dirá que no existe relación inmediata del hombre con el mundo, y que “la apropiación social de lo concreto sólo es posible a través de relaciones abstractas” (p. 76). Cabe destacar, no obstante, que no existe la abstracción en general. El criterio de la multiplicidad de las prácticas implica que existen, por el contrario, diferentes tipos de abstracción según las diferentes prácticas. Aquí Althusser no limita las prácticas de las que depende la filosofía a la ciencia y la política, sino que abarca el espectro complejo de las actividades humanas, desde el conocimiento práctico cotidiano y la religión hasta el arte y el psicoanálisis. No obstante, si bien no existe la abstracción en general, existen en cambio “abstracciones generales que a su vez dominan la pluralidad de las prácticas, influyendo en sus abstracciones propias” (Althusser, 2015, p. 188). Estas abstracciones generales “son las relaciones sociales: relaciones políticas e ideológicas: todas las relaciones ajustadas a las relaciones de clases y de lucha de clases” (p. 188). Al mismo tiempo, Althusser hace una aclaración fundamental: todas estas relaciones abstractas son abstractas en la medida “en que estén y permanezcan ancladas en la materialidad de las prácticas sociales”, en la medida en que permitan “la producción final de lo concreto” (p. 188).

La determinación de las abstracciones filosóficas por las abstracciones de las relaciones de lucha de clases es central para concebir el papel ideológico y político de la filosofía. Aquello que está en juego en la filosofía son los grandes conflictos político ideológicos que dividen a los grupos sociales. El problema central de la filosofía no es otro que el de la *hegemonía*. Es importante notar que, tanto en *Iniciación* como en “La transformación de la filosofía”, escritos en la misma época, el punto de partida de Althusser a la hora de elaborar esa nueva práctica de la filosofía es Gramsci. A contramano del idealismo, que es un discurso sobre el Ser, el materialismo es una filosofía de la práctica, esto es, una filosofía que busca organizar una práctica revolucionaria. En estos trabajos, Althusser recupera las *Tesis sobre Feuerbach* para elaborar esa nueva práctica materialista de la filosofía. Es importante notar que la idea de práctica ya no alude solamente, como sus trabajos tempranos, a la transformación de un objeto o situación exterior, sino que plantea “la unidad de la transformación de la situación objetiva y de la transformación de sí” (Althusser, 2015, p. 172). En las *Tesis*, Marx dio las primeras fórmulas de esta identidad al hablar de “la praxis revolucionaria como

identidad de la transformación del objeto (las relaciones de fuerzas entre las clases) y del sujeto (la clase revolucionaria)” (Althusser, 2015, p. 172). Esto supone una nueva relación entre teoría y práctica, entre la teoría y el movimiento de masas, donde la relación de exterioridad entre quienes dirigen y quienes actúan, entre las ideas y la acción, “desaparece a favor de una dialéctica de unificación y de transformación mutua entre la situación objetiva y las fuerzas revolucionarias comprometidas en el combate” (Althusser, 2017, p. 173). La tarea de la nueva práctica filosófica materialista tiene por desafío la elaboración de conceptos cuyo objetivo es el mejoramiento y la potenciación de la práctica política. Pero, si quiere ser eficaz en ese trabajo de organización, si quiere evitar reproducir las formas idealistas dominantes del conocimiento, el filósofo materialista debe *saber callarse y escuchar, y aprender a filosofar en las diferentes prácticas y, sobre todo, en la práctica de la lucha de clases*. De alguna manera, la nueva práctica de la filosofía es el laboratorio en el que se reelaboran las ideas y lenguajes que surgen del conjunto de las prácticas humanas del trabajo, de la lucha y del sentido común popular. Antes que la imposición de una unidad ideológica coactiva desde afuera, se trata de un proceso de traducción del lenguaje de los no filósofos al lenguaje filosófico y de traducción de la filosofía al lenguaje de las masas, en una relación de transformación mutua.

Reflexiones finales

La lectura de Maquiavelo hecha por Althusser es ilegible sin la mediación gramsciana. El problema fundamental que Maquiavelo plantea al marxismo, según las lecturas de Gramsci y Althusser, es la pregunta por las condiciones de formación de una voluntad colectiva nacional-popular que no existe como algo dado, sino que debe ser creada mediante el pensamiento y la acción política. Pero, a diferencia de las tendencias dominantes dentro del pensamiento posfundacional, la problemática materialista de lo nacional-popular no es un esquema universal, donde la política se subordina a una ontología o teoría general de lo político, sino que se apoya en el análisis de la historia y la coyuntura concreta de una formación social determinada. Asimismo, la política no se reduce a una articulación de demandas. La reinterpretación laclausiana de la hegemonía ha tenido la enorme virtud de romper con el determinismo del marxismo clásico, pero a costa de cortar el vínculo indisoluble de la hegemonía con el Estado, del consenso con la fuerza. Aunque Laclau está lejos de ser un antiestatista, su teoría del populismo no se plantea el problema del ejercicio del poder político por parte del pueblo. Una posible lección de las experiencias latinoamericanas recientes podría ser que no alcanza con articular reivindicaciones ni con establecer nuevos antagonismos, sino que es preciso también, como ha señalado García Linera (2022), “derrotar al enemigo” (p. 149).

Aquí tocamos un punto sumamente importante y objeto de actuales discusiones (Selci, 2020; Vilela, 2021), a saber: la carencia estratégica de la teoría populista elaborada por Laclau. Si bien la teoría de Laclau nunca se colocó por fuera del drama histórico latinoamericano, el sesgo formalista de su reflexión sobre el pueblo y el populismo inhibe la posibilidad de formular la tarea histórica de la política popular en la actualidad. Sin objetivos movilizantes, la política se reduce a un pragmatismo

impotente, aunque apele al pueblo. La interpretación althusseriana de Maquiavelo como un *pensador de lo imposible* puede ayudar aquí. Antes que una simple descripción, el análisis materialista de la situación histórica debe ser capaz de “apuntar más allá de lo que existe, para alcanzar un objetivo que no existe, pero que debe existir” (Althusser, 2003, p. 104). Nuestra hipótesis es que la práctica política de los movimientos nacional-populares latinoamericanos ha puesto de relieve la necesidad, en la coyuntura actual, de reelaborar una idea liberacionista de nación como horizonte utópico para la práctica política. Pero una nación liberada, como indica el énfasis maquiaveliano en lo nuevo, no puede ser constituida bajo el Estado liberal existente. Se trata de una indicación capital: la tarea de una política jacobina, nacional, popular y antiimperialista no puede ser permanecer más allá del Estado, tampoco puede limitarse a simplemente ocupar y mejorar las funciones estatales, sino que debe forjar una nueva estatalidad.

Cabe destacar, asimismo, que el agente de constitución del Estado y la nación, el príncipe nuevo, no es el partido de clase, expresión del proletariado-sujeto de la historia, sino el efecto de un encuentro contingente entre *virtú* y coyuntura, entre príncipe y pueblo. Este punto es particularmente importante a la hora de conceptualizar la praxis de los movimientos nacional-populares latinoamericanos, cuyos modos de unificación política no han apelado nunca al partido de clase, sino a formas de conducción *movimientistas*. Precisamente porque la relación del príncipe con el pueblo es del orden de un encuentro contingente, que carece de necesidad, en tanto no se encuentra fundado en ninguna razón histórica, el desafío político mayor es el de producir y hacer durar ese encuentro. Se trata del problema de la preparación, educación y organización ideológica y política de las masas como condición de un liderazgo político con capacidad de unificar la nación bajo un Estado nuevo. Aquí cobra importancia la cuestión político-militar del pensamiento maquiaveliano retomada por Gramsci y Althusser: sin un proceso de organización de masas (*el príncipe debe contar con sus propias fuerzas*), el Estado nuevo no puede durar. No se trata de postular al ejército como modelo exclusivo de la organización política, sino de indicar la necesidad de forjar organizaciones capaces de agrupar las resistencias dispersas del pueblo en una dirección determinada.

Al mismo tiempo, no existe organización militante sin teoría, sin libro-mito. Aquí tocamos el problema del vínculo entre filosofía y práctica, entre filosofía crítica y pensamiento popular. La dimensión práctica de la filosofía materialista no tiene nada que ver con un rechazo de la teoría o con subsumir la teoría en la práctica política. Se trata, muy por el contrario, de atacar la distinción jerárquica idealista entre teoría y práctica, distinción que reproduce la relación de dominación de la división social del trabajo y convierte a los filósofos en poseedores de una verdad que está fuera del alcance de las personas corrientes. La necesidad de cuestionar la distinción jerárquica entre filosofía de los filósofos y filosofía de los no filósofos tiene por objetivo repensar el papel político de la filosofía en la construcción de la hegemonía de los grupos sociales subalternos. Solo una filosofía que asume que “su filosofía le llegará desde afuera”, que “sabe callarse, para escuchar a los otros” puede estar abierta a las formas contingentes que asume la lucha de las clases dominadas y contribuir a su organización y dirección.

Referencias

- Althusser, L. (2004). *Maquiavelo y nosotros*. Madrid: Akal.
- Althusser, L. (2008). *La soledad de Maquiavelo*. Madrid: Akal.
- Althusser, L. (2015). *Iniciación a la filosofía para los no filósofos*. Buenos Aires: Paidós.
- Althusser, L. (2017). *Ser marxista en filosofía*. Madrid: Akal.
- Althusser, L. (2021). *La transformación de la filosofía. Conferencia de Granada*. Granada: Universidad de Granada.
- Cortés, M. (2015). *Un nuevo marxismo para América Latina*. José Aricó: traductor, editor, intelectual. Buenos Aires: Siglo XXI
- Cortés, M. (2017). Gramsci contemporáneo: ecos de la voluntad nacional-popular en América Latina. *Las Torres de Luca*, 11, (pp. 73-96). <https://lastorresdelucca.org/index.php/ojs/article/view/189/169>
- Frosini, F. (2014). Democracia, mito y religión: el Maquiavelo de Gramsci entre Georges Sorel y Luigi Russo. En R. Salatini, R. y M. Del Roio (organizadores), *Reflexoes sobre Maquiavel* (pp. 173-193). San Pablo: Cultura Acadêmica.
- Frosini, F. (2017). ¿Qué es la crisis de hegemonía? Apuntes sobre historia, revolución y visibilidad en Gramsci. *Las Torres de Lucca*, 11, (pp. 45-71). <https://lastorresdelucca.org/index.php/ojs/article/view/196/168>
- Gainza, M. (2017). Subjetividad y política, entre Althusser y Maquiavelo. De la crítica de la psicología a la teoría de las pasiones, en *Actas del Coloquio Internacional Althusser hoy: Estrategia y materialismo*, (pp. 469-485). La Plata: Universidad Nacional de La Plata.
- García Linera, A. (2022). El marxismo situacional. En A. Tzeiman y R. Parodi (comps.) *Álvaro García Linera. Para lxs que vendrán: crítica y revolución en el siglo XXI. Selección de conferencias, artículos y entrevistas (2010-2021)*, (pp. 143-167). Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento, Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini.
- González, H. (2004). *Filosofía de la conspiración. Marxistas, peronistas y carbonarios*. Buenos Aires: Colihue.
- Gramsci, A. (2023a) *Cuadernos de la cárcel I (Cuadernos 1-5)*. Madrid: Akal.
- Gramsci, A. (2023b). *Cuadernos de la cárcel 2 (Cuadernos 6-11)*. Madrid: Akal.
- Gramsci, A. (2023c). *Cuadernos de la cárcel 3 (Cuadernos 12-29)*. Madrid: Akal.
- Maniglier, P. (2020). *Manifiesto por un comparativismo superior en filosofía*. Buenos Aires: Isla Desierta.
- Morfino, V. (2014). *El materialismo de Althusser*. Santiago de Chile: Palinodia.
- Rodeiro, M. (2021). El príncipe lector. *Anacronismo e Irrupción*, 11(21), (pp. 223-244).

<https://dialnet.unirioja.es/revista/24586/V/11?anualidad=2021>

- Selci, D. (2020). *La organización permanente*. Buenos Aires: Las cuarenta y El río sin orillas.
- Sorel, G. (1976). *Reflexiones sobre la violencia*. Madrid: Alianza.
- Starckenbaum, M. (2017). *Itinerarios de Althusser en Argentina: marxismo, comunismo psicoanálisis (1965-1976)*. Tesis de posgrado. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.
- Thomas, P. (2006). Althusser, Gramsci e la non contemporaneità del presente. *Critica marxista: analisi e contributi per ripensare la sinistra*, 6, (pp. 71-81). https://www.academia.edu/13316546/Althusser_Gramsci_e_la_non_contemporaneit%C3%A0_del_presente
- Thomas, P. (2015). Gramsci's Machiavellian Metaphor. Restaging The Prince. E F. Frosini, F. Lucchese y V. Morfino (eds). *The Radical Machiavelli: Politics, Philosophy and Language* (pp. 440-453). Leiden: Brill.
- Vilela, N. (2021). *Comunología. Del pensamiento nacional al pensamiento de la militancia*. Buenos Aires: Las cuarenta y El río sin orillas.