

Entre Maquiavelo y Adorno: Louis Althusser y las relaciones entre teoría y práctica política. Una interpretación.

Cardella, Sebastián¹

Sebastiancardella@hotmail.com

Facultad de Ciencias Sociales de la
Universidad de Buenos Aires (UBA).

Resumen:

La lectura de Maquiavelo realizada por Louis Althusser en la década de los '70, le permitirá a éste último recuperar y renovar los postulados del propio Marx y del marxismo "clásico", en aras de volverlos útiles y acordes para abordar las problemáticas que marcaba una coyuntura signada por la "crisis" del movimiento comunista internacional. En este marco, Althusser logrará –vía Maquiavelo- producir una nueva visión de la política -o, más específicamente, de la práctica política- en su relación con la "teoría".

Por tanto, nos proponemos en este trabajo recorrer ese nuevo camino emprendido por el Althusser de los '70, poniendo el foco en la novedosa interpretación del florentino a la que arribará el filósofo: la del Maquiavelo que trata de dar cuenta de un problema político *concreto*, marcado por la coyuntura histórica, imposible de ser tratado y reducido a una teoría general y sistemática. Por lo demás, y a partir de este abordaje que destacará la irreductibilidad de la (práctica) política a un sistema teórico abstracto, intentaremos, por último, producir un acercamiento entre estos análisis esbozados por el filósofo argelino-francés y los realizados por Theodor Adorno en su crítica al "pensamiento identitario", y sus consecuentes intentos de "salvar" la no-identidad del *objeto* con respecto al *concepto*.

Palabras clave: política, práctica política, teoría, dispositivo teórico, pensamiento identitario, objeto, concepto.

Althusser y Maquiavelo: la historia de un encuentro. Breves notas preliminares.

En la década de los '60 y los '70, los crímenes y horrores producidos en nombre del "marxismo" por parte del *estalinismo soviético* -frente a los cuales, como se dice, "ya no se

¹ Lic. en sociología por la Universidad de Buenos Aires (UBA).

podía hacer la vista a un lado”-, provocaron un estado de conmoción brutal al interior del campo marxista, haciéndolo estallar en una importante crisis que fue abordada de diferentes maneras de acuerdo al enfoque adoptado². Así, si para los principales autores de la llamada “Escuela de Frankfurt” -tales como Theodor Adorno, Max Horkheimer y, más acá en el tiempo, Jürgen Habermas (entre otros)- estaremos frente a una crisis de tipo *moral*, para filósofos de la talla de Louis Althusser ese cataclismo producido no podía ser explicado de otra manera que no fuera desde un ángulo estrictamente *político*. O, para decirlo de una forma diferente: mientras una figura como la de Adorno trabajó esa crisis histórica con una “tonalidad moral”³, el filósofo argelino-francés se encargó de abordarla imprimiéndole una “tonalidad” fuertemente “política” a sus interpretaciones, oponiéndose, de esta manera, a todo tipo de exégesis moral de los acontecimientos.

Pensar la crisis políticamente y, a partir de allí, *pensar lo político*: ese fue, entonces, el objetivo de Althusser en esos años de conmoción. Ahora bien: si efectivamente esa crisis era evidente, y su manifestación más patente eran los crímenes cometidos por el Estado soviético, Althusser señalaba la existencia de un modo particular de abordar esa crisis al interior del campo marxista que impedía la elaboración de un pensamiento genuino de la misma; un modo que tenía, por lo demás, nombre y apellido concretos: Iosif Stalin. Es decir: el marxismo, según el filósofo, se había dado una suerte de “pretexto” para no pensar dentro suyo la violencia, una excusa que consistía en atribuirle a una persona -en este caso, la figura del dictador soviético- los crímenes y horrores donde se manifestaba la crisis (convirtiéndose ésta, por ello, en una suerte de “desviación” con respecto al camino trazado por las “leyes de la historia”). Fue así que Althusser, luego de desechar esa postura, dio cuenta de la impotencia del marxismo -que se pretendía a sí mismo como una “teoría general de la historia”- para

² Fue precisamente en el año ‘77 cuando Louis Althusser habló abiertamente de “crisis del marxismo”, en una intervención que llevó a cabo en el “Coloquio de Venecia”. Para más información, véase Althusser, Louis: “Por fin la crisis del marxismo”, en *La soledad de Maquiavelo*, Akal, Madrid, 2008.

³ Si bien lo abordaremos más adelante en este trabajo, cuando profundicemos en los aspectos más destacados de la perspectiva adorniana, vale aclarar que esta “crisis del marxismo” para los autores de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, se vio comprendida en una crisis más general de la razón iluminista, devenida la misma en “racionalidad instrumental”: una racionalidad que se distingue por su carácter abstracto, formal, calculador y reificante (del mundo, de los hombres y de las relaciones humanas). Fue Adorno uno de los autores que más se centró en la crítica de este tipo de racionalidad, llevando la misma hasta límites insospechados. Toda su obra tuvo como eje principal -como veremos- el ataque furibundo a lo por él llamado “pensamiento identitario”, un pensamiento que opera promoviendo la identificación entre sujeto y objeto sin salvaguardar la heterogeneidad y la diferencia que existe entre ambos. Fue así que, en su “testamento filosófico” llamado *Dialéctica negativa*, su labor estuvo dirigida a criticar el pensamiento conceptual (identificante) con la intención de rescatar “aquello olvidado”: lo *no-idéntico*. Más adelante en nuestro trabajo ahondaremos en estas cuestiones, con el objeto de indagar en la proximidad que creemos existe entre el autor de la Escuela de Frankfurt y el Althusser de los ‘70, cuya lectura de Maquiavelo y la nueva relación que ésta nos propone entre la teoría y la práctica política guarda -y ésta es nuestra tesis- una estrecha relación con el pensamiento de Adorno.

brindar una respuesta a dicho problema, lo que lo llevó a decretar su crisis *total*, tanto teórica como práctica.

Por todo esto, Althusser se propuso la tarea de “repensar todo de nuevo”, de intentar refundar la teoría marxista sobre nuevas bases, tratando de superar con ello definitivamente la crisis desatada por el estalinismo soviético. En este marco, la principal crítica de los escritos althusserianos por aquella época estuvo dirigida a “los límites e insuficiencias conceptuales” que él creía existían en el marxismo: límites e insuficiencias originadas por el *idealismo* que asediaba a la teoría existente, expresado éste en el humanismo y en el evolucionismo de los cuales el marxismo no se había desprendido aún; un idealismo que no sólo cercaba a la teoría de aquellos tiempos, sino que, también, se encontraba muy presente en las formulaciones teóricas realizadas por el mismísimo filósofo de Tréveris⁴. Por ende: repensarlo todo de nuevo, “refundar” el marxismo sobre nuevas bases anti-idealistas: esa era la tarea; una tarea que tenía como objetivo, a partir de lo dicho, hacer emerger un *nuevo* Marx, uno que tuviera una faceta diferente a la trazada por las teorías marxistas de aquel entonces. Y así fue que, en este contexto, permeado por estas particularidades y signado por este ambicioso objetivo, la figura de Nicolás Maquiavelo comenzó a brillar cada vez más intensamente en los trabajos del filósofo⁵.

Recuperar a Maquiavelo para re-encontrarlo con Marx: allí se centró, entonces, la labor althusseriana por aquellos años. Así las cosas, y a partir de todo esto: ¿qué fue lo más rescatable, según Althusser, del teórico renacentista, aquello que lo llevó a sumergirse cada vez más en su obra? La respuesta: su *soledad*. Era imposible -como veremos más detalladamente a continuación- encasillar a Maquiavelo en algún linaje teórico. Su pensamiento giraba en torno a la construcción de un orden político nuevo, de un “Estado nuevo” en el marco de la disgregación política, económica y territorial que padecía la Italia de su época. Sin embargo, su trabajo no estuvo atravesado por la “búsqueda de leyes generales”, sino que el genio de su pensamiento radicaba, según la lectura de Althusser, en haber abordado su problemática desligándose de todo tipo de tradición filosófica, y ajustándose, sin

⁴ El humanismo, el evolucionismo, etc. remitían a esos “asedios del idealismo” localizados en la teoría marxista pero también en las formulaciones teóricas del mismísimo Marx, asedios que eran los grandes culpables de la crisis del marxismo –y de su fracaso político, manifestado en los horrores del estalinismo- y que, por tanto, era preciso desprenderse.

⁵ Si bien su aproximación a la obra del florentino databa de 1962, gracias a un curso realizado para la “École Normale Supérieure de Paris”, fue a partir de la década de los ‘70 donde este “encuentro” con la figura de Maquiavelo empezó a adquirir una fuerte preponderancia en la obra althusseriana. Así, se destacaron para ésta época: la conferencia “Solitude de Machiavel” pronunciada en la “Fondation de Sciences politiques” de Paris en junio de 1977; el texto “Maquiavelo y Nosotros” de 1972 con correcciones y agregados de 1986 (que serviría de base a la conferencia ya mencionada); y el material tardío relativo a los escritos del “materialismo aleatorio” (1982-1986).

marcos previos, a la singularidad del caso que debía pensar. Maquiavelo supo dar un “salto al vacío”, separarse de toda tradición y encontrarse con aquella “soledad” que, según Althusser, era lo que hacía *diferente* a su figura y a su pensamiento. Fue, así, este “salto al vacío”, este pensar desde “la nada” misma ateniéndose a la coyuntura política particular, el rasgo que quizá más impactó del filósofo renacentista al Althusser de los años ‘70.

Entonces, si la crisis del marxismo remitía a una crisis política, tanto teórica como práctica, en donde los asedios del “idealismo” -evolucionismo, humanismo, etc.- eran los grandes problemas de la teoría que no dejaban pensar la política (toda una deficiencia teórica que se articulaba y estaba directamente ligada con el fracaso político del marxismo -expresado en los horrores del estalinismo-), fue la figura del filósofo italiano la que le permitió a Althusser encontrar una salida “materialista” a dicho problema, un acercamiento que le brindó, a su vez (y como veremos), la posibilidad de replantear las relaciones entre la teoría y la (práctica) política. A partir de todo esto, nos proponemos en el siguiente apartado acercarnos a este replanteo esbozado por el Althusser de los ‘70, ateniéndonos principalmente (aunque no sólo, desde ya) a su escrito “Maquiavelo y nosotros”⁶ (con sus anotaciones y agregados de 1986), para luego indagar en las posibles relaciones que toda esta re-conceptualización permite entre aquel Althusser de los ‘70 y el pensamiento de la no-identidad de Theodor Adorno.

El Maquiavelo de Althusser: la práctica política y su relación con la teoría.

Como bien dijimos, para Althusser lo impactante del pensamiento de Maquiavelo es la *soledad* en la que este se ve inmerso al momento de realizarlo; un pensamiento que no se remite a la tradición filosófica para abordar su coyuntura, que no invoca los grandes escritos políticos ni de Aristóteles, ni de Platón, ni de los estoicos ni de Cicerón para el análisis de la misma. Su contexto está signado por la necesidad de fundar un orden político nuevo y, para ello, para pensar la singularidad de la situación, el florentino decide -y esto es fuertemente destacado por Althusser- proponer una nueva fórmula: dirigirse a *la verdad efectiva de la cosa* y no a su imaginación. En palabras del filósofo nacido en la Argelia francesa:

ésta fórmula opone la verdad efectiva, el conocimiento objetivo de la cosa, a la representación subjetiva, imaginaria. El conocimiento objetivo de la “cosa” que él trata, la política, es decir, la práctica política, es lo novedoso que aporta Maquiavelo,

⁶ Althusser, Louis, “Maquiavelo y nosotros”, Akal, Madrid, 2004.

quien rompe con lo que antes que él reinaba sobre los espíritus: una representación imaginaria de la política, una ideología de la política. Del mismo modo, cuando habla del verdadero conocimiento de la historia, rompe con su representación imaginaria.⁷

Maquiavelo denuncia el imaginario de la ideología reinante en materia política. Al analizar “la verdad efectiva de la cosa”, descubre el carácter de “imaginario” de todas las representaciones heredadas de la tradición antigua y del propio cristianismo. Son esas representaciones, por lo demás, el principal mal que les hace daño tanto a los príncipes como a los pueblos.

Siguiendo a Manini⁸, el problema de Maquiavelo, según Althusser, podría resumirse del siguiente modo: su objetivo radica en pensar las condiciones de instauración de un “Estado Nuevo” a partir de la coyuntura italiana, situación que aparece con condiciones favorables y desfavorables a la vez, ya que en esa misma Italia ningún movimiento político real esboza la promesa y el comienzo de ese Estado nuevo. De esta manera, el núcleo central del problema que enfrenta el florentino reside en la cuestión del comienzo *a partir de la nada*, desde cero, de un Estado nuevo, indispensable y necesario; tarea que comprende dos momentos: la fundación propiamente dicha de ese Estado, “que encuentra su base en la teoría del príncipe nuevo y el principado nuevo, y el momento del enraizamiento o duración del Estado, que da cuenta del pasaje de la monarquía a la república y por lo tanto de la importancia de la promulgación de leyes por parte del fundador”⁹.

Así, Althusser se distancia de aquellas interpretaciones “tradicionales” de la obra del florentino, las cuales se concentran en tratar de dilucidar el carácter monárquico o republicano del filósofo renacentista. Su propósito -según Althusser-, no es la fundación de una monarquía o de un orden republicano en particular, sino la tarea más vasta y primordial de constituir un Estado nacional, un Estado que fuera capaz de conseguir la unidad nacional para Italia, luchando contra los distintos particularismos –no nos olvidemos: Maquiavelo piensa y escribe *en y bajo* una coyuntura signada por la división italiana, por la inexistencia de una unidad nacional en aquel territorio-. Por lo demás, lo importante no es sólo para Maquiavelo constituir un Estado, sino un Estado que pueda *durar*: o sea, no quedarse sólo con una mera fundación, sino que, además, éste (léase: la institución estatal) debe poder prolongarse -de manera relativamente estable- a lo largo del tiempo.

⁷ Ibid., pag. 47.

⁸ Manini, Gabriela, “Trazo de un encuentro. Los límites de la teoría frente a la práctica política en la lectura Althusseriana de Maquiavelo”, Revista Estudios Sociales Contemporáneos N° 9, Mendoza, Octubre de 2013, pag. 78.

⁹ Ibid., pag. 79.

Pero, igualmente -y esto es lo que nos importa estrictamente para nuestra labor-, Althusser logra con su particular lectura de la obra del filósofo otorgarle un nuevo estatuto a la teoría, o, mejor: consigue establecer un nuevo tipo de relación entre teoría y política. Es decir, y yendo por partes: dijimos al comienzo que, lo notable del pensamiento del florentino es que se circunscribe estrictamente a “la verdad efectiva de la cosa”, que su propósito, entonces, no consiste en encontrar las leyes generales acerca del funcionamiento de los Estados o la esencia de los gobiernos, sino en esbozar un pensamiento respecto de las condiciones de fundación de un nuevo Estado, en un país signado por las divisiones internas y las invasiones extranjeras, es decir, en una *coyuntura* poco favorable. Por esta cuestión, para Althusser el pensamiento de Maquiavelo bajo estas circunstancias no puede ser postulado como una teoría general, sistemática y abstracta: lo que a él “le interesa no es ‘la naturaleza de las cosas en general’ (...) sino, por dar a la palabra toda su fuerza, “la verita effectuale della cosa’, de *la* cosa, en su singular, la singularidad de su ‘caso’”¹⁰.

Por lo tanto, el *objeto* de Maquiavelo -el cual no vendría a ser, por todo esto, el “objeto” de una teoría científica propiamente dicho- se percibe como un objetivo político *determinado* impuesto por la coyuntura, por la singularidad del caso; o, más precisamente: como un problema político *concreto*: el de la práctica política *concreta* para la fundación de un Estado Nacional que dure¹¹. Los elementos teóricos de su pensamiento se encontrarán, así, dispuestos de acuerdo a esa problemática nuclear, la misma ubicada en el centro, en el corazón de todo su razonamiento, y que no refiere sino al problema de la *práctica política*. Por todo esto, nos dice Althusser:

se comprenderá entonces que Maquiavelo no haga intervenir todas las “leyes”, ni siquiera un desarrollo general y sistemático, sino solamente los fragmentos teóricos propios para aclarar la posición e inteligencia de este caso concreto singular. (...). Pero, sobre todo, lo que hace es poner en evidencia un *dispositivo teórico* que rompe con los hábitos de la retórica clásica, donde lo universal reina sobre lo singular.

No hay teoría científica en Maquiavelo, así, en el sentido “clásico” del término, una teoría donde lo “universal reine sobre lo particular” (o, dicho de otro modo: donde lo singular concreto sea un caso ejemplar de “lo general abstracto”). Su pensamiento opera de manera disruptiva, fragmentada, sin poder enunciarse bajo la forma de la “universalidad del concepto”. Por tanto, y si bien nos encontramos ante un pensamiento teórico de gran rigor, el punto central, en el que todo se urde teóricamente, escapa plenamente a la investigación. Al

¹⁰ Althusser, Louis, Op. Cit., pag. 54.

¹¹ Cfr. Manini, Gabriela, Op. Cit., pag. 79.

hallarnos frente a una teoría que se presenta en fragmentos de un todo que hemos considerado “inacabado”, que parece más bien ausente, en segmentos dispuestos de tal manera que se hace imposible abarcarlos en una unidad acabada, se vuelve nula la probabilidad de dar una explicación sistemática, no contradictoria y completa de esta teoría.

Según Althusser, entonces, con la figura de Maquiavelo no nos encontramos ante un pensamiento que viene a establecer un “descubrimiento teórico ordinario”, definido como la fundación de una ciencia política positiva; sino que nos topamos ante un pensamiento que nos arroja -como ya pudimos señalar- hacia otro terreno: al de la *práctica política*. Por dicho motivo, y para sujetar la verdadera naturaleza de este dispositivo teórico y sus efectos -que, repetimos, Althusser define como una serie de “fragmentos teóricos centrados sobre la posición de un problema político”¹²-, el filósofo argelino-francés concibe a la propuesta de Maquiavelo como otra cosa diferente al examen de un problema teórico. Es decir, que su relación con el problema político en cuestión no es simplemente una relación de tipo teórica, sino que remite a una relación más bien *política*, entendiendo por ésta última no una relación de teoría política, sino de *práctica* política. Por lo demás, que esta relación de práctica política implique la utilización de elementos de teoría política constituye para el florentino una necesidad de la propia práctica, pero teniendo siempre presente que es sólo la óptica de la práctica política la que determina la modalidad y la disposición de los elementos de la propia teoría política.

Por lo tanto, estaríamos frente a un texto teórico afectado en su dispositivo, en su modalidad particular, por un *problema político concreto*, que se encuentra, él mismo, centrado en la *práctica política*. ¿Qué significa específicamente esto, resumiendo y a riesgo de ser redundantes, según la lectura althusseriana? Que Maquiavelo no plantea el problema político de la unidad nacional *en general*, sino que formula el problema en términos de caso, en términos de coyuntura singular, o, para ser más exactos: piensa de manera consecuente y precisa *al interior* de la coyuntura, *dentro* de la misma, en su concepto de caso singular aleatorio, teniendo esto fuertes efectos sobre la teoría, la cual, así, debe ajustarse a la “cosa” que aborda. Pensar *dentro* de la coyuntura significa tener en cuenta todas las circunstancias concretas existentes, enumerarlas, detallarlas, pero, también, sumergirse en la problemática que origina e impone su caso: el problema político de la unidad nacional de Italia, la constitución de ella en Estado nacional.

De esta manera, el dispositivo teórico formulado por Maquiavelo adquiere la forma, según Althusser, de “manifiesto utópico revolucionario”, lo cual lo convierte no sólo en un

¹² Althusser, Louis, Op. Cit., pag 55.

análisis teórico de coyuntura, sino, también, en un dispositivo teórico que propone una práctica, que se convierte en una llamada apasionada a la solución política que anuncia. Se establece, así, una relación entre el texto y el ámbito político que este mismo configura: Maquiavelo toma partido explícitamente por una causa, y pone en el escrito todas sus fuerzas necesarias en aras de ganar partidarios para la misma, implicándose, así, directamente en la batalla ideológica a favor del partido que apoya. Para decirlo de otra manera: el florentino esboza una teoría de los medios de los que dispone el *Príncipe* que debe salvar a Italia, pero, a la vez, concibe a su propio texto como un instrumento, como un medio tendiente a servir en el conflicto que anuncia y en el que se involucra¹³.

Todo esto produce, como ya venimos señalando, que el estatuto tradicional de la teoría comience a flaquear. A ello es a lo que se refiere entonces Althusser, cuando advierte que el espacio teórico se encuentra “minado” por otra instancia: la instancia de la práctica política. De esta forma, asistimos a un desplazamiento del primer espacio, el “de la pura teoría”, al segundo, el de la práctica política. La diferencia entre dichas instancias es que, mientras la primera no tiene “sujeto” -“la verdad vale para todo sujeto posible”-, el espacio de la segunda -el de la práctica política-, una vez sometido al análisis de coyuntura, no tiene sentido más que por un “sujeto” o agente posible o necesario, ya sea el Príncipe Nuevo de Maquiavelo o el Príncipe Moderno de Gramsci¹⁴.

Por lo demás, y ligado con todo lo que venimos diciendo, Althusser rescata otra cuestión novedosa de los escritos del florentino: según el primero, el lugar fijado por el filósofo renacentista en su texto para volverlo activo, el lugar de su punto de vista, no es el del Príncipe -quien, sin embargo, queda fijado como el sujeto de la práctica política decisiva, como aquel que *debe* revolucionar la coyuntura-, sino otro diferente: el del pueblo¹⁵. Así, se produce una dualidad entre punto de vista político y práctica política, entre el “sujeto” desde el punto de vista político, el pueblo, y el “sujeto” de la práctica política, el Príncipe: una dualidad irresoluble, irreductible, y que insinúa cierta proximidad entre el texto y la utopía. En el pensamiento del florentino nada está definido con antelación, el Príncipe *debe constituirse* en tanto Príncipe y el pueblo en tanto pueblo *en y a partir de* la práctica política

¹³ Cfr. Manini, Gabriela, Op.cit, pag. 80.

¹⁴ Cfr. Ibid.

¹⁵ “La paradoja es que Maquiavelo, en su dedicatoria a un Príncipe, Lorenzo de Médici, al comienzo de un libro que va a hablar del Príncipe, no duda en declarar que ‘para conocer la naturaleza de los Príncipes conviene ser popular’, por lo tanto, no ser Príncipe: lo que significa no solamente que los príncipes son incapaces de conocerse, sino *que no hay conocimiento posible de los príncipes más que desde el punto de vista del pueblo*. (...) Pero es preciso ir más lejos: Maquiavelo no dice que para conocer la naturaleza *del* Príncipe convenga ser popular, sino la naturaleza *de los* Príncipes, lo que implica que existen diversos tipos de los mismos y que, de entre ellos, se trata de elegir *desde el punto de vista del pueblo*”, Althusser, Louis, Op. Cit., pag 61.

misma, quedando anulada, de esta manera, la posibilidad de establecer los nombres y lugares que darán su forma política a la coyuntura. La práctica descansa, así, en un individuo de “nada”, desconocido e indefinible, que tiene la misión de realizar la unidad para un tercero: el pueblo. Lo mismo ocurre con éste último, quien espera un príncipe imposible, sin que nada le sugiera o le imponga que se constituya en tanto pueblo¹⁶. En palabras de Althusser,

Siendo el Príncipe definido única y exclusivamente por la función que debe llevar a cabo, es decir, por el vacío histórico que debe llenar, es una forma vacía, un puro posible-imposible aleatorio. Ninguna pertenencia de clase le predispone para cumplir su tarea histórica, ningún vínculo social le liga a este pueblo que debe unificar en una nación. Todo queda suspendido a su *virtú*, a las condiciones subjetivas de su logro. En cuanto al pueblo, que espera de este Príncipe posible-imposible que lo transforme en nación (...), nada le impone, ni siquiera sugiere que se constituya como pueblo, que se transforme en pueblo o, con mayor motivo, que se convierta en *fuerza política*¹⁷.

Es aquí, entonces, en donde se esboza el utopismo de Maquiavelo, un utopismo que se expresa en una distancia o, mejor, en una diferencia: la que existe entre una tarea política necesaria y sus condiciones de realización, las mismas posibles y pensables, pero, al mismo tiempo, imposibles e impensables por aleatorias. Así las cosas, y siguiendo, una vez más, a Manini:

Es, en definitiva, el pensamiento de Maquiavelo bajo su propia coyuntura lo que imprime en *El príncipe* este vacío redoblado, la dualidad de los “sujetos” que desemboca en la alteridad de la utopía. Como si sólo refiriéndose a formas aún inexistentes, el llamado de Maquiavelo lograra reunir las fuerzas necesarias para realizar la tarea histórica que plantea la coyuntura y, de esta manera, que su texto se vuelva eficaz¹⁸.

De esta forma, la fundación de un Estado nuevo -o, como lo llama Althusser, el proceso de “devenir Estado del Estado”-, depende, lisa y llanamente, de la constitución del “pueblo en pueblo” y del “Príncipe en Príncipe”, todo lo cual se define única y exclusivamente en (y a partir de) la práctica política. Por lo demás, Maquiavelo rechaza la posibilidad de que la fundación de un Estado nuevo pueda ser llevada a cabo por los príncipes y Estados existentes. Así, de igual manera que él se destaca por su *soledad* en lo que respecta a la escritura de su texto teórico -debido a su ruptura con toda filiación y tradición teórica clásica para abordar y analizar la singularidad del caso-, es la misma cualidad la que deberá asumir el potencial Príncipe encargado de fundar el tan ansiado Estado nacional. De esta manera, la *soledad* se convierte en una condición necesaria para la producción y la

¹⁶ Cfr. Manini, Gabriela, Op. Cit, pag. 81.

¹⁷ Althusser, Louis, Op. Cit., pag. 63.

¹⁸ Manini, Gabriela, Op. Cit.

emergencia de lo nuevo.

Entonces, vemos que, para el Maquiavelo de Althusser, *no es posible sostener ningún principio de razón al que pueda remitirse la fundación del nuevo Estado*. Para ser más claros: en tanto no hay *principio necesario* que posibilite dar cuenta de manera anticipada del Príncipe como agente de la práctica política, en tanto la *virtú* como carácter primordial del mismo es de carácter contingente y la propia *soledad* es consecuencia de una *fortuna* que lo arranca al individuo de su tiempo (vale aclarar que, el encuentro de *fortuna* y *virtú* es esencial para la constitución del Estado nuevo), se torna imposible sostener la existencia de alguna ley *necesaria* que pueda garantizar con seguridad la emergencia de ese nuevo Estado. Es el “carácter aleatorio” de la formación (y duración) de los Estados nacionales, entonces, lo que el filósofo argelino-francés nos está sugiriendo con su lectura de Maquiavelo.

Como pudimos observar a lo largo de este apartado, la práctica política vendría a quedar configurada como algo singular, y por tanto como algo imposible de ser abordado y prefigurado en su totalidad por un sistema teórico general. En este sentido, creemos que la lectura de la obra de Maquiavelo elaborada por Althusser, al sostener la irreductibilidad de la práctica política a una teoría general y abstracta, puede ser entendida como un análisis reivindicador de la “no- identidad” entre concepto y objeto, entre universal y particular, en el sentido “adorniano” del término. Por todo esto, la intención del siguiente apartado será trazar los aspectos más importantes de la concepción teórica de Adorno, con el objeto de observar las profundas afinidades que, desde nuestra óptica, existen entre los análisis recientemente explorados del Althusser de los ‘70 y el pensamiento formulado por uno de los filósofos más importantes de la llamada Escuela de Frankfurt.

La no-identidad entre la teoría y la (práctica) política: Althusser, entre Maquiavelo y Adorno.

Como bien dijimos al iniciar este trabajo, el enfoque dado por parte de los principales autores de la Escuela de Frankfurt a la llamada “crisis del marxismo” –una crisis que, según aquellos, no se ciñe al marxismo en particular sino que se asimila a la *razón ilustrada* en general- se caracteriza por tener un color o una tonalidad fuertemente *moral*. Por lo tanto, su interpretación de la situación histórica no tiene las mismas características esbozadas por autores como Althusser, cuya visión más “política” de los acontecimientos se separa del tono “moralizante” con el que estos autores abordan la problemática de la crisis. Adorno se

encuentra, como bien ya señalamos, dentro de éstos últimos, formando parte de la llamada “primera generación” de la Escuela de Frankfurt. Así las cosas, y antes que nada, menester es dar un pantallazo general a las características de su pensamiento, para luego indagar en las fuertes afinidades que existen entre éste y el Althusser de los años ‘70, a pesar de la “tonalidad” diferente con la que ambos dieron cuenta de la problemática.

La obra de Adorno está atravesada por una fuerte crítica al llamado “pensamiento identitario”, en tanto pensamiento que se define por estar ligado a la, por él denostada, *racionalidad instrumental*. Es en el libro ya clásico denominado “Dialéctica de la ilustración”¹⁹, escrito con su par Max Horkheimer hacia fines de la década de los ‘40, donde Adorno esboza de la forma más plena su crítica radical al proyecto iluminista y a su producto, la ya mencionada razón instrumental. En él, los autores nos dicen que el proyecto de la ilustración se caracteriza por ser el promotor de la progresiva racionalización del mundo, de la racionalización de todas las esferas de la vida social -tal como ya lo había señalado la figura de Max Weber-; un proceso éste que comporta, a medida que avanza, una creciente instrumentalización y funcionalización de la razón, con la consiguiente pérdida de la libertad y del sentido. Así, nos encontramos ante un proceso de racionalización que deviene proceso de *reificación* o *cosificación* del mundo, todo un efecto del cual no se salva ni la propia subjetividad.

El problema comienza ya en el origen de la ilustración, cuyo objetivo, desde un inicio, es constituir a los hombres en “señores” liberándolos del miedo. Su programa consiste en el desencantamiento del mundo -producido a medida que avanza el proceso racionalizador- con el objeto de someter a éste último bajo el dominio del hombre. La ilustración disuelve los mitos, desacraliza todos los rincones de la tierra erigiendo, a la vez, el saber positivo de la ciencia, el mismo dedicado a la explotación y al dominio sobre la naturaleza desencantada. Así, en este proceso de ilustración, signado por el avance de la razón instrumental, el conocimiento deviene poder y la naturaleza queda rebajada a puro sustrato o material de dominio. Su principio: operar “identificando”, ya que no soporta lo distinto y lo desconocido, marcando ello la marcha de la desmitologización, de la ilustración, que termina reduciendo todo a la “pura inmanencia”. De esta manera, la hegemonía de este tipo de racionalidad instrumental hace imperar en la realidad lo abstracto y general en detrimento de lo individual y heterogéneo.

Si el mito era ya ilustración -en tanto buscaba “explicar” y, por tanto, calcular, controlar y manipular-, la ilustración recae en mitología: ella retorna a la necesidad y la

¹⁹ Adorno, Theodor y Horkheimer, Max: “Dialéctica de la ilustración”, ed. Trotta, Madrid, 2009.

coacción de la que pretendía liberar a los hombres. La recaída de la ilustración en mitología es la recaída del espíritu bajo el dominio ciego de la naturaleza, la cual se venga, de esta manera, por haber sido *olvidada* en el proceso de ilustración o, lo que es lo mismo, en el proceso de racionalización y consiguiente *cosificación* del mundo. En palabras de los autores:

La propia mitología ha puesto en marcha el proceso sin fin de la ilustración, en el cual toda determinada concepción teórica cae con inevitable necesidad bajo la crítica demoledora de ser sólo una creencia, hasta que también los conceptos de espíritu, de verdad, e incluso de ilustración, quedan reducidos a una magia animista (...) Como los mitos ponen ya por obra la ilustración, así queda ésta atrapada en cada uno de sus pasos más hondamente en la mitología ²⁰

El proceso de ilustración, de esta forma, se revela como un proceso permanente y progresivo de racionalización, abstracción y reducción de la entera realidad al sujeto bajo el signo del dominio, desarrollándose históricamente como un proceso de alienación y cosificación.

En este marco, en donde los autores promueven una crítica radical a esa razón instrumental, cosificadora, que reduce todo material a mera abstracción, a cálculo, equiparando e identificando lo diferente y lo heterogéneo con el objeto de manipular, controlar y dominar la realidad y a los hombres, es en el que se inscribe su crítica al “pensamiento identitario o identificador”, el cual opera, de acuerdo a ellos, según la lógica de la racionalidad instrumental: lo cualitativo lo reduce a lo cuantitativo; las diferencias las anula por medio de la unidad y universalidad del *concepto*. Entonces: nos encontramos ante un modo de pensar que liquida lo individual y diverso en favor del dominio de lo general y abstracto.

Así las cosas, hablamos de un pensamiento instrumental que identifica todo con todo -en tanto equipara lo que es heterogéneo, distinto y singular, subsumiéndolo en categorías universales y abstractas, convirtiéndose así “lo particular” en un mero “caso” de lo más general-, ya que no tolera y no soporta lo diferente, lo no-idéntico. Es en este sentido, con el objeto de salvar la no-identidad del objeto con respecto al sujeto, de rescatar del *olvido* la singularidad de lo particular frente al avasallamiento de la universalidad del *concepto*, que el pensamiento adorniano se ve inclinado, por una cuestión moral, a un tipo de racionalidad crítica, de carácter negativo y material²¹. De esta forma, la filosofía se convierte, en Adorno,

²⁰ Ibid., pags. 66-67.

²¹ “Sólo en el motivo materialista sin tapujos sobrevive la moral. La marcha de la historia no deja otra salida que el materialismo a lo que tradicionalmente fue lo opuesto a él sin mediaciones, la metafísica. Lo que el espíritu antaño se jactaba de determinar o construir a semejanza suya se mueve hacia lo que no se asemeja al espíritu; hacia lo que se sustrae a su dominación y en lo que ésta se

en crítica radical del idealismo, sistema filosófico que, según el autor, defiende el pensamiento identificador y la sociedad irracional y falsa que este fundamenta. Frente a él, el filósofo alemán concibe la reflexión filosófica como *dialéctica negativa* y anti-sistema²².

Entonces, y como en Hegel, será la contradicción, con la negación como su principio lógico, la que le proporcione al pensamiento de Adorno la reflexividad crítica y el dinamismo necesarios para su labor. Pero mientras el primero -según la visión adorniana-, trata a la negatividad, al movimiento del concepto hacia su “otro”, como un momento transitorio de un proceso mayor hacia la consumación sistemática, el filósofo de Frankfurt toma a aquella como el signo distintivo de su pensamiento, desechando la “re-conciliación hegeliana” en tanto no cree en la coincidencia entre razón y realidad como sí lo considera el autor de la “Fenomenología del espíritu”. Así, y como sucede en Kant, en Adorno las antinomias permanecen antinómicas, con la diferencia que si para el primero eso se debe a los límites de la razón, para el segundo esto se debe a los límites de la realidad. De esta forma, para el filósofo de Frankfurt el pensamiento no re-conciliatorio es una consecuencia de las condiciones objetivas: si las contradicciones de la realidad no pueden ser desterradas por obra y gracia del pensamiento, tampoco pueden ser resueltas al interior de éste último.²³

Adorno concibe al *concepto* y a la *realidad*, entonces, cada uno en referencia al otro y no en sí mismos. Es decir: sostiene la *no-identidad* entre ambos. Así, nos encontramos ante un modo de reflexión dialéctica que se mantiene en su negatividad radical, sin la posibilidad de que exista, como en Hegel, una instancia superadora -el “tercer momento” hegeliano- que afirme la identidad entre el universal y el particular, entre el concepto y el objeto. Afirmar la identidad entre uno y otro sería caer en la lógica del “pensamiento identitario”, expresión de la racionalidad instrumental, cosificadora, que liquida la diferencia y que se torna, por este motivo, en un pensamiento conformista y apologético del orden existente.

Sin embargo, y como se sugiere de lo que venimos diciendo, en su crítica al *concepto* Adorno no busca eliminarlo -para volver a una suerte de “espontaneísmo de la experiencia”-, sino mantenerlo en su tensión dialéctica con la realidad -el objeto- a la que se refiere.

manifiesta como el mal absoluto. El estrato somático, alejado del sentido, en el vivo es escenario del sufrimiento que en los campos abrasó sin consuelo todo lo que de apaciguador hay en el espíritu y en la objetivación de este, la cultura”, Adorno, Theodor: “Dialéctica Negativa. La jerga de la autenticidad”, Akal, Madrid, 2011, pag. 335. La necesidad de salvar lo no-idéntico, de rescatarlo de su olvido, se vuelve una cuestión crucial así como un mandato imposible de soslayar ante el sufrimiento que impone la pura identidad en la historia, la misma cada vez más indiferente frente a la vida individual y concreta.

²² Cfr. Garro Reyes, Juan Mauricio: “la grietas de lo idéntico. El concepto de dialéctica negativa en Theodor Adorno”, trabajo de investigación presentado para optar por el grado de licenciado en Filosofía, Ciudad universitaria Rodrigo Facio, San Pedro de Montes de Oca, Costa Rica, Agosto del 2011, pag. 66.

²³ Cfr. Buck-Morss, Susan: “el origen de la dialéctica negativa. Theodor Adorno, Walter Benjamin y el instituto de Frankfurt”, Siglo XXI editores, México, 1981, pag. 139.

“Superar al concepto por medio del concepto”: esa es la gran paradoja que tiñe al pensamiento del autor de la “dialéctica negativa”. Es así como, a partir de esto, Adorno propone -con una importante influencia de su gran amigo, Walter Benjamin- la idea de “constelación”:

La categoría dialéctica de constelación hace referencia al conjunto histórico sedimentado en un fenómeno, a su contexto. Según el pensador alemán, cada fenómeno sería una suerte de mónada que contiene su propia particularidad, pero que, al mismo tiempo, es una imagen del mundo que la rodea. En otras palabras, cada fenómeno no se da aisladamente sino en configuraciones, en “racimos de conceptos”, los cuales componen la constelación.²⁴

Entonces, a partir de los elementos de un fenómeno, el objetivo adorniano es articular una “idea”²⁵, una constelación de conceptos que reflejen “la imagen del mundo” o, lo que es lo mismo, la realidad socio-histórica. O sea que “su esfuerzo central [consiste] en descubrir la verdad de la totalidad social (de la que [puede] tenerse en sí la experiencia) tal como [aparece] literalmente dentro del objeto en una configuración particular”²⁶. Por lo tanto, el objetivo es reunir los conceptos alrededor de la *cosa* que se quiere conocer -y siempre a partir de los elementos de *esa cosa*, sin aniquilarla- para determinar potencialmente su interior, logrando alcanzar con el pensamiento lo que este elimina necesariamente de sí.

A partir de todo esto, podemos observar la profunda proximidad que existe entre la interpretación althusseriana de Maquiavelo y los trabajos de Adorno: si para el segundo la forma de reflexión crítica se establece manteniendo la tensión dialéctica (la no-identidad) entre concepto y realidad, sin caer en una “liquidación” de esta última por parte del primero -lo que implicaría una caída en el pensamiento identitario y, por tanto, en una apología del orden social existente-, para el Althusser de los ‘70 es exactamente esa tensión la que logra sostener Maquiavelo en su labor: una forma de reflexión que no subsume a la práctica política en una teoría general y abstracta (o sea: que no asume su *identidad*), ya que el filósofo florentino -como pudimos observar a lo largo de nuestro trabajo- al pensar *bajo* la coyuntura política que lo atraviesa, no busca establecer leyes universales sobre la fundación de los Estados ni de las esencias de los gobiernos en general, sino, simplemente, esbozar un pensamiento que logre proporcionar un análisis de la coyuntura así como ciertos ejes y lineamientos teóricos para la práctica política *concreta* (la cual se mantiene irreductible a la

²⁴ Garro Reyes, Juan Mauricio, Op. Cit., pag. 120.

²⁵ “Los conceptos son esas estrellas distantes cuya yuxtaposición puede ser captada en la imagen de una constelación; las ideas, entretanto, aunque múltiples y también discontinuas, no ofrecen una atalaya análoga más allá de ellas desde la cual aprehender su coexistencia, semejante a la de las estrellas: es decir (...), no pueden ser uncidas en la forma de un sistema filosófico (...)”, Jameson, Fredric, “Marxismo tardío. Adorno y la persistencia de la dialéctica”, FDE, Buenos Aires, 2010, pag. 99.

²⁶ Buck-Morss, Susan, Op. Cit., pag 203.

teoría), cuyo objetivo, por aquel entonces, estaba referido a la fundación de un Estado nacional nuevo en la Italia renacentista, algo que sólo podía lograrse *en y a partir de* dicha práctica política.

Al pensar la singularidad del caso y no buscar exponer leyes generales sobre un problema que es *particular y concreto*, la teoría de Maquiavelo adquiere un formato de dispositivo que cumple una función similar a la “constelación adorniana”, entendida como una suerte de “racimos de conceptos”²⁷. Si esta última “rodea” a la “cosa” que trata de abordar sin anularla -con el objeto de brindar un conocimiento y de iluminar la realidad socio-histórica presente en este fenómeno particular-, el dispositivo teórico configurado por Maquiavelo según Althusser estaría, igualmente, rodeando a su objeto (en este caso, la práctica política a la cual se refiere) sin “liquidarlo” -para hablar en los modos en que lo hace el filósofo alemán-, con el fin de proveernos, también, de un conocimiento sobre el mismo. En ambos casos, es el *objeto* (o sea, la práctica política en Althusser; el fenómeno singular, concreto, en Adorno) lo que fija la modalidad de la teoría, la cual adquiere el formato de dispositivo en uno y de constelación, en otro. Por lo demás, este mantener la no-identidad entre concepto y realidad no sólo es algo característico de estos pensamientos, sino también algo *necesario* para ambos: para Adorno, en tanto la contradicción de la realidad no puede ser resuelta en (ni por) el pensamiento; para el Maquiavelo de Althusser, en tanto la teoría no puede resolver algo que sólo le cabe a la práctica política.

Así, si Maquiavelo va a “la cosa misma” para pensar su “objeto”, arribando a “una fórmula que opone la verdad efectiva, el conocimiento objetivo de la ‘cosa’, a la representación subjetiva, imaginaria”²⁸, como acabamos de ver, estaríamos ante un pensamiento que recupera las máximas adornianas de la *dialéctica negativa*: volver al objeto, rescatarlo del *olvido*, sin reducirlo al sujeto “bajo el signo del dominio”, a pura abstracción, como bien venían haciéndolo las representaciones heredadas de la tradición. Sin embargo, vale aclarar que, si bien la verdad reside -a partir de lo que venimos diciendo- en el objeto, no es la meta de ninguno de los autores sustituir la primacía del sujeto por la de este último, lo que implicaría abandonar, de esta manera, la *no identidad* entre las dos instancias: ambas están co-determinadas, ni la mente ni la materia pueden dominar al otro como primer

²⁷ Obviamente, la “constelación” no busca realizar ninguna propuesta de tipo político como en el caso de Maquiavelo -tal como lo demuestra Althusser-, ni tampoco el “dispositivo teórico” maquiavélico rastreado por el filósofo francés busca iluminar -a la manera de la constelación adorniana- las contradicciones de la realidad socio-histórica (aunque sí expone un análisis sobre la situación concreta que se aborda). Aclarado esto, creemos que es posible trazar una relación entre ambos conceptos teóricos, tal como intentamos hacerlo en este apartado.

²⁸ Althusser, Louis, Op. Cit., pag. 47.

principio filosófico. Así, si para Adorno el objeto material requiere de la instancia subjetiva para liberar la verdad en él contenida, lo mismo ocurre para el Maquiavelo de Althusser: su ir directamente a la “verdad efectiva de la cosa”, sin subsumir a esta última en una teoría general y abstracta, no implica el abandono de la instancia subjetiva, de la intervención teórica que, en definitiva, lleva a cabo el pensador florentino.

De esta forma, se hace patente lo siguiente: tanto para Althusser como para Adorno, si bien la teoría no puede subsumir al particular concreto -por lo que no podemos hablar en ningún caso de la existencia de una teoría sistemática-, la mediación conceptual *no puede ser eliminada*. Mientras para el filósofo de Frankfurt eliminar al concepto significaría caer en el peligro de la irracionalidad, así como en la falsedad del espontaneísmo, para Althusser la teoría esbozada por Maquiavelo no deja de ser una teoría de rigor -por más de que no estemos hablando, como ya sugerimos, de una “teoría sistemática y abstracta”-, necesaria para fijar lineamientos y ejes y para analizar la coyuntura. Con lo cual, queda establecido: *no podemos actuar políticamente sin un mínimo de análisis teórico* (cabe aclarar que, además, este dispositivo teórico interviene en tanto “dispositivo que propone una práctica, que apela a una llamada apasionada a la solución política que anuncia”. O sea: el texto deviene un medio tendiente a servir en la batalla que informa pero también en la que se involucra).

Si para Althusser, entonces, la fundación de un Estado revolucionario no puede ser prefigurada ni resuelta *por* la teoría ni *en* la teoría, sino que sólo puede adquirir plena realidad en (y a partir de) la práctica política misma, lo que está implementando el filósofo argelino-francés en este análisis no es más que un abordaje adorniano de la problemática: salvar la singularidad de la práctica política, rescatar su “exceso” con respecto a la teoría, la cual sirve para pensarla pero nunca para realizar una prefiguración sistemática ante la cual si o si habría que atenerse. No olvidemos: en el pensamiento del florentino nada está definido de antemano, los agentes deben constituirse como tales -el Príncipe *en tanto* Príncipe y el pueblo *en tanto* pueblo- *en y a partir de* la práctica política misma, sin la posibilidad, por tanto, de establecerse los nombres y lugares que brindarán su forma política a la coyuntura.

Entonces: a lo largo de nuestro análisis pudimos dar cuenta de cómo la lectura althusseriana de la obra de Maquiavelo logra instaurar un nuevo tipo de relación entre teoría y práctica política, similar a la esbozada por Adorno entre sujeto y objeto a lo largo de su obra: una relación que mantiene la tensión entre aquellas, sin que alguna de las instancias pueda afirmarse por sobre la otra -o, dicho de otro modo: sin que se pueda consumir la *identidad* entre ambas-. Por tanto, se observa cómo, vía Maquiavelo y al igual que Adorno, el pensamiento de Althusser consigue rescatar del *olvido* -para decirlo en términos adornianos-

la singularidad del *objeto* que está analizando: la *práctica política*, con su irreductibilidad a toda teoría sistemática; con su *no-identidad* respecto al *concepto*.

Bibliografía.

- Adorno, Theodor y Horkheimer, Max: “Dialéctica de la ilustración”, ed. Trotta, Madrid, 2009.
- Adorno, Theodor: “Dialéctica Negativa. La jerga de la autenticidad”, Akal, Madrid, 2011.
- Althusser, Louis: “La soledad de Maquiavelo”, Akal, Madrid, 2008.
- Althusser, Louis: “Maquiavelo y Nosotros”, Akal, Madrid, 2004.
- Buck-Morss, Susan: “El origen de la dialéctica negativa. Theodor Adorno, Walter Benjamin y el instituto de Frankfurt”, Siglo XXI editores, México, 1981.
- Garro Reyes, Juan Mauricio: “la grietas de lo idéntico. El concepto de dialéctica negativa en Theodor Adorno”, trabajo de investigación presentado para optar por el grado de licenciado en Filosofía, Ciudad universitaria Rodrigo Facio, San Pedro de Montes de Oca, Costa Rica, Agosto del 2011.
- Jameson, Fredric, “Marxismo tardío. Adorno y la persistencia de la dialéctica”, FDE, Buenos Aires, 2010.
- Manini, Gabriela: “Trazo de un encuentro. Los límites de la teoría frente a la práctica política en la lectura Althusseriana de Maquiavelo”, Revista Estudios Sociales Contemporáneos N° 9, Mendoza, Octubre de 2013.