

Étienne Balibar, *Passions du Concept. Épistémologie, théologie, politique*¹

(2020) La Découverte
París, 271 pp.

Ermanno Vitale
Università della Valle d'Aosta
ORCID ID 0000-0002-0766-3347
e.vitale@univda.it

Cita recomendada:

Vitale, E. (2023). Étienne Balibar, *Passions du Concept. Épistémologie, théologie, politique*. *Eunomia. Revista en Cultura de la Legalidad*, 24, pp. 426-435

DOI: <https://doi.org/10.20318/eunomia.2023.7682>

Recibido / received: 29/10/2022
Aceptado / accepted: 15/02/2023

1. La «lección de los clásicos»: manejar con cuidado

En 2020 se publica, en la colección «*L'horizon des possibles*» de La Découverte, dirigida por Laurent Jeanpierre y Christian Laval, el segundo volumen de un loable proyecto cultural y editorial que pretende recoger los muchos ensayos dispersos escritos por Étienne Balibar a lo largo de su fructífera vida como estudioso y reconocido *maître à penser*. El volumen, titulado *Passion du concept. Épistémologie, théologie et politique*, se construye, sobre todo, en la primera y en la segunda parte, en torno a temas habituales en la filosofía francesa contemporánea, entendida en sentido amplio, en los que Balibar discute principalmente con Foucault, Badiou, Canguilhem, y se cierra con una tercera parte dedicada básicamente a una reflexión teórica sobre el estructuralismo y la idea misma de «concepto», en sus relaciones con la ideología y el uso del lenguaje.

Admito que la filosofía francesa del siglo XX y, en particular, con la de la segunda mitad del siglo, que no puede evitar medirse con Foucault -concédase esta arriesgada y reductiva síntesis, pero espero que el lector pueda igualmente comprender el punto-, me ha producido siempre dos disposiciones de ánimo opuestas y enfrentadas entre sí. De un lado, la fascinación por un pensamiento que sabe arriesgarse y atrae la atención no solamente de los «intelectuales», sino también de

¹ Traductores: Andrea Greppi y Jesús Ignacio Delgado Rojas.

la esfera pública en torno a reflexiones originales y temas incómodos, como por ejemplo un análisis «post-weberiano» del poder o las investigaciones sobre el concepto de enfermedad, en particular de la enfermedad mental, que ponen directamente en discusión la todavía reciente tradición psicoanalítica y apuntan a la dimensión social y político-ideológica de la locura. No puede dejar de reconocerse a intelectuales como Foucault, Deleuze, Derrida, Lacan, Althusser y el propio Balibar, por mencionar solo algunos nombres, el mérito de haber producido un pensamiento capaz de desenmascarar la ideología capitalista dominante y de ser verdaderamente radical en su aspecto conscientemente «partisano», en la convicción de que hechos y normas, o praxis y teoría, no han de estar separadas sino que deben alimentarse recíprocamente, en una confrontación intensamente conflictiva de la que el intelectual será, lo quiera o no, no solamente un intérprete sino también un producto y un agente productor.

De otro lado, sin embargo, al menos para un estudioso formado en la escuela de Norberto Bobbio y en su método histórico-analítico, resulta llamativo la presencia de un lenguaje a menudo oscuro y ambiguo, en un proceso argumentativo en ocasiones inconcluyente, basado en interpretaciones y presupuestos que están lejos de ser convincentes, que cede a la tentación de la narración literaria y al gusto por la paradoja que es fin en sí misma, y se complace en inversiones dialécticas que, de entrada, dejan boquiabiertos pero que, sometidas a un análisis más prosaico, pero también más atento, acaban revelándose más como hábiles juegos de manos que como argumentos racionalmente sólidos. Puedo entender que el rechazo de la tradición «cartesiana» y, sobre todo, positivista y tardo-positivista -que ha impregnado las ciencias sociales en Francia, y no solo, y que ha sido expresión de la ideología dominante- demandase una ruptura significativa también en lo que respecta al estilo filosófico, pero mi duda es que, como suele decirse en estos casos, se haya echado por el desagüe a la recién nacida Ilustración junto con el agua sucia de su degeneración tardo-positivista.

Ir al fondo de este examen precisaría mucho más espacio y también mayores conocimientos. No obstante, en el volumen de Balibar recién citado aparecen dos textos que, precisamente porque en alguna medida escapan al debate estrictamente francés y contemporáneo, me resultan más familiares y, por tanto, me permiten intentar argumentar, por así decir, en las formas y los límites de una suerte de sinécdoque, lo que acabo de afirmar, intentando que resulte menos temerario. Me refiero a las dos intervenciones sobre Maquiavelo, *Maquiavel tragique*, utilizados como *ouverture* del volumen, y *Esser principe, esser popolare: l'épistémologie conflictuelle de Machiavel*². La tesis general que voy a sostener no es tanto que Balibar haya leído a Maquiavelo prescindiendo del hecho que sus obras mayores están escritas a comienzos del s. XVI en el contexto de la Florencia médica. Escuchar y universalizar la lección de Maquiavelo es una operación no solamente legítima sino, a mi entender, filosóficamente fructífera. El florentino es un clásico de la filosofía política precisamente porque su reflexión va más allá de su tiempo y de las condiciones particulares que motivaron su escritura. Pero otra cosa bien distinta es utilizar a Maquiavelo, o a cualquier otro autor clásico, convirtiéndolo en una marioneta que aparece en la escena de un teatro filosófico que le resulta extraño, en el cual se ve forzado a representar, mediante lagunas, distorsiones y a veces obsesiones interpretativas basadas solo sobre determinados fragmentos, un papel, un personaje que no encaja en el conjunto de los textos que han llegado hasta nosotros del secretario florentino sometidos a examen analítico. En otras palabras, mi impresión

² El texto original, presentado en 2013 en un Congreso sobre los quinientos años del *Principe* en la Brunel University de Londres, apareció en inglés: «*Esser principe, esser popolare*»: *Machiavelli's conflictual Epistemology*.

es que Balibar está tomando prestadas de Maquiavelo algunas frases, alguna sugerencia, introduciéndolas en su propio discurso narrativo y filosófico, sin preocuparse por comprobar si esas aportaciones son centrales en el conjunto del pensamiento del florentino, como interpretaciones, siempre discutibles, de su «lección». Añado que no creo que haya nada malo en esta operación de apropiación de fragmentos o páginas de un autor para los fines de cada cual, con tal de que se declare explícitamente, esto es, sin pretender que con ello se está descubriendo, a través de pasajes descontextualizados, el sentido profundo de su obra.

2. *Machiavel tragique*

El primero de los dos textos -*Machiavel tragique*- es breve y ocasional, pero en el fondo anticipa ya los temas que volveremos a encontrar en el ensayo más extenso sobre la epistemología conflictual de Maquiavelo. La ocasión es un encuentro-debate que tuvo lugar en Nanterre en abril de 2001 con Jean-Luc Nancy y Marie Gaille-Nikodimov a propósito de un trabajo teatral que tenía como objeto el *Príncipe* de Maquiavelo. El comentario se centra en cuatro palabras-clave, que obviamente contienen, en opinión de Balibar, cuatro ideas fundamentales, ordenadas según una progresión que debería iluminar la comprensión profunda de la obra de Maquiavelo y la razón de su actualidad: *voix, tragique (o tragédie), cruauté e ruine*.

La primera palabra es «voz». La tesis de Balibar, si lo entiendo correctamente, es que Maquiavelo pone en escena, por así decir, dos personajes, y también dos voces, que son a su vez los destinatarios a los que dirige sus reflexiones: de una parte el príncipe, que Balibar parece considerar como expresión (no queda claro si meramente individual, el líder supremo, o colectivamente organizada, el partido) de un anhelo de conquistas históricas de transformación geopolítica y social, a la que se contraponen una segunda voz, la del pueblo, que entra con el príncipe en una relación dialéctica y conflictiva, pero al mismo tiempo de necesidad recíproca, de interdependencia: no hay príncipe sin pueblo, pero lo mismo puede decirse al revés. Más allá de las muchas figuras que presenta -la Virtud, la Fortuna, la Guerra- toda su obra, escribe Balibar, está dominada «por una división más secreta y determinante, que es la de *las dos voces del propio Maquiavelo*, entre las que se divide el que dirige el texto a sus destinatarios: un Príncipe, y quizá tras él un Pueblo, ambos “por venir”»³.

Balibar parece, en el fondo, retomar y avalar la interpretación republicana del *Príncipe*, la interpretación rousseauiana y foscoliana, según la cual el *Príncipe* sería un libro *au masque* en el que Maquiavelo, dirigiéndose aparentemente a los príncipes, estaría dando en realidad lecciones a los pueblos con el propósito de que estos últimos conozcan las malas artes de los primeros. Naturalmente, no lo hace de manera tan simple, sino que contamina y complica una interpretación que, de por sí, parece extravagante y forzada con problemas de teoría marxiana (y marxista) que ni a Maquiavelo ni a Rousseau se les habrían pasado nunca por la cabeza, como es la relación entre el pueblo, cualquiera que sea la acepción que quiera tomarse de esta palabra, y la clase proletaria.

Balibar parece fascinado por el capítulo final del *Príncipe*, aquél en el que el secretario florentino, contradiciendo abiertamente el crudo realismo de los capítulos anteriores, exhorta a un príncipe imaginario e idealizado a llevar a cabo una empresa

³ «Je crois que toutes ces distributions son comme dominées, sous-tendues par une division plus secrète et plus déterminante, qui est celle des deux voix de Machiavel lui-même, entre lesquelles se partage celui qui adresse le texte à ses destinataires: un Prince, et peut-être derrière lui un Peuple, tous les deux “a venir”» (Balibar, 2020, p. 6).

redentora como es la de reunificar la península italiana, convirtiéndola en una nación que estuviera en condiciones de competir con Francia y España. De nuevo, encuentra dos voces, la de la razón, que considera «más conveniente buscar la verdadera realidad de las cosas que la simple imaginación de las mismas» (Maquiavelo, 1998, p. 61), es decir, actuar siguiendo los principios del realismo político derivados de la estrategia militar, y la vía de la pasión que, al contrario, se deja llevar por la exhortación a las grandes empresas, al impulso ideal, quizá revolucionario, hacia la realización de «repúblicas y principados que nunca se han visto ni se ha sabido que existieran realmente» (Maquiavelo, 1998, p. 61).

Hemos de conceder a Balibar que el capítulo vigésimo sexto fue escrito realmente por Maquiavelo, por más que la conclusión parezca incoherente respecto a los capítulos anteriores, quizá dictada en parte por una preocupación real, la debilidad de las señorías respecto de los estados nacionales, y en parte por la exigencia de halagar a Lorenzo de *Medici* como el príncipe llamado a llevar a cabo dicha redención. En cambio, la figura de un «pueblo» políticamente activo o activable, que representaría la segunda voz, pero que, en realidad, mirando al futuro, es la voz verdadera, respecto a la cual el príncipe no sería más que un ventríloquo, me parece que no tiene base en el texto maquiaveliano. El pueblo, o los pueblos, son tomados por el secretario florentino más como una masa inerte que puede utilizarse estratégicamente contra los gobernantes, que como un sujeto político activo y consciente. El pueblo puede ser gratificado por el príncipe para ganarse su favor, como según Maquiavelo supo hacer Nabides⁴ (Maquiavelo, 1998, p. 40), pero el príncipe debe recordar siempre que la naturaleza de los pueblos es «variada» y que su humor cambia a menudo. También por esta razón, como Maquiavelo explica por extenso sobre todo en los capítulos VI y XVII del *Príncipe*, los profetas desarmados están destinados al fracaso y el consejo al príncipe que quiera mantener el poder conquistado es siempre el de hacerse temer antes que amar. En el trasfondo asoma una antropología que considera a los hombres, independientemente de su rango, como «generalmente» mezquinos, viles, ávidos, ingratos e inconstantes: observaciones que se resumen y precipita en la icástica conclusión según la cual «los hombres olvidan antes la muerte del padre que la pérdida del patrimonio» (Maquiavelo, 1998, p. 68). De aquí se desprenden todas las observaciones que subrayan la necesidad para el príncipe, «máxime uno nuevo», de «no alejarse del bien, si es posible, pero sabiendo entrar en el mal si es necesario» (Maquiavelo, 1998, p. 72). Las multitudes, y por tanto también y sobre todo el pueblo en la acepción de vulgo, como diferente y contrapuesto a los gobernantes, deben ver un príncipe que se presenta como «todo compasión, todo lealtad, todo integridad, todo humanidad, todo religión» porque «los hombres, en general, juzgan más por los ojos que por las manos; que a todos es dado ver, pero tocar a pocos. Todos ven lo que pareces, pero pocos sienten lo que eres» (Maquiavelo, 1998, pp. 72-73).

Obviamente, la apariencia debe poder ser contrastada y es necesario evitar las conductas que la contradicen, esto es, las crueldades inútiles e inoportunas, llevadas a cabo sin cálculo, y por tanto evitar el desprecio y el odio del mayor número. Pero el príncipe no es en absoluto un defensor del pueblo contra la nobleza. Sabe que debe protegerse de la nobleza, donde siempre hay alguien que desea tomar su puesto, y a este propósito maniobrar y complacer al pueblo puede ser un instrumento útil para adquirir y conservar el poder. Pero sabe también que la elección de convertirse en un líder (¿revolucionario?) que se apoya orgánicamente en el pueblo contra la aristocracia, descrito como oscilante y sin conciencia de sí, sería el más

⁴ Maquiavelo presenta a Nabides, tirano de Sparta entre el 205 y el 192 a.C., como ejemplo de cómo «a un príncipe le conviene contar con la amistad de su pueblo, de lo contrario no tendrá remedio alguno en la adversidad». En realidad, Nabides consiguió resistir solo durante algún tiempo al sitio de su ciudad por el ejército romano aliado con la Liga aquea, pero al final acabó aceptando la paz impuesta por Roma.

trágico de los errores políticos y estratégicos. La mejor solución es, en lo posible, poner en juego a unos contra otros, debilitar a los «grandes» con medidas e instituciones que protejan a los «menores», pero haciéndolo de manera que los «menores» a su vez no se conviertan en «grandes»⁵. En general, se trata de encontrar el equilibrio entre el uso de la razón y las pulsiones, de aquello que debería ser propiamente humano pero que debe medirse siempre con la bestia, con la dimensión irracional de la política: «es necesario que un príncipe sepa actuar según convenga, como bestia y como hombre» (Maquiavelo, 1998, p. 70).

En esta línea de conducta, en último término, solitaria del príncipe, y especialmente del príncipe nuevo, obligado a su pesar a ejercer la crueldad y, también a su pesar, destinado al fracaso final y a la ruina, hay en efecto, como acertadamente destaca Balibar, una dimensión trágica, que aparecía ya en el tirano descrito por Platón en el noveno libro de la República, y que caracterizará todas aquellas formas de poder que Weber denominará carismáticas. Por este motivo quizá, y aunque de manera contradictoria, la única vía de salvación se encuentra en identificar un fin externo y ulterior a su acción, que constituya también el término de su empresa y la posible liberación respecto de un final trágico e insensato: esto es, en buscar una acción redentora, una tarea que llevar a cabo -reunificar Italia, o restablecer el «*vivere civile*» republicano como remedio a la corrupción política del tiempo- que ciertamente significa abdicar al poder y, por tanto, negarse a sí mismo, pero que permitiría engañar al destino, esquivar el epílogo trágico de la derrota que acecha incluso al príncipe más diligente, más capaz de usar en cada ocasión al hombre y a la bestia.

Mi impresión es que aquí, en relación con el uso de la crueldad y de la violencia, las consideraciones de Balibar sobre el *Príncipe* se vuelven más convincentes y fundamentadas, poniendo de relieve la extraordinaria vitalidad de esta obra y, al mismo tiempo, ofreciendo una suerte de desmentido al tema de las dos voces que en ella estarían cohabitando, con la estrecha convivencia entre el «*essere principe*» y el «*essere popolare*». Balibar subraya cómo la crueldad en Maquiavelo va más allá del clásico medio para la conquista y la conservación del poder, más allá del crudo realismo hobbesiano o schmittiano, más allá de la calculabilidad y el dominio racional de la misma, para convertirse en el lugar donde el poder de todo tiempo busca instintivamente reforzarse espectacularizándose, combinando la «satisfacción», o incluso el goce, con el terror que es capaz de despertar. Escribe Balibar:

[...] tal es precisamente el caso del famoso escenario de la exhibición, de César Borgia, del cuerpo descuartizado de su ministro, a modo de compensación ofrecida al pueblo por la opresión a que lo ha sometido [...] Para que la violencia, en las condiciones de una guerra civil endémica, aparezca finalmente como el monopolio del poder, es necesario que supere las formas que se han vuelto habituales, lo que se expresa aquí por la institución de un espectáculo (el descuartizamiento) ante el cual los múltiples particulares que componen el pueblo experimentan tanto el estremecimiento de su carne como el límite de cualquier posibilidad de identificación. Son convocados a la escena política por un movimiento que los excluye de toda subjetividad activa y los identifica con lo que, desde el punto de vista del propio Maquiavelo, es quizás lo imposible: una pasividad radical⁶.

⁵ Todo el capítulo XIX, en el que vuelve a aparecer brevemente el ejemplo de Nabides, está centrado en el consejo de buscar un equilibrio entre el pueblo y la nobleza: «los estados bien organizados, y los príncipes prudentes han tratado con toda diligencia de no desesperar a los poderosos y de satisfacer y tener contento al pueblo» (Maquiavelo, 1998, p. 77).

⁶ «*Tel est précisément le cas dans le fameux scénario de l'exposition, par César Borgia, du corps écartelé de son ministre, en guise de compensation offerte au peuple pour l'oppression qu'il lui a fait subir [...] Pour que la violence, dans les conditions d'une guerre civile endémique, apparaisse enfin comme le monopole du pouvoir, il faut qu'elle excède les formes devenues habituelles, ce qui se traduit ici par l'institution d'un spectacle (le démembrement) devant lequel les multiples individus privés composant le*

Estas consideraciones parecen contradecir el intento de establecer una relación propiamente ideológica y política, o en sentido amplio pactista, entre pueblo y príncipe. Si esto es así, si el poder del príncipe en su momento paroxístico consiste en ofrecer un espectáculo macabro que produce, al mismo tiempo, placer y terror, entonces se debería coherentemente pensar que el pueblo, aquí descrito como fragmentado en una multitud de individuos en condiciones de radical pasividad, no puede ser nunca el autor, por decirlo con Hobbes, de quien el príncipe es o podría en el futuro convertirse en actor. Al contrario, el príncipe «virtuoso» sabe aprovechar, en parte por frío cálculo y en parte por instinto político, las pulsiones más primitivas y elementales de un pueblo-masa, o muchedumbre, que especularmente se corresponde con la figura del *meneur de foules*, sea éste el duque Valentino o Napoleón Bonaparte. Casi cuatro siglos más tarde, la psicología de las masas será tratada por Gustave Le Bon, poniendo en crisis el fundamento teórico -el individuo como actor racional- del incipiente matrimonio entre liberalismo y democracia. Por su parte, Balibar presenta con mayor articulación y detalle su lectura en el amplio ensayo *Esser principe, esser popolare: l'épistémologie conflictuelle de Machiavel* del que me ocuparé en el último apartado de esta nota crítica.

3. *L' épistémologie conflictuelle*

El ensayo de Balibar está enteramente dedicado a un pasaje de pocas líneas, pero definido como «decisivo» y considerado iluminador, de la Epístola dedicatoria del *Príncipe*. Es un pasaje famosísimo, que reproduzco aquí para facilitar la lectura:

No quisiera tampoco que se tuviera por presunción el que un hombre de baja e ínfima condición se atreva a discurrir y dar normas sobre el gobierno de los príncipes; porque así como aquellos que dibujan paisajes se sitúan en los puntos más bajos de la llanura para estudiar la naturaleza de las montañas y de los lugares altos, y para considerar la de los lugares bajos ascienden a lo más alto de las montañas, igualmente, para conocer bien la naturaleza de los pueblos hay que ser príncipe y para conocer bien la de los príncipes hay que ser del pueblo (Maquiavelo, 1998, p. 4).

En una dedicatoria escrita en el estilo de los *specula principis*, un género al que la obra maestra de Maquiavelo sin duda pertenece, se podría quizá sencillamente afirmar que esta frase se suma a otras de la misma Epístola para granjearse el favor de Lorenzo de *Medici*, halagarlo y presentarse como un humilde y sincero servidor, que ofrece al príncipe la única cosa de algún valor de la que dispone, algún conocimiento «*delle cose antiche*» y de experiencia «*delle moderne*». En otras palabras, parecería excesivo atribuir al florentino nada menos que una epistemología fundándose casi exclusivamente sobre un fragmento y la metáfora «cartográfica» según la cual para dibujar un buen mapa es necesario situarse sucesivamente en alto y en bajo, en lugares altos para dibujar la llanura y, viceversa, en la llanura para reproducir las cumbres.

Acompañemos detenidamente, en cualquier caso, a Balibar en los engranajes esenciales de su argumentación, que arranca, tomándola de Leo Strauss, la interpretación según la cual el *Príncipe* no sería una obra científica o imparcial, sino un panfleto militante disfrazado bajo forma de tratado (Balibar, 2020, citado de Strauss, 1982). Maquiavelo, en efecto, parecería estar representando astutamente, en un primer momento, el punto de vista del pueblo; pero lo que estaría haciendo, en realidad, y contrariamente a la interpretación de Rousseau, es prestar ayuda al

peuple éprouvent à la fois le tremblement de leur chair et la limite de toute possibilité d'identification. Ils sont convoqués sur la scène politique par un mouvement qui les exclut de toute subjectivité active, et les identifie à ce qui, du point de vue même de Machiavel, est peut-être l'impossible: une passivité radicale» (Balibar, 2020, pp. 11-12).

príncipe para enmascarar a los ojos del pueblo sus planes, y no lo contrario. Aunque este último tampoco sería el objetivo secreto del autor: para Strauss, la sorpresa dentro de la sorpresa estaría en el hecho de que el secretario florentino quiere dominar intelectualmente al príncipe, convirtiéndose, por así decir, en el príncipe del príncipe. En definitiva, el texto sería todo un despliegue de alusiones y dobles fondos, porque la doble verdad es estructural, es la ley misma de la escritura política en cualquier tiempo y lugar.

Del análisis straussiano, de corte conservador e impregnado por la idea de la «escritura reticente», Balibar pasa al análisis marxista de Althusser (2009), encontrando una interpretación diferente pero no totalmente incompatible con la de Strauss. También Althusser considera que Maquiavelo piensa y describe en una situación determinada, dentro de una coyuntura, para producir un efecto, y que por tanto su escritura es militante: en ella, teoría y praxis se superponen y se alimentan recíprocamente. Pero en Althusser las cosas son más complicadas: todo punto de vista es relativo, es un punto de vista sobre otro punto de vista, y se entra por tanto en un interminable juego de espejos, aunque al final lo que sí puede decirse es que, en Maquiavelo, para conocer la función o la naturaleza del príncipe en la historia es necesario adoptar el lugar o la perspectiva del pueblo. Prueba de ello es que el florentino haya escrito un solo libro, el *Príncipe*, y no haya querido añadir un segundo, que habría podido llamar el Pueblo. En realidad, los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, que Maquiavelo comienza y termina después de la redacción del *Príncipe*, podrían ser verdaderamente ese libro. El punto de vista republicano es precisamente, aunque con cierta aproximación, el punto de vista del pueblo. En todo caso, Althusser adopta y desarrolla en términos marxianos una posición de clase que es también un punto de vista de clase. Sin embargo -pregunto- ¿clase proletaria y pueblo son conceptos equivalentes? ¿Son necesariamente lo mismo? Y -añado- ¿es posible razonar sobre Maquiavelo aplicando un punto de vista totalmente ajeno y sostener que lo que se está haciendo es ofrecer una interpretación?

Ciertamente, observa Balibar corrigiendo parcialmente a Althusser, adoptar el punto de vista del pueblo no significa automáticamente dirigirse al pueblo, y podría también significar que el pueblo no tiene nada que decir a propósito de la política; en segundo lugar, hay que admitir que la asimetría, el no haber escrito ese libro sobre el pueblo y para el pueblo, podría banalmente significar que Maquiavelo todavía no es Marx, y que el pueblo no estaba todavía preparado para convertirse en un sujeto histórico activo, en un «príncipe» como, según Balibar, «intentará establecerlo Gramsci»⁷. Quizá me equivoque, pero me parece que Gramsci situaba el moderno príncipe en el partido, más que en el genérico pueblo⁸. Es aquí, después de haber confundido al lector incluso no completamente desprevenido, donde llega la jugada final de Althusser, al menos según Balibar, que consiste en decir que en Maquiavelo el pueblo debe quedar oculto, imprecisado, *impensé*, al igual que el lugar en el que sitúa (Balibar, 2020, p. 110). *Et voilà*, señores, el juego está servido. La famosa noche en la que todos los gatos son pardos o las vacas grises, según se prefiera, está servida.

Quizá Balibar pueda ayudarnos a salir de tanta oscuridad o, al menos, ayudarnos a prender la famosa llama de la razón que, según Diderot, los teólogos recomendaban apagar. El pueblo -un concepto al que finalmente reconoce el carácter

⁷ «Cherchera à l'établir Gramsci» (Balibar, 2020, p. 109).

⁸ «El moderno príncipe, el mito-príncipe no puede ser una persona real, un individuo concreto, puede ser solamente un organismo; un elemento de sociedad complejo en el cual ya tiene principio el concretarse de una voluntad colectiva reconocida y afirmada parcialmente en la acción. Este organismo es dado ya por el desarrollo histórico y es el partido político, la primera célula en que se agrupan gérmenes de voluntad colectiva que tienden a hacerse universales y totales» (Gramsci, 1999, p. 15).

polisémico y, por tanto, ambiguo: pueblo como etnia o como nación, pueblo como conjunto de ciudadanos, pueblo como masa de pobres distinta y contrapuesta a la aristocracia- sigue siendo todavía, en su tercera acepción, el *pendant* del príncipe. No puede afirmarse que exista una relación de «representación», pero lo que el príncipe necesita es construir una amistad, una alianza con el pueblo contra el enemigo común, la nobleza que el pueblo reconoce como opresora y que el príncipe, en cambio, reconoce como potencial y temible competidora en la perenne lucha por conquistar y mantener la soberanía. Sin embargo, según el propio Balibar, la ambigüedad constitutiva de la noción de pueblo y el carácter únicamente negativo de esta alianza (frente a un enemigo común, pero sin tener nada más en común) hace que esta..., colaboración se vuelva efímera y bastante frágil: de un lado, el pueblo tiene intereses no solamente plurales sino también encontrados, y está atravesado por múltiples heridas, no es una unidad orgánica, no se identifica con la plebe, sino que se articula y se descompone en profesiones, corporaciones y niveles de riqueza significativamente diferentes; de otro lado, el príncipe sabe perfectamente, si es de esos príncipes que se apoyan más en la «virtud» que en la «fortuna», que en la lucha por el poder el obstáculo más alto que superar se encuentra en los poderosos, en eso que hoy llamaríamos las élites, independientemente de la nobleza de cuna. Y me parece que, por una vez, tiene razón Negri al calificar como «ridícula» la exhortación final del *Príncipe*, mediante la cual Balibar encuentra en Maquiavelo una huella de la utopía, de otros mundos posibles como fin último de la acción política del príncipe: si no ridícula, sí al menos impostada, disonante respecto al crudo realismo de los veinticinco capítulos anteriores (Balibar, 2020, p. 110; citado de Negri, 2002).

En consecuencia, como Maquiavelo no identifica al pueblo con la clase, intentar aplicar igualmente al *Príncipe* la terminología, la filosofía de la historia y los esquemas conceptuales marxianos y post-marxianos, puede resultar como poco desacertado. En cambio, parece que Balibar, aun siendo plenamente consciente de las dificultades de esa clase de operación, no consigue evitarla y, al revés, acaba por así decir doblando la apuesta, desplazando definitivamente, en el quinto y último apartado de su ensayo, la atención sobre la herencia *latu sensu* maquiaveliana que afloran en la reflexión de Schmitt, Tronti y, de nuevo, Althusser, entrando con desenvoltura en una conversación entre leninismo de derechas y schmittianismo de izquierdas (Balibar, 2020, pp. 120-122).

Más allá de estos pasajes francamente acrobáticos, queda pendiente aclarar en qué consiste esa epistemología conflictual cuya aparición o descubrimiento Balibar atribuye al *Príncipe* de Maquiavelo⁹. Porque, al final, esta parece ser la razón que le lleva a insistir sobre la relación dual y de retroalimentación recíproca, a pesar de la evidente asimetría, entre los conceptos de *Príncipe* y de Pueblo: estos son los polos dialécticos de esa epistemología conflictual en la que radicaría la fascinación por la inmortal obra del secretario florentino. Pero, llegados a este punto, después de mil circunloquios teóricos, la distorsión del texto y la razón de la distorsión subyacente resultan más que comprensibles: se trata, al final, de poner en duda el principio metafórico y epistemológico de la avaloratividad de la investigación en ciencias sociales y, en particular, en filosofía política, para defender a cambio que la teoría está situada de raíz en el conflicto y es inevitablemente «partisana». Con ello, entre otras cosas, se pone en discusión la utilidad misma de volver a pensar a Maquiavelo, o a cualquier otro clásico del pensamiento político. Si toda teoría es en el fondo militante, situada en una coyuntura conflictual e indisolublemente vinculada a la

⁹ Entre otras cosas cabría preguntarse cómo es que el Maquiavelo «republicano», fácilmente identificable en las páginas de los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* y que sería aparentemente útil para corroborar la interpretación de Balibar, pues pone de relieve el papel «activo» del pueblo, queda casi completamente ignorado (si no me equivoco, hay únicamente una rápida mención en la p. 117) y toda la atención se centra en el *Príncipe*.

acción histórica, y por tanto no es universalizable, entonces cabe preguntarse si es coherente dedicar tiempo y esfuerzo a releer unos textos que, por definición, no pueden decirnos ya nada y no pueden ofrecernos otro placer, u otra ganancia retórica, que no sea la que produce hacer gala de erudición.

Pero estas consideraciones pasan desapercibidas, y son de escasa importancia, si el blanco al que se está apuntando es otro. Una vez más, el adversario que a través del comentario a algunos fragmentos del *Príncipe* se quiere apuntar, a espaldas del pobre Maquiavelo, es la epistemología positivista, así como, en general, la razón universalista de matriz iluminista y liberal:

Concluamos con una primera elucidación de la idea de una epistemología antinómica o conflictual. Debe hacer del antagonismo político una condición de posibilidad cuasi-trascendental (o empírico-trascendental) del *conocimiento*, que es al mismo tiempo, desde el punto de vista “ontológico”, el reverso de una *localización* del conocimiento dentro del antagonismo –como conocimiento de la situación, conocimiento del otro o del adversario, conocimiento del conflicto como tal. El *antagonismo* se convierte en la condición intrínseca del conocimiento, porque el conocimiento mismo tiene como objetivo practicar el conflicto. A “dominarlo” con el fin de utilizarlo para transformar su configuración. Lo que podemos considerar como la “epistemología” de Maquiavelo en las condiciones de su época se nos aparece, así como la antítesis exacta de la epistemología *positivista* que vendrá, que proclamará la “neutralidad axiológica” de la ciencia –quizás porque ella misma ha construido su *positividad* sobre el rechazo de una concepción maquiavélica y postmaquiavélica del conocimiento¹⁰.

Por tanto, al final, de Maquiavelo -un autor en el que la «lección de los clásicos» y la «lección de los cínicos», por usar dos expresiones de Bobbio, se funden magistralmente, dando lugar a una forma de realismo político que se propone avisar del peligro que corre quien persigue las quimeras de la utopía: «repúblicas y principados que nunca se han visto ni se ha sabido que existieran realmente», pero que en absoluto se cierra a la dimensión normativa, en algunos aspectos no tan alejada de la investigación hobbesiana e incluso kantiana sobre las condiciones de convivencia entre esos fustes torcidos, o diablos, que son los seres humanos- en Balibar sólo queda un pretexto para criticar, en sentido amplio, la «neutralidad axiológica», esto es, el presupuesto epistemológico y metodológico de la avaloratividad propio del positivismo y, específicamente, de la ciencia política.

Aceptemos entonces el juego, abandonemos al florentino a su destino e intentemos contestar, como conclusión provisional, con una cita de Bobbio tomada de una más amplia reflexión en defensa de la avaloratividad:

También los adversarios de la avaloratividad cuando hacen ciencia tratan de demostrar que sus preferencias personales están al margen, que los valorativos son los otros, no ellos. Los marxistas más rigurosos y convencidos (...), desde Della Volpe a Althusser, son los que han intentado demostrar que el marxismo es o contiene una teoría

¹⁰ «Concluons sur une première élucidation de l'idée d'une épistémologie antinomique ou conflictuelle. Elle doit faire de l'antagonisme politique une condition de possibilité quasi transcendante (ou empirico-transcendante) de la connaissance, qui est en même temps, du point de vue 'ontologique', l'envers d'une localisation de la connaissance au sein de l'antagonisme – comme connaissance de la situation, connaissance de l'autre ou de l'adversaire, connaissance du conflit comme tel. L'antagonisme devient la condition intrinsèque de la connaissance, parce que la connaissance elle-même vise à pratiquer le conflit. À le 'maîtriser' pour pouvoir s'en servir en transformer sa configuration. Ce que nous pouvons considérer comme une 'épistémologie' de Machiavel dans les conditions de son temps nous apparaît ainsi comme l'exacte antithèse de l'épistémologie positiviste à venir, qui proclamera la 'neutralité axiologique' de la science – peut-être parce qu'elle même a construit sa positivité sur le rejet d'une conception machiavéllienne et post-machiavéllienne de la connaissance» (Balibar, 2020, pp. 113-114).

científica. Que Marx fuese un ideólogo, un profeta o un político es una afirmación que los marxistas dejan con gusto para los no marxistas (Bobbio, 2003, p. 88).

No sabemos qué pensará de esto el marxista Balibar.

Bibliografía

- Althusser, L. (2009). *Machiavel et nous*. Tallandier.
- Balibar, E. (2020). *Passions du Concept. Épistémologie, théologie, politique*. La Découverte.
- Bobbio, N. (2003). *Teoría general de la política*. Trotta.
- Gramsci, A. (1999). *Cuadernos de la Cárcel: Cuaderno 13 (XXX) 1932-1934. Notas breves sobre la política de Maquiavelo*. Era.
- Maquiavelo, N. (1998). *El Príncipe*. Tecnos.
- Negri, A. (2002). *Il potere costituente*. Manifestolibri.
- Strauss, L. (1982). *Pensées sur Machiavel*. Payot.