



# **Poderes y deseos: Entre el análisis histórico maquiaveliano y una ontología spinoziana**

## **XI Jornadas de Sociología de la UNLP**

**Mesa 4:** El Jardín de senderos que se bifurcan. Teoría Social, Teoría sociológica, Sociología: la pregunta por lo social y sus múltiples respuestas

**Autor:** Juan Pablo Tagliafico

Octubre 2022

## **Poderes y deseos: entre el análisis histórico maquiaveliano y una ontología spinoziana**

“Nadie debe esperar, al promover sedición en una ciudad, detenerla donde le convenga o dirigirla a su agrado” (Maquiavelo, *Historia de Florencia*: 171).

“(…) aquella sociedad, cuya paz depende de la inercia de unos súbditos que se comportan como ganado, porque sólo saben actuar como esclavos, merece más bien el nombre de soledad que de sociedad” (Spinoza, *Tratado Político*: 120).

### **Introducción**

En *Una introducción a Spinoza*, Diego Tatián (2009) compara el *Tratado teológico-político* con *El Príncipe* de Maquiavelo en tanto ambos han sido libros malditos y denostados en la historia del pensamiento. Ambos libros, transgresores. Maquiavelo y Spinoza constituyen autores revisitados una y otra vez desde entonces. Diferentes disciplinas, divergentes vertientes teóricas, ambos autores y sus distintos textos integran pasos obligados para la construcción de problemáticas filosóficas y políticas.

El presente trabajo no busca avanzar exhaustivamente en una (re)construcción de los sistemas teóricos —si es posible hablar de ellos— de ambos autores. Existe un nutrido conjunto de trabajos que apunta a dicha tarea. Por rehusar a dicho objetivo, nos permitimos aquí ciertas licencias en el modo en que disponemos de nociones claves en los corpus textuales de ambos autores. Excusándonos frente a los extensos y fructíferos debates que construyen ese campo de discusión, en nuestro caso apuntamos a instalarnos en el anudamiento teórico donde la convergencia de ciertos textos nos permite producir un discurso teórico que movilice productivamente la teoría social contemporánea<sup>1</sup>. Nos interesa, entonces, profundizar en ese nexo que nos ofrecen ciertos análisis claves de Maquiavelo y Spinoza, entendiendo, con Del Lucchese (2009), que el eje conformado por ambos autores permite identificar elementos fértiles y originales para una tradición política de una modernidad alternativa. Nos preguntamos específicamente por las formas en que se conciben las relaciones de poder, que se caracterizan los conflictos, por los

---

<sup>1</sup> Entendemos por *teoría social contemporánea* aquel espacio “heterogéneo y diverso, pero cuyo denominador común radica en asumir el desafío de formular nuevas lógicas conceptuales forjadas en diálogo abierto tanto con la filosofía como con las grandes rupturas científicas que pautaron el siglo XX. (...) Es en el centro de estos movimientos generalizados de transversalidad transgresora de fronteras disciplinarias y geopolíticas donde puede ubicarse a la teoría social contemporánea como espacio privilegiado de intersecciones creativas y críticas” (Tonkonoff, 2019: 23-25).

modos de resistencias que allí se presentan, las concepciones de los sujetos, los deseos, las pasiones y los afectos que allí se ponen en juego.

El siguiente trabajo se estructura en tres partes. En la primera de ellas nos centramos en el Libro III de *Historia de Florencia* de Maquiavelo, donde se realiza un análisis de la rebelión *ciompi*. Nos proponemos destacar algunos elementos claves del análisis maquiaveliano que se presentan en el texto. Luego, realizamos una relectura del *Tratado político* de Spinoza y reconstruimos a partir de allí una ontología política. Finalmente, buscamos poner en relación ambos análisis como un modo de releer el texto maquiaveliano a partir de las claves conceptuales destacadas en la filosofía spinoziana.

### **1. La rebelión *ciompi*: pasiones y deseos en el texto maquiaveliano**

En esta primera parte del trabajo, nos centramos en el análisis que realiza Maquiavelo (1892), en el Libro III de *Historia de Florencia*, sobre el levantamiento popular sucedido a fines del siglo XIV en Florencia, luego conocido como “revuelta de los *Ciompi*”. Para la lectura nos apoyamos, principalmente, en los trabajos de Simone Weil (1960) y Eugenia Mattei (2016), los cuales proponen una mirada teórico-política sobre la reconstrucción histórica de los sucesos que realiza Maquiavelo.

Como aclara Mattei (2016), la revuelta medieval sucedida en Florencia “ha sido objeto de una querrela apasionada entre historiadores sobre el proceso a través del cual se ha visibilizado la emergencia de una nueva economía italiana y, sobre todo, la de un nuevo sujeto político” (pp. 30-31). Más allá del carácter que se le pueda atribuir al conflicto — en tanto rebelión, levantamiento, crisis, y su menor o mayor potencial revolucionario—, la caracterización que pueda hacerse de los actores —ya sea en términos estamentales o de clase (Brucker, 1962; Sismondi, 1840; Weil, 1960)—, y los interrogantes que pueden hacerse sobre las categorías o paradigmas con los que ha sido estudiado (Lantschner, 2009); el objetivo de nuestro trabajo es centrarnos en la modalidad de análisis de Maquiavelo (1892) y desagregar algunos puntos que consideramos relevantes para reconstruir su perspectiva. Nos interesa aquí preguntarnos por los modos en que Maquiavelo conceptualiza las luchas, los poderes, los deseos y los sujetos intervinientes en dicho proceso, especialmente la imagen del pueblo<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Como aclara Mattei (2016), Maquiavelo nunca utiliza el término “*ciompi*”, sino que recurre a otros significantes como “*popolo minuto, ínfima plebe, uomini plebei, moltitudine* o simplemente *plebe*” (p. 34). Trataremos aquí a todos estos como sinónimos y —aun a sabiendas de su controversia— realizaremos un desplazamiento del sintagma “pueblo” al de “multitud” al pasar al análisis del *Tratado político* de Spinoza.

En el libro III de *Historia de Florencia*, Maquiavelo (1892) relata los sucesos acaecidos en la ciudad a fines del siglo XIV, especialmente el levantamiento popular que estalló a mediados de 1378. Como relatan Weil y Mattei, el conflicto fue protagonizado por los trabajadores más pobres de la industria textil, cardadores de lana conocidos como *ciompi*. Además de estos trabajadores, sin representación gremial alguna, se encontraban aquellos que se agrupaban en las Artes mayores y Artes menores (Maquiavelo, 1892: 177-178), “una especie de sindicatos en los cuales se organizaban los diferentes oficios de la comunidad” (Mattei, 2016: 30). Por otro lado, el conflicto estuvo atravesado por el enfrentamiento de dos facciones con intereses gubernamentales opuestos, los *güelfos* — “en su mayoría comerciantes y cuya interacción estaba facilitada por el nombrado Gregorio IX”, por lo que compartían intereses con el papado— y, por otro, los *gibelinos* —“en su mayoría, representantes de la pretérita nobleza feudal italiana, se inclinaban hacia el Imperio Romano Germánico que apoyaba a Federico II Hohestaufen” (Mattei, 2016: 30).

El conflicto puede ser comprendido en tres etapas (Mattei, 2016: 31). La primera de ellas, caracterizada por las dificultades de ser admitidos en el gremio al cuadruplicarse la tasa de matriculación y por el “terror güelfo” desplegado a partir de las proscripciones conocidas como *ammonizione*<sup>3</sup>. Estos hechos produjeron tensión y malestar en el pueblo y podemos identificarlos como los antecedentes más claros para los sucesos que se dan entre el ingreso de Salvestro de’Medici como *gonfaloniero* de Justicia<sup>4</sup> —en mayo de 1378— y la primera revuelta de una masa de trabajadores de la industria textil “que terminó en el incendio de palacios, conventos y casas de los representantes de la oligarquía para manifestar el descontento por sus condiciones de trabajo” (Mattei, 2016: 32). La segunda etapa, de julio de 1378, “mucho más breve que la primera, está delineada por la revuelta de mediados de julio y la petición realizada por las Artes menores y avalada por la multitud en armas” (Mattei, 2016: 32). Etapa que finaliza con el ingreso del pueblo al Palacio Viejo, la consagración de Michele di Lando y el establecimiento de un nuevo gobierno por parte de los *ciompi* (Mattei, 2016: 33). Por último, la tercera etapa comienza

---

<sup>3</sup> Las *ammonizione* fueron proscripciones aplicadas por los *güelfos*, las cuales funcionaban como penas “que hacían perder el estado social, la influencia de los oficios y, como estaban dirigidas a todas las categorías sociales, producían una convergencia de los sectores más diversos en la oposición al régimen” (Mattei, 2016: 31).

<sup>4</sup> Durante el siglo XIV, Florencia organiza su poder político en torno a las Artes o corporaciones. El gobierno está comandado por los priores de las Artes (magistrados designados por las Artes) y un *gonfaloniero* de justicia, designado por estos priores, “que tiene a sus órdenes miles de mercenarios armados” (Weil, 1960).

“en las postrimerías de agosto y está signada por el comienzo de agitaciones que irán *in crescendo* en los años siguientes” (Mattei, 2016: 33) Esta última etapa concluye, tras la neutralización de los representantes de los *ciompi* por parte de Michele di Lando, con condenas y muertes y, finalmente, con “la instauración de un nuevo gobierno a manos de la Maso Albizzi proveniente de facción de la oligarquía florentina en 1381” (Mattei, 2016: 34).

En el trabajo de Mattei (2016), se resaltan dos aspectos fundamentales del pueblo en el análisis maquiaveliano: el pueblo *en acto* y en relación con sus líderes.

En lo que refiere al primer punto, el pueblo está atravesado por pasiones que lo ponen en movimiento: en este caso, principalmente, el temor y el odio (Mattei, 2016: 35). Las pasiones permiten dar cuenta de las motivaciones que movilizan a los actores: el “odio” del “pueblo ínfimo” —“por no recibir el salario que creían merecer por su trabajo”— los lleva a provocar robos e incendios (Maquiavelo, 1892: 177); la “indignación” y el “miedo” impulsan a los “plebeyos” a continuar con la rebelión (p. 178); y la “ambición” y el “miedo” impulsan a los “ciudadanos” a tomar las armas (p. 198).

Pero además, las pasiones y los deseos nos permiten comprender las formas en que se asocian los actores y que construyen objetivos comunes: cada partido con propósitos diferentes va a estar inspirado por una diversidad de intereses y pasiones: los antiguos nobles de recuperar el honor de poder ocupar cargos públicos; la burguesía rica y las artes y oficios mayores deseaban dejar de compartir el gobierno con el pueblo bajo; y las artes menores aumentar su influencia sobre el mismo (Maquiavelo, 1892: 198). Las tensiones o “enemistades” que se producen al interior de una sociedad también están marcadas por los deseos: la sociedad florentina se parte entre los nobles que desean mandar y ser obedecidos y los plebeyos que desean desobedecer (Maquiavelo, 1892: 153).

Ahora bien, una de las lecciones más relevantes que encontramos en el texto maquiaveliano refiere a los *efectos* de estas pasiones y deseos. Si Roma y Florencia están atravesados por el mismo antagonismo —entre quienes desean ser obedecidos y quienes desean desobedecer—, en el primer caso “aumentaron la desigualdad y la virtud militar”, mientras que en el segundo “llevaron a una completa igualdad y eliminaron la virtud militar” (Maquiavelo, 1892: 153).

El antagonismo entre nobleza y pueblo o entre deseos de obediencia y deseos de desobediencia puede tomar un diferente carácter de acuerdo con los “fines” que se propongan los pueblos, es decir, según los modos en que se disponga dicho deseo de

desobediencia. En Roma un deseo dispuesto al co-gobierno con la nobleza (“más razonable” para Maquiavelo) resulta en la construcción de un “bien común”. Mientras que, en Florencia, el deseo dispuesto a gobernar solo (“menos razonable” en los mismos términos) provoca dinámicas de mayor inestabilidad. En otras palabras, desde esta perspectiva, los pueblos tienen un lugar activo en tanto que el modo en el que intervienen y logran situar sus deseos tiene efectos directos en los modos de estructuración social.

Desde esta perspectiva, la violencia es siempre una opción posible entre otras. El accionar del pueblo, “animado por el odio”, la indignación o el temor, “puede desplegar la violencia” (Mattei, 2016: 37). Esta siempre aparece como resultado, como efecto de los modos en que las pasiones y los deseos se disponen en el entramado social. Toda emergencia de un escenario violento debería entonces ser analizada a partir del modo en el que las pasiones y los deseos se conjugan en el pueblo y se disponen en la coyuntura específica.

Por otro lado, el mencionado trabajo de Mattei (2016) nos permite analizar el modo en que, en el texto maquiaveliano, se relacionan el pueblo y sus líderes. Por un lado, al referir a la figura de Michele di Lando y su vinculación con el pueblo, las características propias del análisis se establecen siempre en un plano relacional y, por lo tanto, el vínculo entre líder y pueblo se redefine permanentemente: “Primero, Michele di Lando generó una comunión con el pueblo y luego, lo penalizó cuando creyó que la situación lo ameritaba” (Mattei, 2016: 39). En este sentido, la relación entre el pueblo y Michele di Lando permite vislumbrar dinámicas que recorren tanto el amor como, luego, también el temor (Mattei, 2016: 38). Todo vínculo entre pueblo y líder se muestra así atravesado por pasiones en movimiento y se produce a la vez de un modo bidireccional, donde ambos polos de la relación se ven afectados por el otro.

Por último, en ambas dimensiones, tanto en el pueblo en acto como en su relación con un líder adquiere especial relevancia la palabra o, siendo más precisos, el discurso. El pasaje de la protesta a la formulación de demandas, así como la vinculación con un líder a través de la palabra, configuran dos aspectos con gran presencia en el texto maquiaveliano. Si en un caso, el pueblo puede realizar un trabajo de inscripción de las protestas en un marco institucional a partir de su formulación como demandas (Leibovici, 2002); también un líder puede “a través del magnetismo de su figura, tranquilizar a una plebe tumultuosa” (Mattei, 2016: 40).

En un trabajo publicado en 1934, Simone Weil vuelve sobre el texto maquiaveliano y la rebelión *ciompi* para imprimir una nueva lectura sobre lo sucedido. Para Weil (1960) el levantamiento y sus reivindicaciones del siglo XIV en Florencia tienen un carácter de clase, constituyendo una “insurrección proletaria”. Tal como señala Mattei (2016), el trabajo de Weil está atravesado por regímenes discursivos donde se resalta el carácter proletario del levantamiento, que daría cuenta así de la “explotación salarial y la privación de derechos políticos” (p. 45). En este sentido, Weil comparte con Maquiavelo una mirada sobre el suceso que se aleja de la historiografía clásica (quienes construyen imágenes peyorativas de *il popolo minuto*), a la vez que, en ambos textos, se desplazan figuras del pueblo que lo conciben de un modo estático y manipulable. Sin embargo, si bien ambos reconocen cierta agencia en el pueblo como sujeto colectivo, Maquiavelo no deriva dicha agencia de una determinada lógica económica, sino que, “a diferencia de Weil, los *Ciompi* maquiavelianos van más allá” (Mattei, 2016: 47):

No hay una lucha de clases escenificada entre los nobles y el pueblo. Tampoco un conflicto entre quienes poseen los medios de producción y quiénes no. El pueblo en la obra de Maquiavelo no aparece como una entidad potente que resulta determinada por una estructura económica, como sí ocurre en el análisis de Weil (Mattei, 2016: 47).

Maquiavelo (1892) hace mucho más que discernir las causas de la insurrección y analizar los intereses de clase que determinaron su curso (Weil, 1960). La potencia del pueblo como sujeto que se pone en movimiento en el conflicto social se deriva fundamentalmente de las pasiones y los deseos que allí se conjugan y del modo en que este colectivo logra disponerlos en la estructura social. La categoría de pueblo aparece en el análisis maquiaveliano desestabilizando los modos de estructuración social, evidenciando “la imposibilidad de poder instalar una idea de bien común” (Mattei, 2016: 47). Ya no solo a modo de *resistencias* que obstaculizan el ejercicio del poder, sino también como movimiento de construcción de demandas y representaciones *otras* que componen nuevas voluntades de institucionalización. A la vez que “ilumina con su acción la división social que prevalece en el centro de la comunidad” (Mattei, 2016: 47), permite vislumbrar otras potencias y posibilidades para la (re)estructuración de lo social.

Al menos tres efectos pueden desprenderse de esta lectura. En primer lugar, si las pasiones y los deseos —al circular por todo el campo social— adquieren una dimensión central en el escenario político y en los procesos de (re)estructuración social, ya no resulta posible

construir valoraciones uniformes aplicables a todos los sujetos sociales. En este sentido, la lectura maquiaveliana anula posturas *morales* y nos fuerza a construir desde un *perspectivismo*. Toda pasión, todo deseo, toda dominación implica también resistencias y una potencia de transformación de lo social que debe ser considerado en todo análisis de lo social desde sus propios términos. Ejercicio del poder, resistencias e institucionalización configuran un trinomio inseparable desde esta perspectiva maquiaveliana. En segundo lugar, al impedir posturas morales y forzar el *perspectivismo*, Maquiavelo desarrolla un pensamiento político *realista* (Del Lucchese, 2009), que rechaza un utopismo en busca de una comunidad que niegue el conflicto. Desde esta perspectiva, el texto maquiaveliano nutre una tradición *antiutopista*, que buscaría construir los conductos para la circulación de las pasiones y deseos que conforman a lo social. Por último, si toda sociedad se conforma por diversos actores asociados en torno a pasiones y deseos que circulan por lo social, Maquiavelo construye un escenario social fundado sobre la incertidumbre. En ese sentido, toma sentido la incorporación de la *fortuna* como una dimensión de análisis fundamental en la perspectiva maquiaveliana, que le brinda un papel activo y abre la posibilidad a la creatividad —la *virtud*—y la indeterminación (Mattei, 2020).

Habiendo señalado algunos puntos relevantes de la perspectiva maquiaveliana, nos proponemos rastrear entonces otros paradigmas, otras mallas teóricas, que nos permitan releer los análisis desplegados y (re)construir un proyecto político.

## **2. Una ontología spinoziana (para leer a Maquiavelo)**

A partir de lo trabajado hasta aquí, nos proponemos abordar el *Tratado Político* de Baruch Spinoza (1986) interrogando los modos en que allí se ponen en juego las pasiones y los deseos, así como también las formas en que se concibe lo social.

Uno de los puntos de partida del trabajo de Spinoza (1986) es el *derecho natural* entendiendo al mismo como “leyes o reglas de la naturaleza conforme a las cuales se hacen todas las cosas, es decir, el mismo poder de la naturaleza” (p. 85). En consecuencia, “cada individuo se extiende hasta donde llega su poder” y “posee tanto derecho sobre la naturaleza como goza de poder” (Spinoza, 1986: 85). Aquí, entonces, los hombres no se guían tanto por la razón como por “el ciego deseo” y, por lo tanto, el derecho natural se define en función de esos deseos: “por cualquier tendencia por la que se determinan a obrar y se esfuerzan en conservarse” (Spinoza, 1986: 86). En tanto son efectos de la naturaleza y explican la fuerza “con la que el hombre se esfuerza en conservarse en su

ser” (Spinoza, 1986: 86), no se distingue entre la razón y las pasiones humanas, ambas se conjugan como dimensiones de los *deseos*. Estos deseos, entonces, exceden a la razón, se componen de otros elementos como las pasiones (o los placeres) que arrastran a los hombres.

Este estado de cosas conlleva ya una concepción del sujeto. Si “por derecho natural nada es prohibido, excepto lo que nadie puede realizar” (Spinoza, 1986: 94), por su naturaleza, los sujetos no tienen prohibiciones sobre aquello que se desea y aquello que se puede, y se encuentran entonces atravesados por una multiplicidad de pasiones que lo conectan con amores, odios, iras, engaños, etc. (Spinoza, 1986: 89). En tanto los sujetos son presa de estas pasiones o afectos “son arrastrados en diversas direcciones y se enfrentan unos con otros” (Spinoza, 1986: 92). Los sujetos spinozistas —en un camino que lo aproxima a una deriva hobbesiana— se definen fundamentalmente por el deseo y el poder (Tatián, 2019: 47). Solo que aquí la vida y las acciones humanas “se explican pues —en su mayor parte— por una hetero-determinación en la compleja trama transindividual donde tienen inscripción y por la que se constituyen” (Tatián, 2019: 20). Su existencia se halla “arrastrada por los afectos” (Tatián, 2019: 20). Son el producto de una serie de deseos, de pasiones y razones, relaciones que los afectan, los atraviesan, los constituyen y también destituyen (Balibar, 2009; Deleuze, 2008).

Ahora bien, este estado de cosas conlleva también un principio de producción de lo común. La unión de las partes aumenta el poder y, por lo tanto, el derecho sobre la naturaleza que cada uno tiene por sí solo: “cuantos más sean los que estrechan así sus vínculos, más derecho tendrán todos unidos” (Spinoza, 1986: 92). Es este *derecho común*, coproducido, el que le brinda a cada individuo el derecho que efectivamente se puede tener sobre la naturaleza (Spinoza, 1986: 93).

Considerado desde esta perspectiva, para Spinoza (1986) el Estado puede comprenderse como este derecho común definido por el poder de la *multitud* (p. 93), comportándose como guiado “por una sola mente” (p. 100). Según cómo se defina (y reparta) el poder de esta multitud, la producción del derecho común quedará a cargo de una sola persona (monarquía), de algunos escogidos (aristocracia), a lo largo de toda la multitud (democracia). Sin embargo, a contrapelo de las lecturas clásicas de Spinoza y apoyándonos en las lecturas que realizan Negri (1993) y Tatián (1994), planteamos que el problema aquí no es el de las formas de gobierno, sino más bien el de las *formas de la liberación*. Una filosofía de la emancipación que pone en el centro del problema político una búsqueda por dar a la libertad y a la razón un lugar en la vida colectiva que permita

augmentar la potencialidad del ser de la multitud. En este sentido, la filosofía de Spinoza puede ser leída como “una filosofía de la *potentia* contra la *potestas*”: se conforma toda una física de *composición de fuerzas*, de flujos de deseos y potencias que constituyen al campo social y que brindan la materia y el sustento para la institucionalización del poder. Es la *multitud*, en tanto composición común de deseos y potencias, la que brinda sustento a la organización del poder. Y es, a la vez, toda esa continuidad infraestatal de flujos de deseos y potencias —de derechos naturales— la que marca “el límite de acción del Estado” (Tatián, 1994: 150). En este sentido, y siguiendo a Negri (1993), la filosofía política de Spinoza consolida una teoría de masas ya esbozada en los textos maquiavelianos.

Pero ahondando más en este argumento, retomando los estudios de Negri (1993) y Tatián (1994), podemos comprender el trabajo teórico-político realizado por Spinoza como la construcción de un potente *materialismo democrático*. En este sentido, el Estado ya no podría pensarse como una creación artificial, ni una formación ficticia, ni como hechura de ningún tipo, “sino más bien la forma de una física de las potencias en conflicto” (Tatián, 1994: 148). La filosofía spinozista —al igual que los textos maquiavelianos— pueden pensarse, desde una perspectiva materialista, como dinámicas de relaciones (de cuerpos, deseos y afectos) en movimiento. El orden no será entonces una exclusión del movimiento, sino la producción de un ordenamiento en el movimiento. En este sentido, todo cuerpo, todo sujeto actúa siempre siendo afectado, como parte de un encadenamiento de efectos. Lo que lleva a reformular las nociones de *libertad* y de *resistencias*.

En tanto gozan del derecho civil fundado, los sujetos de una sociedad pueden ser concebidos como *ciudadanos*; en tanto están obligados a obedecer sus estatutos o leyes, estos mismos son considerados *súbditos* (Spinoza, 1986: 99). Cada ciudadano, no hace ni tiene nada por derecho “fuera de aquello que puede defender en virtud de un decreto general de la sociedad” (Spinoza, 1986: 101). En este sentido, no se postula una libertad anterior, natural o inmediata que persiste en los sujetos de una sociedad. Spinoza postula un sometimiento inicial a adversidades e infortunios que deben revertirse para construir una libertad; una libertad que presupone, entonces, la construcción de lo común, la composición de una comunidad (Tatián, 2019: 21). La ontología spinoziana nos propone entonces un desplazamiento de una ficción del carácter individual de la libertad hacia una *dimensión transindividual originaria* (Tatián, 2019: 21). La libertad es siempre un efecto de lo común, en tanto la comunidad es su condición de posibilidad. El derecho civil, “la existencia pública organizada en instituciones políticas y la vida en sociedad son una

extensión y una prolongación del derecho natural”, por lo que la institución de lo común no presupone la cancelación de la naturaleza y el derecho natural, sino su reorganización (y politización) necesaria (Tatián, 2019: 33). La filosofía de la liberación de Spinoza propone entonces en una producción de un conjunto material de condiciones para que los sujetos —cuerpos e inteligencias— se vuelvan activos, desarrollen la potencia de su obrar y pensar, de los deseos, afectos y razones que los constituyen (Tatián, 2019: 21). Como contracara de este proceso de liberación podemos pensar la *servitudo* como “experiencia inmediata de la precariedad y de la impotencia”, en tanto el sujeto forma parte de un régimen afectivo que, lejos de potenciar su obrar, “colma el deseo de pasiones tristes, y determina de manera pasiva su inscripción ontológica y social” (Tatián, 2019: 23).

Leída de este modo, la ontología spinoziana puede postular como propósito fundar una libertad pública, entendida como la producción de “libertad institucional capaz de expresar —sin expropiar— una *potentia democrática*, que existe por naturaleza como poder colectivo de actuar y como inteligencia general” (Tatián, 2019: 30). Una sociedad dispuesta a la producción de lo común implica siempre entonces una búsqueda por extender, aumentar, politizar los derechos naturales sin que esta extensión presuponga su cancelación o alienación. Este movimiento por el cual se compone lo común, se institucionaliza ininterrumpidamente una serie de potencias comunes, es otra forma de comprender la *democracia* para Spinoza: la “inmanencia de lo instituyente en las instituciones” (Tatián, 2019: 35). La *cuestión democrática* va a ser pensada entonces como la problemática de la inagotable vitalidad de la *multitudo libre*, la cual produce instituciones que la expresan pero que nunca la agotan, una institucionalización constantemente fallida, continuamente parcial. Tenemos, por lo tanto, una forma de concebir la *política*, no como el reino de las razones, “sino el mundo de los afectos y el imperio de las pasiones” (Tatián, 2019: 46).

Pero esta ontología materialista democrática que se esboza en Spinoza, decíamos, nos brinda también nuevas imágenes de las resistencias. Si el campo social está aquí formado por una multiplicidad de deseos, de afectos, de razones, encontramos allí una heterogeneidad de relaciones de poder, de búsquedas de extender (y ejercer) los derechos de la naturaleza hacia divergentes direcciones. La producción de lo común involucra una conjunción de deseos, de afectos y de razones en un mismo movimiento: “en el estado político *todos temen las mismas cosas*<sup>5</sup> y todos cuentan con una y la misma garantía de

---

<sup>5</sup> Destacado propio.

seguridad y una misma razón de vivir” (Spinoza, 1986: 101-102). Claro que en esta compleja física de cuerpos, deseos y afectos toda constitución política contiene sus resistencias. Lo que se juega aquí es una forma de pensar la relación entre institucionalización del poder y *potentia democrática* que se mantiene en movimiento. Es decir, el problema político de conformar e institucionalizar sociedad sin paralizar el movimiento expansivo y creativo de la *multitud libre* instituyente<sup>6</sup>. Esto nos permite, en primer lugar, ampliar la noción de resistencias, en tanto ya no se presenta solo como un momento de lucha por el poder inscripto en la sociedad (*civitas*) sino también como disputa que involucra una dimensión afectada por los deseos y las pasiones que mueven el campo de lo social —una resistencia como *potentia* que plantea un interrogante ya no solo al modo en que se organiza los derechos civiles sino también al modo en que se estructura lo social<sup>7</sup>.

### 3. Retornar a Maquiavelo

Asimismo, este modo de concebir las resistencias nos permite retornar sobre el análisis maquiaveliano para rescatar ciertas dimensiones importantes de la rebelión *ciompi*. Como dijimos, para Spinoza, “el derecho de la sociedad se define por el poder conjunto de la multitud” y, por lo tanto, “el poder y el derecho de la sociedad disminuye en cuanto ella misma da motivos para que muchos conspiren lo mismo” (Spinoza, 1986: 106). En tanto la indignación, el miedo, la ira se conviertan en pasiones que logran movilizar una multitud es posible pensar que se ponga en marcha un poder instituyente o destituyente que desestabilice el ordenamiento civil vigente. Leído desde la ontología spinoziana, el análisis que realiza Maquiavelo sobre la rebelión *ciompi* no solo tiene la virtud de poner en el centro a los poderes y las pasiones que se conjugan y se confrontan; permite también dar cuenta de dinámicas importantes que adquieren los conflictos y las resistencias que allí se presentan.

Al analizar el proceso, Maquiavelo da cuenta del modo en que *il popolo minuto* construye —*discursivamente*— demandas que habilitan una reinscripción de las protestas en el

---

<sup>6</sup> Puede marcarse aquí un contrapunto con la lectura que realiza Antonio Negri (1993) donde el poder es siempre “organización del miedo, no ser” y opuesto a la constitución colectiva de la potencia (p. 370). Desde una lectura, creemos, más cercana a la que hace Deleuze (2008), podemos pensar aquí a la *potentia* siempre en relación con el poder (*potestas*). Ambas dimensiones son necesarias: el poder o *potestas* se establece como lo *fijo discontinuo* de la *variación continua viva* que es la *potentia* (Núñez García, 2016: 186).

<sup>7</sup> Aquello que en la lectura del *Tratado político* podemos encontrar como “cambiar su forma por otra” (Spinoza, 1986: 123).

orden social vigente. Al apuntar a su articulación con la institucionalidad imperante, el texto maquiaveliano ilumina una serie de resistencias que buscan incidir en el reordenamiento del poder (como *potestas*) y transformar los derechos civiles. Pero el análisis maquiaveliano puede ser llevado aun más lejos. Las pasiones y deseos funcionan allí como ordenadores de los sujetos que intervienen el conflicto y resultan centrales para caracterizar el modo en el que interviene el pueblo en el conflicto. A su vez, de acuerdo al modo en que el pueblo o la multitud logra combinar la institucionalización de sus protestas y su potencia instituyente se logran diferentes efectos en el ordenamiento de lo social (recordar, por ejemplo, la distinción entre los casos de Florencia y Roma). Así, la violencia puede ser concebida como una potencia destituyente que es *puesta en acto* por el pueblo, como un modo de desarrollar un deseo de impugnación y de venganza, de poner en juego las pasiones que conforman la ira y los miedos.

Ahora bien, estas diversas formas de analizar al pueblo *en acto* y *en su discurso*, pueden ser incorporadas en una perspectiva spinoziana a partir del modo en que Maquiavelo introduce en su texto el discurso de un *ciompi* anónimo. Como sostiene Yves Winter (2015), ese discurso señala:

(...) no sólo la opresión del *popolo diminuto*, sino también las condiciones simbólicas que organizan esa opresión. En la Florencia medieval tardía, donde tener un apellido era una medida de movilidad social, el anonimato de la voz plebeya señala el rechazo de los términos que estructuran la desigualdad social y el estatus (Winter, 2015: 330).

Desde esta lectura, Maquiavelo (1892) no solo señala una protesta que se busca inscribir en la institucionalidad del derecho civil, sino que concibe a los *ciompi* como “perseguidores de un proyecto político radical”, un sujeto que no podría ser absorbido por “las formas políticas institucionales disponibles” (Winter, 2015: 329). Por lo tanto, una potencia que se presenta como destituyente y que solo puede institucionalizarse en caso de lograr transformar el orden social, es decir en caso de alcanzar una institucionalización que extienda o logre expresar la *potentia* de la *multitud libre*.

Las dinámicas entre el pueblo y el líder también pueden ser (re)leídas a partir de una ontología spinoziana. Según Spinoza (1986), Maquiavelo habría probado que aun cuando se intente remover un tirano, esto sería imprudente si no se pueden “suprimir las causas por las que el príncipe es tirano”, por lo que se agravará la situación “en la medida en que se le dan mayores motivos de temor” (p. 121). Esto permite observar que el acento en la

lectura spinoziana se pone en la potencia y el poder inmanente que subyace y atraviesa a todo régimen político y la multitud que lo compone. Las causas de la tiranía —o de cualquier ejercicio del poder— no se agotan en los nombres o las características de los líderes o de quienes ejercen el poder, sino que se producen en una relación con múltiples direcciones donde los modos en que la multitud dispone sus deseos, pasiones y razones se vuelven dimensiones fundamentales para el análisis. Los diagnósticos de las relaciones de poder deben rastrearse también en todo el campo social y en los modos en que se pone en movimiento esa multitud. Una lectura spinoziana de Maquiavelo nos permite reubicar sus textos en función de una filosofía de la liberación. Retomando la lectura que realiza Laurent Bove (2002) del *Tratado político*, podemos pensar la obra de Spinoza como una reescritura democrática y popular del *Príncipe*, donde se busca adecuar el poder del líder con la afirmación de una *potentia* de la *multitud libre*. Según esta lectura, “lejos de alejarse de Maquiavelo, Spinoza lo radicaliza, tanto en el plano ontológico como institucional” (Tatián, 2019: 43-44). El Libro III de *Historia de Florencia*, incluso con su aparente ambivalencia sobre el lugar del pueblo en el conflicto, puede leerse también en ese sentido. No hay allí lecturas moralistas o normativistas sobre qué era lo más o menos conveniente, sino un modo de comprender que los afectos, las pasiones, las razones que guían a los hombres no siempre lo llevan a aceptar los derechos como válidos o estables. Aquí también Maquiavelo y Spinoza se conjugan en un marcado *realismo* y *antiutopismo*. Continuando con esta línea, queda destacar que, a partir de la construcción teórica de Spinoza, también se converge con Maquiavelo en un pensamiento *antimoralista*. Solo a partir de la definición de la conformación de una multitud que defina un derecho común es posible distinguir entre lo bueno y lo malo, el pecado —aquello prohibido por derecho— y la obediencia —la voluntad constante de ejecutar lo que es bueno según derecho “y que, por unánime decisión, debe ser puesto en práctica” (Spinoza, 1986: 95)— y entre lo justo y lo injusto (Spinoza, 1986: 97). Spinoza nos lleva a posiciones similares a las trabajadas con Maquiavelo: no es posible adoptar posturas *morales* y se nos desplaza a un *perspectivismo* que requiere dar cuenta de las construcciones de lo social para comprender las distinciones valorativas que produce.

Por último, una “crisis” como la rebelión *ciompi* no debe ser leído como una oposición al ejercicio del poder, sino como una expresión o un modo de afirmación que se encuentra, en ese ordenamiento social, para el ejercicio del poder político. Como sostiene Del Lucchese (2009), para Maquiavelo —y, según nuestra lectura, para Spinoza— la crisis

no significa una negación del poder y la virtud, sino uno de sus modos de existencia, permanentemente las relaciones entre el príncipe o el líder y el pueblo o la multitud, entre las formas estatales y la *potentia* instituyente, darán cuenta del conflicto que se produce en el movimiento de ordenamiento de lo social: “Crisis y poder no se contraponen (...), se entrelazan, superponen y funden en los límites de una relación recursiva en la que uno remite necesariamente al otro”<sup>8</sup> (Del Lucchese, 2009: 2). La vida y el obrar de los seres humanos se explica por el entramado transindividual de los deseos, las pasiones, las razones, los afectos que arrastran a los sujetos de un lado a otro. Entre Maquiavelo y Spinoza hay un resquicio donde la *fortuna* —en tanto indeterminación y lugar de composición que excede lo individual— adquiere un valor fundamental para lo político.

### **Algunas conclusiones: hacia un republicanismo democrático-popular**

En el presente trabajo buscamos poner en relación el análisis histórico y político que realiza Maquiavelo en el Libro III de *Historia de Florencia* con la ontología política que podemos reconstruir a partir del famoso *Tratado político* de Spinoza. Lo elaborado hasta aquí nos permite esbozar una hipótesis de trabajo a futuro a partir de la cual pueden leerse el corpus teórico de Spinoza como una radicalización de ciertos presupuestos esbozados en los textos maquiavelianos. Como sugiere Negri (1993), el experimento de Maquiavelo se consolida en la filosofía política de Spinoza como una teoría de masas. Tras su reformulación a partir de un materialismo democrático, aquí proponemos una hipótesis distinta que, consideramos, complejiza y profundiza dicha lectura. Con Diego Tatián (2019), sugerimos una línea de lectura que podemos llamar *republicano-democrática* o, proponemos, *republicanismo democrático-popular*.

Esta lectura puede conformarse, al menos, por tres dimensiones que se desprenden del estudio aquí realizado. Dimensiones que, aunque de un modo distinto, se emparentan con la lectura que puede hacerse de la relación entre Maquiavelo y Montaigne (Burke, 1985; Mattei, 2021). En el caso de la relación entre los textos de Maquiavelo y Spinoza podemos plantear:

1. En ambos autores se construye una postura basada en el *realismo* político y, principalmente, en un *antiutopismo*. Lejos de negar el conflicto, el mismo se

---

<sup>8</sup> Traducción propia.

inscribe como inherente a las dinámicas políticas y, aun más, a la constitución del campo social.

2. En ambas propuestas hay una fuga de toda posición moral. Si Maquiavelo establece los cimientos para una construcción *antimoralista*, Spinoza se esgrime como un continuador de dicha propuesta a partir de la conformación de un proyecto ético que niegue la validez de las valoraciones morales para la política. En ese sentido, ambos autores pueden postularse como constructores de posiciones fuertemente *perspectivistas*, en tanto la comprensión de los sujetos en conflicto se produce captando los deseos, las pasiones, las razones y los afectos que los componen.
3. Por último, tanto en Maquiavelo como en Spinoza la *fortuna* ocupa un lugar fundamental para el análisis. Si bien aquí pueden marcarse divergencias entre los modos en que se concibe en uno y otro corpus textual, es en este punto donde se abre un resquicio para pensar la indeterminación (o la hetero-determinación) y el papel que ocupa la composición de una *coyuntura* en los procesos de reordenamiento político y social.

Seguramente estas tres dimensiones requieren un trabajo de mayor especificación y elaboración teórica, a partir de la lectura y el complemento de otros textos que hacen al corpus maquiaveliano y spinoziano. Este trabajo se postula como un primer paso hacia ese camino.

### Referencias bibliográficas

- Balibar, É. (2009). *Spinoza: De la individualidad a la transindividualidad*. Encuentro Grupo Editor.
- Bove, L. (2002). Introduction: De la prudence des corps. Du physique au politique. En *B. Spinoza, Traité Politique* (pp. 9-101). Le livre de poche.
- Brucker, G. (1962). *Florentine Politics and Society, 1343–1378*. Princeton University Press.
- Burke, P. (1985). *Montaigne*. Alianza.
- Del Lucchese, F. (2009). *Conflict, Power, and Multitude in Machiavelli and Spinoza. Tumult and Indignation*. Continuum.
- Deleuze, G. (2008). *En medio de Spinoza*. Cactus.
- Lantschner, P. (2009). The Ciompi Revolution Constructed: Modern Historians and the Nineteenth-Century Paradigm of Revolution. *Annali di Storia di Firenze, IV*, 277-297.

- Leibovici, M. (2002). From fight to debate: Machiavelli and the Revolt of the Ciompi. *Philosophy & social criticism*, 28(6), 647-660.
- Maquiavelo, N. (1892). *Obras históricas: Tomo I*. Librería de la Viuda de Hernando.
- Mattei, E. (2016). Los Ciompi. Nicolás Maquiavelo, Simone Weil y una revuelta medieval. En A. Volco (Comp.), *Documentos de Trabajo N° 77: Maquiavelo en el siglo XX. Lecturas contemporáneas de la modernidad política*. (pp. 29-48). Instituto de Investigaciones Gino Germani.
- Mattei, E. (2020). Sobre conquistas y deseos: La figura de Lucrecia en La Mandrágora de Nicolás Maquiavelo. *Las Torres de Lucca*, 9(7), 293-318.
- Mattei, E. (2021). Los caníbales: Una lectura desde Maquiavelo y Montaigne. *Nuevo Itinerario*, 17(1), 260-283. <http://dx.doi.org/10.30972/nvt.1715357>
- Negri, A. (1993). *La anomalía salvaje: Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*. Anthropos.
- Núñez García, A. (2016). Potencia, poder y lugar. Una reflexión acerca de la libertad y el espacio político en G. Deleuze y Spinoza. *THÉMATA. Revista de Filosofía*, 53, 179-194. <https://doi.org/10.12795/themata.2016.i53.09>
- Sismondi, J. C. L. (1840). *Histoire des républiques italiennes du moyen âge*. Société typographique belge.
- Spinoza, B. (1986). *Tratado político*. Alianza.
- Tatián, D. (1994). Anomalía italiana: Antonio Negri lector de Spinoza. *Nombres. Revista de Filosofía*, 4, 145-153.
- Tatián, D. (2009). *Una introducción a Spinoza*. Editorial Quadrata.
- Tatián, D. (2019). *Spinoza disidente*. Tinta Limón.
- Tonkonoff, S. (2019). A modo de prólogo. Qué puede ser la teoría social contemporánea. Una apuesta transdisciplinaria. En S. Tonkonoff (Comp.), *Teoría social desde América Latina* (pp. 15-26). Pluriverso-UNLP-Editorial Universitaria Villa María.
- Weil, S. (1960). Un soulèvement prolétarien à Florence au XIVE siècle. En *Écrits historiques et politiques. Première partie: Histoire* (pp. 77-90). Gallimard.
- Winter, Y. (2015). Plebeian Politics: Machiavelli and the Ciompi Uprising. En F. Del Lucchese, F. Frosini y V. Morfino (Eds.), *The Radical Macchiavelli: Politics, Philosophy and Language* (pp. 306-336). Brill.