

Multitud, pueblo y populismo en Maquiavelo. Un enfoque histórico

Multitude, People and Populism in Machiavelli. A Historical Approach

Sandro Landi*

Université Bordeaux Montaigne
Francia

Fecha de recepción: 16-02-2021

Fecha de aceptación: 12-05-2021

Resumen

Este artículo se centra en la “multitud”, un término clave hoy en día en las interpretaciones operaístas y populistas de Maquiavelo. A través del estudio del léxico de autores pertenecientes a la tradición aristotélica y tomista, este artículo pone de relieve la sustancial ambigüedad de este término y sujeto político. El análisis que Maquiavelo dedica en particular a la multitud como componente “suelta” del cuerpo político, revela analogías significativas con la reflexión contemporánea de Pietro Pomponazzi (*De incantationibus*). Desde una perspectiva de historia de las ciencias sociales la hipótesis desarrollada es que el descubrimiento de la dimensión psíquica de la multitud a principios del siglo XVI constituye un punto de inflexión epistémico que permite repensar la cronología de la multitud como objeto de estudio y de gobierno.

Palabras clave: multitud; pueblo; populismo; operaísmo; Maquiavelo; Tomás de Aquino; Pietro Pomponazzi; psicología de las multitudes.

Abstract

This article focuses on the «multitude», a key term today in Machiavelli’s operaistic and populist interpretations. Through the study of the lexicon of authors belonging to the Aristotelian and Thomistic tradition, this article highlights the substantial ambiguity of this term and collective subject. The analysis that Machiavelli devotes in particular to the multitude as a «loose» component of the political body, reveals significant analogies with the contemporary reflection of Pietro Pomponazzi (*De incantationibus*). From a social science history perspective, the hypothesis developed is that the discovery of the psychic dimension of the multitude at the beginning of the 16th century constitutes an epistemic turning point that makes it possible to rethink the chronology of the crowd as an object of study and government.

Keywords: multitude; people; populism; operaism; Machiavelli; Thomas Aquinas; Pietro Pomponazzi; crowd psychology.

* Correo electrónico: sandro.landi@u-bordeaux-montaigne.fr

El retorno de la multitud

En una reciente contribución Pier Paolo Portinaro (2018) declaró que “el pueblo, la plebe, la multitud, los tumultos y el poder constituyente son ahora los conceptos de los que toda interpretación [de Maquiavelo] no puede prescindir” (2018: 46). Esta tendencia dominante de la crítica maquiaveliana se remonta a dos tradiciones intelectuales distintas. La primera, que Portinaro identifica con el “patchwork” de la *Italian Theory*, encuentra en Antonio Negri, lector de Maquiavelo, la referencia principal. En una serie de textos publicados entre principios de los 90 y finales de los 2000, Negri identifica en el Maquiavelo teórico de los tumultos, el origen del proyecto de la multitud como “poder constituyente” (Portinaro, 2018: 22-23). En esta interpretación, la “multitud” tiene un fuerte poder evocador y genealógico porque permite establecer una continuidad entre Maquiavelo, el imprescindible Spinoza y las multitudes que se movilizan espontáneamente hoy en día contra el capitalismo globalizado (Kammer, Rondeau y S. Santini, 2007; Morfino, 2002). La segunda interpretación es una variante de izquierda de la escuela de historia intelectual de Cambridge. En dos contribuciones recientes, John McCormick (2011, 2018) ha propuesto un Maquiavelo en clave “fundamentalmente populista [...] y antielitista”. En la lectura de McCormick, Maquiavelo es más demócrata que republicano, al menos en el sentido que este término ha asumido para John Pocock, Quentin Skinner y sus seguidores (Balot, Trochimchuk, 2012). Una vez más, la referencia a Maquiavelo tiene para McCormick un valor fundacional: sustituir Maquiavelo a Rousseau como figura heroica en la historia de la democracia moderna y dotar a la teoría democrática contemporánea de un modelo más sólido por ser más antiguo, más acorde con el ejemplo republicano romano y, sobre todo, más radical (McCormick, 2018: 111). También en este caso, la multitud es una clave para la interpretación de Maquiavelo. McCormick utiliza este término como sinónimo de “pueblo” (*common people*), entendida a su vez como “clase” (McCormick, 2018: 22-32) y como “cuerpo de ciudadanos” (*body of citizens*) con poderes constituyentes (McCormick, 2018: 208).

Aunque con diferentes supuestos, las interpretaciones operaístas y populistas de Maquiavelo que McCormick y Negri ofrecen respectivamente tienen algunos aspectos en común. Para ambos, la multitud (es decir, el pueblo) es ante todo una comunidad ética, un depósito de valores de igualdad, justicia social y prudencia colectiva (McCormick, 2018: 163; 2011: 74). (multitud vs. capital para Negri; pueblo vs. elites para McCormick). Por último,

“multitud” o “pueblo”, aunque se encuentran en el léxico de Maquiavelo, se utilizan en ambos casos a la luz de los significados que estos términos asumen en el debate político contemporáneo. “Multitud” es, como es bien sabido, un término clave en el horizonte político postliberal: en oposición a la noción heterodoxa y regresiva de “masa” (*crowd*), “multitud” es sinónimo de la energía vital que emana autónomamente de un colectivo (Mazzarella, 2010). El significado progresista de “populismo”, que puede resultar sospechoso a un lector europeo, es en cambio comprensible a la luz de la experiencia americana y, en particular, de la distinción entre el populismo “bueno” y “malo” (Urbinati, 2014: 146-147) que permite, entre otras cosas, explicar la famosa afirmación “populista” de Obama: “Yo soy el verdadero populista, no Trump” (Obama, 2016).

En lo que sigue, pretendo volver al significado que Maquiavelo asigna a la “multitud”, pero partiendo de la perspectiva opuesta a la que se acaba de describir, es decir, al significado que esta palabra tiene para los actores del pasado. Más exactamente, me centraré en la “multitud”, como término que permite pensar en la experiencia política colectiva en el contexto de la tradición política aristotélica-tomista (siglos XIII-XVI). La cuestión que pretendo abordar es hasta qué punto Maquiavelo, al tratar con la multitud, se inscribe en esta tradición de larga duración y contribuye —en comparación con algunos de sus contemporáneos— a cambiarla. A tal efecto, intentaré ofrecer también respuesta a las interpretaciones recientes que, a diferencia de la tendencia establecida, han subrayado la ambigüedad sustancial de este actor colectivo en Maquiavelo (Geuna, 2013; Visentin, 2015).

“Multitud” en Maquiavelo

Si excluimos los epistolarios públicos y privados, ciento diez citas en los escritos de Maquiavelo contienen el término “multitud”, principalmente en sus *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* e *Historias florentinas*¹. En una primera comparación, Maquiavelo utiliza “multitud” mucho menos que “pueblo” (más de 600 referencias) y “plebe” (200 menciones), que en algunos casos pueden ser considerados como sinónimos. Los significados que Maquiavelo atribuye a “multitud” son múltiples y no siempre claramente distinguibles. En un número limitado de menciones, “multitud” significa simplemente la reunión de un gran

¹ De esas ciento diez referencias, tres se hallan en el *Príncipe*, cuarenta y seis en *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, cuarenta y nueve en *Historias florentinas*, ocho se encuentran en *Arte de la guerra*, tres en *La Vida de Castruccio Castracani de Lucca*, una en *Discurso o diálogo en torno a nuestra lengua*.

número de personas, animales o cosas (“multitud de árboles”, “de animales”, “de franceses”, “de palabras”, “de pueblos”, “la anticuada multitud de señores”, la “multitud de razones”). En una veintena de casos “multitud” significa un ejército (“una multitud de hombres armados”). En unos cuarenta casos, “multitud” es sinónimo de pueblo, es decir, un grupo de individuos inscritos en una lógica institucional. Esta categoría de multitud está claramente descrita en *Discursos I*, 58, (“una multitud gobernada por las leyes”), y opuesta a otro tipo de multitud: “de la multitud, no dice [Tito Livio] que se rige por las leyes, como fue la romana; sino de la disuelta, como lo fue la siria” (Maquiavelo, 2000: 124-125). La multitud “disuelta” sigue presente en los *Discursos I*, 57 (“Porque no hay cosa más formidable que una multitud disuelta y sin cabeza”), y en *Historias florentinas III*, 14 (“De los ciudadanos del otro lado, al ver la furia de esta multitud disuelta, y el Palacio abandonado, algunos dentro de sus casas estaban de pie, otros seguían la turba armada”) (Maquiavelo, 1962: 241). Maquiavelo se detiene unas cuarenta veces en esta multitud “no templada por ninguna restricción” (*Historias florentinas*, II, 32), también conocida como “turbulenta”, es decir, una mezcla desordenada de individuos, casi siempre caracterizada por una inclinación violenta (“furia de la multitud”, “la ira de esa multitud”, “multitud indignada”, “multitud excitada”).

Más allá de estas referencias es necesario tener en cuenta tres citas latinas, dos de las cuales están tomadas libremente de Tito Livio (“*Haec natura multitudinis est: aut humiliter servit, aut superbe dominatur*”; “*Timasitheus multitudinem religione implevit, quae semper regenti est similis*”) (Maquiavelo, 2000: 124, 298; Martelli, 1998: 187-188) y una, imaginaria o mal entendida, de Tácito (*Discursos*, III, 19): “Sin embargo, Cornelio Tácito, con quien muchos otros escritores coinciden en una de sus frases, dice lo contrario, cuando: “*In multitudine regenda plus poena quam obsequium valet*”².

En un primer análisis, por lo tanto, “multitud” es, para Maquiavelo, un término de uso complejo. La distinción entre dos tipos de multitud (“regulada por leyes”/“disuelta”) es un índice de esta ambigüedad constitutiva, que Maquiavelo ciertamente capta y conceptualiza en parte, probablemente gracias a Tito Livio. De hecho, en el primer libro de *Ab urbe condita* se describe el proceso mediante el cual una multitud dispersa puede agregarse y, gracias a las leyes, dar lugar a un pueblo (“*coalescere in populi unius*”) (Tito

² Francesco Bausi, en su comentario sobre la edición de *Discursos* (Machiavelli, 2001: 662), afirma que “en realidad, en el único lugar de su obra que puede acercarse a esta cita, Tácito (refiriéndose a la conducta de Vespasiano) afirma el contrario”.

Livio, 1961: 15). Pero al distinguir las dos caras del mismo sujeto colectivo, Maquiavelo probablemente también se refiere a textos y contextos más cercanos en el tiempo y el espacio.

El léxico tomista de la multitud

“Pueblo” (*populus*) y “multitud” (*multitudo*) son términos muy frecuentes en el léxico de Santo Tomás de Aquino (Marey, 2016: 162-175; Catto, 1976: 3-21), pero solo en un caso son sinónimos. En la *Suma Teológica* (Ia, q. 31, a.1, ad. 2), Santo Tomás define al pueblo como “multitud de individuos incluidos bajo un cierto orden” (*multitudo hominum sub aliquo ordinem comprehensorum*) (Tomás de Aquino, 1880: 260) Esta definición, espléndidamente lapidaria (Grossi, 1995: 81-82), tiene el mérito de recordarnos que no toda la multitud es un pueblo: en realidad, solo una “multitud ordenada” es un pueblo. En otro pasaje de la *Summa* (IIa, q. 108, a. 2), Tomás de Aquino (1880b: 266) opone la multitud “ordenada” a una multitud “confusa”.

Según se ha dicho, una jerarquía constituye un único principado, es decir, una única multitud ordenada con un único régimen, bajo el gobierno de un único príncipe (*sub principis gubernatione*). Ahora bien, una multitud no se ordenaría, sino que se confundiría (*no autem esset multitudo ordinata, sed confusa*), si no hubiera varias órdenes en ella. Por lo tanto, el concepto mismo de jerarquía requiere una diversidad de órdenes. Y esta diversidad de órdenes se basa en la diversidad de funciones y actividades (*diversa officia et actus*). Como ocurre también en la ciudad, encontramos diferentes órdenes según las diferentes actividades: el orden de los magistrados, el de los militares y el de los agricultores, y así sucesivamente. Pero, aunque hay muchos órdenes en una ciudad, todos pueden reducirse a tres, considerando que toda comunidad perfecta tiene un principio, un término medio y un fin. De modo que en cualquier estado o ciudad hay un triple orden de personas: están los de rango superior, como los aristócratas (*optimates*), otros de rango inferior, como la gente pequeña (*vilis populus*), otros de rango intermedio, como la gente digna de honor (*populus honorabilis*).

Una multitud “confusa”, es decir, el “no pueblo”, es, por lo tanto, en primer lugar, una multitud sin un principio rector. El “no pueblo” es también un colectivo sin estructura jerárquica; en este sentido, la pertenencia al pueblo no es para Santo Tomás una cuestión de

estatus social: aunque sea inferior (*vilis populus*), una clase (*ordo*) es el pueblo porque está ordenado, es decir, regulado según una lógica que prevé la preeminencia de un fin colectivo. Ser o no ser un pueblo es, en esencia, una cuestión esencialmente política. Santo Tomás plantea, por tanto, el problema de la posible coexistencia, dentro de una misma comunidad, de dos conformaciones diferentes de un colectivo, porque el “pueblo”, en última instancia, es solo una potencialidad de la multitud.

Esta distinción está presente en los tratados políticos posteriores a Santo Tomás. Ciertamente, paralelamente a la producción de textos de carácter filosófico-político, es necesario considerar las variaciones a las que se somete la “multitud ordenada” en el desarrollo del derecho y de la práctica política en las ciudades italianas de la Baja Edad Media. La contribución de la historiografía reciente a la comprensión de esta ambigua categoría ha sido decisiva. Al respecto, actualmente se sostiene ampliamente que la distinción entre “pueblo” y “no pueblo”, a partir de mediados del siglo XIII, “tiende a asumir un carácter más político y faccioso que social” (Mineo, 2014). La evolución constitucional de algunos grandes municipios (Florencia, Bolonia, Perugia) hace que el pueblo corresponda a la categoría de ciudadanos con derechos políticos (Poloni, 2010). En particular, en Florencia, con la promulgación en 1293 de las “Órdenes de Justicia”, que excluían a los miembros de las familias nobles (*magnates*) del gobierno de la ciudad, el “pueblo” se identificó con la clase dirigente (Zorzi, 1995). El uso político sistemático del procedimiento inquisitivo permite, en un primer momento, identificar a los nobles sobre la base de un criterio de reputación comprobada (*fama*) (Vallerani, 2007) y, en un período más largo, excluir del “pueblo” a cualquier tipo de adversario político (Klapisch-Zuber 2006). En este contexto, el “pueblo”, más que la clase, es una condición relativa, un “lugar antropológico” (Klapisch-Zuber, 1995: 154) en el que, según los cambios de régimen, se recomponen las identidades individuales y colectivas.

Si, por lo tanto, la «multitud ordenada» es esencialmente el pueblo en el sentido institucional del término, ¿con qué léxico y sobre la base de qué nociones se puede pensar, en este contexto, el “no pueblo”, es decir, la multitud “confusa”? Es importante tener en cuenta el análisis de la multitud de Marsilio de Padua, cuya relectura de las categorías tomistas, a la luz de la *Política* de Aristóteles, no es ajena a la complejidad del “pueblo” como categoría, práctica política y como ideología (Gilli, 2013). Como es bien sabido, en 1324

Marsilio terminó el *Defensor Pacis* en París, un texto que, a pesar de la rápida condena de la Iglesia, se difundió en Europa (Briguglia, 2013). Marsilio dedicó el primer discurso de su tratado a los regímenes políticos y en particular a la cuestión de la soberanía popular. Utilizado como sinónimo de pueblo, la multitud, en el sentido tomista, es asimilada por Marsilio a los *valentiores* de la población de la ciudad (Marsilio de Padua, 1592: 55). A diferencia de otros comentaristas de Aristóteles, Marsilio optó por una definición amplia de esta categoría. Por ejemplo, Pierre d'Auvergne (*Quæstiones super libros Politicorum*, 1296-1301), basándose en Santo Tomás, distingue dos tipos de *multitudes* (*prima multitudo/secunda multitudo*): una “multitud bestial” (*multitudo bestialis*), es decir, “una multitud de personas en el error, insensible a la persuasión”, que constituye la base necesaria de un gobierno despótico (*nata subesse principatu dispotico*), y una multitud ordenada (*multitudo bene ordinata*), compuesta por “sabios”, necesariamente una minoría, digna en lugar de gobernar (Blythe, 1992: 86).

Marsilio invierte esta relación. Aplicando un esquema cognitivo médico-político a la ciudad, afirma que la única categoría que merece ser excluida de la multitud es la minoría (*pauciores*) que, con su comportamiento sedicioso y violento, pone en peligro la supervivencia del cuerpo político (Marsilio de Padua, 1592: 56). Es muy probable que Marsilio haya interpretado a Aristóteles y Santo Tomás a la luz de las dinámicas que, en algunas grandes ciudades, han llevado a la marginación política de los nobles (Syros, 2012). Del mismo modo, no es una coincidencia que las tesis de Marsilio sean bienvenidas en Florencia, donde su obra fue traducida a la lengua vernácula en 1363 (*el Libro del Defensor de la Paz*) (Marsilio de Padua, 1966; Tromboni, 2018). De hecho, es sobre todo en este contexto que el “pueblo”, como *valentior pars de la* ciudad, reclama el derecho de ser representante de la multitud, en el sentido más amplio, que la compone (Brown, 2001). Entonces, Marsilio identifica la *valentior pars* con la mayoría de la población de la ciudad (*maiorum multitudo*), que incluye también los estratos más humildes pero útiles para su funcionamiento (*vulgus*) (Marsilio de Padua, 1592: 55).

En términos comparativos, esta amplia interpretación de la “multitud ordenada” sigue siendo un caso aislado. Por ejemplo, Bartolo da Sassoferrato, en su *De regimine civitatis* (ca. 1355) afirma sin vacilar que la mejor forma de gobierno es aquella en la que la soberanía reside en el pueblo (*regimen ad populum*) (Quaglioni, 1983; Pio, 2014). Sin

embargo, Bartolo distingue entre la soberanía en nombre del pueblo y un gobierno del pueblo, es decir, el régimen que Aristóteles llama “democracia”, donde la multitud, en busca de la igualdad, oprime a los ciudadanos ricos y poderosos (*Política*, III, 13, 1284a19-23) (Lee, 2016). Marsilio, en cambio, basa su posición en otro pasaje de la *Política* (III, 11, 1281b5-10), según el cual “los muchos, aunque singularmente no sean excelentes”, si se reúnen, poseen una capacidad de juicio (sobre todo en lo que respecta a las producciones artísticas) superior a la de “unos pocos excelentes” (Aristóteles, 1993: 90-91). Según Marsilio, este colectivo (*congregata multitudo*), del que no especifica la naturaleza social o institucional, es capaz autónomamente de conocer la verdad y buscar la justicia (Marsilio de Padua, 1592: 205).

Más allá de las implicaciones políticas, este enfoque en las competencias de un grupo es significativo porque permite definir la multitud desde un punto de vista cognitivo. Esta dimensión de la multitud surge, por ejemplo, en una glosa a la traducción florentina del *Defensor pacis*. El traductor anónimo cita una obra de Aristóteles que Marsilio no cita, el *De Anima*, para afirmar que la ciudad, como el animal, es una “criatura que tiene alma” (Tromboni, 2018: 205). La psicología aristotélica, en la relectura de Avicena (*Liber de Anima*) se convirtió en canónica en algunas universidades italianas durante el siglo XIV (Siraisi, 1987, 2001). Por lo tanto, es probable que en el entorno político e intelectual de la ciudad-estado surjan los instrumentos que permiten tematizar no sólo la soberanía del pueblo sino también la complejidad psíquica de las formas de vida colectiva: pensar en la “multitud ordenada” y en la “confusa”: la materia social que constituye, al mismo tiempo, su fundamento y una especie de *alter ego*.

El pueblo y su doble

Esta duplicación de la multitud que acabamos de repesar, está presente, en el léxico de Maquiavelo. En un pasaje de los *Discursos* (I, 2), el análisis de la tipología clásica de los regímenes políticos y sus variaciones se interrumpe para dejar espacio a una descripción de los orígenes de la vida comunitaria:

Estas distintas clases de gobierno aparecieron entre los hombres por azar, porque, en el principio del mundo, siendo pocos los habitantes, vivieron por algún tiempo dispersos, semejantes a las fieras; luego, al multiplicarse, se reunieron, y, para poderse defender mejor, comenzaron a buscar entre al más fuerte y de mayor

coraje, le hicieron su jefe y le prestaron obediencia. Aquí tuvo origen el conocimiento de las cosas honestas y buenas y de su diferencia de las perniciosas y malas; pues, viendo que si uno perjudicaba a su beneficiador nacían en los hombres el odio y la compasión denostando al ingrato y honrando al que se la había favorecido, y pensando cada uno que podía recibir las mismas injurias, para huir de tales perjuicios se sometieron a hacer leyes y ordenar castigos para quien les contraviniese, lo que trajo consigo el conocimiento de la justicia (Machiavelli, 2000: 12).

Sugerida por un pasaje de Lucrecio, probablemente releído a la luz de los relatos etnográficos de poblaciones recientemente descubiertas en Occidente (Landi, 2017: 233-235), esta descripción de la humanidad prehistórica permite ver cómo un grupo, sin ninguna intervención superior o externa, pero a partir de un fondo de percepciones comunes, es capaz de producir instituciones y valores compartidos. Maquiavelo distingue diferentes fases de esta prehistoria, y, para ser más precisos, tres fases diferentes: una fase inicial, previa a la sociedad, en la que sólo hay individuos “dispersos, semejantes a las fieras”; una fase intermedia, en la que se forma la multitud (“se reunieron”), y una en la que la multitud establece un liderazgo (“le hicieron su jefe y le prestaron obediencia”). Si intentamos leer este pasaje desde una perspectiva operaísta o populista, no hay duda de que Maquiavelo atribuye a la multitud un poder “constituyente”; sin embargo también es cierto que, una vez constituida, la multitud, para sobrevivir (“para poderse defender mejor”), produce alguna forma de poder superior. Aunque singular, el pasaje conserva una coherencia desde el punto de vista tomista porque describe esencialmente la génesis de una multitud “ordenada” que es tal sólo en presencia de un principio jerárquico. Maquiavelo parece pensar según las categorías tomistas (más que populistas³) cuando se refiere a “una multitud sin cabeza” o cuando afirma (*Discursos*, I, 44) que “una multitud sin cabeza es inútil”.

La inmensa antigüedad de la multitud “ordenada” nos permite situar en otra escala temporal el tipo de formas de gobierno propuestas por Aristóteles o Polibio y evaluar sus mutaciones a la luz de un dato natural anterior y subyacente: el proceso de formación y organización de las multitudes humanas. En este sentido, la digresión presente en *Discursos*

³ Al respecto, McCormick: "is leadership anathema or ancillary to Machiavellian Popular government?", donde, en oposición a Leo Strauss, se desarrolla la tesis de la autodeterminación del pueblo en Maquiavelo (McCormick, 2018: 162-168)

l, 2, tiene el valor de una anamnesis de un pasado remoto, pero aún operativo, y también constituye, en cierto sentido, una arqueología del “pueblo” como multitud institucionalizada. La repentina división del relato pone de relieve dos posibles investigaciones paralelas: la primera se refiere, precisamente, a la multitud como dimensión institucional colectiva, vista a través de la variación cíclica de las formas de gobierno; la segunda se interesa por la naturaleza de la multitud “confusa” o “disuelta”, es decir, por las formas primordiales y a menudo espontáneas de la agregación humana.

La reflexión de Maquiavelo sobre estas dos formas diferentes de multitud se desarrolla a lo largo de un largo período de tiempo y utiliza diferentes formas de escritura. A la luz de esta distinción, es posible releer algunos de los textos que fundan el nuevo canon operaísta y populista y, sobre todo, dar un sentido a las referencias de la multitud que son demasiado diferentes del canon y por lo tanto generalmente ignoradas. En esto centraré mi atención en particular, haciendo particular énfasis en estas ocurrencias.

Maquiavelo se interesa por la multitud como una dimensión constitucional en los primeros capítulos de los *Discursos* (I, 2-8). Su principal campo de análisis aquí es la república romana arcaica y, comparativamente, otras repúblicas antiguas y modernas (Sparta, Venecia, Florencia). Según la conocida metáfora organicista, la multitud (sinónimo de “pueblo” y “plebes”) es, según Maquiavelo, uno de los “humores”, es decir, uno de los actores constitucionales de la ciudad (Briguglia, 2006; Borrelli, 2014). El análisis de este conglomerado de individuos e intenciones (*apetitos*) es, de hecho, complementario al de otro actor colectivo: el Senado (sinónimo de “nobles”, “grandes”, “mejores”, “poderosos”). La dinámica característica de estos dos actores es conflictiva, ya que Roma es, por definición, una “república tumultuosa” (*Discorsi*, I, 4). Sin riesgo de simplificar, se puede afirmar que la crítica maquiaveliana hasta ahora se ha interesado en el “pueblo” sólo porque participa en esta dinámica (Crossetrieri, 2014; Geuna, 2013: 135). Maquiavelo declara que la institución conflictiva de los Tribunos de la plebe fue el expediente que permitió a la república romana original alcanzar la perfección (*Discursos*, I, 3). Sin embargo, en ninguna parte Maquiavelo afirma la superioridad de la democracia (“gobierno popular”): por el contrario, una “república perfecta” (*Discursos*, I, 2) es, por definición, una constitución “mixta” que prevé la combinación de tres tipos de regímenes (“el Principado, aristocracia y el Gobierno Popular”

4). Este esquema constitucional es reproducido sustancialmente por Maquiavelo en el *Discursus florentinarum rerum*, proyecto de reforma de la República de Florencia escrito entre 1520 y 1521 y dirigido a León X a petición del Cardenal Giulio de' Medici (Machiavelli, 1961: 247-256). La “república perfecta”, la república hecha para durar, es la que es capaz de dar a las “tres cualidades diferentes de los hombres, que están en todas las ciudades; es decir, primero, medio y último” la posibilidad de estar representados en las instituciones. Consciente del peso simbólico que la asamblea de todos los ciudadanos (Gran Consejo) tiene para el “pueblo” (“sin satisfacer lo universal, nunca se hizo una república estable”), Maquiavelo propone su reapertura. Por lo tanto, si estamos lejos de una reforma “democrática” de las instituciones (Raimondi, 2013: 138), el objetivo de esta arquitectura “mixta” sigue siendo deliberadamente ambivalente: por una parte, permitir la restauración de las instituciones republicanas aprendiendo de los errores del pasado; por otra, permitir a los Medici gobernar de manera autocrática, pero con el consentimiento de los distintos componentes políticos y sociales (Bausi, 2005: 302-307).

Finalmente, el pueblo, entendido como “*valentior pars*”, está en el centro de las *Historias florentinas*. Florencia ofrece a Maquiavelo la oportunidad de estudiar el proceso de hegemonización de la multitud “ordenada” (Jurdjevic, 2014: 114). Leído al revés, este proceso nos permite comprender cómo un régimen basado en el dominio despótico de los Medici en el respeto formal del sistema republicano, lejos de ser un accidente político, es en realidad la consecuencia lógica, a largo plazo, de esta hegemonía. Desde este punto de vista, Maquiavelo es el primer historiador que identifica en las Órdenes de Justicia como el punto de inflexión en la historia del “pueblo” (*popolo*) de Florencia: “se decidió que la voz pública (*publica fama*) sería suficiente para juzgar. Estas leyes, que se llamaban Ordenanzas de Justicia, le dieron al pueblo una gran reputación” (Machiavelli, 1962: 156). Un verdadero y propio golpe de estado institucional, las Órdenes encontraron la soberanía absoluta del “pueblo” —cuyos impulsos de dominio no difieren de los de los “grandes” (Raimondi, 2013: 151)— a través de la politización de la opinión pública. El resultado involuntario pero

⁴ McCormick (2018: 215) tiende a desdibujar esta evidencia textual y a subrayar el carácter “no ortodoxo” de la adhesión de Maquiavelo al ideal de constitución mixta descrito por Aristóteles, Polibio y Cicerón. Como se desprende de la referencia de la nota, la razón de esta negación se debe principalmente a la *querella* académica que se le opone a la Escuela de Cambridge, origen de nada menos que una conspiración para oscurecer al radical Maquiavelo (“*a common agenda running throughout Machiavelli’s largely republican reception, one that approximates an aristocratic conspiracy to repress and obscure his emphatically democratic politics*” (McCormick, 2018: 4).

decisivo de este acto es que la voz de la multitud (anónima, “disuelta”, extra-institucional) adquiere desde entonces el papel de árbitro de la reputación de los individuos y facciones que pretenden ejercer el poder absoluto en nombre del pueblo y en aparente respeto del sistema republicano (Landi, 2017: 279-292). El pueblo, en definitiva, se ve gradualmente eclipsado por su doble: el no pueblo (“multitud disuelta”, “plebeyos”, “turba”), cuya tendencia consiste, según Maquiavelo (1962: 226), en aliarse con los grandes alimentando la sedición (“el resto de la multitud, como casi siempre interviene, se acerca a la parte descontenta”). El no pueblo constituye, de hecho, la base fácilmente manipulable de varios experimentos, en sentido propio, “populistas” y encubiertamente tiránicos: el golpe de Estado del duque de Atenas (1343), la república “democrática” de los Ciompi (1378), el régimen de patronazgo de los Medici.

Psicología de la multitud

Desde una perspectiva populista o operaísta, la multitud o el pueblo constituyen un todo indivisible. La multitud suelta, reunida en ocasión de un espectáculo o tumulto, sigue necesariamente, con un excedente de *hýbris*, la misma lógica conflictiva y anti-elitista de la multitud institucional. Sin embargo, esto no es así para Maquiavelo, para quien la distinción tomista entre multitud ordenada y multitud suelta probablemente sigue teniendo sentido. Ciertamente, entre estas dos formas de ser de un colectivo puede haber una continuidad de intenciones e impulsos. Pero el análisis de esta segunda multitud, frecuente no sólo en las *Historias Florentinas* sino también en los *Discursos* y el *Arte de la Guerra*, pone de manifiesto un comportamiento colectivo complejo y contradictorio, que sólo a costa de una simplificación y de un forzamiento se puede incluir dentro del esquema del conflicto de clases.

Probablemente, la única manera de salir del callejón sin salida que caracteriza hoy en día a los estudios maquiavélicos sobre la multitud es dejar de buscar en estos textos pistas de la identidad política de Maquiavelo y centrarse más bien en la manera en que observa a este actor colectivo. En otras palabras, para salir de una historia de ideas y situar a Maquiavelo en una perspectiva de historia de las ciencias sociales. Una pista inesperada en este sentido viene de los teóricos de la psicología de las multitudes a principios del siglo XX, que reconocieron a Maquiavelo como un precursor (Le Bon, 1910: 4). ¿Pero cómo justificar

esta afinidad? ¿Y qué sentido tiene hablar de psicología colectiva a principios del siglo XVI?

Lo que caracteriza el análisis maquiaveliano de la multitud “suelta” es, en primer lugar, la voluntad de sondear a este actor colectivo como una unidad psíquica, es decir, como una “comunidad de percepción”. Este modo específico de la multitud surge en varios lugares, por ejemplo, en el *Príncipe* (Capítulo 18), donde los que están lejos del lugar del poder son, independientemente de su estatus, definidos por defecto, según su incapacidad para penetrar en la apariencia de las cosas (Machiavelli, 1995: 119). En los *Discursos* (I, 47), este *sesgo* cognitivo actúa como línea divisoria entre dos categorías de ciudadanos: los que están fuera del lugar de poder (la “plaza”) y los que, debido a los imprevistos del sistema electoral, están en condiciones de ejercerlo (el “palacio”). Maquiavelo (2000: 104-105) observa que en ambos casos se trata de los mismos individuos (“populares”): son los que desarrollan un discurso polémico contra la clase dirigente en público los contradicen cuando, abruptamente, forman parte de ella. Ningún paso maquiaveliano preserva mejor la memoria del carácter relativo de los estatutos individuales y colectivos en este universo político. Ser “pueblo” o no pueblo es principalmente estar en un lugar, una condición transitoria que hace que los individuos estén más o menos sujetos a un defecto de percepción (“ya que el conocimiento de las cosas en su detalle [*cose particular*] les permitió salir del error que habían cometido al considerarlas en su generalidad”). Por otra parte, no hay que subestimar que, desde la perspectiva del príncipe, este *sesgo colectivo* puede constituir un recurso político, ya que la minoría todavía capaz de captar correctamente la realidad se condena voluntariamente al silencio y a la sumisión (“los pocos no se atreven a oponerse a la opinión de los muchos, que tienen la majestad del Estado para apoyarlos”). Y es en clave cognitiva que la multitud (“muchos”) puede considerarse peor, en el *Príncipe*, como sinónimo de “vulgo” (“y en el mundo sólo hay el vulgo”) (Machiavelli, 1995: 119).

Comparado con Aristóteles o Marsilio, la posición de Maquiavelo (2000: 126) sobre la inteligencia de un colectivo es por lo tanto problemática. La espectacular afirmación de la superioridad del juicio de la multitud en *Discursos* I, 58, descontextualizada, sirve para justificar las tesis republicanas o populistas (Skinner, 1998: 160; McCormick, 2011: 76; 2018: 10, 163), pero en realidad está lejos de ser una regla absoluta. La antropología del error, como experiencia típicamente popular, parece invalidarla constantemente, como, por ejemplo, justo antes, en *Discursos* I, 53, donde leemos que “a menudo engañado por una falsa imagen del bien, el pueblo desea su ruina” (Machiavelli, 2000: 113).

En segundo lugar, Maquiavelo está interesado en cómo un colectivo construye y comparte creencias, imágenes y narraciones a lo largo del tiempo. El propósito de esto, que podemos definir como una “fenomenología de la multitud”, es destacar las profundas razones del pacto tácito y efímero que es la base del consenso y la subordinación. Como observaba Maurice Merleau-Ponty (1960: 345) en algunas notas penetrantes, para Maquiavelo “*Il n'y a pas de pouvoir absolument fondé, il n'y a qu'une cristallisation de l'opinion*” (“No hay un poder absoluto, sólo hay una cristalización de la opinión”). En esta perspectiva, la guerra y la religión son dos campos de estudio privilegiados: en ambos casos, vastas multitudes manifiestan una capacidad de creencia y sumisión que atrae a Maquiavelo. Ya en un documento de cancillería de 1506 (*Discurso de la Orden del Estado de Florencia en las Armas*) (Machiavelli, 1961: 95-100; Fasano-Guarini, 131-132; Guidi, 2009), Maquiavelo identifica claramente la base religiosa de la disciplina militar (“mezclar algo religioso para hacerlos [a los soldados] más obedientes”). En ambos casos, el enigma de la sumisión se refiere a la cuestión de la autoridad y la forma en que es percibida por un colectivo. Tanto en las multitudes militares como en las religiosas, el miedo y la astucia son a veces necesarios para imponer la creencia y la obediencia. Por ejemplo, la manipulación de signos y presagios, con el fin de reunir a una multitud antes de una batalla, se describe en los *Discursos I*, 14 sobre el cónsul Papirius (Machiavelli, 2000: 44-46; Najemy, 1999). En el siguiente capítulo, Maquiavelo (2000: 47) presta especial atención al sofisticado ritual (“espectáculo”) llevado a cabo, según Tito Livio, por los samnitas para desconcertar a los soldados, “con palabras execrables y versos llenos de miedo” y así actualizar brutalmente, a través de un juramento colectivo, el pacto que une a la multitud con sus gobernantes y dioses.

En ambos episodios, se trata de remedios extraordinarios, excepciones que confirman la regla de un acuerdo tácito entre la multitud y sus dirigentes. Este acuerdo se basa en una imagen religiosa compartida. La autoridad encuentra en la religión su principal fuente de legitimación (*Discursos*, I, 11); sin embargo, ninguna autoridad puede obligar a una multitud a creer. El análisis de Maquiavelo sobre el fenómeno de la creencia colectiva muestra, en varios lugares, un profundo vínculo con las técnicas de persuasión: por ejemplo, Numa, queriendo introducir nuevas instituciones en Roma, “simuló ser domesticado con una Ninfa” (*Discursos*, I, 11); el pueblo florentino fue, por Savonarola, “persuadido de que hablaba con Dios” (Machiavelli, 2000: 38-39); Lodone, 2011, 2021). Aunque aparentemente similar a la “noble mentira” (Platón, *República*, V, 459), el modelo de persuasión que

Maquiavelo examina en contextos religiosos y militares difiere de ella porque siempre implica una interacción entre dos partes: la minoría de los que persuaden (definidos de manera variada como “sabios”, “príncipes de una república o un reino”, “conocedores de las cosas naturales”) y la multitud compuesta por los que se dejan persuadir. Esta relación no se reduce a una minoría sin escrúpulos capaz de activar la devoción de una multitud pasiva recurriendo a imágenes e historias visiblemente falsas. Desde este punto de vista, es necesario recordar que Maquiavelo no es Gabriel Naudé (1988: 147-172) y su noción de persuasión es más compleja que la que le atribuyen sus intérpretes libertinos y neolibertinos (Cavaillé, 2009).

Esta noción tiene en cuenta el hecho de que la religiosidad es un fenómeno socialmente desigual: si es legítimo dudar de la religiosidad de las élites (que deben, como leemos en *Discursos I*, 12, “todas las cosas que nacen a favor de esa [religión] como si las juzgaran falsas, para favorecerlas y aumentarlas”), es cierto que la única religiosidad efectiva y evaluable es la de la multitud. Este patrimonio devocional común se manifiesta, entre otras cosas, en la capacidad de un colectivo para interpretar los signos y descubrir las manipulaciones a las que está sometido. En el *Arte de la Guerra* (Libro VI), Maquiavelo pone de relieve el conflicto de interpretación entre la masa de soldados que interpretan “siniestramente” distintos tipos de signos (rayos, eclipses, terremotos, acontecimientos accidentales) y sus dirigentes que se ven obligados a “interpretar a su favor los siniestros presagios”, es decir, a proponer, de esos mismos signos, una lectura divergente, pero sin embargo coherente con las creencias de la multitud (Machiavelli, 1961: 487). En *Discursos I*, 12, la multitud se muestra capaz de reconocer, detrás de la voz de los oráculos, el ventriloquismo de las élites (“Como entonces comenzaron a hablar a la manera de los poderosos, y que esta falsedad fue descubierta, tampoco el pueblo se volvió incrédulo, y fue capaz de perturbar todo buen orden”). Por lo tanto, el uso instrumental de la religión es peligroso, porque la autoridad que manipula, si se desenmascara, se ve sometida a un proceso de desencanto similar al de la divinidad.

La creencia es un fenómeno colectivo que se produce de forma espontánea y a menudo por autosugestión. Los florentinos creen en Savonarola aunque “sin haber visto nada extraordinario que les haga creer” (Machiavelli, 2000: 39). Algunos soldados romanos, que irrumpieron en el templo de Juno en Veio, vieron lo que correspondía a sus expectativas (“algunos *creyeron verlo* hacer signos y otros *creyeron* aceptarlo [...] *creyeron* escuchar la

respuesta que esperaban a su pregunta”) (Machiavelli, 2000: 40); en este caso, la actitud de los jefes hacia este supuesto milagro es ejemplar: “esa opinión tan crédula fue apoyada y desarrollada por Marco Furio Camilo y los demás dirigentes de la ciudad”. La autoridad, por lo tanto, lejos de manipular, se limita a autorizar y revelar un hecho que, aunque imaginario, es efectivo, es decir, conforme a la experiencia de la multitud y, en definitiva, a la verdad que le es propia.

La imaginación colectiva es un factor determinante en el enfoque maquiaveliano de la multitud (Landi, 2006, 44-46; 2017; Visentin, 2006, 2009). La pregunta que sigue abierta es, sobre todo, comprender por qué esta dimensión es tan importante y qué instrumentos ayudan a definirla. Parece decisivo el conocimiento de algunos textos contemporáneos que ofrecen una relectura del *De anima de* Aristóteles y del *Liber de anima de* Avicena: el *De imaginatione de* Gianfrancesco Pico della Mirandola, publicado en Venecia en 1501 con una dedicatoria a Maximiliano I (Pico della Mirandola, 1501; Landi, 2017, 170-171) y, sobre todo, el *Opus de intellectu et de causis mirabilium effectuum del doctor de* Imola Andrea Cattani (o Cattaneo), publicado en Florencia entre 1504 y 1507 con una dedicatoria al gonfaloniero de la república Piero Soderini (Landi, 2017, 249-254; Garin, 1950: 55-56, 1970: 60-61; Zambelli, 1996; Siraisi, 2001: 235). Este último, a través de una serie de casos clínicos, dedica una atención específica a la dimensión psíquica de la persuasión considerada como un conjunto de técnicas curativas que utilizan tanto la palabra (*encantamiento*) como la vista (*fascinación*) (Cattani: 69-75). En ambos casos, Cattani tiene en cuenta, por un lado, la intención de persuadir y, por otro, la voluntad de ser persuadido: una relación ambigua hecha de confianza, dominación, subordinación (p. 70).

La reciprocidad es la base de la persuasión como la concibe Maquiavelo. El enigma de una multitud consentida se expone en el capítulo 17 del primer libro de *Discursos* (Machiavelli, 2000: 52; Visentin, 2019). Seducidos por la demagogia de Mario y luego de César, el pueblo de Roma decidió renunciar voluntariamente a su libertad (“Y la causa de ello fue la corrupción, que el partido de Mario había introducido en el pueblo, y César habiéndose jefe de la facción, pudo *cegar a esa multitud*, que no conocía el yugo que se puso en su propio cuello”). “Cegar a una multitud”, es decir, fascinarla. El modelo médico de Cattani probablemente permite a Maquiavelo sondear este aspecto del comportamiento colectivo y, al mismo tiempo, nos orienta hacia los entornos y debates contemporáneos.

La imaginación de la multitud

Por lo tanto, en las primeras décadas del siglo XVI, la reflexión sobre la dimensión extra-institucional de la multitud parece entrecruzarse con otra tradición, de origen médica, sobre los poderes y debilidades de la imaginación. El caso Savonarola, un extraordinario fenómeno de fascinación y de asombro colectivo, ha actuado probablemente como catalizador, abriendo nuevos caminos a la exploración de la imaginación de un colectivo. La reflexión maquiaveliana sobre las habilidades psíquicas de la multitud, probablemente atestigua esta convergencia de textos y métodos, tal vez incluso de intercambios que podemos reconstruir, por ahora, sólo a través de conjeturas.

El marco teórico utilizado para interpretar los fenómenos psíquicos está dado principalmente por Avicena, cuyo canon constituye la base de la enseñanza de la medicina en Italia en la Edad Media y en los tiempos modernos (Siraisi, 1987). Avicena trata de la imaginación en el Libro IV de *Liber de Anima* en relación con el proceso de curación: la persuasión (*dispositio*) del paciente sobre su propio estado de salud es a menudo la herramienta más eficaz de que dispone el médico (Avicenna, 1986: 64). La homeopatía muestra la eficacia de un fenómeno puramente mental como la autosugestión y sugiere una relación médico-paciente basada en un uso persuasivo de este estado psicológico. En una escala diferente, pero siempre de naturaleza psicosomática, es la relación que el profeta establece con una multitud de creyentes. Dotado de una poderosa imaginación, el profeta es capaz de captar las revelaciones y traducirlas en imágenes y símbolos, es decir, la única forma de lenguaje adaptable a las expectativas y al nivel de comprensión de un colectivo (Avicenna, 1986: 12). Es por esta razón que Avicena reconoce la revelación profética como la base de la vida política (Piro, 2005: 346).

En sus conferencias en la Universidad (*Studium*) de Florencia, Andrea Cattani trata del poder de los profetas y los prodigiosos efectos de la imaginación (Garin, 1950: 55). Maquiavelo probablemente utiliza el *Opus de intellectu* para dar sentido al caso, extraordinario por excelencia, de Savonarola y para buscar una explicación racional a los prodigios descritos en *Discursos I*, 56 (Landi, 2017: 259-260). En 1506 Cattani se trasladó a Bolonia, donde enseñó medicina durante veinte años (Thorndike, 1941: 90). Su colega Pietro Pomponazzi retoma algunas de sus propuestas en *De incantationibus* (1520), que es sin duda el intento más exitoso de explicar la causa de los milagros que alimentan la imaginación colectiva (Perrone Compagni, 2011; 2015). Desde el punto de vista formal, el libro de

Pomponazzi, que circula en forma manuscrita y fue impreso en Basilea sólo en 1556 (Regnicoli, 2011), es un tratado de física y medicina según la doctrina de Aristóteles y Avicena, pero su dimensión política, aunque implícita y subestimada, es decisiva, especialmente en la perspectiva desarrollada hasta ahora.

De hecho, *De incantationibus* lleva a una redefinición de la multitud (designada de forma variada como *multitudo hominum, rudes homines, vulgus*). Aunque se entiende que la identidad de este colectivo no es ajena a las condiciones materiales de los individuos que lo constituyen, su condición es esencialmente cognitiva. La multitud se define en primer lugar en negativo, como todos aquellos que no son conscientes de la verdadera causa de las cosas ("*vulgares et qui rerum causa non cognoscunt*") (Pomponazzi, 1567: 124). A esta primera característica se añade la *credulitas*, palabra que Pomponazzi utiliza con un grado de complejidad superior al de sus lectores libertinos (Kristeller, 1968). Por ejemplo, en un pasaje dedicado a las curaciones milagrosas, explica que el poder de curar se da a menudo entre la gente del pueblo y los ignorantes ("*in plebeis et hominibus rudibus*") que son más creídos y tienen más fe ("*qui maxime sunt creduli, maximamque fidem praestant huiusmodi generis hominibus*") (Pomponazzi, 1567: 54). Se puede entender que la credulidad no es una condición puramente pasiva, sino el estado psíquico que la hace posible, gracias a una imaginación libre de todo impedimento, efectos aparentemente prodigiosos: "cualquiera que sea la importancia de la fe y la imaginación ("*fides et imaginatio*")", tanto por parte del agente como del paciente, podemos comprenderla fácilmente". La credulidad, por lo tanto, como una condición compartida necesaria para que la curación, como sostiene Avicena, tenga lugar.

Sobre el poder poético de la imaginación (*vis imaginativo*), como una causa oculta pero efectiva, Pomponazzi regresa varias veces (Griffiero, 2003). Está convencido de que este poder pertenece de manera privilegiada no sólo a los individuos del pueblo, sino también al pueblo como una multitud. La milagrosa aparición de San Celestino a los habitantes de L'Aquila hacia 1520 forma parte de un tipo de prodigios atribuibles a un colectivo. Después de fuertes lluvias, el pueblo de Aquila decidió volverse unido y ferviente a su santo patrón: no sólo cesaron repentinamente las lluvias sino que, cuando las nubes se diluyeron, la imagen de Celestino apareció ante la multitud: un milagro indiscutible según Pomponazzi (1567: 100), porque ocurrió "no en secreto, no a dos o tres personas, sino a todo el pueblo (*ab universo populo*)" (Giglioni, 2010). Pomponazzi (1567: 236-240) propone

dos explicaciones racionales. La primera es que la imaginación es un fenómeno contagioso: las imágenes mentales, similares a los vapores que exhalan y se transmiten de un cuerpo a otro, pueden haber “impreso en el aire la misma imagen que se imprimió en cada uno”. La segunda es que la imaginación funciona sobre la base de una imaginación compartida: en este caso, la visión del santo es una alucinación colectiva, un fenómeno de autosugestión que responde a las expectativas de los habitantes de L'Aquila; de hecho, como señala Pomponazzi, si el mismo prodigio hubiera ocurrido en Bolonia, es probable que la imagen celestial hubiera sido la de San Petronio, el santo patrón de la ciudad (1567: 253). El “milagro” de Veio descrito por Maquiavelo parece basarse en el mismo principio: un grupo valora creíblemente una experiencia de acuerdo con sus propios deseos y una imaginación compartida.

La definición de multitud a la que llegan Pomponazzi y Maquiavelo pertenece, por lo tanto, en un sentido propio, a la psicología social: la multitud es a veces el estado cognitivo compartido por una categoría de individuos, a veces una experiencia colectiva y mimética basada en una interpretación distorsionada de la realidad: una interpretación, sin embargo, conforme a las imágenes y narraciones inscritas en la memoria histórica de un grupo y susceptible, si “se favorece y se incrementa”, de difundir y generar una verdad compartida. Sin temor a los anacronismos, se puede afirmar que el fenómeno del “contagio psíquico” (*contagion psychique*), analizado por Gabriel Tarde (1910) como constitutivo de la multitud (Laclau, 2005: 37-88), o el de las “falsas noticias” en tiempo de guerra, estudiado por Marc Bloch (1921) desde el punto de vista de la psicología colectiva, se inscribe en la fenomenología de la multitud definida, sobre la base de las categorías aristotélicas y avicenianas, por Maquiavelo y Pomponazzi.

Las implicaciones políticas de esta redefinición de la multitud son relevantes. En *De incantationibus*, Pomponazzi ayuda a repensar la relación entre la mayoría y la minoría, los muchos y los pocos. Si intentamos repensar esta multitud a la luz de la noción tomista de *valentior pars*, la parte elegida de la comunidad corresponde, en su texto, a la minoría que posee el conocimiento de las verdaderas causas. Esta élite, definida como “los filósofos”, es antropológicamente distinta del resto de la población: “los filósofos, los únicos dioses de la tierra (*Dii terrestres*), diferentes de los demás hombres de cualquier estado (*ordinis sive conditionis*) como hombres reales de hombres pintados (Pomponazzi, 1957: 53). La brecha que separa estas dos categorías de hombres es, por lo tanto, insuperable: Pomponazzi

insiste repetidamente en la necesidad de no revelar los secretos de la naturaleza a las multitudes (*arcana non sunt vulgaribus comunicanda*) que sólo creen en lo que ven (p. 243).

Pomponazzi, sin embargo, también identifica otra minoría: los “encantadores” (*praecantatores*). Esta es sin duda la categoría política más ambigua e interesante, la que por sí sola justificó la escritura de *De incantationibus*. Lo que es común a los diferentes tipos de encantadores es el poder de comunicarse y persuadir a través de hechizos, tanto verbales (*carmina*) como visuales (*fascinaciones*). El término que Pomponazzi utiliza a este respecto es *virtus*, una cualidad que algunos individuos singulares comparten con los animales e incluso con minerales como el hierro, que tiene el poder (*virtus*) de atraer otro hierro (p. 284). El encantador es por lo tanto alguien capaz de ejercer, literalmente, una influencia magnética en su entorno. Sin embargo, sus intenciones pueden variar. Pomponazzi incluye en la vasta categoría de encantadores a los hombres y mujeres del pueblo que, por su profunda credulidad, tienen el don de la curación espontánea; a los ilusionistas que actúan en lugares públicos; a los reyes taumaturgos de Francia; a los profetas (p. 48) que fundaron nuevas religiones y nuevos estados (*legum conditores*) (p. 283).

Como Cattani y Maquiavelo, Pomponazzi cree que los prodigios logrados por estos individuos fuera de lo común –cualquiera que sea su origen y propósito– se hacen efectivos sólo gracias al consentimiento del pueblo, un pueblo-paciente, que por su disposición se deja persuadir, haciendo así el encantamiento no sólo posible sino irreversible: “A veces [los encantadores] logran forzar la voluntad, por ejemplo, cuando la fuerza de la razón está encantada (*ligata est vis rationis*): entonces los hombres son como animales que se dejan llevar y ya no son dueños de sus acciones. Entonces la voluntad ya no es amo sino bestial y esclava (*sed efficitur bestialis et serva*) (p. 192).

Así, si la minoría compuesta por “filósofos” permanece irremediablemente separada del pueblo, a menudo víctima de prejuicios y persecuciones (pp. 204-205), la élite de los encantadores, por sus virtudes comunicativas, es potencialmente objeto de amor y veneración de la multitud. La psicología colectiva de Pomponazzi, al identificar un objeto de observación en el imaginario colectivo, hace imaginable una estructura de sumisión basada en el modelo de la relación médico-paciente. En este caso la medicina no se limita a ofrecer, como es bien sabido, el léxico y las metáforas para pensar el cuerpo político, sino que proporciona, a través del modelo psicósomático del encantamiento, un esquema vertical de poder basado en el carisma de un líder taumatúrgico y la subordinación voluntaria de la

multitud. Un esquema que La Boétie (1983: 109; Visentin, 2019), unos años después, parece traducir en la fórmula de la “servidumbre voluntaria”: *“voir un million de million d’hommes servir misérablement, ayant le sous le joug, non pas contraints par une plus grande force, mais aucunement (ce semble) enchantés et charmés par le nom seul d’un”* (“es ver a millones de millones de hombres, miserablemente esclavizados, y sometidos de cabeza a un yugo deplorable, no porque estén obligados a hacerlo por fuerza mayor, sino porque están encantados y, por así decirlo, hechizados por el nombre de alguien a quien no deben temer”).

Cronología de la multitud

El hilo rojo de la duplicidad de la multitud conduce, a principios del siglo XVI, a una nueva percepción de este actor colectivo. Una multitud concebida por Maquiavelo y Pomponazzi como no-pueblo, una parte “confusa” del cuerpo político, temporalmente mantenida unida por un principio de unidad psíquica. Esta multitud se ha superpuesto a la otra multitud, la “ordenada” del pueblo hegemónico de las ciudades-estado hasta casi eclipsarla. En este punto sólo quedan algunas consideraciones concluyentes que quisiera dedicar a los diversos usos posibles de este término.

Partí de la “multitud” del léxico operaísta, sinónimo de “pueblo” en el “populista”, como palabra clave de una nueva y radical interpretación de Maquiavelo. En esta exégesis, “multitud”, un término antiguo lleno de referencias al presente, tiene el poder de hacer significativo sólo lo que se deja envolver en su red y de reducir al silencio los significados divergentes o contradictorios. En esta exégesis sin sorpresas, la respuesta está de hecho siempre incluida en las premisas de naturaleza claramente ideológica y la historiografía sólo tiene un papel que desempeñar cuando es coherente con esas mismas premisas (McCormick, 2018: 52). Una exégesis tautológica y teleológica, por lo tanto, que se resuelve en controversias, genealogías de ideas cuestionables y que parece repetir sin cesar el experimento de ventriloquía de Innocent Gentillet, el primero, como ha observado finamente Jean Balsamo (1999: 16), en haber interpretado los textos de Maquiavelo *“leur faisant dire ce qui devait servir à confondre ses adversaires”* (“haciendo que digan lo que se supone que debe confundir a sus oponentes”). Como escribió Popper (2018: 66), “es fácil obtener confirmaciones, o verificaciones, para casi todas las teorías, si lo que buscamos son precisamente confirmaciones”. El hecho de que una parte influyente de la crítica

maquiaveliana se dedique hoy a la construcción de una nueva ortodoxia impermeable al principio de la refutación y cada vez más autorreferencial, es un signo seguro de la creciente desconexión de esta literatura con las ciencias sociales.

Por el contrario, el enfoque de “multitud” que he desarrollado aquí tiene como objetivo devolver el análisis maquiaveliano de este tema colectivo a la historia de las ciencias sociales. Las categorías y el vocabulario de los actores de la época ponen de relieve una complejidad de significados que el uso contemporáneo del término ha perdido en parte. A partir de esta percepción borrada de la “multitud” es posible cuestionar de nuevo a Maquiavelo, pero también a los textos y autores con los que entro, probablemente, en contacto directo o indirecto. La hipótesis que he seguido es que Maquiavelo, cuando observa la multitud “desordenada”, en realidad participa en un punto de inflexión epistémico más amplio, que se refiere al surgimiento, a principios del siglo XVI, de una psicología dirigida al estudio de los agregados humanos de vastas dimensiones. Completamente refutable, esta hipótesis permite, sin embargo, pensar en una nueva cronología de la multitud como objeto de análisis de las ciencias sociales. El cliché historiográfico según el cual las multitudes se impusieron a finales del siglo XIX, coincidiendo con los cambios de la sociedad industrial (Borch, 2012: 3), merece, en mi opinión, ser revisado.

Este punto de inflexión epistémico tiene finalmente una implicación política porque hace concebir, como se ha visto, una nueva configuración de la relación entre gobernantes y gobernados. En otras palabras, el descubrimiento de esta dimensión de la multitud –de la multitud como experiencia psíquica colectiva– parece acompañar a un proceso de polarización de la comunidad política y a la aparición de un modelo de gobierno que podemos definir como “médico-político” y taumatúrgico, basado en la promesa de salvación y el necesario acuerdo tácito entre encantadores y multitudes encantadas. A este respecto, se plantean varias preguntas: por ejemplo, ¿en qué medida contribuye Maquiavelo implícita o explícitamente en sus escritos a la aparición de este modelo? Y de nuevo: ¿es este modelo inédito y escandaloso del que La Boétie, un lector temprano de Maquiavelo (y probablemente de Pomponazzi), es testigo? Me limitaré aquí a señalar un posible rastro de investigación.

Bibliografía

- Aristóteles (1993). *Politica*. Roma-Bari: Laterza.
- Avicenna (1986). *Liber de anima seu sextus de naturalibus*. Al cuidado de S. Van Riet. Leuven: Brill.
- Balot, Ryan, Trochimchuk, Stephen (2012). The Many and the Few: On Machiavelli's Democratic Moment. *The Review of Politics*, 74(4), 559-588.
- Balsamo, Jean (1999). Le plus meschant d'entre eux ne voudroit pas estre Roy. La Boétie et Machiavel. *Montaigne Studies*, (11), 5-27.
- Bausi, Francesco (2005). *Machiavelli*. Roma: Salerno editrice.
- Bloch, Marc (2007). *Réflexions d'un historien sur les fausses nouvelles de la guerre*. París: Allia [1921].
- Blythe, James M. (1992). *Ideal Government and the Mixed Constitution in the Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press.
- Borch, Christian (2012). *The Politics of Crowds. An alternative history of sociology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Borrelli, Gianfranco (2014). Umori. En *Enciclopedia machiavelliana*, 2014. http://www.treccani.it/enciclopedia/umori_%28Enciclopedia-machiavelliana%29/.
- Briguglia, Gianluca (2006). *Il corpo vivente dello stato: una metafora politica*. Milán: Mondadori.
- Briguglia, Gianluca (2013). *Marsilio da Padova*. Roma: Carocci.
- Brown, Alison (2001). Smascherare il repubblicanesimo rinascimentale. En S. Adorni Braccesi y M. Ascheri (eds.). *Politica e cultura nelle repubbliche italiane dal medioevo all'età moderna* (pp. 109-133). Roma: Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea.
- Cattani, Aandrea (s.f.). *Opus de intellectu et de causis mirabilium effectuum*. Florencia.
- Catto, Jeremy (1976). Ideas and Experience in the Political Thought of Aquinas. *Past & Present*, (71), 3-21.
- Cavaillé, Jean-Pierre (2009). Libérer le libertinage. Une catégorie à l'épreuve des sources. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 64(1), 45-78.
- Balestrieri, Giovanni G (2014). Grandi e popolo. En *Enciclopedia machiavelliana* (http://www.treccani.it/enciclopedia/grandi-e-popolo_%28Enciclopedia-machiavelliana%29/)

- De La Boétie, Étienne. (1983). *Discours de la servitude volontaire*. París: Flammarion.
- Della Mirandola, Pico (1501). *Liber de imaginatione*. Venecia: Aldum Romanum.
- Fasano Guarini, Elena (2010). *Repubbliche e principi. Istituzioni e pratiche di potere nella Toscana granducale del '500-600*. Bologna: Il Mulino.
- Garin, Eugenio (1950). *Dal Medioevo al Rinascimento*. Florencia: Sansoni.
- Garin, Eugenio (1970). Aspecti del pensiero di Machiavelli. En *Dal Rinascimento all'Illuminismo* (pp. 60-61). Pisa: Nistri-Lischi.
- Geuna, Marco (2013). Ruolo dei conflitti e ruolo della religione nella Riflessione di Machiavelli sulla storia di Roma. En Caporali, R., Morfino, V., Visentin, S., (eds.), *Machiavelli: tempo e conflitto* (pp. 107-139). Milano-Udine: Mimesis.
- Gigliani, Guido (2010). Il cielo sopra l'Aquila: Pietro Pomponazzi su immaginazione e devozione popolare. En M. Sgarbi (ed.), *Pietro Pomponazzi: tradizione e dissenso* (pp. 271-283). Firenze: Olschki.
- Gilli, Patrick (2013). *Cité et citoyens dans la pensée politique italienne et française (fin XIII-fin XIVe: unité et diversité des lectures d'Aristote*. En A. Lemonde e I. Taddei (eds.). *Circulation des idées et des pratiques politiques. Francia e Italia (XIII-XVI secolo)* (pp. 33-57). Roma: Ecole Française de Rome.
- Griffero, Tonino (2003). *Immagini attive. Breve storia dell'immaginazione transitiva*. Florencia: Le Monnier.
- Grossi, Paolo (1995). *L'ordine giuridico medievale*. Roma-Bari: Laterza.
- Guidi, Andrea (2009). *Un segretario militante. Politica, diplomazia e armi nel cancelliere Machiavelli*. Bologna: Il Mulino.
- Jurdjevic, Marc (2014). *A Great and Wretched City. Promise and Failure in Machiavelli's Florentine Political Thought*. Cambridge (Mass.) y London: Harvard University Press.
- Kammer, Éva, Rondeau, Frédéric, Santini, Sylvano (2007). Actualité de la multitude. Entretien avec Antonio Negri. *Spirale, Arts, Lettres, Sciences humaines*, (212), 8-10.
- Klapisch-Zuber, Christiane (1995). La construction de l'identité sociale. Les magnats dans la Florence de la fin du Moyen Age. En Bernard Lepetit (ed.). *Les formes de l'expérience: une autre histoire sociale* (pp. 151-164). Paris: Albin Michel.
- Klapisch-Zuber, Christiane (2006). *Retour à la cité. Les magnats de Florence, 1340-1440*. Paris: Éditions de l'EHESS.
- Kristeller, Paul Oskar (1968). The Myth of Renaissance Atheism and the French Tradition of

- Free Thought. *Journal of the History of Philosophy*, 6(3), pp. 233-243.
- Laclau, Ernesto (2005). *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Landi, Sandro (2006). *Naissance de l'opinion publique dans l'Italie moderne. Sagesse du peuple et savoir de gouvernement de Machiavel aux lumières*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- Landi, Sandro (2017). *Lo sguardo di Machiavelli. Una nuova storia intellettuale*. Bologna: Il Mulino.
- Le Bon, Gustave (1910). *La psychologie politique et la défense sociale*. Paris: Flammarion.
- Lee, Daniel (2016). *Popular Sovereignty in Early Modern Constitutional Thought*. Oxford: Oxford University Press.
- Lodone, Michele (2011). Savonarola e Machiavelli: una nota su Discorsi I, 11. *Interpres*, 30, 284-298.
- Lodone, Michele (2021). I segni della fine. Storia di un predicatore nell'Italia del Rinascimento. Roma: Viella.
- Machiavelli, Niccolò. (1961). *Arte della guerra e scritti politici minori*, al cuidado de Sergio Bertelli. Milán: Feltrinelli.
- Machiavelli, Niccolò. (1962). *Istorie fiorentine*, al cuidado de Franco Gaeta. Milán: Feltrinelli.
- Machiavelli, Niccolò (1995). *Il Principe*, al cuidado de Giorgio Inglese. Turín: Einaudi.
- Machiavelli, Niccolò (2000). *Discorsi sopra la prima deca de Tito Livio*, al cuidado de Corrado Vivanti. Turín: Einaudi.
- Machiavelli, Niccolò (2001). *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, al cuidado de Francesco Bausi. Roma: Editrice Salerno.
- Marey, Alexander V. (2016). From People to Community: A Description of the Social Order by Thomas Aquinas. Part 1: Populus, Respublica, Multitudo. *Russian Sociological Review*, 15, 162-175.
- Marsilio de Padua (1592). *Defensor pacis*. Frankfurt: Vechelus.
- Marsilio de Padua (1966). *Defensor Pacis*, en la traducción al vernáculo florentino de 1363, al cuidado de C. Pincin. Florencia: Olschki.
- Martelli, Mario (1998). *Machiavelli e gli storici antichi. Osservazione sopra alcuni luoghi dei Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*. Roma: Salerno editrice.
- Mazzarella, William (2010). The Myth of the Multitude, or, Who's Afraid of the Crowd?. *Critical Inquiry*, 36, 697-727.

- McCormick, John P. (2011). *Machiavellian Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- McCormick, John P. (2018). *Reading Machiavelli. Scandalous books, suspects engagements and the virtue of populist politics*. Princeton & Oxford: Princeton University Press.
- Merleau-Ponty, Maurice (1960). Notes sur Machiavel. En *Signes* (pp. 267-283). Paris: Gallimard.
- Mineo, E. Igor (2014). Preminenza e distinzione in Italia tra XIV e XV secolo. Alcuni problemi. En J.-P. Genet et E. I. Mineo (eds.). *Marquer la prééminence sociale*. Paris-Roma: Éditions de la Sorbonne, École française de Rome. <https://books.openedition.org/psorbonne/3344>
- Morfinò, Vittorio (2002). *Il tempo e l'occasione. L'incontro Spinoza Machiavelli*. Milán: Edizioni Universitarie di lettere, economia, diritto.
- Najemy, John M. (1999). Papius and the Chickens, or Machiavelli on the Necessity of Interpreting Religion. *Journal of the History of Ideas*, 60(4), 659-681.
- Naudé, Gabriel (1988). *Considérations politiques sur les coups d'état*. Paris: Editions de Paris.
- Obama, Barack (2016). I'm the real populist, not Trump, *Politico*. <https://www.politico.com/video/2016/06/obama-im-the-real-populist-not-trump-059801>
- Perrone Compagni, Vittoria (2011). Introduzione. En P. Pomponazzi. *De incantationibus*, al cuidado de V. Perron Compagni. Florencia: Olschki.
- Perrone Compagni, Vittoria (2015). Pietro Pomponazzi. En *Dizionario Biografico degli Italiani*, 84. [http://www.treccani.it/enciclopedia/pietro-pomponazzi_\(Dizionario-Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/pietro-pomponazzi_(Dizionario-Biografico))
- Pio, Berardo (2014). Il pensiero politico di Bartolo. En *Bartolo da Sassoferrato nel VII centenario della nascita: diritto, politica, società* (pp. 171-198). Spoleto: Fondazione centro italiano di studi sull'Alto Medioevo.
- Piro, Francesco (2005). Sull'antropologia dei *rudes* prima di Vico. Immaginazione, credulità, passionalità. *Laboratorio dell'ISPF*, 1, 337-369.
- Poloni, Alma (2010). *Potere al popolo. Conflitti sociali e lotte politiche nell'Italia comunale del Duecento*. Milano: Bruno Mondadori.
- Pomponazzi, Pietro (1567). *De naturalium effectuum causis, sive de incantationibus*. Basilea: Ex officina Henricpetrina.
- Popper, Karl R. (2018). *Congetture e confutazioni. Lo sviluppo della conoscenza scientifica*. Bologna: Il Mulino.
- Portinaro, Paolo P. (2018). *Le mani su Machiavelli. Una critica dell' "Italian Theory"*. Roma:

Donzelli.

- Quagliani, Diego (1983). *Politica e diritto nel Trecento italiano: il "De tyranno" di Bartolo da Sassoferrato (1314-1357): con l'edizione critica dei trattati "De Guelphis et Gebellinis", "De regimine civitatis" e "De tyranno"*. Florencia: Olschki.
- Raimondi, Fabio (2013). *L'ordinamento della libertà. Machiavelli e Firenze*. Verona: Ombre corte.
- Regnicoli, Laura (2011). *Processi di diffusione materiale delle idee: i manoscritti del De incantationibus di Pietro Pomponazzi*. Florencia: Olschki.
- Siraisi, Nancy G. (1987). *Avicenna in Renaissance Italy: The Canon and Medical Teaching in Italian Universities after 1500*. Princeton: Princeton University Press
- Siraisi, Nancy G. (2001). *Medicine & the Italian Universities, 1250-1600*. Leiden-Boston-Köln: Brill.
- Skinner, Quentin (1998). *The Foundation of Modern Political Thought*, vol. I, *The Renaissance*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Syros, Vasileios (2012). *Marsilius of Padua at the Intersection of Ancient and Medieval Traditions of Political Thought*. Toronto: University of Toronto Press.
- Tarde, Gabriel (1989). *L'Opinion et la foule*. París: Presses universitaires de France [1910].
- Thorndike, Lynn (1941). *A History of Magic and Experimental Science*, vol. V. New York: Columbia University Press.
- Tite-Live (1961). *Histoire romaine*, I. París: Les Belles Lettres.
- Tomás de Aquino (1880). *Summa Theologica*, tomus primus, pars prima: I-LXXIV. París: Bloud et Barral.
- Tomás de Aquino (1880b). *Summa Theologica*, tomus secundus, pars prima: LXXV-CIX. Paris: Bloud et Barral.
- Tromboni, L Lorenza (2018). "E vale altanto questa parola monarcie in franciesco quanto sengnoría d'un uomo tutto solo". Il volgarizzamento toscano anonimo del Defensor pacis. *Philosophical readings*, 10(3), 203-212.
- Urbinati, Nadia (2014). *Democracy Disfigured. Opinion, truth and the people*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Vallerani, Massimo (2007). Procedura e giustizia nelle città italiane del basso medioevo (XII-XIV secolo). En J. Chiffolleau, C. Gauvard, A. Zorzi, (eds.). *Pratiques sociales et politiques judiciaires dans les villes de l'Occident à la fin du Moyen Âge* (pp. 439-494). Roma: Ecole

Française de Rome.

- Visentin, S. (2006). La virtù dei molti. Machiavelli e il repubblicanesimo olandese nella seconda metà del Seicento. En F. Del Lucchese, L. Sartorello y S. Visentin (eds.). *Machiavelli: immaginazione e contingenza* (pp. 216-252). Pisa: ETS.
- Visentin, Stefano (2009). Immaginazione e parzialità. Note sull'interpretazione neorepubblicana del popolo in Machiavelli. *Giornale di storia costituzionale*, 18, 31-47.
- Visentin, Stefano (2015). The different faces of the people. En F. Del Lucchese, F. Frosini, V. Morfino (eds.). *The Radical Machiavelli. Politics, Philosophy, and Language* (pp. 368-389). Leiden: Brill.
- Visentin, Stefano (2019). "O jugo que por si mesmo è colocado em suo pescoço". Maquiavel e a servidão voluntária da multidão. En H. Adverse, C. Gabriel, K. Pancera (eds.). *As facies de Maquiavelo. Historia, república, corrupção* (pp. 167-178). Belo Horizonte: Editora D'Placido.
- Zambelli, Paola (1996). L'immaginazione e il suo potere. Desiderio e fantasia psicosomatica o transitiva. En *L'ambigua natura della magia* (pp. 53-75). Venecia: Marsilio.
- Zorzi, Andrea (1995). Politica e giustizia a Firenze al tempo degli ordinamenti antimagnatizi. En V. Arrighi (eds.). *Ordinamenti di Giustizia fiorentini. Studi in occasione del VII centenario* (pp. 105-147). Florencia: Ministero per i beni culturali e ambientali.