

gique (*ratio*) de la cause physique (*causa*) ; il en déduit que, comme nous ne connaissons pas les lois psychophysiques, nous ne pouvons pas expliquer comment l'interaction serait possible. Contre cette interprétation, Atlan oppose l'analyse que fait Hilary Putnam de l'identité synthétique des propriétés, distincte de l'identité analytique. Par exemple, la grandeur physique « température » est identique à « l'énergie cinétique moyenne des molécules », pourtant cette identité n'est pas analytique mais synthétique. Car les énoncés concernant la température du gaz, d'une part, et l'énergie cinétique des molécules, d'autre part, ne sont pas synonymes mais sont deux expressions différentes de la même propriété. On voit se profiler une compréhension beaucoup plus fine que la théorie plaquée du parallélisme de la corrélation entre les états du corps et ceux de l'âme.

En ce qui concerne la philosophie politique de Spinoza, les théories socioéconomiques contemporaines en découvrent la portée et obligent à une lecture plus précise. La philosophie de Spinoza appelle son propre prolongement sous la forme d'une science sociale et les sciences sociales ont intérêt à s'inspirer de la philosophie de Spinoza, c'est l'idée directrice des textes de Frédéric Lordon, « Spinoza et le monde social » et d'Yves Citton « Spinoza et Quesnay, l'envers du libéralisme », dont les recherches se poursuivront notamment dans « Spinoza et les sciences sociales »¹. Parce que la réalité humaine est désubstantialisée, l'individu devient un nexus de rapports, ce qui s'accorde parfaitement avec un déterminisme rigoureux. En effet, le modèle individualiste classique, où l'acteur social se définit par le calcul rationnel et la liberté de choix, est dénoncé comme une fable. De là à un antihumanisme spinozien, tantôt façon Bourdieu, tantôt façon Althusser, il n'y a qu'un pas que n'hésitent pas à franchir François Matheron : « Louis Althusser et le groupe Spinoza », ou Pascal Séverac : « Le Spinoza de Bourdieu ». Sans entrer dans le détail de ces analyses passionnantes, on remarque que ni Althusser, ni Bourdieu ne sont parvenus à réaliser leur programme spinoziste, et ce n'est pas le moindre intérêt que de comprendre pourquoi Spinoza est en un sens « indépassable ». Cela on le comprend encore mieux à partir de la réflexion fulgurante de Gabriel Albiac qui opère une audacieuse synthèse : « Sujets déterminés : entre Althusser et

Lacan, Spinoza ». Dans la déconstruction du sujet, libre et volontaire, mais voué à une téléologie sacrificielle de l'histoire, Spinoza apparaît, selon les termes d'Albiac, plus « matérialiste » que Marx et Hegel, ce que Lacan nous fait comprendre parce que seul Spinoza aurait su résister au sens sacrificiel de l'histoire. En effet, par la causalité immanente de la substance, il s'ensuit que les individus ne sont que des compositions transitoires dont toute la réalité est de s'efforcer de persévérer ; autrement dit, c'est dans ce processus dynamique que se manifeste l'existence consciente d'elle-même, par le désir et non par le calcul rationnel. On retrouve dans l'article de Laurent Bove : « Bêtes ou automates. La différence anthropologique dans la politique spinozienne » le souci de comprendre la dynamique de la puissance sociale des conatus qui repoussent autant qu'ils peuvent la menace des pouvoirs politiques à les transformer en « bêtes brutes » ou en automates. Bove analyse la réduction à l'animalité effrayée par la logique de guerre de *l'Arcanum imperii*, servitude absolue parce qu'intériorisée par les sujets qui subissent une domination secrète d'un pouvoir avançant sous un masque idéologique qui réduit la raison à sa pure instrumentalité. Mais, conclut Bove, la philosophie politique de Spinoza fondée sur la jouissance commune de l'utile propre, des avantages de la vie commune, s'oppose radicalement à la domination et à l'esprit de sacrifice pour le salut de l'État ou de la communauté.

Bien d'autres textes portent sur l'actualité politique de Spinoza et, pour conclure, on ne peut qu'en recommander la lecture attentive.

NOTA

¹ Frédéric Lordon et Yves Citton, *Spinoza et les sciences sociales, De la puissance de la multitude à l'économie des affects*, Paris, Editions Amsterdam, 2008.

Evelyne GUILLEMEAU

NEGRI, A.: *Spinoza y nosotros*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2011, 111 p.

La traducción castellana del libro de Negri publicado originariamente en 2010 pone a disposición de los seguidores hispanohablantes del autor italiano otra entrega de su peculiar singladura por

las aguas del espinosismo con la doble intención de seguir desarrollando su peculiar interpretación de la obra del marrano genial y además aprovechar sus agudas intuiciones para iluminar un arriesgado, pero quizás hoy imprescindible, viaje hacia el comunismo. El libro, que recoge varios artículos de los cuales el esencial es el primero que da título a la recopilación, se sitúa a los treinta años de *La anomalía salvaje*, la reivindica y la prologa en los actuales tiempos postmodernos con el intento de construir epistémicamente el comunismo futuro para el que es esencial la concatenación de las categorías espinosianas de *conatus*, *cupiditas*, imaginación y amor.

La anomalía espinosiana sigue siendo la de ser un intento, en parte logrado, de construir en el corazón de la modernidad naciente un pensamiento democrático, basado en el gobierno de la multitud que busca la institucionalización de lo común. Papel clave en este pensamiento lo tiene una idea de ética basada en los cuerpos, en el deseo y en la búsqueda de buenos encuentros que desarrollen nuestra potencia. La posición de Espinosa no es moderna, o al menos no se sitúa en el seno de la tradición dominante en la modernidad basada en el individualismo posesivo sino que busca el despliegue de lo común y del amor a partir de una ontología positiva, afirmativa, que presenta una concepción positiva y productiva del ser. Para Negri, la ontología espinosiana es un materialismo de las diferencias activas y de los dispositivos subjetivos, una afirmación de la materia en tanto fuerza productiva, que actúa a través de la actividad de las modalidades que constituyen la substancia. Este materialismo se basa en la potencia, una potencia que se obstina en construir lo común a pesar de la oposición del poder coagulado y opresor.

Negri analiza dos tradiciones del pensamiento político, una basada en la trascendencia del poder y la sumisión a lo Uno que iría de Hobbes a Hegel pasando de Rousseau y que ha sido la línea dominante en la modernidad y otras subterránea, sometida, que va de Maquiavelo a Marx pasando por Espinosa que se basa en la inmanencia de la potencia y en la afirmación de las subjetividades diferenciadas, que ha sido la cara antimoderna de la modernidad, su sombra crítica. Esta línea, materialista, se basa en el rechazo de la trascendencia y en la ruptura con el poder en base a una exce-

dencia positiva de la potencia que marcha hacia el comunismo como construcción de nuevas subjetividades que se oponen al individualismo posesivo. El contexto biopolítico de este pensamiento es una complicada red de cuerpos e instituciones que estructuran la vida en común de los individuos. La base de esta política de producción de nuevas subjetividades no posesivas es una ontología de la actividad y de la potencia que busca lo común como novedad más allá de la apropiación privada y de la apropiación pública. En ese sentido lo común va contra y busca un más allá de lo público, hacia la constitución de un excedente generado por la potencia de los individuos organizados en la multitud. Dicha multitud es el resultado de la articulación de los deseos de los individuos que la forman, y genera un conjunto de instituciones que van produciendo lo común.

La *cupiditas*, el deseo, articula los *conatus* de los individuos que forman la multitud a través del papel constituyente de la imaginación. Dicha imaginación permite que las singularidades resistentes den lugar a lo común. La propuesta de Negri en *La Anomalía salvaje* se basaba en la insurrección de las potencias frente a su coagulación en el poder. La constitución de la potencia se basa en el desarrollo e integración paulatina de los *conatus* y las *cupiditas* en dirección al amor dirigidas por la imaginación, que articula las singularidades y las hace pasar de la resistencia a la construcción de lo común. Este proceso immanente del deseo hace ver la asimetría radical entre la potencia y el poder, entre el deseo social y colectivo, productivo y constituyente y las, sin embargo necesarias, reglas de mando. El revelar y destacar esta asimetría es la aportación esencial de Espinosa que apunta a la excedencia perpetua de una razón liberadora que “a través de la imaginación, se construye entre la acción de la *cupiditas* y la tensión del amor – en el borde del ser, inventando la eternidad”.

En Espinosa el ser, que se presenta como una inmanencia productiva absoluta, adquiere una figura biopolítica, es decir, la ontología se convierte en política, en biopolítica. Una política que articula la singularidad y la multitud. Una singularidad que se da como no individual, como inserta en la substancia común y eterna, inserción en la substancia que no anula su singularidad sino que la afirma como irreductible y a la vez la dota de eternidad, una singularidad que se desarrolla en relaciones

interindividuales mediante un movimiento ético. La singularidad se inserta en la multitud como una tensión existencial que la relaciona con las otras singularidades a través de una relación de utilidad común y como una mutación que permite a la singularidad adquirir una dimensión política, colectiva. En este segundo sentido para las distintas singularidades ser-multitud significa hacer-multitud, es decir, entrar en un proceso material y colectivo dirigido por una pasión común, por la integración de los diversos deseos en un proyecto común dirigido por el amor. Este hacer-multitud en tanto que supone la imitación de los afectos y la articulación de los deseos y las potencias de las singularidades que en él confluyen sustituye al contrato de los individuos posesivos del contractualismo. La multitud, por un lado, articula las diversas singularidades en sus diferencias respectivas y además tiene un carácter activo, quiere hacer la república. Para Negri, el resultado político de la *Ética* espinosiana “no es la reconstrucción de lo orgánico, sino la construcción de lo común” y en esa construcción de lo común juega un papel esencial el amor, entendido como una relación racional y constructiva entre la potencia ontológica constituyente de los individuos y su acción colectiva. La política, en tanto que construcción de instituciones, cuyo último origen es el deseo, pasa a través de las singularidades para construir lo común, un común cuya constitución y gestión colectiva es el objeto, precisamente, de la política.

Como vemos, Negri se reafirma en su interpretación inicial de Espinosa que relaciona de forma esencial la política y la ontología. Una ontología y una política de la inmanencia y de la potencia, producto de unas singularidades deseantes y afectivas que articulan sus deseos individuales en un deseo colectivo constituyente que da lugar a la multitud como sujeto que guiado por el amor construye y gestiona lo común, más allá de lo privado y lo público. Negri articula de nuevo su reflexión histórica y filológica sobre la obra de Espinosa con la proyección de la misma hacia nuestro tiempo, hacia nosotros, conectando las geniales intuiciones del filósofo holandés con la construcción de soluciones para los acuciantes problemas a los que nos vemos enfrentados hoy. Problemas a los que quizás sólo un replanteamiento de la idea del comunismo, considerado

como la construcción y gestión de lo común, como el horizonte ontológico de nuestra época, pueda dar alguna esperanza de solución.

Francisco José MARTÍNEZ

PONCZEK, R.L.: *Deus ou seja a Natureza. Spinoza e os novos paradigmas da Física*, Salvador, Edufba, 2009, 349 p.

O presente livro de Roberto Ponczek mostra como é feliz o cruzamento da filosofia e da ciência, algo que a partir de Hegel se separara e que hoje volta a ser reabilitado, numa prática que por demais agradaria a Spinoza, cultor de múltiplos saberes entre os quais a física ocupava um plano de destaque. É um texto escrito com a clareza de um físico, a sensibilidade de um músico, a profundidade de um metafísico e a sedução de um pedagogo. Nele se estabelece o diálogo entre autores: Spinoza e Einstein são os protagonistas maiores mas também se fazem cruzamentos com outros pensadores de monta como Descartes, Leibniz, Hume, Kant, no que respeita à filosofia ou Michelson, Morley, Lorentz e Schrödinger no que concerne a ciência. Também as diferentes matérias que habitualmente são trabalhadas na sua especificidade própria são feitas convergir e entre-actuar pois a filosofia aparece em consonância com a física bem como com a música e a pedagogia.

A preocupação pedagógica está patente no cuidado com que se expõem, de um modo claro e acessível a leigos em física, teorias tão complexas como a relatividade geral e especial ou o princípio da incerteza. A mesma atenção é concedida aos leitores não filósofos, para os quais certas noções básicas como essência, existência, duração, substância, tempo, são apresentadas de um modo simples embora não simplista. A abstracção dos conceitos quer da física quer da filosofia é minorada pela apresentação da génese dos mesmos e pela sua inserção no contexto histórico e cultural em que surgiram, o que os torna mais acessíveis permitindo a sua integração nas referências significativas e conceptuais dos leitores. O uso constante de histórias e de metáforas é outro auxiliar determinante, conseguindo que um discurso em si mesmo difícil se torne familiar para a mente de quem estuda. Note-se que todas estas ajudas não