

pecto al alemán), en la medida en que el pensamiento siempre media y se antepone al solo lenguaje (p. 7).

A partir de esta caracterización de lo que tienen en común los dos maestros del pensamiento moderno, el análisis se dirige a observar sus diferencias. Y es que entre ambos hay una desigual atribución de valor a los géneros y las especies, que podemos entender en términos de grados: para Spinoza se trata de ideas que proceden de la imaginación y por tanto confusas, simples modos del pensar que en los textos comentados de los *Pensamientos metafísicos* y de la *Ética* aparecen como carentes de fiabilidad e inexpressivos de verdadero contenido ontológico. No sólo es que no definan esencias singulares, pues las nociones comunes tampoco lo hacen, sino que, ante la gran cantidad de estímulos o afecciones que desbordan al sujeto, surgen como clasificaciones subjetivas variables, sesgadas y arbitrarias.

Leibniz, por el contrario, afirma que la razón interviene para filtrar las informaciones sensoriales y, por tanto, los géneros y especies tienen utilidad descriptiva y clasificatoria respecto a las ciencias empíricas. De ahí que diferencie entre percepciones sensibles, sensibles e inteligibles a la vez, y nociones sólo inteligibles o *a priori* (p.14 ss.), lo que supone un intento de mediar entre lo imaginativo y lo racional. En concreto, la Matemática cuenta con especies o tipos ideales sin límite, pues no se ocupa de individuos reales, mientras que la Física, la Química o la Fisiología sólo pueden incluir los tipos que permite la agrupación de las semejanzas empíricas entre los individuos. Dicho con otras palabras, la primera es pura idealidad y la segunda no, viene acotada por los datos fácticos. Pero, en todo caso, Leibniz asegura que la razón establece distinciones suficientes en las ideas que provienen de la experiencia como para formular estas definiciones *nominales* de uso conjetural, siempre perfectibles, y lo suficientemente válidas para expresar una parte de la esencia singular (p.19 s.). Y así avanza el conocimiento científico. Aunque la garantía, como también se apunta, es el trasfondo teológico del orden divino en la naturaleza que permite confiar en esas clasificaciones genéricas en virtud de semejanzas y diferencias... estables.

Hay que decir que el estudio de Leduc es claro, ordenado y bien construido, finalizando con un perfecto resumen. Sólo vemos un error en la p. 13, donde pone “idea trascendente” y quizá debería poner trascendental. Por otro lado, hubiera sido oportuno que se indagara algo más en las *nociones comunes* de Spinoza para subrayar que su búsqueda de relaciones *internas*, por así decir, entre las cosas supone otra comprensión intelectual acaso más refinada de la experiencia, aunque lo cierto es que el holandés no lo explicó con detalle.

Luciano ESPINOSA

DE LUCCHESI, Filippo: *Conflict, Power, and Multitude in Machiavelli and Spinoza. Tumult and Indignation*, London-New York, Continuum Studies in Philosophy, 2009, 209 p. (versión francesa: *Tumultes et Indignations. Conflict, droit et multitudes chez Machiavel et Spinoza*, trad. de Pierre Pasquini, Éditions Amsterdam, Paris, 2010)

En 1997 los estudios spinozistas en lengua inglesa se vieron impulsados por la aparición del volumen colectivo *The New Spinoza*, editado por Warren Montag y Ted Stolze, que compilaba la traducción inglesa de artículos escritos por figuras de primera línea del espi-

nosismo continental de la segunda mitad del siglo XX, mayoritariamente francoparlante (Althusser, Deleuze, Irigaray, Giancotti, Macherey, Moreau, Albiac, Tosel, Balibar, Matheron y Negri). *The New Spinoza* se proponía remediar el relativo abandono de Spinoza, particularmente en Estados Unidos, donde Spinoza raramente figura en los programas de licenciatura, y cuando lo hace, suele ser en departamentos de estudios literarios o de área. La obra que aquí nos ocupa se inserta en la línea abierta por *The New Spinoza*, mostrando que mantiene su vigencia, y también confirma el curioso lugar en el Spinoza ha conseguido hacerse hueco en la academia norteamericana, pues su autor, Filippo del Lucchese, está vinculado al departamento de Inglés y Literatura Comparada del Occidental College (Los Ángeles).

Lucchese se remite expresamente a Althusser y Negri en su investigación sobre Maquiavelo y Spinoza, al presentarles como exponentes de una corriente radical en filosofía política, que desde los mismos comienzos de la modernidad pone en tela de juicio algunos de sus postulados fundamentales (por ejemplo, el contractualismo). Este libro rastrea “la diversidad y complejidad de este período, enfatizando la existencia de varias modernidades alternativas y las diferentes concepciones de la política, la ley y el estado que fueron formuladas desde comienzos del siglo XVI hasta fines del XVII” (p. 2). La radical innovación y el carácter alternativo del pensamiento de Maquiavelo y Spinoza se revela en el hecho de que ambos se ven forzados a reinventar el sentido de los términos con los que describen la realidad, llevando a cabo desplazamientos semánticos de carácter estratégico (en esto, Lucchese sigue de cerca a Warren Montag). Así, por ejemplo, Maquiavelo emplea la palabra “fortuna” para indicar un proceso necesario y determinado, no arbitrario y contingente, frente a lo que cabría esperar, de modo semejante a como Spinoza emplea el término “Dios” para referirse a la naturaleza, o “derecho” para referirse a la potencia). Esta operación indica que nos encontramos frente a la emergencia de una manera distinta de pensar, que se esfuerza por reformular el lenguaje de que dispone para expresar conceptos nuevos.

La obra se abre con una parte dedicada al realismo. Lucchese analiza el realismo en Maquiavelo a partir de los conceptos de fortuna, prudencia y virtud. La fortuna es aquí entendida como la aparición frente a nosotros de un obstáculo que ofrece la ocasión de poner a prueba nuestra virtud, que no es más que la resistencia activa frente a los obstáculos. El desarrollo de los acontecimientos está necesariamente determinado por la competición de las diversas virtudes implicadas, que rivalizan por hacerse con la situación y determinar así el curso de los acontecimientos siguientes. Cuando la ocasión surge, la virtud puede evaluarla correctamente, con prudencia, y hacerse con ella, o puede por el contrario llevar a cabo una estimación errónea, y echar a perder la ocasión. Según esta presentación de Maquiavelo, la virtud es una cuestión de estrategia, de preparación para adaptarse a una coyuntura determinada: “ninguna acción está en nuestro poder a menos que haya suficiente virtud y se aproveche la ocasión, pero cualquier acción es está en nuestro poder si la virtud está preparada y aprovecha la ocasión” (p. 15). La historia se decide en los encuentros en que varias virtudes miden sus fuerzas con la fortuna, con lo cual, a pesar de seguir un curso determinado, éste no es en absoluto predecible. El rechazo espinosista de la contingencia, su afirmación de que todas las cosas particulares dependen unas de otras, en una infinita red que hace que todas las cosas finitas sean a la vez causa y efecto unas de otras, se asemeja a la idea de fortuna en Maquiavelo, pero ampliando su campo de aplicación: “Mientras que

para Maquiavelo el punto de vista está restringido a los seres humanos, que sufren los efectos de la fortuna y han de lidiar con el curso de los acontecimientos empleando su virtud, Spinoza toma en consideración el punto de vista de la estructura global de la realidad, que es necesaria y enteramente causal” (p. 21).

En un desplazamiento semántico semejante, Maquiavelo desenmascara la ideología del bien común, entendido como la posibilidad de una armonización total de la sociedad, de concordia entre los diferentes sectores, con intereses encontrados, que componen la sociedad: “el poder, la influencia y la riqueza de algunos ciudadanos particulares les permite comprar el bien común sin mayor dificultad, y no con el fin de sofocarlo abiertamente bajo una tiranía, sino más bien, para hacer de él la bandera bajo la cual se oculta la tiranía” (p. 33). Spinoza también emplea el término “bien común”, y en ocasiones lo emplea de un modo genérico, para referirse al “bienestar de todos”, pero a pesar de ello, es bien consciente de su dimensión de tapadera ideológica de los intereses de unos pocos. En sentido estricto, cualquier “bien” en Spinoza se define en relación con intereses individuales: “En el pasaje de una visión moral del mundo a una visión ética, recurriendo a la acertada expresión de Deleuze, el concepto de bien individual está ligado al de interés, y está desvinculado de cualquier posible interpretación expresada en términos transcendentales.” (p. 35) Así pues, la idea de “bien común” en sentido propio ha de estar fundada en la coincidencia de interés particular e interés común.

La segunda parte del libro trata del conflicto, una dimensión de la realidad que Maquiavelo y Spinoza, atípicamente, no tienen reparos en encarar directamente, en vez de tratar de esconderla debajo de la alfombra. Ambos reconocen abiertamente al poder como el origen de toda ley. El rechazo de un ejército mercenario y la necesidad imperiosa de que el ejército esté formado por todos los ciudadanos es común a Maquiavelo y Spinoza, y se funda precisamente esta premisa de que el poder es la base de la ley. Los derechos sólo tienen vigencia si son defendidos de manera efectiva, y la manera de que la vigilancia activa de los ciudadanos evite los abusos de poder, es dotando a los ciudadanos del poder de las armas para defender el derecho, cuando el decreto se aleja de la ley.

La ontología de Spinoza, en la que prima la relación sobre la esencia, se ve de entrada abocada a tratar del conflicto, pues la propia existencia de los modos finitos es un campo de fuerzas, lo que hace imposible la existencia sin resistencia. El aspecto positivo del conflicto se expresa en el afecto colectivo de la “indignación”, que aparece hacia el final del *Tratado teológico-político* (TTP), como respuesta a la distancia que se abre cuando el decreto del soberano se opone al poder y al derecho de la multitud (específicamente esta distancia se refiere aquí a las leyes que intentan limitar la libertad de expresión y pensamiento). La postura de Spinoza respecto del conflicto experimenta una evolución entre el TTP y el TP. El TTP enfatiza fuertemente la obediencia, y si bien no se trata de una obediencia ciega, a cualquier precio (la paz no es mera ausencia de guerra, y la obediencia no es mera sumisión), el tono general es de mantener la estabilidad y evitar el conflicto. En el *Tratado político* (TP) se observa una transición hacia una visión más positiva del conflicto. Lucchese indica que, aunque Spinoza no llega a decir, como Maquiavelo, que el conflicto es lo que constituye una vida política sana, sí afirma que sin conflicto, la salud del estado podría ser peor (TP IX, 14).

La clasificación tradicional de las formas de gobierno (democracia, aristocracia, monarquía) es también reformulada en Maquiavelo. La teoría tradicional de las formas de gobierno habla de la decadencia de una forma que da paso, de manera natural, a la siguiente, en un proceso cíclico. Maquiavelo cuestiona el carácter supuestamente natural de este proceso. Las formas de gobierno no han de ser evaluadas por comparación con una forma modélica, ideal, sino respecto de su capacidad para resistir las acometidas de la fortuna. El esquema de las tres formas de gobierno poco a poco va perdiendo importancia, y es sustituido por una dinámica de oposición entre dos secciones, el pueblo y los “grandes”. Maquiavelo considera el conflicto entre el pueblo y los nobles una ocasión para la mejora de las leyes: “Los tumultos proveen una justificación para la creación de leyes, pero para evitar que sean destructivos, debe haber una ley que los regule, y que los permita, e incluso los fomente, dentro de ciertos límites” (p. 90). La dinámica entre ley y conflicto se retroalimenta, en un proceso que no está abocado a una resolución final.

Spinoza también emplea el esquema tradicional de las formas de gobierno dotándolo de un sentido nuevo. En su reinterpretación, la democracia no es tan solo una más de entre las posibles formas de gobierno, sino la única forma totalmente absoluta de gobierno. En este punto, Lucchese sigue a Balibar, quien dice en su *Spinoza and Politics*: “Es como si el concepto de democracia recibiese una doble inscripción teórica. Por una parte, es un tipo particular de régimen político, que resulta de causas determinadas. Pero también es la “verdad” de cualquier orden político, en relación con la cual pueden evaluarse la consistencia interna, las causas y las tendencias últimas de sus constituciones” (p. 33).

La discusión sobre la articulación de conflicto y ley es uno de los puntos más interesantes, y también problemáticos, del libro. Lucchese recurre a Laurent Bove y Antonio Negri en su afirmación de la preeminencia del derecho sobre la ley y las instituciones (Bove), o de la “potentia” o poder constituyente sobre la “potestas” o poder constituido (Negri). También se opone a las interpretaciones de Spinoza que relegan el conflicto y pretenden disminuir su importancia hasta convertirlo en una situación extrema; según él, este sería el caso de Balibar, en cuya opinión Spinoza trataría de “hallar un equilibrio basado en la suma de derechos y en un sistema jurídico completamente carente de conflictos” (p. 106). Aquí se abre la cuestión de hasta qué punto la crisis y el conflicto, como elementos mayoritariamente positivos y constructivos, están de hecho presentes en el texto de Spinoza. Ciertamente, Spinoza reconoce el conflicto, el poder que está a la base del derecho, pero es muy consciente de su carácter violento y destructivo, y por ello insiste constantemente en la estabilidad de las instituciones y las leyes comunes como un elemento indispensable para la democracia (véase, por ejemplo, TP V, 2).

La tercera parte trata del concepto de “multitud” en Spinoza, o de “pueblo” en Maquiavelo, generalmente empleado en un sentido únicamente peyorativo, asociado a la ignorancia, la superstición, la falta de disciplina..., pero que adquiere connotaciones más positivas en nuestros autores. Ni Maquiavelo ni Spinoza dejan de ser conscientes de que la multitud, o el pueblo, adolece de serios defectos, y ninguno de los dos sostiene una visión romántica o idealizada de la multitud, pero tampoco ninguno de ellos sostiene una inferioridad natural de la multitud, que la incapacite para la política. De hecho, la multiplicidad y el poder van de la mano, por cuanto los cuerpos más complejos y diversificados poseen mayor capacidad de adaptación al entorno cambiante y son más aptos para conservarse en

el ser, tienen mayor virtud. Cuantas más relaciones sea capaz un cuerpo de establecer, más nociones comunes será capaz de pensar.

La superioridad política de la multitud sobre el individuo particular se localiza específicamente en la conexión espinosista entre democracia, multitud y ciencia intuitiva, o tercer género de conocimiento. Esta ciencia intuitiva en Spinoza, más bien oscura, ha sido interpretada de muy diversas formas, pero en general suele afirmarse que el tercer género de conocimiento tiene cierto carácter elitista, por estar reservado a los filósofos. Por el contrario, Lucchese sostiene, en una tesis original de su libro, que la ciencia intuitiva es accesible para todo el mundo, que no se refiere a una sabiduría superior, sino más bien a la racionalidad colectiva que corresponde al cuerpo político, mucho más potente que cualquier cuerpo individual. El proceso por el cual la multitud se organiza en una democracia (entendida como una forma de gobierno absoluta) constituye el desarrollo de la racionalidad colectiva, y cuanto más democrática sea la comunidad política, y cuanto mayor sea el número de ciudadanos implicados en ella, mayor será su grado de racionalidad.

En su conjunto, el libro es una contribución importante al estudio de Spinoza y Maquiavelo, y muestra la continuidad y el interés que sigue despertando una tradición filosófica que podríamos llamar, con Althusser, la “corriente subterránea de la filosofía materialista”. El seguimiento que realiza Lucchese de la transformación semántica del léxico de la filosofía política tradicional es minucioso, y pone de relieve de manera muy hábil los paralelos entre ambos autores. Se trata de una obra bien construida, y que presenta innovaciones interesantes, como la interpretación de la ciencia intuitiva en clave política. El realismo que se toma como punto de partida en la primera parte del libro se ve un tanto desplazado en las partes siguientes, pues la obra pasa con cierta ligereza de atribuir a Spinoza el reconocimiento de la crisis y el conflicto a atribuirle su celebración gozosa, un tránsito cuya justificación textual no está del todo clara, al menos en mi opinión (incluso en el TP, la estabilidad de la ley y las instituciones juega un papel central). Cierta línea de intérpretes de Spinoza se ha inspirado en Spinoza para elaborar una filosofía política en la que la crisis adquiere un valor netamente positivo (la reivindicación del poder constituyente en Negri, por ejemplo), pero no sería exacto atribuir esta concepción al propio Spinoza, por mucho que haya sido inspirada por su obra.

Respecto de la edición, es de lamentar que en ocasiones las referencias sean demasiado vagas: en citas literales, que aparecen entre comillas, tan sólo se indica el título de la obra, y no la edición ni el número de página, algo bastante inconveniente en una edición académica (es el caso con la obra *La anomalía salvaje* de Negri). También hay algunos errores tipográficos, como la confusión de los títulos del *Tratado teológico-político* y del *Tratado político* (por ejemplo, en la página 58).

Por último, indicaremos para los lectores interesados en la línea de investigación de este autor que está disponible un artículo en castellano por Filippo del Lucchese, “Monstruos y milagros en el siglo XVII: de Malebranche a Spinoza”, en *Spinoza Contemporáneo*, coordinado por Montserrat Galcerán, 2009, pp. 267-286.

Guadalupe GONZÁLEZ