

Boletín de Bibliografía Spinozista. N° 24

PRELIMINAR

Convegno a Urbino su Emilia Giacottti. Lo spinozismo come prospettiva di liberazione.

Il 6 maggio 2022, presso Palazzo Albani, sede del Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università degli Studi di Urbino Carlo Bo, si è tenuta una giornata di studi dal titolo *Lo spinozismo come prospettiva di liberazione. Emilia Giacottti (1930-1992) trent'anni dopo*, in occasione dell'anniversario della scomparsa della studiosa, per oltre venticinque anni docente presso l'ateneo urbinato. Il convegno ha visto l'intervento di allieve e allievi, colleghi e colleghe, così come di studiosi e studiose che ancora oggi si formano sui testi giacotttiani. Hanno partecipato alla discussione: Daniela Bostrenghi (*Il magistero urbinato: gli amici (e le amiche) di Spinoza*), Pina Totaro (*Emilia Giacottti e il lessico filosofico di Spinoza*), Francesco Cerrato (*Gli studi su Spinoza in Italia*), Raffaella Santi (*Materialismo, teologia, politica. Le ricerche e gli scritti su Hobbes*), Francesco Piro (*Libertà come necessità compresa e libertà come antagonismo nello Spinoza di Emilia Giacottti*) e Augusto Illuminati (*Emilia Giacottti, tra politica e filosofia*). Nella parte finale della giornata, sono intervenuti a titolo personale, portando il loro ricordo: Étienne Balibar, che ha rivolto un saluto affettuoso agli amici e colleghi urbinati conosciuti all'epoca dei convegni spinoziani degli anni '80; María Luisa De La Cámara, che ha rievocato l'incontro con Emilia Giacottti in occasione del congresso internazionale di Almagro del 1990 e commentato il prezioso saggio lì presentato *Sul concetto spinoziano di virtù*; Isabella Carloni, ex allieva, attrice e autrice teatrale, che ne ha richiamato la sensibilità e vicinanza sempre rivolta ai giovani che avevano frequentato i suoi corsi, quale che fosse la strada da loro intrapresa. Ha concluso questa parte dell'incontro, dedicata a "Interventi, testimonianze e ricordi", un breve indirizzo di saluto di Giovanni Croce, presidente della *Societas Spinozana*, che ha sottolineato la continuità e il debito che intercorre tra l'attuale associazione (attiva dal 2017) e la *Associazione Italiana degli Amici di Spinoza* (1989-2009) a suo tempo fondata da Emilia Giacottti assieme a Paolo Cristofolini e Filippo Mignini. I lavori sono stati caratterizzati da un elevato livello di continuità programmatica. L'intento della giornata, espresso apertamente da Daniela Bostrenghi, organizzatrice dell'iniziativa, nell'intervento di apertura, non è

stato soltanto quello di ricordare la persona e il suo magistero, ma anche di storicizzare la figura di Giacottti e di analizzarne oggettivamente, per quanto possibile, la posizione all'interno degli studi sul pensiero filosofico moderno, con un'ovvia prevalenza per l'ambito spinoziano. A suo tempo allieva, assieme a Cristina Santinelli, di Emilia Giacottti, nella sua relazione Bostrenghi ha ricostruito la vita, la carriera e le linee guida della ricerca della maestra, così come il peculiare contesto in cui essa si è svolta. Nata a Reggio Calabria nel 1930, Emilia Giacottti si era formata a Roma, alla scuola di Ugo Spirito, di cui fu assistente nei primi anni '60. Spostatasi a Urbino nel 1966, vi restò fino alla prematura scomparsa, nel maggio del 1992, svolgendo la sua attività accademica in una feconda relazione con la vita culturale della piccola ma vivace città marchigiana. Celebre a livello internazionale nell'ambito degli studi spinoziani, vi ha contribuito con un gran numero di saggi, con due monografie introduttive, con la revisione della traduzione di Antonio Droetto del *Trattato teologico-politico* (a cui aggiunse una densa introduzione e le note), con la traduzione e le note all'*Etica* e con l'immane lavoro del *Lexicon Spinozanum*, pubblicato a L'Aia nel 1970 e ancora oggi strumento indispensabile e insuperato per gli studiosi e le studiose di tutto il mondo. Alla prima fase della ricerca giacotttiana è dedicato l'intervento di Francesco Cerrato sulla ricezione di Spinoza in Italia. Nonostante il tema tradisca una sorta di debito nei confronti della scuola idealistica italiana, Cerrato sottolinea come Giacottti sia riuscita a coniugare la ricostruzione della ricezione di Spinoza in Italia con l'interesse per le letture materialistiche. Tuttavia, è evidente il distacco della studiosa dalla prospettiva spaventiana e gentiliana della "circolazione" in favore di una ricerca storica sulla capacità di un determinato autore di influire sulla "cultura" del contesto in esame.

Nonostante ciò, Giacottti, evidentemente memore del principio di autonomia della ricerca di Spirito, non ebbe problemi a sostenere la necessità di un recupero dell'opera di Giovanni Gentile, non soltanto come filosofo, cosa già in parte accolta dalla critica, ma anche come storico della filosofia, peraltro fautore di un'edizione "insostituibile" dell'*Etica*. Degno di nota è, a tal proposito, il fatto che Giacottti non concordasse affatto con l'interpretazione vagamente neoplatonicheggiante che emerge dalle note di Gentile all'*Etica*. La ricerca da lei condotta, però, è strettamente legata al contesto culturale dell'accademia italiana degli anni '70 e '80.

Seguendo la puntuale e viva ricostruzione di Augusto Illuminati, si possono riconoscere tre livelli dell'intensa attività giancottiana: professionale, scientifico e politico-culturale. Tali livelli sono strettamente legati al peculiare contesto dell'Istituto di Filosofia urbinata, di cui Giancotti divenne direttrice nella seconda metà degli anni '80, nel delicato momento della nascita dei dipartimenti e dei dottorati di ricerca. Nell'impegnativo ruolo di donna cui erano affidate ampie responsabilità direttive, seppe essere una delle colonne portanti di un'intersezione tra lezioni universitarie e insegnamento popolare, in un clima urbinata caratterizzato da un 'movimentismo' che non riconosceva appieno quelle correnti politiche rapidamente formatesi in Italia a seguito dei movimenti studenteschi. Emilia Giancotti fu, però, soprattutto una storica della filosofia, una storica marxista di una delle principali fratture, se così si può dire, della filosofia moderna (quella individuabile, nostro parere, al livello del rapporto tra Hobbes e Spinoza), che dedicò buona parte della sua carriera scientifica alla messa a punto degli strumenti indispensabili per tradurre e interpretare il testo spinoziano. Gli interventi del convegno hanno tutti avuto come intento quello di partire da questo dato, dalla sua attività di lessicografa, dalla capacità di avere cura delle parole. Seguendo questa linea, avvalendosi anche delle indagini condotte a margine del *Lexicon*, Pina Totaro si è concentrata sull'analisi dedicata al concetto di *mens*, indispensabile per la comprensione dell'*Etica* e per sbarazzarsi di qualsiasi sorta di pregiudizio legato a letture che, nel corso dei secoli, hanno forzatamente cercato una qualche forma di religiosità, più o meno tradizionale, nelle pagine del testo spinoziano. Questo l'obiettivo sotteso alla discussione giancottiana, affrontata da un punto di vista filologico, sul passaggio dall'immortalità dell'anima all'eternità della mente. La "laicizzazione" e la ammissione, tra le righe, di un 'ateismo' spinoziano si riverberano anche sull'interpretazione del pensiero hobbesiano, benché, come nota Raffaella Santi nella sua relazione, si possano riconoscere, nella lettura di Giancotti, degli elementi assolutamente indipendenti nella sua trattazione del filosofo inglese, consistente in un gruppo di cinque saggi. Lo Hobbes di Giancotti, che non fu certamente illuminista, ma assolutista, riesce a eludere quella scissione, pur estremamente feconda e produttiva, tra la secolarizzazione della filosofia della natura e la ri-sacralizzazione della filosofia politica. Al netto del *discrimen* e della sostanziale negazione spinoziana di ogni forma di alienazione del diritto, Hobbes e Spinoza sono individuati come gli iniziatori di una forma di pensiero alla base sia del materialismo moderno che di un peculiare concetto di "assolutismo", laddove tale termine va inteso come forma del dominio finalizzata alla sicurezza, nel primo, e come volto della ragione finalizzato alla libertà, nel secondo. Partendo dunque dal lessico, passando per un'inevitabile analisi delle fonti più dirette, in questo caso di Hobbes, si può dunque arrivare al tema della libertà, forse il più decisivo della riflessione giancottiana su Spinoza, oggetto della relazione di Francesco Piro, ed è probabilmente proprio a quest'altezza che meglio si riesce a storicizzarne la portata. La teoria spinoziana della libertà viene infatti collocata al punto di partenza di una linea di sviluppo che si concluderà

nella teoria della libertà come "prassi rivoluzionaria". Giancotti riprende l'idea di una diretta derivazione del progetto politico di Spinoza (consistente, a suo avviso, nella creazione delle condizioni favorevoli per sviluppare quanto più possibile una società razionale di "uomini liberi") dal determinismo. Tale considerazione conduce direttamente al principale problema sotteso alla politica spinoziana, contesa tra la negazione del diritto di azione individuale, inteso come sedizione, e la mancata rinuncia all'azione collettiva, intesa come agire rivoluzionario. Uno dei principali punti di approdo della lettura proposta da Giancotti sembra essere la concezione della *libera necessitas* come "utopia realizzata". È proprio questo il passaggio attraverso il quale la studiosa sembra fare i conti con lo Spinoza del "post-Sessantotto", con la vivificazione del suo pensiero nella militanza politica di quegli anni. Nella sua relazione, Piro sostiene che il problema individuato da Giancotti resti ancora aperto: chi è, spinozianamente, il soggetto della prassi? Da qui, il confronto con la centralità della moltitudine appare necessario. Un confronto, da intendersi principalmente con il pensiero di Antonio Negri, purtroppo interrotto troppo presto, ma che oggi risulta ancora vivo e fecondo.

Alessio Lembo (Urbino)

HERNÁNDEZ PEDRERO, VICENTE "El último Habermas y Baruj Spinoza (Sobre el proyecto inmanente de un ser finito)", *Revista Laguna*, 50 (2022), pp. 183-196.

El Prof. Hernández Pedrero nos obsequia con unas estimulantes reflexiones en torno a la relación entre el pensamiento del último Habermas y el de Baruj Spinoza. No oculta el autor su sorpresa por el lugar destacado que ocupa este último en la monumental historia de la filosofía publicada recientemente por Jürgen Habermas bajo el título *Auch eine Geschichte der Philosophie*, 2 vols. (Berlín, Suhrkamp, 2019), ya que nunca le había prestado atención, seguramente a causa de su alineamiento con la tradición ética kantiana.

Ante este hecho, Hernández Pedrero se pregunta a qué se debe este interés actual de Habermas por el pensamiento de Spinoza. Para responder a esta pregunta, el autor parte de la redefinición llevada a cabo por Habermas del carácter kantiano de su propuesta moral desde una doble perspectiva: por un lado, su revisión dialógico-procedimental del imperativo ético de justicia universal, y, por otro, el rescate de la religión como inspiradora de valores que enriquecen la moral universalista, esto es, como fundamento antropológico-humanista del hecho religioso –fundamento que Habermas encuentra en la idea de *solidaridad* como sentimiento moral capaz de superar el frío rigorismo de la ética kantiana y la perspectiva deontológica intelectualista de la justicia universal.

Precisamente en este punto sitúa Hernández Pedrero el interés actual de Habermas por el autor del *TTP*, tratado inaugural del pluralismo democrático frente al dogmatismo y la intolerancia. No obstante, la tesis de Pedrero es que, si bien Habermas ha ampliado la ética procedimental hasta sus últimas consecuencias demo-

cráticas por la vía antropológica de la solidaridad, y, aun cuando afirma que solo ahora ha entendido algo de cuando leyó a Spinoza, él “duda de que haya ‘entendido’, ni tan siquiera ‘leído’ con suficiente interés, el conjunto del pensamiento ético spinoziano” (p. 187), pues ni siquiera menciona la *Ética*. Y está convencido de que es precisamente su herencia intelectual kantiana la que le impide aceptar la realidad de una naturaleza compleja y dar el paso hacia una ética materialista e inmanente.

El autor observa que, en su búsqueda de una síntesis entre naturaleza y religión, Habermas se ha decantado por esta última sin asumir que la razón está indefectiblemente vinculada a la naturaleza en toda su complejidad. Para Spinoza, “la razón no postula nada contra la naturaleza”, porque forma parte y no puede separarse de ella en tanto que producto de su desarrollo evolutivo. Como muestra la neurociencia: la razón se funda en la condición natural del hombre y es resultado de la plasticidad del cerebro humano. Y es precisamente en esta inmanencia natural y evolutiva donde Hernández Pedrero estima que se ha de situar el espacio y función de la religión reivindicados por Habermas. La principal limitación de la nueva lectura habermasiana de Spinoza estribaría en el hecho de que defiende el pluralismo democrático y la tolerancia religiosa solo desde el *TTP* sin encuadrarlos en el conjunto de la *Ética* como segundo género de conocimiento que genera, a partir de unas “naciones comunes”, una “acción racional” superadora, por una parte, del primer género de conocimiento propio de la *falsa religión* y posibilitadora, por otra parte, de la relación democrática entre distintas creencias y religiones, relación que tiende a unir a los hombres mediante el respeto y la tolerancia.

El autor subraya el hecho de que, frente a la ética deontológica discursiva de Habermas, la ética de Spinoza no se conforma con el cumplimiento de normas intersubjetivas, sino que aspira a incrementar la potencia de cada individuo mediante una acción racional que practique el pluralismo y la tolerancia, en virtud de un segundo género de conocimiento que implica mayor potencia para todos y cada uno de los miembros de una sociedad democrática, ya que la cooperación es necesaria en el despliegue inmanente de un sujeto ético. Mientras que la ética del discurso habermasiano explora todas las posibilidades del cumplimiento más justo y solidario de las normas, la ética de Spinoza persigue la perfección del individuo en virtud de la potenciación de su naturaleza. La ética del discurso da por finiquitada su tarea en el resultado dialógico y consensuado de las normas justas; la ética material e inmanente de Spinoza, por el contrario, ofrece al sujeto una idea de la naturaleza *sub specie aeternitatis* que le puede procurar un sentido a su vida en “la serenidad necesaria de quien se sabe, como ser finito, formando parte de la eternidad del universo” (p. 194). Hernández Pedrero le reprocha a Habermas que, en su visión histórico-filosófica de las “intuiciones básicas” que posibilitan el diálogo ético, sitúe razón y religión en el mismo plano, sin duda debido a su planteamiento del tema exclusivamente en las esferas modernas de lo público –la esfera científico-natural y la esfera normativo social–, sin atender a la esfera subjetiva de lo íntimo e individual, ajena al consenso intersubjetivo. La apertura de la vía humanista de la solidaridad

tendía, sin duda, a romper la rigidez de ese esquema, conectando el acuerdo dialógico normativo con la dimensión afectiva y emocional de los sujetos; pero nunca lo logró, al no haber tenido en cuenta el origen interno de la motivación moral, sino solo su destino y eficacia en la acción comunicativa de los sujetos al margen del pensamiento y las expectativas de estos. Por el contrario, el objetivo final de la ética spinoziana consiste en la culminación de un proyecto inmanente de actualización de la potencia del sujeto en la vida presente.

El Prof. Hernández Pedrero concluye que la religión tolerante, pacífica, dialogante, generosa y compasiva, compatible con el diálogo intersubjetivo en materia de normas justas y solidarias, que defiende Habermas en su historia de la filosofía, tendría su necesario complemento en la función positiva que cumple la *verdadera religiosidad* spinoziana del segundo género de conocimiento en el proyecto existencial de un ser finito.

Julián Carvajal

LAVÉVIÈRE, RICHARD: *Liberté radicale. Spinoza contre la philosophie*, Préface de Pierre-François Moreau, Paris, Éditions Delga, 2021, 130 p.

Este es un libro sobre Spinoza necesariamente distinto, porque su autor es periodista de profesión. Su forma de argumentar y de escribir dirigida al gran público prescinde de los tics académicos a los que nos tiene acostumbrados la literatura sobre Spinoza, como son las notas críticas, la mención de una edición de obras actualizada o las referencias bibliográficas precisas. Al estar libre de estos imperativos propios del género, el libro que comentamos se lee ciertamente con facilidad, pues la drástica disminución de las notas de pie de página y la omisión de la paginación en todas las referencias bibliográficas permiten agilizar la lectura. El autor tampoco especifica a cuál de las traducciones mencionadas en la Bibliografía final corresponden los pasajes de Spinoza incluidos en el cuerpo del texto.

El libro se inicia con un Prefacio puesto por el especialista Pierre-François Moreau, quien da cuenta del contenido sustancial del libro con el orden y la claridad que caracterizan su estilo. Este contenido sustancial no es otro que la libertad, noción clave de la filosofía de Spinoza, sobre la cual gira el desarrollo del volumen. Si se abre el libro por el final, el Post-scriptum puesto por el Autor revela su motivación de proporcionar una respuesta crítica a Luc Ferry (“Réponse à Luc Ferry”). Lavévière escribe una diatriba contra el antiguo ministro francés de la Educación Nacional por sus repetidos ataques contra Spinoza en nombre de una ética metafísica basada en una supuesta conciencia lúcida y responsable y de un liberalismo esclavo de las imposturas de la Unión Europea (p. 122). Si se contrasta el contenido de la Introducción con el Post-scriptum salta a la vista que en el libro se contraponen dos nociones de libertad. El A. rechaza la libertad voluntarista y liberal, y defiende la libertad radical de Spinoza pensada como crítica teórico/práctica/política de cualquier interpretación que quiera reducirla a una forma de dominio y explotación, ya sea en el siglo XVII ya sea en el siglo XXI, o en cualquier otro momento de la historia. Para este combate, la elec-

ción de Spinoza no está hecha al azar. En efecto, Spinoza es presentado como el deconstructor de la gran filosofía dominadora a la vez que como el modesto creador de un pensamiento para el uso de la vida: “Contre la synagogue, contre Descartes, contre Platon, contre Hobbes et -sautant par-dessus son temps- contre Emmanuel Kant, la pensée de Spinoza fonctionne bien comme une machine de guerre, orientée contre la menace philosophique, réduite à ce que disent Marx et Engels: l'idéologie dominante consistant à rechercher une «sagesse accommodante» avec les intérêts d'une classe dominante qui profite de la dureté du monde” (p. 101).

Así pues, la estructura interna del libro responde a estas dos intuiciones básicas. La primera parte del contenido concierne al Spinoza que rompe con la filosofía oficial y oficialista, y se detiene en cinco corrientes ideológicas. El primer capítulo (pp. 23-33) rememora la expulsión del filósofo por la Comunidad Judía y su acercamiento a grupos culturales cristianos, lo que explica que el trabajo intelectual de Spinoza no se haya realizado en la soledad del aislamiento sino como respuesta a inquietudes concretas de la propia sociedad. En el segundo capítulo, es la filosofía de Descartes la que procura a Spinoza los instrumentos intelectuales para acceder a un mundo nuevo, el de la modernidad racionalista, cuyo aprendizaje, reapropiación y modificación constituirá en adelante una referencia fundamental para la filosofía del holandés (pp. 35-49). La tercera ruptura es dada a conocer en el tercer capítulo (pp. 51-74) a propósito del dualismo platónico y neoplatónico en sus dimensiones ontológica, antropológica y gnoseológica. En el cuarto capítulo (pp. 75-89), Spinoza rechaza la teoría del contrato -de la que Hobbes es su exponente más claro- por considerar que el contrato es la forma de dejar atrás la naturaleza, lo que Spinoza considera imposible, pues de la naturaleza nada ni nadie puede salir. Por último (pp. 91- 103), Spinoza rompe, por anticipación, con Kant y con toda forma moral trascendente y de corte idealista. Según el Autor, la quinta parte de la *Ética* reproduce bien estas cinco rupturas filosóficas dando a pensar la libertad en su mayor profundidad y radicalidad posible, lo que hace posible la apertura a un pensar social: “À travers son rejet radical de la «philosophie», Spinoza se situe d'emblée au coeur même de l'intelligence des rapports sociaux, de leurs transformations et de leurs enjeux politiques” (p. 111).

El segundo eje en torno al cual se estructura el libro da a conocer esa gran creación spinoziana de un pensamiento para el uso de la vida, es decir, de un pensamiento que es una práctica político-social para la liberación de la multitud: “En privilégiant une compréhension interne et participative des choses, la pensée de Spinoza invente une science des choses humaines, très humaines” (p. 108).

Labévière resume todo ello como sigue: “Oui, le Dieu/ Nature et le corps humain forcément affecté de Spinoza, renversent la métaphysique classique par-dessus tête et inaugurent une rupture radicale avec la tradition idéaliste héritée de Platon, jusqu'à René Descartes, et celle d'Emmanuel Kant qu'affectionne tellement Luc Ferry” (p. 117)

A lo largo del texto el A. muestra cuáles son sus preferencias filosóficas y las autoridades en que se apoya: Maquiavelo, Rousseau, Diderot, Marx, Dilthey y

Althusser; Le Clézio, Bourdieu y Rancière; Deleuze, Matheron, Macherey y Moreau, dentro del spinozismo francés; y Negri y Morfino dentro del spinozismo italiano. Todos estos autores han contribuido de una forma u otra a una interpretación de Spinoza como un modesto pensador que afirma una *sociología general* protagonizada por la multitud libre (no por el Estado ni menos aún por el individuo) combatiendo el humanismo típico de la denominada “conciencia lúcida” (representado hoy por Luc Ferry) que no duda en elaborar una filosofía hegemónica (al modo neoplatónico, cartesiano, hobbesiano o kantiano) para mantenimiento de los intereses de la clase dominante. En la más pura tradición materialista, Labévière interpreta la filosofía de Spinoza como una máquina de guerra, y al mismo tiempo utiliza su pensamiento como un arma teórica/práctica/política.

María Luisa de la Cámara

LAUX, HENRI: *Spinoza et le christianisme*, Paris PUF, 2022, 241 p.

El Autor es catedrático emérito de filosofía en el Centre Sèvres-Facultés Jésumes de Paris. Miembro activo del Groupe de Recherches Spinozistes, es además coeditor del Bulletin de Bibliographie Spinoziste (*Archives de philosophie*). Experto conocedor de la filosofía de Spinoza, ha firmado *Imagination et religion. La potentia dans l'histoire* (Vrin, 1993) y numerosos artículos y capítulos en volúmenes colectivos sobre el filósofo holandés.

Su apreciación inicial sobre el filósofo es que ha desempeñado un papel único en la historia del pensamiento occidental, pues su filosofía representa a la perfección el esfuerzo moderno a favor de la libertad de pensamiento, siendo por ello considerado desde el punto de vista religioso como el alter ego del cristianismo. El “ateo de sistema” despertó durante su vida una reacción de rechazo, y fue considerado como un autor impío y peligroso, lo que no ha impedido que siglos más tarde haya sido mirado como un filósofo “ebrio de Dios”. Frente a estos extremos valorativos, la teología del siglo XX no ha mostrado gran interés hacia su filosofía panteísta y crítica hacia la religión, percibiéndolo casi siempre desde una prudencial distancia. Ahora bien, observa el Autor, ¿qué cabe esperar en materia religiosa de tendencias interpretativas tan irreductiblemente opuestas?

Para no caer en el desinterés y en la pasividad escéptica, Henri Laux se propone un ejercicio intelectual valiente: salir al encuentro de Spinoza, yendo a buscarlo precisamente allí donde se hallan las dificultades mayores, es decir, en el centro del sistema y no en la periferia (idea de Dios, del hombre...). En una palabra, Laux propone que se mantenga abierto el diálogo en materia de religión y filosofía, diálogo que en su día Spinoza inició desde una perspectiva crítica. Ello no con el fin de censurar al filósofo y menos aún de condenarlo, sino para ampliar, extender y profundizar la fe cristiana desde el horizonte reflexivo que la filosofía de Spinoza ofrece.

Este objetivo toma cuerpo en el libro a lo largo de tres momentos que constituyen otros tantos objetivos parciales: examinar el pensamiento de Spinoza en sus textos para conocer de primera mano lo que reprochaba el holandés a las iglesias y determinar en qué puntos su

filosofía choca con el dogma cristiano; dar a conocer la recepción de Spinoza por la teología cristiana actual; y esclarecer lo que Spinoza puede aportar hoy al pensamiento cristiano. La estructura del libro dividido en tres capítulos resulta cristalina.

El contenido del Capítulo primero (pp. 17-78) recoge la respuesta crítica de Spinoza al cristianismo del siglo XVII. En efecto, su filosofía contiene una crítica radical de las prácticas religiosas fundamentadas en la teología judeocristiana, por haber generado una religión imaginativa y supersticiosa, dirigida a manipular las pasiones de miedo y esperanza para controlar a las masas (Prefacio del TTP), y edificada sobre un amplio nicho de prejuicios que dificultan el uso libre de la razón. Recordemos el enfrentamiento del filósofo en el capítulo VII del *Tratado teológico-político* hacia la manera forzada de interpretación de la Escritura por aquellos teólogos que buscan justificar sus propios argumentos y defender sus intereses de grupo. Ello ha provocado odio, encendidas discordias, amargas divisiones y ha llevado al creyente a sostener su fe en lo extraordinario. A esta situación Spinoza reaccionaba ofreciendo una nueva propuesta de exégesis histórico-crítica con la que se adelantó dos siglos en la historia. La crítica a la superstición religiosa en el *Tratado teológico-político* se dobla con la consideración política, pues el poder religioso de algunas sectas en el Estado puede amenazar la unidad del cuerpo social, el verdadero soberano, tal como sucedió con los hebreos en la antigüedad o con los católicos en su tiempo. Ahora bien, estas críticas de Spinoza no tienen un carácter definitivo hacia la religión, y basta con aceptar su invitación a reformar estas instituciones.

Cosa bien distinta es, para Laux, el rechazo del filósofo hacia los contenidos de la fe cristiana, en concreto: la idea de Dios, del hombre, del mal y de la libertad, que lo sitúan como una referencia en la historia del ateísmo de sistema. El punto clave del argumentario de Spinoza en este sentido es que Dios es una sustancia de infinitos atributos (E 1) idéntica a la naturaleza (E 4). No es un ser personal, no es creador, no da fines (E 1) ni interviene en la historia, no hace milagros (TTP VI). En cuanto a Cristo, no posee naturaleza divina, ni Resurrección, si bien es un hombre singularísimo con un conocimiento de Dios adecuado y verdadero. Este ateísmo dogmático se prolonga peligrosamente con la concepción spinoziana del hombre en términos de identidad cuerpo-mente (E 2, 7) y con el rechazo del pecado y de la libre voluntad. Henri Laux recurre a la correspondencia de Spinoza para mostrar a través de las intervenciones de los diversos corresponsales, cómo se fue gestando la acusación de ateísmo.

Un aspecto particularmente interesante y poco tratado habitualmente es la referencia que hace el Autor al Prefacio de Jarig Jelles a las *Opera Posthuma*, texto bastante desconocido y que demanda un examen crítico en profundidad (p. 76). Pues la defensa encendida del amigo de Spinoza mostrando la concordancia de su filosofía con la fe cristiana no basta para acreditarlo como un cristiano, pero sí permite conocer hasta qué punto su filosofía se ha ido construyendo en diálogo con sus amigos cristianos (p. 77).

El Capítulo dos (pp. 79-158) da a conocer la manera con que la teología contemporánea protestante y católica ha recibido a Spinoza. Algunas de las formas de referirse

a él han sido poco favorables, incluso hostiles, otras en cambio han resultado de provecho. Siendo siempre considerado en su “peculiaridad” filosófica como defensor del panteísmo y de la inmanencia, eso ha permitido a la teología facilitar su confrontación con el Dios cristiano. Por una parte, Spinoza ha sido utilizado como referencia para ilustrar un pensamiento y una actitud discutibles y frontalmente rechazados, entre otros, por Karl Barth y por Hans U. von Balthasar, quienes se han mostrado implacables hacia su inmanentismo y panteísmo. Para Henri de Lubac la importancia de Spinoza radica más bien en su aportación instrumental desde una postura racionalista, el método geométrico y su intenso trabajo conceptual. Karl Rahner, en cambio, apenas se detiene en esta figura de la filosofía. Moltmann se siente muy lejos del filósofo debido a su panteísmo y a su Dios impersonal; y a Wolfhart Pannenberg le interesa únicamente la interpretación histórico-crítica de la Escritura. Mas, por otra parte, además de este tipo de relación distante y hostil, existe según Henri Laux otra clase de conexión entre teología y filosofía más cercana y provechosa, y de carácter abiertamente dialogal, personalizada en el pasado por Tillich y por Joseph Moingt en el siglo XX. Esta actitud de la teología cristiana abierta a la filosofía de Spinoza ha sido más frecuente entre los teólogos y escritores franceses, como Stanislas Breton, Xavier Tilliette o Georges Morel, tal vez porque su trabajo se ha desarrollado en un contexto cultural en el que el filósofo holandés ha estado muy presente.

El Capítulo tercero (pp. 159-225) dibuja cuál puede ser el interés de una filosofía panteísta para el cristianismo de hoy. Se trata de una tarea muy compleja que pasa por determinar los puntos de encuentro y busca profundizar en aquellos espacios filosóficos que pueden resultar beneficiosos para la propia comprensión del cristianismo (p. 161). Algunas de las cosas que Laux examina tienen que ver con la función crítica hacia determinadas prácticas religiosas centradas inadecuadamente en lo milagroso y extraordinario, que terminan por hacer de Dios un instrumento manejado por los hombres. Igualmente, la crítica de Spinoza ha contribuido a una comprensión más adecuada del cristianismo estimulando una concepción menos violenta de la religión.

Más difícil de justificar es el encuentro de la filosofía de Spinoza con la dogmática cristiana en lo tocante a Dios, a Cristo y a la condición humana. Por lo que hace al Dios sustancia de la *Ética*, cabría la posibilidad de pensarlo con amplitud (“un Dieu pensé avec ampleur”) y de conectarlo con una *noción amplificada* de creación, al modo como hiciera Theillard de Chardin al aproximar cristianismo y panteísmo: la creación como movimiento relacional total y permanente hacia la unidad en el todo, donde Dios es el máximo atractor. Sin embargo, no hay que ignorar la diferencia, puesto que el Dios personal no existe en Spinoza.

En cuanto a la enseñanza de Spinoza sobre Cristo -más allá de negar la divinidad y su Resurrección- se centra en la distinción entre el Jesús histórico y el espíritu de Cristo. Este designa un mensaje universal: el principio de justicia y caridad que aspira a realizarse en la historia humana. Por lo que su presencia es una idea de Dios verdadera, eterna y espiritual reconocible por el hombre en su interior. Y, por lo que concierne a la experiencia religiosa, que es algo fundamental en el cristia-

nismo, algo de eso se encuentra también en la quinta parte de la *Ética* cuando Spinoza reflexiona sobre el tercer género de conocimiento, sobre la eternidad y el amor intelectual de Dios. En efecto, en E5 proposición 36 el filósofo holandés demuestra que la experiencia de Dios que cada hombre realiza está vinculada a la identidad personal de cada uno. Es verdad que el cristianismo no es reducible al credo universal del *Tratado teológico-político* ni a lo dicho en *Ética* 5, sin embargo, hay en estas dos obras de Spinoza dimensiones (“dimensions”) de sentido que permiten su aproximación.

En cuanto a la condición humana, considerada como la “finitud positiva” de la que hablaba André Tosel, es una enseñanza lúcida y realista (p. 200), por lo que es fundamental la comprensión racional para ayudar a conocer la marejada de los conflictos pasionales que mueven a los seres humanos. En esto, es la teología la que tiene que aprender de la analítica de los afectos de Spinoza para profundizar en la comprensión del hombre. E igualmente en lo que toca a la política y a la libertad de pensamiento, las ideas de Spinoza ... “tout cela s'accorde avec le christianisme” (p. 223).

Henri Laux subraya en la Conclusión del libro que el encuentro dialogado del cristianismo con Spinoza no lleva al consenso (“sans concordisme”). Pues, a pesar de las aproximaciones mencionadas en cuanto a la forma de entender la condición humana (como finita positividad y marejada pasional), existen diferencias insalvables. El hombre es, para el cristianismo, creado libre y debilitado por el pecado, nociones estas rechazadas expresamente por Spinoza.

El balance final del autor contiene una extrapolación del modelo de relación entre Spinoza y el cristianismo a la relación general entre filosofía-teología. Esta relación tiene que darse de manera lúcida y humilde, abierta siempre hacia la filosofía para mostrar los lugares de un posible encuentro y los puntos de irreconciliable discrepancia con la misma naturalidad con la que se produce cualquier encuentro dialogal entre culturas.

Este es un libro que viene a llenar un vacío. En el mundo actual la filosofía no puede ignorar la importancia que tiene el hecho religioso para millones de seres humanos ni menospreciar al creyente, y la religión no puede limitarse a condenar al que piensa diferente o a quienes valoran la ciencia. La aproximación de Henri Laux está en línea con el famoso debate sostenido por Habermas y Ratzinger en la Academia Católica de Baviera en 2004, debate que los llevó a revisar las nociones ilustradas de laicidad y de tolerancia. Pero esto es ya otro asunto.

Spinoza et le christianisme posee gran originalidad e interés no solo para los creyentes sino también para los ateos filosóficos y su lectura es tan esclarecedora para los no spinozistas como para los amantes del filósofo.

María Luisa de la Cámara

LAVAERT, SONJA et MOREAU, PIERRE-FRANÇOIS : *Spinoza et la politique de la multitude*. París, Éditions Kimé, 2021, 294 p.

Sonja Lavaert y Pierre-François Moreau dirigen esta colección de artículos sobre la política de la multitud en

Spinoza. La idea de una política de la multitud apunta a pensar la iniciativa histórica de los ciudadanos y su acción o potencia colectiva. El referente es Antonio Negri, quien, en su obra *La anomalía salvaje* (1981) de cuya publicación se cumplieron el año pasado los cuarenta años, fue el primero en destacar este aspecto de la filosofía de Spinoza a través del concepto de potencia de la multitud.

El volumen aborda la cuestión, entonces, del actor político colectivo, de la *multitudo*, dotado de una potencia de la que depende el derecho común. A partir de estas premisas, se desarrollan once artículos de investigación y una entrevista a Negri que cierra el libro.

En el primer artículo, P.-F. Moreau investiga de qué modo Spinoza puede ayudar a responder la pregunta clásica por la racionalidad o no de la rebelión política. Moreau critica la concepción conservadora de la filosofía política de Spinoza, analizando la posición del filósofo holandés respecto a las rebeliones populares. Lo primero que señala es que esa posición varía significativamente si comparamos el *Tratado teológico-político* (TTP) y el *Tratado político* (TP).

En el TTP, el pueblo, en efecto, apenas está dotado de iniciativa política. O bien es manipulado por las fuerzas religiosas o bien desempeña un papel pasivo. En este punto, la posición de Spinoza es la de negar a los eclesiásticos el derecho de lanzar a las muchedumbres contra los gobernantes o a los ciudadanos el derecho a desobedecer las leyes con excusas de carácter religioso. Las formas de rebelión son tratadas y evaluadas en el TTP desde el punto de vista del lazo de habituación que se genera entre el pueblo y las instituciones políticas. Este lazo genera una especie de simbiosis entre el pueblo y la forma de Estado que juega a favor de la conservación de esta última. Moreau defiende que Spinoza no condena toda insurrección, sino únicamente aquella que se realiza contra un sistema monárquico en el que el lugar del rey esté asegurado por la estructura misma del Estado, de modo que matar el rey suponga abolir este sistema, y esto no pueda hacerse sin desencadenar la violencia a causa de la habituación del pueblo a la forma monárquica. Por último, el que la revuelta se juzgue respecto a la estructura ya existente implica que solo se tiene en cuenta el pasado y el temor y no el futuro y el afecto de esperanza. Solo de manera puntual y oblicua, aparecen los casos de Eleazar y de los hombres justos del capítulo XX, en los que esa apertura al futuro al menos puede vislumbrarse.

El *Tratado político* supone una innovación importante en este aspecto respecto al TTP. En primer lugar, en este segundo tratado, Spinoza entiende que las estructuras estatales son modificables y mejorables, como se ve en su análisis de la República de Holanda en TP 9/14. Pero, sobre todo, introduce los conceptos de multitud, de potencia de la multitud y de multitud libre, que teorizan la acción colectiva de los ciudadanos con una perspectiva racional, orientada al futuro y cargada de esperanza. Desde ese nuevo punto de vista, Spinoza entiende las rebeliones populares como respuestas a situaciones insostenibles, ya sea porque los gobernantes se comportan de manera irresponsable, perdiendo toda autoridad moral, o porque las formas estatales no ofrecen seguridad ni libran de la miseria. En estos casos, las revueltas se entienden como efectos necesarios y, aun-

que la multitud se mueva por afectos comunes como la indignación, las rebeliones responden a exigencias racionales.

El segundo artículo está firmado por Sonja Lavaert y en él se aborda la ruptura de Spinoza respecto a Hobbes y la adopción del espíritu de Maquiavelo. Lavaert comienza subrayando la importancia de la lectura de Negri en torno al concepto de multitud. La potencia de la multitud es el poder constituyente y la política de la multitud. Lavaert encuentra el fundamento de la filosofía política de Spinoza, ya en el TTP, en su naturalismo, en concreto en la negación de toda jerarquía natural. Junto a sus contemporáneos, Adriaan Koerbag, Franciscus van den Enden, Johan y Pierre de la Court, puede calificarse a Spinoza como un hobbessiano de izquierdas. Para todos ellos, el objetivo político fundamental es liberar a la multitud de modo que pueda sostener una república democrática. Su naturalismo conlleva una defensa de la libertad y la diversidad, una igual libertad (Balibar). Franciscus van den Enden hablaba expresamente de “libertad igual” como autodeterminación de la multitud.

Por lo demás, la separación de Spinoza respecto de Hobbes, la inversión (*renversement*) de la filosofía del pensador inglés, se resume en la defensa spinoziana de la continuidad del estado natural en el estado civil y en un extendido recurso a las enseñanzas de Maquiavelo. Lavaert recorre el *Tratado político* señalando las referencias implícitas y explícitas que Spinoza realiza al florentino. Así, la remisión al comienzo del TP a la verdad efectiva de las cosas, el carácter relacional del poder en el capítulo II del TP o las conspiraciones que genera la indignación contra el poder político que apunta Spinoza en los capítulos III y IV. Igualmente, la alusión a Aníbal en TP 5/3 que Lavaert también conecta con Maquiavelo, la idea de que la paz no es ausencia de guerra, las referencias directas en TP 5/7 y TP 10/1 o indirectas en TP 6/4 y TP 7/27.

En el tercer artículo del volumen, Laurente Bove argumenta a favor de la existencia en la filosofía de Spinoza de un concepto de ciudadanía política no ligada a la obediencia a las leyes, sino a la igualdad y a la participación efectiva en las decisiones comunes. El ciudadano no solo se distinguiría del súbdito porque el primero goza de las ventajas de la *civitas*, en tanto que el segundo debe obedecer las leyes. De un modo más profundo, la ciudadanía aparece como potencia social, como espacio de la experiencia, la práctica efectiva, los deseos, los intereses, las necesidades y las resistencias de la multitud, mientras que el súbdito es concebido por Spinoza desde un punto de vista vertical, teórico o jurídico político, sometido a la ley.

Bove encuentra esta distinción ya presente en el capítulo XVI del *Tratado teológico-político* en la distinción entre el esclavo, por un lado, y el súbdito del Estado democrático, por el otro, cuya obediencia va unida a la utilidad de la comunidad y, por tanto, de la suya propia. Se apunta también en el capítulo VII del *Tratado político*, en el que una primera definición del ciudadano en oposición al extranjero va dando paso a una concepción de la ciudadanía como igualdad. Por último, Bove encuentra en la descripción que Spinoza realiza del mejor régimen aristocrático la más clara expresión de esta ciudadanía efectiva. La razón es que, precisamente en la aristocracia reformada democráticamente, Spino-

za expone un antagonismo abierto entre los patricios y la multitud plebeya que deja a esta fuera de la participación en las decisiones comunes. La exclusión de la multitud plebeya de la asamblea no significa que pueda ser excluida de la ciudadanía práctica, de su capacidad de resistir y determinar el diseño y el funcionamiento de las instituciones. Y, de hecho, Spinoza propone un sistema de contrapoderes –como, por ejemplo, el consejo de síndicos– que expresan en el interior de la organización social la fuerza de la plebe previamente excluida.

Los arreglos institucionales que presenta Spinoza van dirigidos, entonces, a buscar la unión real del ciudadano efectivo y del súbdito teórico. Y lo justo se define en la reivindicación de esta unión donde se efectúa la utilidad de cada uno y el disfrute compartido de la igualdad en la decisión conjunta del futuro común. Así, el problema central de la reflexión política no es la obediencia al soberano, sino el ejercicio de la libertad constituyente por el que la ciudadanía efectiva desborda los límites de los derechos instituidos y abre el espacio de las decisiones comunes a todas las personas que, históricamente, han quedado fuera de él.

Chantal Jaquet escribe el cuarto artículo del volumen en el que estudia los conceptos de desobediencia y derecho de guerra en el *Tratado político*. La tesis de la Autora es que Spinoza utiliza en esta obra un concepto de derecho de guerra que no aparecía en el *Tratado teológico-político*. En el tratado inacabado de Spinoza, Jaquet encuentra una tensión entre la obediencia incondicional que el filósofo predica para los súbditos y la imposibilidad de hacer cumplir ciertas órdenes. Entre una y otra se abre un espacio para la desobediencia. No obstante, la desobediencia aparece en Spinoza como una declaración de guerra. La respuesta a este dilema reside en distinguir entre las desobediencias ordinarias sancionadas por la ley, formas de incivildad, y la desobediencia guerrera, cuando las violencias del poder soberano generan una indignación social que responde a su vez con la violencia. Estas últimas son formas de hostilidad, expresiones del derecho de guerra inherente al derecho natural que no desaparece en el estado civil.

Jaquet compara el derecho de guerra en Spinoza con la reflexión contemporánea realizada por Grotius y encuentra dos diferencias esenciales. Por un lado, Spinoza no diferencia entre soberanías por derecho y soberanías por usurpación. En la medida en que en ambas el derecho equivale a la potencia, no pueden diferenciarse. Sin embargo, cuando un grupo domina sobre la multitud por derecho de guerra, este derecho no caduca y la multitud sometida puede aprovechar un momento propicio para convertirse en una multitud libre. Por otro, dado que la distinción entre lo justo y lo injusto es interior a cada Estado, no puede hablarse de guerra justa. Toda guerra de los súbditos contra el soberano es necesariamente injusta, es decir contraria al derecho establecido, y la violencia del soberano es justa, acorde con ese derecho. Pero, en la medida en que el derecho natural no desaparece en el estado civil, las personas nunca se desarmar del todo; prestas a la indignación y la rebelión, en su sentido etimológico de “vuelta a la guerra”, siempre pueden hacer resurgir el estado de hostilidad.

El artículo siguiente atiende a la cuestión de la relación entre individuo y multitud en el *Tratado político*. El autor es Dimitris Athanasakis, quien revisa la nove-

dad que aparece en el TP respecto al derecho natural de los individuos. Según el TP, el derecho del individuo se reduce a casi nada en el estado natural y su derecho efectivo es el que le concede el derecho común definido por la potencia de la multitud. Esta nueva perspectiva hace imposible la teoría del pacto y la transferencia de derechos. Pero, sobre todo, correlaciona el derecho individual con el derecho común, o lo que es equivalente, las potencias individuales con la potencia de la multitud, y la libertad individual con la libertad de la multitud, con la multitud libre que instituye un Estado productor de concordia racional.

En el sexto artículo, Tilman Reitz lee a Spinoza como crítico del liberalismo, entendido este como doctrina que defiende la existencia de unos derechos que el individuo posee al margen de la comunidad. La clave está de nuevo en la diferencia con respecto a Hobbes tal como el propio Spinoza la expone. El derecho natural no se modifica porque los hombres pasen a un estado civil. Y, si no se modifica, entonces, poco sentido tiene plantear la existencia de unos derechos individuales. Es más importante atender a las acciones que los hombres pueden desarrollar en común y los efectos que pueden producir con ellas, es decir, a la potencia de la multitud.

Reitz, sin embargo, proyecta también una mirada crítica a la propuesta teórica de Spinoza. En primer lugar, apunta al hecho de que su realismo justifica la existencia de grupos en el poder, de una división entre gobernantes y gobernados. Y, segundo, señala que, cuando queremos traer a Spinoza al presente, no encontramos herramientas teóricas para representar la política totalitaria del neoliberalismo que Foucault resumía con la expresión “hacer vivir y dejar morir”, y que Reitz lee como un aumento de potencia opresor, formula que, en efecto, no tiene sentido desde la filosofía de Spinoza. Así en la potencia de la multitud, Reitz ve más un poder destituyente que constituyente, un poder de indignación frente al poder soberano más que de transformación de la sociedad.

El siguiente artículo lo escribe Blanche Gramusset Piquois. Gramusset busca en Spinoza una política de integración que pueda servir para la actualidad o, al menos, algunas ideas que sean traducibles. Destaca, en primer lugar, la diferencia que establece Spinoza entre nación o comunidad etno-cultural y patria o comunidad política. Spinoza, en efecto, realiza esa distinción para aludir a la comunidad judía y diferenciar entre aquellos momentos en los que ha existido una república hebrea y aquellos otros en los que los judíos han formado una comunidad sin Estado. En especial, son esto momentos los que le interesan a Gramusset, que enfoca sobre la expulsión de los judíos de España y de Portugal y sobre el modo de integración de la comunidad hebrea en Babilonia y en Egipto, de acuerdo con la *Escritura*. El principio que guía a Gramusset es la afirmación paradójica de Spinoza en la que este asegura que aquello que hace subsistir a las naciones es el odio, de la que la autora deduce que, entonces, la ausencia de odio las haría desaparecer.

A partir de esta idea, y comparando la política respecto a la conversión cristiana o expulsión de los judíos llevada a cabo por las monarquías española y portuguesa, plantea que la manera de asimilar una nación dentro de un Estado, es decir, de hacerla desaparecer evitando

resistencias consiste en no tratarla colectivamente, reafirmando el grupo, sino en dirigirse a los individuos como tales. Además, la política de integración no será impositiva, sino que prometerá a los individuos de la comunidad etno-cultural que se busca eliminar una posibilidad de vivir en iguales condiciones y reconocimientos que el resto de la población. Por último, las políticas de integración evitarán que la comunidad etno-cultural genere repliegues comunitarios, es decir, que, aunque la nación no consiga mantener su identidad, como les ocurrió a los judíos portugueses, reconstruya una nueva identidad basada en la resistencia a la integración forzada.

Gramusset concluye preguntándose por qué la cuestión de la nación sin Estado desaparece en el TP. Además, de la razón obvia de la diferencia de objeto con respecto al TTP, Gramusset propone que el TP generaliza a toda la multitud lo que el TTP atribuía concretamente a la nación: el estar organizada autónomamente, con independencia del Estado, por un juego de intereses y afectos.

El texto número ocho está escrito por Alexandre Mbomé y trata sobre los fundamentos metafísicos de la potencia política de la multitud. Mbomé interroga la metafísica spinozista para entender la noción de potencia de la multitud. Así, interpreta que el realismo político se deriva de la necesidad universal y que la desacralización de la naturaleza implica depurar la política de toda referencia a un absoluto transcendente. Igualmente, argumenta, si el hombre es parte activa de la naturaleza, entonces la potencia del Estado no puede significar la pasividad de la multitud. Y si cuerpo y mente están unidos en los individuos, también lo están al nivel político de la ciudad. Por otro lado, que en el hombre coexistan deseos pasionales y racionales apunta a una liberación de la violencia por la que la razón gobierna sobre las pasiones y a entender que los ciudadanos tienen derechos en la medida en que conservan el poder para defenderlos. En su propuesta de lectura más arriesgada, Mbomé considera que la unidad del Estado puede pensarse como correlativa a la unidad de la sustancia cuando las instituciones son la expresión de la potencia de una multitud libre, una multitud fundada sobre la interdependencia consentida.

El siguiente capítulo escrito por Jacques-Louis Lantoin aborda la cuestión de la igualdad en Spinoza desde la perspectiva de los afectos con los que esta se relaciona. Lantoin descubre y analiza los diferentes regímenes de igualdad con los que trabaja Spinoza a partir del modo en que este busca neutralizar institucionalmente los afectos del orgullo y la envidia. De este modo, descubre tres regímenes de igualdad: la igualdad de potencias, la igualdad-semejanza imaginada y la igualdad-paridad conocida por la razón. Defiende la tesis de que, para plantear una política de la igualdad, como Spinoza pretende, es necesario que los individuos se consideren entre sí como semejantes. Llevado al problema de explicar la división entre patricios y plebeyos dentro de la aristocracia y de las exclusiones de mujeres y siervos de las asambleas políticas, incluida la democrática, en el *Tratado político*, Lantoin defiende que Spinoza solo puede sostener estas desigualdades si considera que los individuos excluidos se perciben a sí mismo como inferiores y que, por tanto, si

seguimos a Spinoza, todo cambio político en sentido emancipatorio requiere que los propios excluidos se vean como iguales.

En el décimo artículo, Céline Hervet investiga también el lugar de la igualdad en la filosofía de Spinoza, partiendo de la idea de que parece quedar a un nivel secundario dentro de su pensamiento comparada con la importancia que la igualdad tiene en Hobbes. La igualdad en Spinoza debe pensarse desde la ontología de la potencia y, por tanto, desde el plano de los afectos, por ejemplo, según la idea de que ningún hombre soporta obedecer a un igual. Los significados que aporta son, por el lado político, el de *isegoría* o igualdad de palabra en la asamblea y el de estabilidad o equilibrio del cuerpo político. Y por el lado ético, el de la igualdad como adecuación en la causa adecuada y el conocimiento verdadero y el de la misma condición natural afectiva de todos los hombres. Esta igualdad natural se mantiene en el estado civil, convirtiéndose en un elemento irreductible. Hace imposible la homogeneidad, porque es una igualdad en la diversidad. Y lleva a pensar que las relaciones de dominación suponen una estratificación afectiva en la que unos se consideran inferiores y otros superiores. El proceso hacia la igualdad pasa, entonces, a través de un restablecimiento de la comunicación en una igualdad de potencias de entender y un acuerdo de los entendimientos y los deseos.

Hervet recorre los momentos de la obra spinoziana en los que la igualdad desempeña un papel destacado, así la igualdad económica de la República de los hebreos, la igual condición afectiva de todos los hombres sea cual sea su posición social en TP 7/27, la distinción entre *titulatio* e *hilaritas*, sobre la que ha trabajado Laurent Bove, los diseños institucionales de la segunda mitad del *Tratado político*, entre otros, e incluso hace referencia a la experiencia de los colegiantes. En conclusión, la igualdad se muestra como un aprendizaje de la pluralidad propio del desarrollo de una multitud libre.

Vittorio Morfino firma el último artículo. En él reconstruye la elaboración del concepto de multitud que Negri emprende entre *La anomalía salvaje* (1981) y *El poder constituyente* (1992). Comienza presentando las tres grandes tesis interpretativas que guían la lectura negriniana de la filosofía de Spinoza en *La anomalía salvaje*. A saber, el carácter anómalo de la filosofía spinoziana, su doble fundación, panteísta y materialista, de las cuales la segunda es la propiamente anómala, y la naturaleza metafísica de la verdadera política, tanto en Spinoza como en todo el siglo XVII.

En el cruce de las tres tesis se encuentra el concepto de *multitudo*, pues es este el concepto que mejor expresa el materialismo de Spinoza. Pensar desde la multitud, supone romper con el individualismo de Hobbes. Para Spinoza, el individuo y su potencia solo pueden pensarse en el seno de la potencia de la multitud. El individuo humano no puede ser libre si la liberación no es colectiva, lo que sitúa a Spinoza en línea con Maquiavelo y Marx.

La potencia de la multitud es, por tanto, el punto de vista metafísico imprescindible para pensar la liberación humana. Y, en Spinoza, la potencia es infinita; el infinito es potencia de liberación del hombre. Morfino explica esta expresión a partir del modo en que Negri relaciona la potencia y el tiempo. El problema se juega

en la relación entre la potencia y el poder, en el hecho de que la potencia funda el poder y, al mismo tiempo, se opone a él. Esta doblez de la potencia implica la existencia de dos tiempos. Por un lado, el tiempo propio de la potencia, un tiempo pleno. Y, por otro, el tiempo del poder, un tiempo vacío. La potencia de la multitud proyectada al infinito es una potencia que crea el mismo poder vacío contra el que su plenitud ontológica se opone. De aquí se deduce una concepción de la filosofía de Spinoza como filosofía del futuro, de la imaginación productiva y de la democracia absoluta, esto es, una filosofía de la liberación de masas que entiende esta como acción real. La liberación no es un destino que espera a la humanidad después de un largo camino, sino una práctica colectiva siempre inacabada.

Morfino sigue la elaboración del concepto de multitud en los textos posteriores a *La anomalía salvaje* en los que la original lectura negriniana de la filosofía de Spinoza se encuentra con una no menos original del pensamiento de Marx. La combinación de la potencia de la multitud, del poder constituyente y del trabajo vivo marxista terminará dando forma a la multitud como un concepto propiamente negriniano que trata de dar cuenta de las luchas sociales y políticas del mundo contemporáneo, el mundo de la subsunción real y el obrero social.

El volumen termina con una entrevista que los directores del volumen, S. Lavaert y P.-F. Moreau, realizan a Antonio Negri. Es imposible resumir una entrevista, pero destacaré algunas ideas esenciales que Negri expone en sus respuestas. Así, explica que su intención ha sido releer a Spinoza como un ejercicio de inmersión en la totalidad, y que ese moverse en la totalidad es una condición para liberar el mundo. Es necesario abordar la totalidad desde un punto de vista colectivo, materialista, desde la ontología de la potencia, para reabrir la, para pensar una totalidad abierta en contraposición a la totalidad cerrada que han defendido filósofos como Heidegger o la Escuela de Fráncfort. Es en esa apertura donde se sitúa la multitud en el sentido que le otorga Negri. La multitud es potencia de singularidad común. No es el pueblo, ni la nación, ni la clase obrera, es un sujeto histórico en positivo. La multitud es el sujeto múltiple sobre la escena global y el sujeto productivo sobre la escena postindustrial, escena esta última en la que la producción cooperativa produce cooperación, y el trabajo es directamente social.

El concepto de multitud, propone Negri, puede servir de base para formar una nueva subjetividad política que suponga un renacimiento de la esperanza. Negri piensa la esperanza ligada a un proyecto colectivo, como un paso hacia el futuro, como amor. En esta coyuntura global y postindustrial, el problema no es la desobediencia política, sino la obediencia como acción participativa con efectos productivos de institución.

Aurelio Sainz Pezonaga

LEGEAY, VINCENT : «*Être apte*» chez Spinoza. *Histoire et significations*, Paris, Garnier, 2020, 414 p.

La investigación de Legeay nace de la sospecha de que el adjetivo *aptus* presenta en Spinoza una larga trayec-

toría que se remonta a la historia medieval del concepto, aspecto que no han tenido en cuenta estudios recientes como los de Deleuze y Matheron. A partir de ahí, se propone estudiar la asimilación entre el adjetivo *aptus* y el sustantivo *potentia*, que se ha dado por su puesta en la interpretación contemporánea de Spinoza. La investigación se circunscribe a la *Ética*, tanto por el lugar central que ocupa en el pensamiento del filósofo de Ámsterdam como por el hecho de que en esa obra se apoyan las principales interpretaciones contemporáneas que consideran que el *aptus* es absorbido por la *potentia*. Como indicio de su hipótesis, señala “la vitalidad creciente del primero frente a la segunda, que acabará por suplantarla después de Spinoza en lo que respecta a la descripción de los individuos naturales, tanto orgánicos como supra-orgánicos” (p. 20), favoreciendo así la aparición del concepto de *adaptación*, que triunfa en el desarrollo de la historia natural y en la teoría la evolución.

La obra está estructurada en dos partes: la primera se plantea como una historia de la diferencia entre *aptitud* y *potencia*, a fin de obtener un cuadro conceptual para una nueva interpretación de la noción *aptus* en la *Ética*; la segunda se centra en una lectura interna de esta obra, que trata de mostrar que el binomio *aptus-praestantia* es un elemento teórico fundamental para Spinoza.

La parte histórica lleva por título “La especificidad del adjetivo *aptus*” y muestra que ese término posee una historia propia distinta de la de la *dynamis* y no se entiende como subcategoría de la potencia, en contra de la interpretación de Deleuze, quien refuerza su tesis empleando el término sustantivado *aptitudo*. Legeay insiste en que se trata de dos conceptos no equivalentes, ya que en Spinoza *aptus* no es expresión de dinamismo, sino que se entiende como una “*propiedad* de la relación de movimiento y reposo corporal” (p. 41) que sirve para describir la esencia individual y constituye, por tanto, más una virtud que una potencia. El autor emprende a continuación una exploración o “historia técnica del *aptus*” (pp. 67-130), que se abre con la afirmación de que “no existe la posibilidad de encontrar en Aristóteles un puro equivalente léxico y gramatical del adjetivo *aptus*” (p. 67), tras lo cual indaga en los orígenes del adjetivo, que desde la antigüedad se asocia a estar ligado, atado o incorporado, aunque se trata de una noción corriente que no adquiere un uso filosófico hasta el siglo VI, gracias a la *Isagogè* de Porfirio, traducida por Boecio al latín, de la que Spinoza poseía en ejemplar en su biblioteca. La *aptitudo* es definida como *propio* o cualidad que hace al individuo naturalmente apto y que tiene una dimensión lógica que unifica un determinado número de individuos. En el escolio 15 de la primera parte de la *Ética* aparece la aptitud en un contexto –“*Et cur omnes ita aptari debent, ne detur vacuum?*”– en el que *aptus* bien puede entenderse como “adaptado”, con una clara alusión al aspecto de “conveniencia” que tiene en cuenta las circunstancias y se adapta a ellas. En definitiva, Spinoza entiende el término *aptus* en el sentido lógico y no aristotélico de la alta Edad Media que va de los estoicos a los neoplatónicos y que se opone a la tradición aristotélica y escolástica de la baja Edad Media que se extiende hasta la segunda escolástica en plena época renacentista.

En el escolio de la proposición 13 de la segunda parte de la *Ética* “la aptitud –indica Legeay– asume un papel que podría atribuirse a la «naturaleza» de una cosa” (p. 133) y se refiere a la superioridad de un espíritu sobre otros. Se introduce así un elemento comparativo que, por parte de la aptitud, expresa una superioridad o *praestantia* que, siguiendo a Macherey, interpreta Legeay como capacidad. En la conclusión de esta primera parte, el autor interpreta el binomio *aptus-praestantia* como “la instauración de propiedades estructurales coextensivas y no esenciales, de modo que permita la localización de las «superioridades» cognitivas humanas” (p. 187).

La segunda parte de la obra lleva por título “La aptitud para adaptarse” y en ella el autor se propone confirmar la hipótesis de que la aptitud es algo más que una noción de transición o un mero sinónimo de la potencia. Esta parte constituye, pues, una profundización en el concepto de aptitud, que pone el acento en el empleo de la forma adjetiva del término (*aptus*) por parte de Spinoza, subrayando que tiene que ver más con la descripción de un proceso que con la designación de rasgos definitivos y esenciales, lo que permite así una clasificación comparativa de los individuos. La interpretación que hace Legeay del adjetivo *aptus* en Spinoza se aleja del simple *conatus* o movimiento mecánico e introduce un tipo de interacción compleja que se sitúa en el ámbito de la relación entre los individuos y las circunstancias exteriores. Se trata más bien de “una *propiedad* relacional y biológica que posee un equivalente no relativo: la *praestantia*” (p. 365), entendida no como una superioridad antropológica, sino como una ventaja biológica resultante de una aptitud para adaptarse a las circunstancias. Dicho en otros términos: “La aptitud (...) no es la expresión *actual* o *actualizada* de una potencia anterior. Caracteriza de modo singular la manera en que un individuo *integra* la coacción exterior, bajo la forma de una *ex-presión* que corresponde plenamente a los individuos aptos para actuar y padecer de muchas maneras simultáneamente” (p. 366).

El libro de Legeay abunda en matices y sutiles observaciones que replantean cuestiones hasta ahora dadas por supuestas por los estudiosos, a partir de las cuales se han desarrollado interpretaciones consideradas “canónicas” de algunos aspectos del pensamiento de Spinoza. Como indica el propio autor, “una *pequeña diferencia* entre dos nociones puede *agravarse* y acabar por adquirir más vitalidad de un lado que del otro” (p. 368). De ahí podrían derivarse consecuencias que afectan también al desarrollo de la ciencia moderna. En esto reside buena parte del mérito de este estudio, que emprende una ambiciosa investigación de la historia de algunas nociones que desde hace tiempo se consideraban pacíficamente poseídas. Habrá que esperar a nuevas profundizaciones, algunas de las cuales el autor anuncia que están ya en marcha.

La obra incluye una amplia bibliografía específica con una clasificación tipológica que facilita la consulta del lector y abundantes citas y notas a pie de página, así como un siempre útil índice de nombres, muestra todo ello de la seriedad y acribia de que el autor hace gala.

LEMA HABASH, NICOLAS : *Duratio vitalis, Figures et variations de la vie dans la philosophie de Spinoza*, Paris, Classique Garnier, 2022, 263 p.

La *vita* est indubitablement une des notions centrales dans la philosophie de Spinoza. Suivant les études de Sylvain Zac, dont l'œuvre est considéré comme fondamental autour de ce problème, de Raphaële Andrault, qui effectue son interrogation sur la notion de vie d'un point de vue historique, et de Henri Atlan, qui approche cette question dans un optique biologique, l'Auteur emploie une méthode nommée « pointilliste », c'est à dire « d'examiner la notion de vie dans les textes à partir des mots considérés comme des *points* qui indiquent comment la *vita* (et des termes apparentés) est explicitement exprimée par Spinoza et dessinent des lignes interprétatives ». Au lieu de construire un système global, d'analyser les contextes historiques, ou de faire résonner la philosophie spinoziste dans le développement biologique contemporain, ce livre s'occupe avant tout les questions textuelles et terminologiques : la notion de vie chez Spinoza n'est pas univoque. Elle est tantôt « philosophique », se renvoyant à la définition strictement ontologique, tantôt « métaphorique », s'appliquant uniquement aux modes humains, faisant références aux mœurs des hommes. Ainsi, en parcourant les textes de Spinoza l'un après l'autre, l'Auteur vise à montrer les figures et les variations de cette notion qui semble simple, mais en effet complexe et équivoque.

Le livre commence par une enquête de la notion de vie dans les *Principes de la philosophie de Descartes* et son appendice *Pensées métaphysiques*. En soulignant la nature commentaire de ces textes, l'Auteur examine l'acceptation et aussi la transformation de la doctrine cartésienne de la vie chez jeune Spinoza. Selon Descartes, le terme vie est utilisé uniquement pour la « conservation vitale » de l'âme, et la « conservation physique » du corps n'est décrit qu'avec l'adjectif « vivant ». Bien que les deux conservations soient fondées sur la même théorie de la « création continuée », Descartes ne voulait pas nommer la dernière la vie puisqu'il n'abandonnait pas la prestige métaphysique, d'origine aristotélicienne, de l'âme sur le corps. En prolongeant la logique cartésienne jusqu'au bout, et en proposant une lecture critique « croisée » de Descartes et d'Aristote, Spinoza utilise la notion de vie à la fois pour l'âme et le corps, d'une manière univoque. Donc il a établi les identités entre la vie et la tendance (*conatus*), entre l'existence de la chose créée et sa durée. La vie est ainsi obtenue sa définition philosophique comme équivalent du *conatus* : « Nous entendons donc par vie la force par laquelle des choses préservent dans leur être ».

Le deuxième chapitre se consacre à la *vita communis* mentionnée dans le *Traité de la réforme de l'entendement*, particulièrement son prologue où Spinoza énonce que « tout ce qui advient dans la vie commune [*in communi vita*] est vain et futile ». À la différence des *Principes* et des *Pensées métaphysiques*, ici, le terme *vita communis* désigne un champ d'expérience qui sera soumis à une évaluation. Contraire aux interprétations (par exemple celle de Martha Nussbaum) qui soutiennent que Spinoza propose une séparation aristotélicienne entre « la vie philosophique » motivée par l'intellect, et « la vie politique » ou « la vie pratique »

qui est associée aux corps et passions humaines, l'Auteur montre que « la notion de vie philosophique chez Spinoza nécessite d'habiter dans la communauté et de mener une démarche qui demande la pratique et l'intervention politique ». En effectuant une « critique immanente » de la vie commune, de sa dimension « mono-affective » et même « autodestructive », notre philosophe ne veut pas s'éloigner de la société et se jouir d'une tranquillité isolée, mais il tente à s'immerger dans ce domaine d'expérience et proposer une « autre version » de la vie quotidienne d'une manière pédagogique. « La vie philosophique spinoziste est donc une vie subversive ».

Dans le troisième chapitre qui traite le *Traité théologico-politique*, l'Auteur souligne que les deux usages distingués de la notion de vie dans les *Pensées métaphysiques*, l'une « philosophique » et l'autre « métaphorique », sont reliées dans le champs spécifiquement social et politique, en fonction des expressions comme *vera vita* et *ratio vivendi*. La notion de *vera vita*, incarnée dans la figure de Christ a deux fonctions politiques selon l'Auteur : d'abord elle traduit la loi divine, qui concerne la connaissance de la nature de Dieu, à la loi humaine, qui est pour but la sécurité de l'état. Ensuite, lorsque l'état ne suit pas la loi divine, la *vera vita* manifeste une « puissance législative » et même « contre législative » qui vise à changer *certa ratio vivendi* en *vera ratio vivendi*. Plus profondément, l'analyse politique de « mœurs des hommes » est fondée sur la compréhension philosophique de vie comme équivalent de la force, dans la conception spinoziste de « force-puissance-droit ». Une telle conception de la vie devient le fondement de la liberté humaine et en même temps un modèle de résistance et d'intervention politique.

Pour Sylvain Zac, les notions de force et de vie chez Spinoza sont strictement équivalentes. Pourtant, dans le quatrième chapitre, en analysant soigneusement la terminologie que Spinoza emploie, l'Auteur a remarqué que, à la différence des *Pensées Métaphysiques*, la célèbre proposition 7 de la troisième partie de l'*Éthique* qui définit le *conatus* ne mentionne pas la notion de vie. Cette absence terminologique implique une distinction des deux notions dans le chef-d'œuvre de notre philosophe. La force désignant « l'effort par lequel chaque chose s'efforce de préserver dans son être », la vie est plutôt une « restriction » ou une « focalisation » de la force : elle désigne particulièrement l'existence humaine dans la durée, et elle vise ainsi à l'étude spécifique sur le parcours éthique humain. C'est en ce sens que les termes pertinents à la vie, comme *ratio vivendi* et *vivendi institutum* se focalise à la vie humaine, et non pas le *conatus* de tous les modes. La *vita* dans l'*Éthique* indique donc une « biographie humaine », comme montre l'exemple du poète espagnole qui est examiné de près par l'Auteur. Dans « la trajectoire dans la durée de l'être humain », on commence à vivre toujours dans l'imagination, mais avec une *meditatio vitae*, on peut conquérir la crainte de la mort et « désactiver » la vie imaginative, et enfin espérer et même rejoindre l'éternité.

Suivant l'usage débiologisé de la notion de vie qui traverse tout l'œuvre de Spinoza, la *vita* dans la *Traité politique* ne désigne non seulement l'être d'un seul individu humain, mais aussi « une modalité d'être collective des êtres humains ». Cette dimension politique est

en effet inséparable de « la vie humaine ». Autrement dit, une vie n'est appelée « humaine » qu'avec un droit commun dans la « concorde » d'une société. L'être humain est par nature un « animal social » pour Spinoza, en résonnant « animal politique » décrit par Aristote. En partageant la crainte, nous formons la communauté dans laquelle nous pouvons diminuer la crainte. Et en collaborant l'un avec l'autre, les membres d'une société deviennent capables de développer une rationalité collective, de former une multitude libre. Finalement, la *meditatio vitae* décrite dans l'*Éthique* comme le salut d'un seul philosophe se manifeste comme une tâche collective dans la société : la multitude libre est « un *studium* sur la vie collective, qui n'est pas une simple réflexion externe, mais sa culture pratique même ».

Indubitablement, avec les analyses en détails des terminologies de Spinoza et les argumentations bien ordonnées, ce livre avance non seulement l'étude de la notion de vie chez Spinoza après Sylvain Zac, Raphaële Andraut et Henri Atlan, mais aussi il nous fournit un nouveau point de vue à réfléchir le système spinoziste à partir de la notion de vie.

Xudong Zheng (Paris 8)

RICCI, GONZALO: *La multitud en Spinoza. De la física a la política*, Buenos Aires, Ragif, 2022, 187 p.

Multitud es uno de los principales conceptos políticos en la actualidad. A partir de las obras de Negri en los años 80 y 90 del siglo pasado y en los principios de este, se pensó que se podía articular mejor el análisis del sujeto político en torno al concepto de multitud que en torno a conceptos anteriores, como los de proletariado o pueblo. El libro que reseñamos intenta explicar cómo la multitud, el sujeto político en la obra de Spinoza, se puede considerar como poder constituyente. La obra se centra en el interior de la obra de Spinoza y quiere dialogar con algunos de los más importantes estudiosos del tema, como Negri, Balibar o Chauvi... Pero quiere ir más allá y contribuir a pensar la política del presente, quizá porque piensa que estamos en un momento de cambio y de movimiento constituyente de lo político.

El libro tiene tres partes que responden a las tres instancias desde las que, según el autor, se aborda el agente político en Spinoza: el cuerpo, la multitud y el Estado. En el capítulo primero, dedicado al cuerpo, señala que la política es el campo en el que el poder de los cuerpos se despliega, donde estos se mueven e interrelacionan. La materia se presenta, así, como una red de cuerpos que se vinculan los unos con los otros, como si se tratara de un sistema relacional. La física, entonces, es imprescindible, para nuestro autor, a la hora de empezar a hablar de política en Spinoza. Para él es importante concebir la política como la organización de los cuerpos, de forma que estos concuerden entre sí desarrollando su potencia. También es clave concebir el cuerpo político como un individuo compuesto, tal y como fundamenta Spinoza en la llamada "pequeña física", que está detrás de la proposición 13 del libro segundo de su *Ética*. Así sería posible pensar una diversidad de instancias políticas como si se tratara de un individuo compuesto de distintos cuerpos. Esta física presenta un asiento ontológico para concebir la

multitud como diversidad y unidad al mismo tiempo, lo que es fundamental para hablar hoy del sujeto político, que se entiende como una unidad a partir de una pluralidad que no desaparece.

El segundo capítulo, bastante más amplio, trata específicamente de la multitud. En primer lugar, señala que la perspectiva desde la que hay que estudiar la realidad de la multitud es la de los afectos. Los afectos son expresiones las afecciones de los cuerpos y al mismo tiempo ideas de la mente sobre esas afecciones. Así, al señalar que unos cuerpos afectan a otros, enlaza este capítulo con el anterior. La cuestión, como indica, es que el concepto de multitud solo comienza a ser inteligible sobre la base del análisis de los afectos. Afirma que sobre la base de la imitación de afectos se da un sentimiento común, generalmente un miedo o una esperanza, que une a la multitud y hace que se comporte como guiada por una sola mente. El autor analiza con un cierto detenimiento el significado de la fórmula *multitudo quae una veluti mente ducitur*, acerca de la que afirma la intención de Spinoza de sostener que la multitud se comporta como si fuera guiada por una sola mente, indicando la unidad de afectos y acción de la multitud.

Un asunto muy importante y al que dedica bastante atención el autor es la relación entre las dos obras políticas de Spinoza, el *Tratado teológico-político* de 1670 y el *Tratado político* publicado a su muerte en 1677. Mientras Negri afirmaba que había un cambio radical entre las dos obras y la mayoría de los comentaristas señalaban que hay una cierta modificación del concepto de multitud, el autor quiere expresar la continuidad entre las dos obras. Su objetivo confesado es señalar que la multitud es algo ambivalente, por lo que puede funcionar bien o mal, frente a una cierta mistificación de ella que hace Negri. Pero para ese objetivo quizá no hace falta borrar las diferencias entre las dos obras, pues hablar de algunos textos del *Tratado teológico-político* que indican el papel positivo del ciudadano no significa hablar de que haya multitudes tratadas como algo bueno. Además, la teoría del contrato presente en esta obra mostraría una cierta perspectiva individual en la generación de la política, lo que contrasta con el papel genético de la multitud en el poder político según el *Tratado político*. Pero, lo más importante, para señalar la ambivalencia de la multitud no haría falta recurrir al *Tratado teológico-político*, pues es clara y manifiesta en el *Tratado político*, en el que se habla con toda claridad de la existencia de multitudes pasionales y no racionales. Lo que el autor quiere recalcar, muy correctamente, es que no hay esencialismo por el cual la multitud tenga que ser catalogada por definición como agente virtuoso.

El capítulo finaliza anticipando lo que será uno de los principales objetivos del siguiente, último y más denso capítulo: Gonzalo Ricci indica que la multitud, para comportarse como tal, requiere un mínimo de unidad, como hemos señalado más arriba a propósito de la fórmula *una veluti mente ducitur*. Ahora bien, afirma que la multitud en Spinoza es una mera multiplicidad de singularidades y no se basta ella misma para asegurar un horizonte afectivo común. Para ello necesita del Estado que determinará los afectos que imperen en la vida común. Como el Estado, sigue aseverando, no es una instancia transcendente a la multitud, sino que es un producto inmanente del accionar de ésta, de alguna

manera podríamos decir que la multitud se da unidad a sí misma mediante la configuración que el Estado le da: la multitud para perseverar en su ser debe estabilizar sus afectos y tener propósitos comunes, lo cual solo puede suceder en un Estado, que es efecto suyo, según la interpretación del autor.

En esta última parte de la obra, Gonzalo Ricci quiere indicar que el Estado no constituye nunca una totalidad cerrada sobre sí mismo, sino que es una clausura abierta. Y esto tiene que ver con el *veluti* de la fórmula antes indicada: no se trata de que el Estado *es* una sola mente, sino de que se parece a la actuación de un ser *como si* fuera una sola mente; ese adverbio permitiría mostrar la complejidad que encierra el cuerpo estatal y, por lo tanto, la dificultad de que el mismo actúe como un cuerpo guiado como por una sola voluntad. Así, podemos decir que el Estado es un individuo sumamente complejo y, al mismo tiempo, uno mucho menos integrado que el cuerpo humano.

En cierto modo el objetivo central de este último capítulo es el análisis de la relación de dos términos muy importantes en la filosofía política de Spinoza: *potentia* y *potestas*. No cree nuestro autor que haya que entender que la *potentia* sea el poder constituyente de la multitud y la *potestas* el poder ejercido por las instituciones políticas, como si hubiera una *potentia* creativa de la multitud que se resiste de forma permanente a cualquier tipo de poder fijado y constituido del Estado o como si la *potentia* de la multitud fuera perennemente hostil a cualquier *potestas*, la cual se entendería solamente como una alienación de la *potentia* de la multitud. Quiere impugnar, pues, cualquier preeminencia esencializada de la *potentia* sobre la *potestas*. En este sentido poder constituyente y poder constituido son solo dos aspectos de la misma realidad. Pero afirmar esto, indica, no significa dar lugar, sin más, a una relación armoniosa entre ambas. La relación puede devenir antagónica. Esto posibilita comprender que el aparato institucional y el Estado no son un parásito que alienaría necesariamente el poder de la multitud. La relación entre *potentia* y *potestas* es así, asevera, dinámica y cambiante, nunca dada de antemano. Pero habría que recordar que hay una preeminencia de la potencia de la multitud en cuanto que el *imperium* se define por esta (TP 2/17), definición que, como muchas en Spinoza, es genética. Además, la *potentia* es la necesidad de la esencia y algo intransferible, mientras que la *potestas* es la capacidad de dominio y poder político, que depende de la fortuna, que se puede transferir y que puede ser meramente imaginaria. No son dos elementos al mismo nivel, como parecería sugerir la obra. No solo no presenta a la multitud en perpetua revolución contra los poderes del Estado, sino que a veces da un paso más allá y dice que el Estado es como una especie de sublimador de las distintas potencias de los *conatus* que componen la multitud, como una operación político-social que permite que la potencia de la multitud sea canalizada en formas y luchas instituidas. Y aquí entraría el papel de las instituciones del Estado: son la cristalización de la potencia de la multitud y comportan una *potestas* efectiva y normalizadora, favoreciendo la coordinación y la cooperación de la sociedad política.

Y es que, como hemos señalado antes, el Estado es inmanente a la multitud. Es verdad, señala nuestro autor, que el Estado puede ser comprendido por la multitud

como algo trascendente. Pero entonces no se trata de una comprensión racional del Estado, sino algo imaginario, que a veces puede ser vívidamente sentido así. Pero, de hecho, el Estado no es exógeno a la multitud: el Estado es una obra propia de la multitud, es una creación de ésta, es su necesario efecto. Lo importante es entender que, a pesar del grosor que las distintas instituciones puedan llegar a adquirir, afirma desiderativamente nuestro autor, las mismas siempre queden emplazadas a no ser una alienación completa o total de la potencia de la multitud, sino a que sean expresión de ésta. Se habilita, pues, un horizonte representativo para entender la política democrática en Spinoza: una democracia que no reniega de las instituciones en su forma más variada, instituciones cuyo valor debe siempre propender a asegurar, de manera más acabada y realizada, la libertad y la seguridad dentro del cuerpo político que componen.

Es muy interesante esta interpretación de las relaciones de la multitud y el Estado, del poder constituyente y del poder constituido. El problema es que muy frecuentemente en el *Tratado político* la relación es entre la multitud y un *imperium* que no se puede traducir como Estado, sino como la parte del Estado que tiene el poder político. Entonces, al traducir siempre *imperium* por Estado, queda oscurecida la relación entre la multitud y el poder político. El autor no tiene generalmente en cuenta que el poder político pueda ser tiránico, que convierta a la multitud en esclava, que la multitud se indigne y que vuelva todo a una especie de estado de naturaleza donde un nuevo comienzo es posible. Aunque al final de la obra también habla de la ambivalencia del Estado, eso quedaría mucho más de manifiesto si se tradujera frecuentemente *imperium* por poder político. Para él la posibilidad de oposición entre multitud e *imperium*, como este es entendido como Estado, es coyuntural y ocasional. Ese cierto sesgo se nota también cuando afirma que la multitud puede relacionarse con el Estado tanto virtuosamente (se entiende que siendo configurada por el Estado), como conflictivamente: como si el conflicto con un tirano no fuera realmente una virtud y una manifestación de la potencia de la multitud.

En suma, se trata de una obra muy interesante que se centra en el análisis de uno de los términos centrales de la filosofía política de Spinoza, la multitud, que tiene también mucha relevancia para pensar la actualidad. Gonzalo Ricci, al hablar de Spinoza, también está hablando de nuestro presente.

Francisco Javier Espinosa

SPINOZA, BARUCH: *Œuvres complètes*. Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 2022, 1952 p.

La Pléiade, lujosa editorial de referencia en Francia, consagra un volumen a las obras completas de Spinoza. Ya existía un volumen de las obras de Spinoza en esta colección, publicado en 1954 bajo la dirección de Roland Caillois, Madeleine Francès y Robert Misrahi. Ahora bien, este nuevo volumen no es una reedición del antiguo sino un nuevo proyecto acorde con los cambios en la línea editorial de la colección. Además, se trata de una edición completa, no como la de 1954, en la que faltaba el *Compendio de gramática hebrea*.

Tanto por la calidad de las traducciones, como por las notas *savantes* que se hacen cargo de la riqueza de las investigaciones recientes sobre Spinoza especialmente en Francia, así como también por la pertinencia de los anexos, esta edición mejora la de 1954 ofreciendo una obra de alta calidad que aspira a convertirse en una edición de referencia. No se trata simplemente de un volumen lujoso con un papel excelente, sino sobre todo de dar al lector una reactualización rica y rigurosa en un momento álgido de la investigación spinozista en Francia, especialmente en el terreno de las traducciones de Spinoza, tras la reciente edición de la *Ética* para Presses Universitaires de France, llevada a cabo por Pierre-François Moreau, y tras la traducción comentada de la *Ética* por Maxime Rovere.

Esta versión de las Obras completas de Spinoza ha sido dirigida por Bernard Pautrat, traductor de la *Ética*, la *Correspondencia* y el *Tratado Político*. Catherine Secrétan ha vertido al francés el texto del *Tratado Breve*, Dan Arbib se ha hecho cargo del *Tratado teológico-político*, Peter Nahon ha trasladado el *Compendio de gramática hebrea*; Frédéric de Buzon y Denis Kambouchner han traducido los *Principios de la filosofía de Descartes*. Se incluye también la Introducción puesta por Jarig Jelles a las *Opera posthuma* de Spinoza. La edición tiene un aparato crítico considerable de más de 300 páginas, a las que se suma una cronología presentada por Fabrice Zagury, quien se ha ocupado igualmente de la revisión de la vida de Spinoza a partir de la biografía de Lucas, tomando como fuente documental el manuscrito original que se encuentra en Los Angeles. Se incluye también una cuidadosa presentación de los corresponsales de Spinoza, cuyo objetivo es dar a conocer al público de hoy estos personajes, algunos de los cuales resultan prácticamente desconocidas, y qué clase de relación tenían con Spinoza. Acerca de la correspondencia, es interesante señalar la elección de Pautrat, el cual, para dar coherencia al texto y continuidad a la lectura, ha preferido disponer las epístolas no según el orden cronológico como siempre se había hecho, sino agrupando las cartas de un mismo autor.

Pero, además de lo dicho hasta aquí, lo que justifica esta nueva traducción no es únicamente la reactivación y la actualización del texto y de la bibliografía, sino su propósito y su enfoque. En la introducción, Bernard Pautrat insiste en la figura del hombre Spinoza, de su búsqueda subjetiva; desde esta perspectiva, la filosofía de Spinoza conecta con su dimensión ética, en el sentido de Pierre Hadot, como señala Pautrat en una entrevista: “Je porte sur lui [Spinoza] le même regard que Pierre Hadot sur les stoïciens et les épicuriens : considérer ces philosophies comme des écoles de vie” (<https://www.en-attendant-nadeau.fr/2022/10/13/pleiade-spinoza-entretien-pautrat/>).

De este modo Pautrat busca hacer del spinozismo una verdadera ética, subrayando su capacidad transformadora, y para ello parte de su propia experiencia como lector. Estas son sus palabras: “Mon « Introduction » est essentiellement sincère, j’ai voulu faire sentir combien la lecture de Spinoza m’avait transformé. Pas seulement moi, mais aussi des gens qui n’avaient pas de diplôme de philosophie mais qui se sont appliqués à lire l’*Éthique* et, la lisant, l’ont comprise et en ont été transformés, sauvés au sens où l’on sauve sa peau.”

Esto explica las elecciones realizadas y su cuidado de las traducciones, que son extremadamente rigurosas pero al mismo tiempo legibles para el gran público cultivado, como se explica en la Introducción: “L’ambition de cette traduction est simple, explique-t-il : sur la base d’un texte le plus sûr possible, rendre l’*Éthique* le plus lisible et le plus intelligible possible pour un lecteur cultivé d’aujourd’hui”. En la presentación de la traducción que tuvo lugar en el *Seminaire Spinoza à Paris 8*, Pautrat insistió sobre el hecho de que esta traducción no aspira a rivalizar con las ediciones científicas, como las publicadas en las Presses Universitaires Françaises, sino que va dirigida a un público *cultivé*.

Mario Donoso (Paris 8)

Publicaciones recientes pendientes de recensión:

- H.E. Allison: *An introduction to the philosophy of Spinoza* [electronic resource], Cambridge, CUP, 2022
- C. Altini (a cura di): *La fortuna di Spinoza in età moderna e contemporanea* (vol 1-2). Pisa, Ed. della Normale, 2020
- D. Assael: *Baruch Sinoza. L’etica della libertà*. Milano, Giangiacomo Feltrinelli ed. 2021
- Ch. Jaquet: *Les expressions de la puissance d’agir chez Spinoza* (nouvelle édition augmentée), Paris, Ed. De la Sorbonne, 2022
- N. Koffi: *La notion de système philosophique. Spinoza et Nietzsche*. Paris, L’Harmattan, 2021
- A. López Pulido- Martínez Velasco, Luis: *Crítica de la razón virtuosa. Las raíces espinosistas del pensamiento de Kant*. Madrid, Apeiron, 2022
- G. Mori: *Early Modern atheism from Spinoza to Holbach*, Oxford, Voltaire Foundation, 2021
- D. Vardoulakis: *Spinoza the epicurean: authority and utility in materialism*. Edinburgh, EUPress, 2020
- P. Zambaldi: *Conversando con Baruch Spinoza, un filosofo “oltre le religioni”*, Verona, Gabrielli Ed, 2022

Los autores de las reseñas del Boletín de Bibliografía Spinozista Nº 24 son:

- María Luisa de la Cámara: Universidad de Castilla-La Mancha
- Julián Carvajal: Universidad de Castilla-La Mancha
- Mario Donoso: Université de Paris 8
- Francisco Javier Espinosa: Universidad de Castilla-La Mancha
- Alessio Lembo, Università di Urbino
- Aurelio Sainz de Pezónaga: Universidad de Castilla-La Mancha
- Víctor Sanz: Universidad de Navarra
- Xudong Zheng: Université de Paris 8

El Boletín de Bibliografía Spinozista Nº 24 ha sido coordinado por:

- María Luisa de la Cámara García [marialuisa.camara@uclm.es]