

a las esencias excluyentes, María Martínez nos recuerda que toda identidad colectiva, mediante la acción afectiva de

cada cuerpo singular, se encontrará continuamente en construcción, restando siempre abierta para ser transformada.

Jana Soler Libran

Universitat Autònoma de Barcelona

<https://doi.org/10.5565/rev/enrahonar.1318>



FIELD, Sandra Leonie (2020)

*Potentia: Hobbes and Spinoza on Power and Popular Politics*

Nueva York: Oxford University Press, 320 p.

ISBN 9780197528242

El objetivo del libro, como la novel autora declara específicamente, es construir un concepto de poder popular para el que el pueblo y su poder sean realidades producidas institucionalmente. Según Sandra Leonie Field, el pueblo no tiene un poder que pueda atribuírsele específicamente, ni siquiera es pueblo propiamente hablando, a no ser que un conjunto de instituciones lo produzca como tal. La autora recoge de esta manera el testigo de los postulados de Hobbes en el siglo XVII y de Schumpeter en el XX, para quienes, al margen de una determinada construcción institucional —el soberano o la competencia entre las élites políticas, respectivamente—, ni hay pueblo, ni hay por ende poder popular.

Field aporta, no obstante, ciertas novedades interpretativas. La primera es una lectura de los escritos políticos de Hobbes que no centra toda su atención en el problema tradicional del poder jurídico o *potestas*. La autora intenta traer a la superficie la reflexión sobre el poder concreto o *potentia*, especialmente la potencia colectiva, que, según ella, Hobbes elabora, aunque sea de forma fragmentaria, en el *Leviatán*.

La segunda novedad consiste en proponer una lectura de la filosofía política de Spinoza que avale esta concepción del poder popular como *potentia* derivada de

las condiciones estructurales que Field recoge de Hobbes, pero que deje un espacio para la participación de las masas que el mismo Hobbes, y luego Schumpeter, habían excluido enteramente de la esfera política.

Estas dos novedades estructuran el libro en dos partes. La primera es la dedicada a Hobbes. En la segunda, Field proyecta las conclusiones de la lectura de la potencia en Hobbes sobre la filosofía de Spinoza.

El objetivo, sin embargo, de Field va más allá de una reconstrucción histórica de algunos aspectos del pensamiento de Hobbes y Spinoza. Entiende que su lectura entra en debate con las propuestas de Richard Tuck, por un lado, y de Antonio Negri, por otro, quienes, según ella, definen el poder popular a partir de las consultas populares, el primero, y los movimientos sociales, el segundo. Los referéndums y los movimientos sociales no expresan un poder popular auténtico. Se quedan cortos por dos razones. Una, porque no son un poder suficientemente efectivo. Dos, porque no son verdaderamente populares.

La argumentación se sostiene sobre la lectura de Hobbes. Field afirma que, en el *Leviatán*, Hobbes no se ocupa únicamente del poder jurídico o *potestas* que justificaría el derecho a mandar del sobe-

rano. Hobbes atiende igualmente al problema del poder político concreto o *potentia* con el que el soberano logra que los súbditos obedezcan de hecho. El poder concreto se mide por la capacidad del soberano para evitar la creación de potencias colectivas que puedan desafiar su primacía. Y esa capacidad se efectúa en la práctica de la atomización de los súbditos. De esta manera, Field distingue dos épocas en la filosofía política de Hobbes. En una primera, que incluye las obras *The Elements of Law* y *De cive*, Hobbes supone esa atomización como dada, como natural, los individuos no pueden sumar sus fuerzas si no es gracias a la mediación de un orden político. Entiende que no puede darse realmente ninguna potencia colectiva, toda potencia es individual.

En la segunda época, en concreto en el *Leviatán*, Hobbes piensa que esa atomización debe ser producida por el soberano, con el fin de mantener su derecho al mando. Hay una *potestas* y una *potentia* del soberano, y el problema político que este tiene que resolver es hacer que su *potentia* consiga sostener su *potestas*, su derecho al mando. La manera de lograrlo es impedir que se creen otras potencias colectivas distintas de las que él puede poner a su servicio. Como cualquier potencia colectiva que no esté bajo su control es una posible amenaza, la potencia del soberano se verifica en la capacidad para atomizar todas las potencias. Esa atomización es, además, la que garantiza la lealtad y la obediencia, ya que, una vez los súbditos han quedado incapacitados para actuar en común de otra manera que no sea el poner sus fuerzas al servicio del soberano, su efectividad política se anula y la obediencia al soberano es la única opción vital realista.

A esta «resolución» del problema político hobbesiano Field la llama «igualitarismo represivo». Y a diferencia de otras lecturas, como la de Foucault, que han proyectado una mirada crítica sobre esta

construcción del individuo aislado a manos del Estado moderno, construcción que ahora Field encuentra diseñada ya en la escritura de Hobbes, nuestra autora defiende que esta atomización da la pauta del carácter popular del poder. El poder es popular en la medida en que impide la creación de grupos de poder oligárquico. Y, efectivamente, eso es lo que hace Hobbes. Es cierto que el igualitarismo represivo de Hobbes impide el surgimiento de cualquier potencia colectiva, sea cual sea. Como toda potencia colectiva, a excepción de la creada por el haz de átomos humanos al servicio del soberano, puede ser un grupo de poder oligárquico, solo la atomización garantiza que no se cree ese tipo de grupos de poder. Esto es, la idea que Field encuentra en Hobbes y que hace suya es que solo la potencia que pueda contener los poderes oligárquicos de la multitud es propiamente un poder popular. En toda otra circunstancia no es posible garantizar que las potencias colectivas no estén corruptas. Y es ingenuo o romántico o irrealista, insiste Field, pensar de otra manera. Ni los referéndums de Tuck ni los movimientos sociales en la visión de Negri pueden garantizar que la potencia colectiva que promueven no esté plagada de poderes oligárquicos.

Desde esta perspectiva ganada en la interpretación del *Leviatán*, Field se aproxima a Spinoza con dos intenciones complementarias. Por un lado, busca en el pensador holandés el modo en que resuelve el problema planteado por Hobbes que va a descomponer en tres subproblemas. Por el otro, intenta resolver la crítica que Spinoza presenta a Hobbes respecto a la dominación a la que el soberano somete o puede someter a sus súbditos atomizados. El poder popular no puede consistir en la igualdad formal de los individuos aislados, como parecería defender Hobbes, sino en la participación de esos súbditos en los asuntos públicos, como expone Spinoza.

Field plantea, entonces, a Spinoza tres subproblemas: los grupos de poder oligárquico dentro de la multitud, la duración de los regímenes políticos y las corrupciones que puede sufrir la propia democracia.

Field defiende que Spinoza comparte con Hobbes estos problemas y que busca darles solución en su filosofía política. El primero lo aborda nuestra autora preguntándose si una multitud no institucionalizada estatalmente puede considerarse como siendo *sui juris*. La autora distingue entre dos tipos de potencia, la *potentia operandi* y la *potentia agendi*. La *potentia operandi* es la capacidad de producir efectos sin que pueda determinarse qué o quién los produce. La *potentia agendi* se sigue de la naturaleza de la multitud, que es, entonces, *sui juris*, está en poder de su derecho. Para ser *sui juris*, la multitud requiere una homeostasis entre los elementos que la componen. Y solo la logrará, dice Field, si está estructurada institucionalmente.

Este es quizás el problema más importante del libro. Según lo presenta Field, existen dos opciones. O bien, la potencia de la multitud es una *potentia agendi* antes, o con independencia, de estar adecuadamente estructurada, o bien lo es después. Nuestra autora intenta demostrar que, antes o con independencia de las condiciones institucionales, la multitud no puede ser *sui juris*. La razón principal es que una multitud rebelde se define por su oposición a un sistema de poder y no por su propia potencia. Esta concepción le lleva a postular la existencia de cuerpos no homeostáticos, cuerpos que perseveran solo gracias a su relación con causas exteriores (210), sin trama relacional interna, una idea extraña a la filosofía de Spinoza y alejada de la realidad de los movimientos sociales a la que Field la aplica. De cualquier manera, el debate que se abre con ese planteamiento se podría describir así: ¿cómo llega la multitud a estructurarse institucional-

mente? ¿De dónde procede semejante estructuración si no es de la multitud misma?

Nuestra autora quiere evitar que la multitud rebelde sea vista como fuente de legitimación, como la verdadera expresión del poder popular. Y se esfuerza en mostrarla como resultado de las instituciones que la estructuran. En realidad, en este planteamiento se muestra más radical que todos los autores cuyas lecturas de Spinoza rechaza. En general, estudiosos como Matheron, Negri o Balibar plantean la relación entre la multitud y la estructura institucional en términos de circularidad productiva. Si, por ejemplo, en Negri, la multitud es un poder constituyente, lo es porque introduce novedades institucionales que amplían su libertad. Es decir, la libertad de la multitud es producto de la estructura institucional que la multitud libre constituye (TP 7/31). Para Field, sin embargo, la multitud solo puede existir como resultado de unas instituciones cuya procedencia y surgimiento se desconocen.

Reproduce, así, en su lectura de Spinoza, la distinción entre *potentia* y *potestas* que ha encontrado en Hobbes. La *potentia* es el poder concreto que moldea la realidad social hasta adecuarla a la *potestas*, que sirve como criterio de legitimación. Como ocurre en el caso de Hobbes y, en general, en las concepciones trascendentes del poder soberano, este es un poder que se constituye a sí mismo y que constituye al pueblo. Pero, mientras en la filosofía de Hobbes todavía existe una fuerza vital impulsora de la institucionalización, a saber, el miedo de todos contra todos o el miedo de todos respecto del déspota, Field prescinde completamente de esa cuestión para Spinoza.

Su extremo posicionamiento da en realidad la vuelta a uno de los principios fundamentales de la filosofía política del pensador holandés. Para Field, ya no es la potencia de la multitud la que define el derecho común. Es el derecho común

el que determina la potencia de la multitud. La libertad de la multitud es resultado de unas instituciones que le vienen prestadas sin que podamos saber muy bien de dónde proceden ni cómo surgen. Pero, ¿por qué unos gobernantes que pueden imponer su voluntad sobre la multitud iban a permitir un cambio institucional que ofreciera a la multitud el poder de la igualdad y la participación? La respuesta de Spinoza es que eso solo puede ocurrir si la multitud misma ejerce su poder o su contrapoder para vencer a los gobernantes. Y si en Hobbes el motor es el miedo, Spinoza cuenta con la concordia o la unión de ánimos, pues, por naturaleza, el hombre no es solo enemigo del hombre (TP 2/14), sino que también coopera (TP 2/13). Ambos principios, conflicto y cooperación, son imprescindibles para pensar la vida en común.

Es cierto que nada garantiza que la multitud vaya a luchar por la concordia y por su propia libertad, y que, incluso si lucha, puede cometer errores de calado por actuar sobre los efectos y no sobre las causas de la dominación. Es más, suponiendo que no los comete, tampoco hay certeza de que la estructura institucional que levante vaya a ser capaz de resolver todos los problemas, internos y externos, que se le presenten. Field aborda esta falta de garantías en su tratamiento del segundo subproblema, el tema de la duración de los regímenes políticos. Su enfoque discute la posibilidad de entender que los únicos sistemas políticos duraderos son aquellos que han implementado una participación efectiva de la multitud. Field defiende la idea de que una *civitas* puede ser *sui juris* aunque los súbditos no lo sean, siempre que logre alcanzar una estructuración homeostática. Así, una *civitas* hobbesiana de individuos aislados u otra de estructura hiperjerarquizada como la descrita por Étienne de la Boétie en su *Discurso sobre la servidumbre voluntaria* podrían considerarse regímenes *sui*

*juris*. El problema de este planteamiento es que el propio Spinoza ha distinguido en TP 5/1 entre ser *sui juris*, estar en poder del propio derecho, y actuar *jure*, con derecho. Pues todo lo que actúa en la naturaleza, sea lo que sea, lo hace con derecho, pero solo algunas personas y algunos regímenes lo hacen en poder de su derecho. En el caso de las *civitates*, únicamente las mejores son *sui juris*, lo que excluiría los sistemas de Hobbes y La Boétie. Y los mejores *imperia* son los instituidos por multitudes libres (TP 5/6).

Finalmente, Field trata el tercer subproblema, los posibles efectos perversos derivados de las instituciones democráticas. Traído al presente, la cuestión principal en este punto es cómo detener las presiones oligárquicas o excluyentes sobre las asambleas representativas y garantizar que la presión popular esté verdaderamente dirigida a controlar los desvíos de los parlamentos respecto al bien común. Esta es, entonces, la resolución del problema central del libro. Los movimientos sociales tienen un lugar en el espacio político, pero únicamente si ese espacio ha sido ya estructurado.

Field extrae de las instituciones diseñadas por Spinoza dos «mecanismos de autorregulación» que presenta como disposiciones que pueden favorecer el poder popular en la actualidad. Del diseño de la mejor monarquía, escoge el modo de formar la asamblea ciudadana por medio del sorteo. Y del de la mejor aristocracia, toma el comité de síndicos, que vigila el buen funcionamiento de la asamblea aristocrática. Estas dos instituciones tienen como finalidad neutralizar la presión oligárquica apoyada en la riqueza, el carisma o las creencias religiosas y evitar la degeneración de la democracia, su tendencia a excluir a los recién llegados, a reprimir las diferencias o a provocar la desafección política de la población. Una vez estén operativos estos diques de contención de la oligarquía, será posible distinguir entre dos tipos de colectividades

informales: aquelles que estan dominades per su ansietat per el futur, per el miedu, fàcilment manipulables, y las que surgen de un orden social seguro e igualitario. Estas últimas reconocen al Estado y confían en que sirve al bien común y por tanto sus medios de presión no buscan desafiarlo, sino evitar que se desvíe de su objetivo. La combinación, entonces, de asambleas elegidas por sufragio, asambleas elegidas por sorteo, comités de delegados y movilizaciones populares conformaría un poder popular igualitario y participativo inspirado en la filosofía política de Spinoza de acuerdo con lo que Field llama «fortalecimiento ciudadano» (*civic strengthening*).

El libro termina, pues, dando una vuelta completa a la distinción entre la multitud sierva y la multitud libre de Spinoza. Si la multitud es un producto de las condiciones institucionales y es posible abstraerse del problema de la innovación institucional, la multitud libre, que Spinoza había considerado el poder constituyente de la libertad de la multitud, solo puede ser efecto, nunca causa adecuada. En la reconstrucción de Field, la multitud sierva es, como para Spinoza, la multitud temerosa de Hobbes, pero la multitud libre solo puede intervenir, paradójicamente, una vez que el Estado cuyo fin es la concordia ha sido ya constituido y funciona perfectamente.

Aurelio Sainz Pezonaga

Universidad de Castilla-La Mancha

<https://doi.org/10.5565/rev/enrahonar.1336>



CSEPREGI, Gabor (2019)

*In Vivo: A Phenomenology of Life-Defining Moments*

Montreal: McGill-Queen's University Press, 216 p.

ISBN 978-0773556638

*In Vivo* és un treball filosòfic original, que proposa un programa contrari a l'existencialisme de Jean-Paul Sartre, amb la seva angoixa davant del no-res, o de Martin Heidegger, amb la determinació de l'ésser-per-la-mort. El seu autor, filòsof, amb una llarga carrera a l'administració acadèmica (rector del Collège Universitaire Dominicain, a Ottawa, i de la Université Saint-Boniface, a Winnipeg —una de les institucions francòfones més rellevants del Canadà—), es proposa destriar un programa de pensament basat en les possibilitats extraordinàries de la vida: els moments d'excepció que mostra. La seva pròpia biografia és un clar exemple d'aquesta excepcionalitat. Hongarès, nascut a Budapest, fugí del règim comunista, emigrà a Itàlia i després al Canadà,

on es converteix, a la vegada que estudia filosofia i teologia, en el capità de la selecció nacional de waterpolo, amb la qual participa en dos jocs olímpics. En aquest treball Csepregi proposa acollir intel·lectualment el tema de l'excepcionalitat a la vida. Es tracta de situacions inèdites, que fan despuntar de la rutina —el nivell trivial segons Koestler— un horitzó insospitat. Tot plegat s'esdevé en l'instant del *kairós*, del temps qualitatiu que tan sovint pot passar desapercbut i que, en canvi, roman com una grapa relligant l'abans i el després en un nou sentit simbòlic.

El concepte central d'aquest llibre és el *life-defining moment* (l'instant decisiu a la vida). Csepregi enfila aquesta qüestió a partir d'una anàlisi fenomenològica de sis experiències vitals «viscudes per molts