

taciones, cuya reseña la Dra. Rensoli consigna en su bibliografía, Moses Germanus se afincó en Ámsterdam, donde se publicó en 1701, año de su muerte, su “Gran Hossianna o la Venida del Mesías”, con tintes ya pre-sionistas.

En este contexto intelectual se inscribe la polémica final entre George Wachter y Moses Germanus en Amsterdam. Wachter, mentalmente tan voluble como el propio converso, había publicado sus debates con él en un libro titulado “Der Spinozismus im Judenthumb” (1699), donde criticaba duramente tanto el spinozismo como la Kábbalah. Pero pocos años después parece que lo pensó mejor y redactó su “Elucidarius Cabalisticus, sive reconditae Hebraeorum philosophiae brevis et succincta recensio” (1706), donde tanto el uno como la otra venían a representar la mejor tradición del judaísmo y del cristianismo. Leibniz no conoció probablemente ninguna de las obras de Moses Germanus, pero leyó con suma atención el “Elucidarius” y sólo a través de este libro conoció, quizás deformada, la figura del converso, al mismo tiempo que nos dejó, también a través del último Wachter, algunos pensamientos sobre Spinoza en sus “Animadversiones in G. Wachterii ‘Elucidarius Cabalisticus’”, que editó Foucher de Careil en 1854, y del que Philip Beeley ha hecho la edición crítica en la *Leibniz Review*, 12, 2002, p. i-viii + 1-14.

La Dra. Rensoli señala con razón el desconocimiento de Leibniz acerca de la trayectoria intelectual de Spaeth pero, de acuerdo con el proyecto de su ensayo, deja en segundo plano la posición del filósofo de Hannover frente al misticismo hebreo y su conexión con Spinoza, temas ambos que, como es bien sabido, interesaron sumamente a Leibniz desde joven, a la búsqueda de la “verdadera cabala”, como recuerda Beeley en su breve introducción. No es poco, de todas maneras, que la autora haya roturado estos caminos y puesto a disposición de los lectores en lengua española estos oscuros rincones que también forman parte de la cosmovisión de Leibniz. Me gustaría sugerirle que nadie como ella en la actualidad estaría en condiciones de ofrecernos una versión española de las “Animadversiones” leibnizianas a la obra de Wachter y sus entornos spinozianos, que yo personalmente espero y deseo.

Bernardino ORIO DE MIGUEL

RIBEIRO, Maria Luisa; PIRES, Diogo; FERON, Oliver, (Ed.): *Spinoza. Ser e agir*. Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011, 271 p.

Este volumen recoge las comunicaciones presentadas a la conferencia celebrada en la ciudad de Évora los días 28-30 de octubre de 2010, organizada por la universidad de esta ciudad, las de Lisboa y la colaboración del Seminario Spinoza de España. Con el permiso de los editores y autores de este hermoso libro, que he leído despacio en su integridad, pero ante la imposibilidad de hacer aquí una síntesis mínimamente fiable de tantos y tan serios estudios, que haga justicia a sus autores, me limitaré esta vez a algunos breves comentarios un tanto personales, por si en algo sirve mi pequeña contribución, siquiera sea “post limina”.

Confieso que soy un viejo y asiduo lector de Spinoza desde los tiempos ya remotos en que hube de abordarle el día de mi promoción profesional. Desde entonces, y dedicado fundamentalmente a desentrañar los vericuetos de su llamado “adversario” Leibniz, la figura de

Spinoza se me ha ido agigantando como filósofo total por encima de cualquier otra en el universo moderno que, digamos convencionalmente, se inicia con Galileo y Descartes. Honesto e incorruptible hasta la soledad, a mitad de camino entre una sinagoga ritualista, montaraz e intolerante y una tradición cristiana envejecida, rota y ciega, que a duras penas le perdonaba la vida, Spinoza construyó frente a unos y otros una visión del mundo holístico-divina extraordinariamente matizada y sutil, pero que hunde sus raíces más profundas, a veces contra las propias palabras convencionales del filósofo, en algunos aspectos de la tradición neoplatónica, en el *Sefer Yetsirah*... hasta Saadia Gaon, Leon Hebreo, Moses Cordovero o Cohen Herrera... “Dios es todo lo que hay, pero todo lo que hay es no Dios” (Cordovero; E1p15). Toda la mística heterodoxa de los cabalistas, hebreos y cristianos, alquímicamente depurada de adherencias espurias como si fuera una lente a pulir por la razón, está paradójicamente en la *Ética* en una suerte de deconstrucción racional implacable de la tradición, como no se había conocido en la historia de la cultura occidental.

El *Deus sive Natura*, esto es, la inmanencia de lo divino o divinización de la materia, el determinismo más estricto hasta la ausencia de Bien, de Mal y de Pecado y, al mismo tiempo, la libertad como consciencia del ser=potencia de la razón que moldea sin destruir los afectos a la búsqueda asintótica de la felicidad, que no puede ser, al fin, sino la virtud misma: el *amor Dei intellectualis*, la unión espiritual con el ser; todo esto, si no me equivoco, es el precipitado denso y esclarecido de infinitas variaciones que los escondidos *sabios* de Israel habían soñado cuando, libres de dogmatismos y prejuicios rituales, no anhelaban sino la comunión con el Ser, con la Vida, con el inescrutable *Ein-Soph* y sus infinitas manifestaciones sefiróticas, de las que ellos se sentían parte y expresión consciente al mismo tiempo. Spinoza es, en mi opinión, más que otra cosa, la culminación de este proceso, el hebreo místico de la razón, el punto de llegada de vagas intuiciones que él purifica en implacables consecuencias revolucionarias tanto metafísicas como históricas y políticas. El pequeño e inicial peaje que Spinoza hubo de pagar al Cartesianismo así como aquel convencional “more geometrico” asfixiante, que puede distraernos (la matemática empezaba a ser ya el último bastión del saber), no deberían hacernos olvidar que, si bien hasta los afectos se producen con las mismas reglas que las líneas, los planos o los cuerpos (E3prol.), la ausencia de contingencia en la determinación estrictamente causal de los procesos mundanos del universo spinoziano (E1p16) no afecta para nada en el decurso “razonable” de nuestras vidas y, lo que es más, ha de contemplarse desde más arriba, “ora desde el modo de la extensión, ora desde el modo del pensamiento [¿ora desde los dos a la vez?], “cosa que algunos hebreos ya vieron como entre tinieblas cuando afirmaban que Dios, el entendimiento de Dios, y las cosas por él entendidas, son una y la misma cosa” (E2p7e).

Cuando Oldenburg, tras la publicación del *TTP*, comunica a Spinoza el escándalo producido entre los “modernos” cristianos por la identificación de Dios y la Naturaleza, el filósofo invoca a Pablo, a los “antiguos” filósofos y a “algunos hebreos”, para afirmar que “todas las cosas están en Dios y se mueven en Dios” (cartas 71 y 73). Y en E2p13e, antes de ofrecernos en su provisional “pequeña física” su teoría de los cuerpos simples, de los compuestos y, prosiguiendo al infinito, del conjunto de todos ellos, la naturaleza como individuo total, señala que no sólo los hombres sino “todos los individuos, aunque en diversos grados, están animados”. Ahora bien, si la Esencia Actuosa de la Substancia se expresa en los modos, y si la esencia de los modos consiste en su *conatus* o esfuerzo – se supone inter-

no— para perseverar en su ser, en su actuar, ¿no será que, a pesar de que los cuerpos se distinguen cartesianamente por el movimiento y el reposo, la rapidez y la lentitud (E2p13, lema 7e), cada cuerpo se distinguirá realmente de los demás según el distinto grado de sofisticación y complejidad de su *conatus*, según el grado en que expresa la Esencia Divina Actuosa (E2p3e)? ¿No será, entonces, que el grado en que cada cuerpo “es afectado” por los demás, esto es, el mecanismo geométrico determinista que medimos en el cálculo, remite sólo a los fenómenos externos de nuestras medidas y deja intacta – lo diré— la vida, el *conatus sive potentia* de cada corpúsculo, de cada cuerpo, de cada hombre, de cada grupo humano, de cada *potentia multitudinis*, de la naturaleza toda? No se trataría ya de la razón contra la vida, ni de la absorción de ésta por aquélla o a la inversa, sino de entender el mundo ora desde el pensamiento, ora desde la extensión, ora desde ambos distinguiendo niveles pragmáticos de conocimiento, y ésta última sería la función de la expresión, donde encontraríamos a Spinoza en la misma encrucijada que Leibniz y heredero de la misma tradición, no precisamente la escolástica o la cartesiana. Por eso, tanto el uno como el otro, aunque resolvieran el problema de diferente manera, tuvieron que alejarse del Cartesianismo. Para Spinoza, como para Leibniz, la “vida divina” no es uno de los infinitos atributos de la substancia, como son la extensión y el pensamiento, sino la substancia misma: “La fuerza por la que Dios persevera en su ser no es nada más que su esencia, y por eso hablan muy bien quienes llaman vida a Dios”: “*vita sive potentia sive conatus essendi, id est, agendi*”, tanto en Dios como en los modos, tanto en los seres llamados vivos como en todos los cuerpos (CM II, VI, ed. A. Domínguez, p. 275).

Esta tensión entre la vida, que explosiona infinita, y la razón, que trata de ahorrarla (¿qué otra cosa podría hacer?), tensión de la que derivan algunas otras tensiones en el pensamiento de Spinoza, parece haber suscitado una amistosa pero interesantísima polémica entre los organizadores del simposio de Évora a la hora de poner el frontispicio de su reunión y de dar título a este libro, tal como nos cuenta Maria Luísa Ribeiro al comienzo de su hermosa y documentada exposición (“*Espinosa, uma filosofia da vida, uma filosofia de vida*”, p. 61-76), de quien he tomado prestadas, siento que deshilvanadas, algunas consideraciones del párrafo anterior. Siendo lógicas las naturales reservas para colocar a Spinoza entre los así llamados “filósofos de la vida” (de los idealistas y románticos a Nietzsche), todos ellos, obsérvese, posteriores a él, habría sido una reunión apasionante y profundamente original haber concentrado todas las ponencias en torno al término “vida” precisamente porque es éste un vocablo que no predomina en el léxico spinoziano cuando se hace de él una lectura convencional *a posteriori*, pero que daría mucha luz si se escarba por debajo de este término en torno a la semántica que le rodea en el *corpus* spinoziano.

Así lo ha hecho también Patricia Palermi (“*Le projet éthique de Spinoza entre mécanisme et finalité*”, p. 87-98) en su estudio del *conatus* humano, que rompe con la inercia mecanicista cartesiana, y sugiere el finalismo *interno* de los seres vivos, que no estaría incluido en el rechazo del finalismo *externo* popular y supersticioso tan duramente vapuleado por Spinoza en el apéndice al Libro I de la *Ética* y en el prefacio del *TTP*. Aquel *hiatus*, del que tanto se ha hablado, entre el Libro I y el V de la *Ética* podría salvarse mediante el proceso desde la unidad *dada*, la Substancia, a la unidad *en construcción*: la historicidad de los modos, tanto a nivel singular como colectivo o político, se comprendería dentro de la eternidad de la Substancia, sería el proceso de llegar a ser lo que necesariamente se es.

Así quiero interpretar igualmente el trabajo de Francisco José Martínez (*“Essentia Actuosa”*, p. 153-159) cuando identifica esencia, potencia, acción y libertad de Dios con su inmanencia (panenteísmo/panteísmo) y la ausencia de todo voluntarismo. “Espinosa – concluye el autor– da un fundamento ontológico al predominio que la *vida activa* va tomando en el mundo moderno desde sus orígenes barrocos actuando, como siempre, a partir del legado clásico que la escolástica de su época pone a su disposición pero subvirtiendo dicho legado en dirección a un pensamiento ontológico constituyente inmanentista puesto al servicio de un *ateísmo total* en el plano religioso y de un republicanismo radical en el plano político” (p. 159). Ignoro yo en qué consiste un “ateísmo total” y si existe algún “ateísmo parcial” o si el “ateo virtuoso”, como se calificaba a Spinoza en su época con una noción muy peculiar de “ateo”, es reproducible en los actuales materialismos sin alguna clase de anacronismo. Pero éste sería otro amistoso debate.

Incluso, como ya he sugerido más atrás, cabría pensar, siguiendo E2p7e, no en una “alternativa” sino en una “alternancia” entre pensamiento y extensión; no se trataría “de esto o de aquello” sino de “también de este modo... y también de este otro modo”, o de los dos a un tiempo según niveles o estrategias de comprensión epistémica. El individuo, señala Chantal Jaquet (*“Corpo e Mente: a logica da alternância en Spinoza”*, p. 11-20) tanto puede ser bien pensado en cuanto cuerpo como en cuanto mente. Se da la identidad ontológica entre las dos series formalmente distintas. ¡Qué lejos de un paralelismo estricto!

En torno a la necesidad y la libertad, eje cardinal de todo el pensamiento spinoziano, señalo dos trabajos específicos. Emanuel Angelo da Rocha Fragoso (*“A Liberdade na Ética de Benedictus de Espinosa”*, p. 175-184), y Homero Santiago (*“Por uma teoria espinosiana do possível”*, p. 77-86). Aquí se nos muestra, por una parte, el lado fuerte de la doctrina, y por otra, aprendemos a leer E1p16, 22-29 y otros textos con relativa tranquilidad. Una cosa es la *necesidad* que se deriva inexorablemente de la naturaleza de una ley o regla, como la cuarta proporcional en el cálculo, y otra es la *determinación* de las cosas por sus causas, también inexorable de forma que lo no determinado es imposible, según Spinoza; pero la determinación afecta precisamente sólo a la secuencia *en sí* de la serie, no a nuestro *acceso* a su inteligibilidad; es esta secuencia racional la que es necesaria y, por lo tanto, nuestra creencia en la contingencia, si por tal se entiende lo no determinado, es originariamente una ilusión, una ignorancia. No obstante, en el modo finito humano, tal determinación está sometida a las *modalidades* de nuestro conocimiento, y en el orden práctico de las acciones humanas podemos y debemos jugar con lo posible y lo contingente en la medida en que la experiencia y la matemática nos enseñan a liberarnos del “orden” y del “refugio a la voluntad de Dios”, pero, al mismo tiempo, nos colocan en el terreno de la búsqueda siempre interminada de las esencias, de las propiedades de las cosas y de sus ideas adecuadas, como se nos enseña en el Apéndice al libro I de la *Ética*. Y en este caminar estaría la consideración de lo posible como el bloque esencial de nuestras vidas: “Nosotros ignoramos completamente la coordinación y concatenación misma de las cosas; por lo que, para el uso de la vida, nos es *mejor* e incluso *indispensable* considerar las cosas como posibles” (*TTP*, VI, ed. A. Domínguez, p. 137). Sería, pues, la “razonabilidad conquistable” de nuestros actos, no la “razón estricta”, la guía de nuestras vidas. A ver si, al fin, va a resultar que la concatenación inexorable de los hechos del mundo podría ser *sólo* el horizonte infinito que nos permitiría entender nuestra libertad, no como una “indiferencia de voluntad o libre arbitrio” (como cre-

ían vulgarmente algunos escolásticos y la gente en general), sino más bien como la *consciencia de nuestros determinismos*, los cuales a veces nos son conscientes, pero en la mayoría de los casos pugnan variados en nuestro inconsciente interior sin dejar, por ello, de actuar sobre nosotros, tal como Leibniz defendía en su teoría de las “petites perceptions”. No existiría ciertamente una facultad llamada “voluntad”, distinta del conocimiento precario de los hechos, sino la adhesión natural a aquello que experimentamos como “mejor”, esto es, como “más útil”, a saber, nuestro “conatus o potencia vital”, que decía Spinoza, y que Leibniz llamaba “bien”. Y me sorprende que Spinoza se rebelara ferozmente contra el vulgo y no nos haya dejado ninguna referencia, que yo sepa, a tantos determinismos que pudo encontrar en la tradición esotérica de su pueblo, por ejemplo, en algunos tratados del *Sefer Zohar* o en los cabalistas lurianos, que él conocía bien.

Estas tensiones entre razón determinista y experiencias imprevisibles, entre intelecto e imaginación, entre mecanismo y finalismo, entre unidad y multiplicidad, entre lo dado y lo realizable, entre la utilidad inmediata y el difícil proceso a la virtud, entre el conocimiento de Dios y el conocimiento de nosotros mismos en Dios, entre nuestra potencia de obrar que incrementa nuestra felicidad y la debilidad ante el acoso de los afectos o, incluso, el temor a la muerte... “los dos ojos de Spinoza”, preocupan también a Luis Machado de Abreu en su exquisito y emotivo estudio (*Os dos olhos de Spinoza ou o sistema e a vida*, p. 51-60).

El otro polo de las tensiones, o mejor, la tensión o “ruptura” misma, la despiadada crítica de Spinoza a toda la tradición convencional, hebrea y cristiana, está excelentemente expuesta por André Tosel (*Spinoza ou l'autre critique*, p. 241-266) en un magnífico discurso que muy bien podría ser el manual del spinoziano ortodoxo, si se me permite benévolamente esta expresión. *La vida sometida a la razón como motor de la crítica*: de la crítica bíblica, tanto interpretativa como histórica y política, a la crítica de la metafísica con la destrucción de la noción de Bien y de Mal y de todo Voluntarismo divino; una antropología y una ética basadas en la potencia de obrar, que tiene su expresión social más acabada en el terreno político, la *potentia multitudinis* frente a la versión contractualista de la época: en una palabra, toda una deconstrucción para una nueva y estrictamente racional construcción.

Un ejemplo de esta “construcción racional” nos lo ofrece María Luisa de la Cámara (*Defensa de la razón por Spinoza*, p. 161-174) en su minucioso relato de la paciente respuesta de Spinoza (carta 76) a la insensata misiva del joven holandés Albert Burgh (carta 67), que, convertido al catolicismo, acusa al filósofo de soberbia y le invita a abjurar de sus errores y emprender el mismo camino. ¡Poco adversario para tanto hombre!, concluye la autora; pero la carta 76 “deja al descubierto las claves culturales de la doctrina spinoziana e ilustra de modo paradigmático el compromiso de Spinoza con la racionalidad, tanto en el plano teórico de los argumentos como en la dimensión performativa de quien enseña el valor de la razón *razonando*” (p. 172). Pues la razón spinoziana no es una realidad sustantiva, ni es ajena al deseo o a los afectos, como lo era para Descartes; la razón es “proceso vivo” consciente de sus limitaciones; pero, sobre todo, la razón es el modo finito del atributo pensamiento, que expresa la *potentia essendi et cogitandi* de la Substancia y se manifiesta en la virtud bajo el juego de los afectos: conservar el ser bajo la guía de la razón (E4 def.8, p.24). Así que la razón – se entiende, “la razón *in fieri*– es también “meditación de la vida y norma de la vida”. (Permítaseme, de pasada, recordar que Leibniz había leído, y comentado para su patrón, el duque Johann Friedrich, la carta 76 [AA II, 1, n. 134, p. 466-474]. “Pour

Spinoza, tout ce que la raison ne dicte pas doit passer pour superstition (*superfluum*, dit il, *et consequenter ex sola superstitione institutum*). Il n'est pas toujours à nous de juger de ce qui est superflu ou nécessaire”).

Vienen luego, *last but not least*, en el libro que comentamos las comunicaciones sobre derechos naturales, la “*potentia multitudinis...*, *qui una velut mente ducitur*” y tiene tanto derecho como poder (TP, 3.2), los Estados como “individuos”, el *sui juris esse* y la necesaria cooperación, la guerra y la paz, etc. André Santos Campos (“*Imanência e Inerência nos Dereitos Naturais em Spinoza*”, p. 109-128). Maurício de Albuquerque Rocha/Francisco de Guimaraens (“*Spinoza, as Luzes radicais e o fim do finalismo: considerações sobre os impactos éticos e jurídico-políticos da filosofia spinozana*”, p. 203-228). Francisco Javier Espinosa (“*Être une multitude et agir comme une seule âme*”, p. 129-151). Diogo Pires Aurélio (“*O conceito de potestas na filosofia de Espinosa*”, p. 35-49). Javier Peña (“*Los Estados, la guerra y la paz en Spinoza*”, p. 21-33). Ricardo Caporali (“*Spinoza et la guerre*”, p. 99-108). No me es posible glosarlos aquí cada uno, excelentes todos ellos y algunos minuciosamente trabajados. El proyecto spinoziano de “la vida”, esto es, ser= obrar, que era el *leitmotiv* de la reunión de Évora, está presente también en todos ellos de forma implícita con todos los presupuestos ontológicos anteriormente señalados, que fundamentan la vida social y política según aquel bellísimo y emocionante escolio de E4p18, que, para resumirlos todos, no me resisto a recordar: “Que el fundamento de la virtud es el mismo conato de conservar el propio ser y que la felicidad consiste en que el hombre puede conservar su ser (...); que la virtud debe ser apetecida por sí misma, y que no existe nada que sea más digno y nos sea más útil que ella (...); que nunca podemos conseguir que no necesitemos nada exterior (...); que nada hay más útil para el hombre que el hombre; nada, digo, pueden los hombres desear más valioso para conservar su ser, que el que todos concuerden en todo, de suerte que las almas y los cuerpos de todos formen como una sola alma y un solo cuerpo (...). De donde se sigue que los hombres que se rigen por la razón, esto es, los hombres que *buscan* su utilidad según el orden de la razón, no apetecen nada para sí mismos, que no lo deseen también para los demás, y que, por tanto, son justos, fieles y honestos” (ed. A. Domínguez, p. 196s).

Un poco fuera del contexto anterior, Luis António Umbelino (“*O Corpo Perseverante. Maine de Biran leitor e crítico de Espinosa*”, p. 228-239) nos recuerda las tribulaciones psicofísicas de este filósofo francés, que se sentía lector de Spinoza. Tras aborrecer las ideas absolutas anticorpóreas del *pienso, existo* cartesiano, Biran encuentra refugio en el *conatus* spinoziano a través del juego de los afectos de la IV parte de la *Ética*, que él identifica con el esfuerzo corporal: pensar el cuerpo, pensar con el cuerpo las cotidianas oscilaciones entre la alegría y la melancolía (E4p42-45). Probablemente, como dice el autor, Maine de Biran malinterpretó la “corporeidad” spinoziana. Pero a mí me permite llamar la atención sobre este aspecto del pensamiento de Spinoza, que merecería un capítulo aparte, y bien señalado, de este libro sobre la vida, o de algún otro: me refiero a la dimensión “corporalista” de toda la espiritualidad cabalística, que sólo en parte recogió, y de mala manera, la tradición convencional cristiana, y que Spinoza elevó a categoría suprema: *anima est idea corporis* (E2p11-13), sin lo corporal, no hay realidad posible-pensable, ni siquiera el tercer género de conocimiento, donde precisamente se conoce lo *singular, lo corpóreo, sub specie aeterni* (E5p30).

Esta consideración mía, quizás extemporánea, me lleva a la comunicación final de Évora. Guadalupe González (“*Claves para la Gramática Hebrea de B. Spinoza*”, p. 185-202). Hemos de agradecer a la autora la edición y traducción castellana del *Compendio de Gramática de la Lengua Hebrea*, Ed. Trotta, Madrid, 2005, de cuya introducción general es un resumen, con algunas variantes, esta comunicación. Libro inacabado y fragmentario, el *Compendio* es poco conocido y, por ello quizás, poco valorado; y sin embargo, como dice muy bien la traductora, nos proporciona una perspectiva lingüística nueva sobre algunos aspectos importantes del pensamiento de Spinoza: la tradición caraíta, la oralidad del hebreo, el problema de los masoretas, la interpretación de la Escritura desde la Escritura misma, la razón y la imaginación, la diferencia entre el valor de verdad de una proposición y su significado así como la definición generativa de las ideas adecuadas, etc.

En resumen, es éste un libro esclarecedor precisamente porque, a lo largo de su lectura, uno comprende que la disyuntiva entre un Spinoza como “filósofo de la vida” o un Spinoza como “filósofo de la razón” queda perfectamente integrada en el “ser y obrar” y, cada una a su modo, las distintas comunicaciones, sean de carácter metafísico o político, lo dan bien a entender. Desde este punto de vista, la amistosa polémica inicial ha sido aquí extraordinariamente fructífera.

No obstante, me gustaría señalar un par de observaciones para terminar. Echo en falta en la bibliografía hispano-portuguesa spinoziana algún tratamiento más preciso de la tradición hebrea heterodoxa, que Spinoza recibe. Él mismo es parco, e incluso a veces despectivo, a este respecto, como es bien sabido. Y cuando trata de fustigar las creencias vulgares y supersticiosas o la interpretación de la Escritura, no hace demasiadas distinciones entre cristianos y rabinos, entre la Iglesia y la Sinagoga. Sin embargo, por debajo de sus palabras, cuando nos enfrentamos a su noción de “vida” o a la idea de “ser y obrar”, a la función decisiva del “conatus”, la “inmanencia divina” o la noción de libertad, uno no puede por menos que recordar, no tanto el creacionismo cristiano o rabínico o la consabida Escolástica, sino más bien el despliegue necesario de las potencias divinas, que él ciertamente modifica bajo su noción de Substancia, pero que podemos encontrar, *mutatis mutandis*, por citar sólo un ejemplo, en las primeras proposiciones del libro primero del *Puerta del Cielo*, de Cohen Herrera, etc. Yo sé que estas cosas han sido estudiadas por Scholem, Tishby, Altmann, Goodman, Idel, Jonas, Popkin, y otros muchos; pero desearía ver algo más entre nosotros. Puedo asegurar que el campo es inagotable.

Una segunda observación se refiere a la función que Spinoza atribuye a la matemática. Identificar la necesidad del “cálculo finito” de la matemática con la “necesidad de los hechos del mundo” podría ser una exageración y es, en todo caso, una “petitio principii” que sólo matemáticamente podría demostrarse; o, si se quiere, podemos tomar la afirmación como un axioma en el sentido de la matemática formal actual. El “more geometrico” de la *Ética* es sólo una analogía convencional para advertirnos de la exigencia de un orden racional y riguroso en nuestras demostraciones abstractas. Afortunadamente, nos ha enseñado Spinoza en este libro, la inexorabilidad de los acontecimientos es irrelevante para nuestras vidas, que han de guiarse por la “razonabilidad” de nuestros cálculos “utilitario=virtuosos” en la convivencia con los demás seres humanos. Sea lo que fuere el *Deus sive Natura*, estamos configurados para el “bien subjetivo”, para la “utilidad subjetiva”, y sólo en la medida en que “esclarecemos nuestra mente” en la amplitud de la mirada, esto es, en la búsqueda

de las ideas adecuadas de las cosas, descubrimos y ampliamos nuestra libertad. No hay “indiferencia de voluntad”, naturalmente: estamos destinados a “elegir” lo mejor. ¿Y no es esto lo más hermoso a lo que podemos aspirar?

Finalmente, tras la publicación del excelente libro de Mogens Laerke, *Leibniz, lecteur de Spinoza. La genèse d'une opposition complexe*, Champion, Paris 2008, 1095 p, verdadera enciclopedia y estudio riguroso, me gustaría sugerir a quienes tienen poder académico entre nosotros la conveniencia de un nuevo encuentro sobre estos dos grandes filósofos, tan opuestos y, a la vez, tan próximos.

Bernardino ORIO DE MIGUEL

SERRANO, Vicente: *La herida de Spinoza. Felicidad y política en la vida posmoderna*. Barcelona, Anagrama, 2011, 218 p.

El autor propone una lectura de la filosofía de Spinoza a partir de la tesis final sostenida por Antonio Damasio en su libro *En busca de Spinoza* (Barcelona, Crítica, 2005. Recensión por M. Luisa Ribeiro en “Boletín de Bibliografía Spinozista” nº 7, pp. 227-233 y por Javier Espinosa en Boletín de “Bibliografía Spinozista” nº 8, pp.323-327).

Según el neurobiólogo lusoamericano, Spinoza es un filósofo brillante y al mismo tiempo exasperante. La razón de ello es un conflicto entre dos ideas que chocan entre sí: por una parte la idea de que el dolor y la muerte deben ser aceptados con serenidad por tratarse de hechos naturales inevitables, por otra parte la tendencia también natural a rechazar esa idea. Esta contradicción lleva a Damasio a sentenciar: “Queda una herida, y me gustaría que no fuera así. Y es que prefiero los finales felices”.

Vicente Serrano arranca en su reflexión de esta metáfora de Damasio y analiza en el ensayo que comentamos las dimensiones de esa “herida”, así como su etiología y evolución antes de sugerir un tratamiento. La clave de esa lectura de Spinoza realizada por Damasio—según la versión que de ella hace Vicente Serrano— está en su ontología. Una ontología anómala inscrita sin embargo en el marco inevitable de la ciencia moderna, simbolizada en la voluntad de poder y en la separación mente/mundo. Damasio, como antes Spinoza, comparten como no puede ser de otro modo esa herencia moderna pero tanto uno como otro aspiran con sus investigaciones a negar aquel marco de referencia. Una revolución contra ciertos aspectos de la tradición moderna que han heredado, pero no una revolución política, como A. Negri apuntara, sino más bien una revolución de carácter ontológico-afectivo.

En efecto, una vez que la modernidad pierde la naturaleza (tal como la pensara el mundo antiguo y medieval), es decir, en tanto que límite de las cosas, quedan de manifiesto las nuevas claves del mundo moderno, un mundo que llegará hasta Nietzsche, en el que “potencia, poder, deseo y tendencia a su crecimiento” (p. 54) constituyen los principios explicativos del hombre. Podría asegurarse que la naturaleza tal como había sido pensada (límite de lo humano y perfección ideal) ha dejado de existir siendo sustituida por el principio de la voluntad de poder. En este marco, el dolor y la muerte serán entonces considerados como disminución de potencia, como algo que provoca el rechazo y como una disminución del deseo.