

alma, no han dejado de vivir como gentes honestas”. Estos ateos que son tenidos en cuenta por Bayle (p. 153) no son los “ateos en la práctica”, aquellos contra los que Garasse dirige sus dardos, sino “ateos en la teoría”, como Diágoras, Vanini y Spinoza, “cuyo ateísmo está demostrado, o por los historiadores o por los escritos”.

Es el *libertinismo ilustrado*, lógicamente, el que tiene verdadero interés filosófico. Indudablemente, meter en el mismo saco a Vanini y a Spinoza, quizás sea exagerado, pero el meollo de la cuestión está en delimitar, una vez más, si ser ateo consiste en negar la providencia divina y la inmortalidad del alma o, en una palabra, en no ser cristiano. En este sentido Spinoza es ateo pero también lo serían los creyentes de las otras religiones y los filósofos que no subordinen la razón a la fe. ¿Cómo saber cuál es la verdadera religión si todas se dicen reveladas?

Spinoza rechaza, por igual, cualquier concepción de Dios inspirada en la religión, como por lo demás hizo Aristóteles, pero Dios es la pieza esencial de su sistema. No es posible entender su sistema si se considera que las cinco partes de que consta la *Ética* no forman un todo unitario sino que pueden tener vida cada una por separado. Ese orden geométrico de la ontología de la primera parte está unido con la teoría gnoseológica de la segunda y ésta a su vez con la psicología y así sucesivamente. Aquellos que, como Rusell, declaran aburridas e innecesarias las demostraciones de la primera parte, creo con P. Machery, que no han entendido a Spinoza. Para algunos estudiosos Spinoza es un panteísta. Hegel, en cambio, lo define como un *acosmista* y sostiene que su sistema es resultado del encuentro necesario en el pensamiento oriental y el cartesianismo. No cabe duda de que Spinoza es difícil de encasillar. Cada época destacó un aspecto de su poliédrico sistema. Pero el filón no está aún agotado.

Marcelino RODRÍGUEZ DONÍS

BRENNER-GOLOMB, Nancy: *The importance of Spinoza for the Modern Philosophy of Science*, Ontos Verlag, Frankfurt-Heusenstamm, 2010, 425 p.

La filosofía de Spinoza se caracteriza, como es sabido, por defender un monismo ontológico, al tiempo que propone un dualismo de vocabularios. Los mismos fenómenos de la sustancia una pueden describirse desde el léxico de la física o con el vocabulario intencional de la psicología. En cualquier caso, lo importante, desde el punto de vista spinozista, es no dejarse confundir por los diversos “juegos de lenguaje” y conservar fielmente la idea de que bajo esa dualidad descriptiva estamos cercando una misma y única realidad sustancial. Este monismo se ha enfrentado históricamente a la tradición cartesiana, que se caracteriza por sostener un dualismo ontológico: lo mental y lo físico no sólo representan dos juegos lingüísticos distintos, son manifestación de dos sustancias o realidades esencialmente diferentes.

Ahora bien, en este duelo de gigantes –Descartes y Spinoza–, el desarrollo de la ciencia moderna se decantado básicamente por el planteamiento spinozista. Las investigaciones recientes en el campo de la psicología, la neurofisiología y las ciencias del cerebro, rechazan la posición dualista y asumen con todas sus consecuencias un monismo sustancial. Este

plantea el problema de cómo manejar el vocabulario intencional de lo mental. Aquí las posturas divergen: unos lo consideran un recurso útil para la vida cotidiana, pero ineficaz y superfluo si queremos hacer ciencia estricta. Otros, por el contrario, lo consideran imprescindible, no sólo para el lenguaje diario, sino también para las propias ciencias de la mente. Quine y Davidson son dos representantes de estas dos tendencias. Pero, en cualquier caso, en este campo no cabe sino constatar la victoria casi definitiva de Spinoza sobre Descartes. El monismo sustancial es actualmente la única ortodoxia vigente en el campo de las ciencias de la mente, al margen de las posturas que se adopten sobre el valor o legitimidad del vocabulario psicológico intencional.

Hay otro aspecto interesante sobre el que las filosofías de Descartes y Spinoza difieren. Es la relación entre entendimiento y voluntad. Para Descartes, la voluntad, entregada a sí misma, es fuente de error y confusión: “la voluntad, siendo mucho más amplia y extensa que el entendimiento, no se contiene dentro de los mismos límites, sino que se extiende también a las cosas que no comprende; y, como de suyo es indiferente, se extravía con mucha facilidad y elige lo falso, en vez de lo verdadero, el mal en vez del bien” (Descartes, 4ª Meditación). Desde este punto de vista, entendimiento y voluntad parecen facultades enfrentadas; y la armonía sólo puede surgir si el entendimiento es capaz de domesticar y hacer entrar en razón los impulsos díscolos y sin fundamento de la voluntad. Spinoza, por el contrario, concibe la relación entre entendimiento y voluntad de distinta manera. Como señala la autora del libro que reseñamos, Spinoza “asigna funciones diferentes a la voluntad y al entendimiento”, de manera que “ambas funciones deben contribuir al mantenimiento de la existencia humana” (p. 8). Más que enfrentarse, entendimiento y voluntad se complementan y se articulan con vistas a un cumplimiento último: la conservación de la vida. Ahora bien, también en este punto la ciencia moderna toma partido por Spinoza en contra de Descartes. La teoría de la evolución no concibe un conflicto de facultades inscrito en la esencia misma de lo humano (y de lo animal); más bien, atribuye un papel adaptativo a *todos* los aspectos de la existencia, incluida también lógicamente la voluntad. Esta ya no es una hija descarriada que haya que mantener bajo el control y vigilancia del entendimiento; tiene su propia legalidad, y ésta no es tan legítima y válida como la parsimonia del intelecto. En definitiva, frente al planteamiento cartesiano, Spinoza defiende un naturalismo de fondo que no marca fronteras definidas entre el ámbito de lo humano y el resto de la naturaleza animada. Este naturalismo, que no alza distinciones esenciales entre mente y cuerpo, entre hombre y animal, es el paradigma básico de las modernas ciencias cognitivas.

Ahora bien, Brenner-Golomb constata que, no obstante lo anterior, la influencia efectiva de Spinoza en el campo de las ciencias humanas es muy reducida, siendo así que más bien cabría esperar lo contrario: un amplio recurso por parte de los científicos sociales del planteamiento de Spinoza. Pero el hecho es que en las ciencias sociales impera todavía, abierta o soterradamente, la idea de que los fenómenos humanos, provistos de significado e intencionalidad, no pueden abordarse con el utillaje conceptual de un monismo naturalista. Por ello, el recurso a Spinoza en el ámbito de las ciencias humanas es escaso o, al menos, inferior, al que de entrada parecería razonable esperar. De ahí la hipótesis de trabajo que orienta el libro que reseñamos: “me pregunté si era posible que la razón de que la influencia de Spinoza no sea prominente en el campo de la comprensión de lo humano se debería a la permanente influencia de la diferencia cartesiana entre ciencia, que se ocupa exclusiva-

mente de la explicación del mundo material –el mundo extenso en el espacio– y el ámbito del pensamiento, mediante el cual deben entenderse los asuntos humanos” (p. 8).

Desbrozar, explicar y ratificar esta hipótesis constituye el foco temático principal de este libro. Pero, relacionado con éste, el texto tiene un segundo objetivo: criticar el relativismo cultural. En opinión de la autora, éste surge de la dualidad de planteamientos que rigen el mundo del conocimiento: las ciencias naturales, que se ocupan sólo de lo extenso, son las ciencias duras, las únicas que proporcionan un conocimiento firme y universalmente válido de la realidad. Por el contrario, las ciencias humanas, con un objeto de conocimiento claramente distinto del mundo de la naturaleza, y con métodos esencialmente diferentes de los empleados en las ciencias naturales, no pueden alcanzar ese mismo nivel de rigor y generalidad. Quedan a merced de la situación hermenéutica de partida del investigador, de los hábitos culturales de pensamiento que dominan su cultura, y de los prejuicios que determinan y lastran su proceso de investigación. La hipótesis de la autora es que este relativismo tal vez sea un remanente de la soterrada influencia del cartesianismo en el campo de las ciencias humanas. Entonces la cuestión resulta obvia: dada su oposición a Descartes en puntos fundamentales, ¿no podría el naturalismo de Spinoza proporcionar elementos para refutar el relativismo cultural? Sopesar esta perspectiva constituye el otro tema central del libro reseñado.

Pedro ROJAS

EVANGELISTA, Roberto: *Il bagaglio politico degli individui. La 'dinamica consuetudinaria' nella riflessione politica di Spinoza*, Mimesis (“Spinoziana”, 17), Milano 2010, 173 p.

L'anomalia spinoziana nel contesto del contrattualismo moderno è ormai un dato ampiamente acquisito dalla storiografia e largamente indagato nei suoi molteplici risvolti. Roberto Evangelista, giovane e promettente studioso formatosi presso le Università di Napoli e Padova, ne sonda un ulteriore aspetto, proponendone una lettura insolita alla luce del tema delle *consuetudines*. Una prospettiva originale che consente, tra l'altro, di valorizzare il profondo realismo del pensiero politico spinoziano. Benché il termine *consuetudo* rinvi, in prima istanza, a un significato giuridico, è piuttosto nella sua portata storica e politica che Evangelista intende considerarlo, cogliendone il valore fondativo e propulsore nella nascita della *civitas* e nell'istituzione dell'*imperium*. Valore che Spinoza non concettualizza, ma che le pagine dei suoi trattati politici consentono di ricavare indirettamente, per esempio attraverso l'interpretazione delle vicende del popolo ebraico.

Il presupposto di tutto il lavoro di Evangelista è la centralità del tema antropologico (lo studio delle dinamiche passionali) nel pensiero spinoziano in generale e perciò anche nella interpretazione che esso propone della nascita delle istituzioni politiche. L'origine delle forme di vita associata, della *civitas* nelle sue diverse possibili declinazioni politiche (monarchia, aristocrazia, democrazia) non è pensata da Spinoza in modo conflittuale, secondo lo schema della rigida contrapposizione tra uno 'stato di natura' bellicoso e passionale, da un lato, e il costituirsi – su base decisionale e volontaristica – di una forma 'razionale' di convivenza, dall'altro. Il dinamismo passionale, che muove e attraversa la vita dell'indi-