

BIBLIOGRAFIA

los temas más nucleares y eternos que definen la actitud propia del filósofo.

CARLOS O. DE LANDÁZURI

MORIN, Edgard, *El método I: la naturaleza de la naturaleza*. Trad. A. Sánchez en colaboración con D. Sánchez García. Cátedra, Madrid 1981, 448 pp.

Esta obra de Morin parece haber causado un fuerte impacto en los medios científico-culturales de la actualidad. Quizá más en ellos que en los propios filósofos, aunque prestigiosos filósofos se han percatado también de la ambiciosa intención que encubre. Por ello es recomendable un atento examen de dicha obra, de momento ceñido a su primer volumen de reciente aparición.

En él trasparece el enclave científico —hasta cientifista— de la posición del autor, con solapadas ironías o alusiones despectivas hacia el saber filosófico, y manifiestas hacia la fe, religión, mitología, etc.: todo cuanto no sea científico. Es un libro escrito por un científico, para científicos y con una bibliografía —ámbito de la investigación del autor— también científica.

Con todo, no se trata de un libro de ciencia en particular, sino más bien de una cosmovisión a partir de ella: Morin juega a la filosofía y de su juego quiere hacer partícipes a los fi-

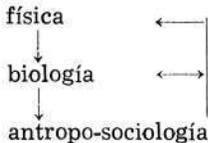
lósofos. Así, pone en escena ciertas doctrinas filosóficas —presocráticos, Descartes, etc.— tratadas sin excesivo rigor, con escasa profundidad y con absoluto olvido de otras, rectificadoras o superadoras de las anteriores. Es el precio que se paga por pretender filosofar sin el estudio y formación previa que la filosofía requiere.

Más en concreto, la pretensión de Morin es, en definitiva, conseguir un saber que podríamos llamar absoluto, unificador de la actual pluralidad científica básicamente establecida en la división ciencias de la naturaleza —ciencias del espíritu; de esa manera lograremos un conocimiento “que respete la existencia de los seres” —ámbito de la naturaleza— e “incorpore el principio de su propio conocimiento” —ámbito del espíritu—. La cuestión, por lo tanto, es una cuestión de método (¿cómo conseguir ese conocimiento?), y así titula Morin su obra: el método. Su propuesta es lo que llamará “método de la complejidad”. Ahora bien, eso es la metafísica: el saber en que método y tema se identifican, o, para este punto de vista, el saber cuyo tema es el método; de aquí la temeridad de Morin: hacer metafísica desde la ciencia ignorando la historia de aquella y hasta su misma constitución. Posiblemente, digámoslo ya, si Morin hubiera estudiado la filosofía antes de escribir su obra se habría dado cuenta de que Hegel se planteó el mismo problema que él —un saber absoluto—, desde el mismo punto de vista —unificación de sujeto y

BIBLIOGRAFIA

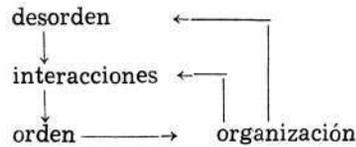
objeto—, casi en los mismos términos —superación de momentos contrarios—, y de que sugirió una solución —la dialéctica— si no más acertada, sí mucho más fundada y elaborada que la suya. Si, además, su estudio hubiera sido profundo y exhaustivo habría reparado en que cuanto él aportaba respecto a Hegel estaba, y mejor establecido, en la doctrina sobre la distinción de movimientos de Aristóteles. Veamos un poco más por extenso estas dos observaciones.

El método de la complejidad es propuesto por Morin como el modo de “abandonar el principio de explicación que sólo conserva el orden de los fenómenos” asumiendo el otro polo, para el caso, el del desorden, indeterminación e irregularidad de nuestro universo, vinculando ambos extremos en una unidad superior —“relación orden/desorden/organización”— comprendida desde la actual cibernética al modo de su noción de equilibrio. De esta manera se pretende enlazar las, hasta ahora antitéticas, áreas del saber en circuitos englobantes, cuyo máximo, última aspiración de Morin, se representaría así:



Pues toda realidad antropo-social depende en cierta manera del mundo físico, pero toda ciencia física depende en cierta manera de la realidad antropo-social (p. 24). La idea, aquí apli-

cada al conjunto, se lleva en el transcurso del libro a diversos campos progresivamente más complejos, desde el origen del universo hasta los conflictos de las sociedades modernas, pero siempre bajo un esquema de equilibrio cibernético que supera dos momentos aparentemente contradictorios:



La afinidad con Hegel es notoria. Hegel ha sido considerado siempre como el pensador conciliador de las contrariedades románticas, y precisamente en función de una síntesis superadora —tercer momento— que retiene y vincula los dos momentos anteriores según un preciso modo (*Aufhebung*). El planteamiento hegeliano, que también permite una formulación de conjunto —Idea en sí, fuera de sí y para sí—, se aplica a lo largo de su *Enciclopedia de las ciencias* a los diferentes ámbitos de la realidad, y, desde luego, con una mayor precisión que Morin.

¿Qué diferencia a la dialéctica del equilibrio cibernético como nexos unificadores? Principalmente, la negación. La dialéctica establece sus momentos como negaciones de lo precedente; las aparentes contradicciones que vinculan los ciclos cibernéticos de Morin, aunque él las presente a menudo como opuestas, no lo son precisamen-

BIBLIOGRAFIA

te. Ello conlleva sustanciosas ventajas en favor del planteamiento de Morin, sobre todo en el campo de la teoría del conocimiento, pues no es la negación el único método intelectual. Y en segundo lugar, el mayor número de posibilidades de la noción de equilibrio cibernético; pero antes debemos acudir a la segunda observación: la distinción de movimientos que aparece en la Física de Aristóteles.

Morin ha propuesto su método como una "en-ciclo-pedia, en su sentido originario *agkuklios paideia*, aprendizaje que pone el saber en ciclo", pues entre los términos relacionados se constituye un círculo —virtuoso y no vicioso, dice él— que los asume y mantiene. Exactamente igual que Hegel, cuyas circularidades sintéticas del desarrollo del espíritu, por lo demás, cuentan ya con un precedente en la noción de "yo pienso en general" kantiana. El tema de la circunferencia es un tema clásico de la filosofía, pero su descubrimiento no es moderno, sino griego, y su primer sistematizador, que sacó partido físico a dicho tema, fue Aristóteles —con ciertos antecedentes en Platón—. Para Aristóteles, la circunferencia es el prius de un peculiar tipo de movimientos: los movimientos circulares (según él, celestes), precisamente causa de la continuidad y efectividad de los movimientos terrestres (según él lineales). El movimiento circular es propuesto por Aristóteles precisamente como movimiento entre términos (no hacia un término). Cabe plantear, desde Morin, que dicho "entre térmi-

nos" se establezca como un equilibrio, y de alguna manera cibernético. De este modo es posible explicar las transformaciones físico-químicas del universo no sólo en particular, sino de una forma unitaria y global, al modo como hace Morin —aunque en el libro lo haga en género sólo en lo referente a la *physis*, pues el movimiento circular es un movimiento físico. La extensión del planteamiento a las realidades biológicas, antropológicas y socioculturales es, a mi modo de ver, un craso error que Morin comete por falta de análisis en las posibilidades cibernéticas.

En efecto, las nociones cibernéticas (equilibrio, información, control) permiten, además de proponer a la física la noción de movimiento circular, redescubrir la idea aristotélica de *praxis akineseos* que desarrolla en su *De Anima* para establecer el movimiento vital como distinto de los movimientos terrestres y de los circulares. Una operación vital es una actividad de una facultad que posee de manera inmanente su propio fin; en el construir —movimiento de índole física— lo construido está fuera del construir: hay construcción mientras no hay todavía lo construido, y cuando ya está lo construido se acabó el construir; pero en la visión —movimiento biológico— sin visto no se ve, y cuando se ve siempre hay lo visto. Tal noción se puede formular como un equilibrio cibernético en el que el órgano se controla en función de la información exte-

BIBLIOGRAFIA

rior. No es el lugar de desarrollar estas indicaciones, pero el distingo es necesario para evitar el equívoco en que incurre Morin. Como sugerencia diré, sin más, que el movimiento vital se caracteriza por su objeto —el equilibrio entre órgano e información es el ver, el objeto visto—; el movimiento circular, por el contrario, es efectivo, no objetivo.

Además, cuando la confusión no es de física y biología, sino que afecta a la antropología o sociología, el error de Morin adquiere ya proporciones insostenibles. La prioridad causal de los movimientos circulares sobre las conductas humanas —o entender a éstas como movimientos circulares— conduce a un fatalismo que, tras la experiencia del moderno idealismo, sólo cabe tildar de anacrónica.

Con todo, y me refiero a los peligros de fisicalización del universo que conlleva la propuesta de Morin, su obra —abundante en ideas y traducida en buen castellano, aunque con cierto abuso de los juegos de palabras— tiene una cualidad muy de agradecer: muestra que la ciencia del siglo XX, y más en concreto los planteamientos cibernéticos, ha descubierto temas olvidados, modos de constitución, no ajenos a la filosofía y que pueden tender en un futuro próximo a recuperar la antigua unidad hoy perdida, a lograr una ciencia más fundada. En último término es la unidad lo que buscaba Morin, y ciertamente la posibilita.

J. A. GARCÍA GONZÁLEZ

TEJEDOR CAMPOMANES, César, *Una Antropología del Conocimiento. Estudio sobre Spinoza*, Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1981, 287 págs.

En esta monografía sobre Spinoza, uno de los más grandes filósofos de la llamada "filosofía moderna" y cuya repercusión está, de algún modo, hoy día latente, Tejedor Campomanes trata de "tomar algunas ideas de Spinoza —no todo Spinoza, ya que todo Spinoza no nos ha sido dado— e intentar desarrollarlas en torno a un centro único de interés: su concepción del hombre, es decir, una Antropología Filosófica". Lo que Tejedor Campomanes pretende en última instancia no es otra cosa que "hacer una cierta aportación a los estudios sobre el spinozismo, ya que —pareciendo el pensamiento de Spinoza radicalmente anti-antropológico— aún no ha sido escrita una exposición de conjunto de la Antropología spinoziana" (p. 8).

Esta obra consta de tres partes en las que se centrará fundamentalmente en el punto de vista de la Teoría del Conocimiento, ya que considera que la Antropología spinoziana está casi íntegramente contenida en su Gnoseología.

Apreciación ésta interesante, que refleja la identificación que el autor tiene con el pensamiento de Spinoza. Para entender esta obra es preciso tener como luz de fondo el deseo de Spinoza expresado en el *Tractatus Theológico-politicus* (t II, p. 9): "Después que la experiencia me en-