

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-

BIBLIOGRAFIA

señó que todos los acontecimientos ordinarios de la vida común son vanos y fútiles; y que todo aquello que para mí era causa u objeto de temor, no tenía en sí nada de malo ni de bueno, sino en cuanto mi ánimo se dejaba convencer; decidí finalmente buscar si existía algún bien verdadero y capaz de comunicarse a nosotros, un bien tal que fuera capaz de saciar por sí sólo el alma, abandonados todos los otros bienes; en definitiva, algo que una vez encontrado y poseído me permitiese gozar de una continua y suprema alegría, para siempre”.

Un poco más adelante expone el método que sea capaz de proporcionarnos la verdad acerca de todas las cosas, mediante una reforma del entendimiento: “lo primero que debe hacerse, ante todo, me dispongo a reformar el intelecto, es decir, hacerlo capaz de entender las cosas de modo tal, como es necesario para que alcancemos nuestro fin”.

En la primera parte de la obra: “concepción del Mundo y Antropología”, va a asentar las bases del posterior estudio. La *Weltanschauung* de Spinoza —la concepción del mundo o Naturaleza— es estudiada a partir de las categorías de Acción, Totalidad, Necesidad y Afirmación. Categorías que servirán de hilo conductor en el estudio de la Gnoseología y Antropología de Spinoza.

¿En que consiste tal naturaleza humana?. La respuesta intelectualista de Spinoza no se deja esperar: en el conocimiento de la unión del espíritu

(*mens*) con la totalidad de la naturaleza. Se trata de una toma de conciencia, de un reconocimiento de lo que ya se es.

En la base de ello encontramos, por tanto, el concepto de Substancia: “aquello que es en sí y es concebido por sí; o sea, aquello cuyo concepto no tiene necesidad del concepto de otra cosa del cual debe formarse” (*Ethica* I, Def. II, p. 33).

Como muy bien nos hace ver Tejedor Campomanes: “invirtiendo el punto de vista cartesiano, el ser se convierte en el fundamento y la razón del conocimiento: antes de ser concebido por sí, la Substancia es en sí en cuanto causa sui” (p. 44).

La novedad de Spinoza radicarán, pues, en ese *per se concipitur*, que explica cómo la Substancia por su misma definición no necesita otra causa, que es concebida sin referencia a ningún otro ser, que tiene por tanto en sí misma su razón de ser.

La discrepancia con Descartes surge en este punto. En el inmanentismo metafísico de Spinoza se da al *Cogito* cartesiano, como inicio absoluto, una plenitud de la que carecía en Descartes, pero a la que consecuentemente ha de llegar: plenitud de pertenencia del ser al pensar, en un plano metafísico, puesto que el pensar y ser finito pertenecen al Todo —Substancia— como único ser. Todo el esfuerzo de Spinoza —comenta Tejedor Campomanes citando a Lasbax— consistió en devolver al organismo cartesiano la vida que le faltaba, extrayendo esta

BIBLIOGRAFIA

vida de su fuente original, de la potencia del Ser infinito (p. 43).

En la segunda parte de 'la obra —Imaginación y pasión: Esclavitud del hombre—, se estudia la existencia humana inauténtica a partir de lo que la constituye esencialmente: el conocimiento inadecuado, es decir, la imaginación.

"El hombre imaginativo cree pensar. Más aún, sólo en la medida en que imagina cree existir verdaderamente. Quien así procede no puede ser salvado del sometimiento a la imaginación si no llega a comprender o a cobrar conciencia de su situación" (p. 81). Tal es 'el sentido que Spinoza hace de la existencia imaginativa. Así, pues, Tejedor Campomanes tratará de hacer un análisis del conocimiento imaginativo, para desvelar su estructura de pura receptividad, es decir, de pasividad.

Ahora bien, si somos pasivos y, por tanto, imaginamos, es porque poseemos un cuerpo, porque somos no sólo pensamiento sino también cuerpo. Nos hace ver cómo el papel primordial en el conocimiento imaginativo, del cuerpo humano, consiste en hacer de mediador: "el cuerpo humano se sitúa entre la idea (inadecuada) y la realidad corpórea mundana" (p. 95).

La concepción spinoziana del cuerpo supone una inversión a la concepción aristotélica y cartesiana. El alma no es *forma* del cuerpo; tampoco es *Cogito*, sino un *Cogito quid*, ya que un Pensamiento puro, sin objeto, no puede ser sino Atributo de Dios. Para Spinoza es el cuerpo quien

determina el contenido y potencialidad del alma. A continuación hace ver cómo esa primordialidad del cuerpo se realiza en el campo de la acción, en el de la individualidad y en el de la expresión.

Como continuación de su pensamiento da un paso más haciendo notar que a la pasividad del conocimiento imaginativo sigue necesariamente el fraccionamiento del mundo de la imaginación. La Naturaleza, como ya vimos, es un todo, una sola Substancia. Pero el hombre imaginativo la conoce únicamente como una agregación de substancias singulares, de todos finitos (p. 111). El mundo que conoce es una realidad fraccionada y en movilidad contingente. No debe ello llevar a pensar que las ideas imaginativas sean falsas, ya que en Spinoza la falsedad no es nada positivo; simplemente es que no son adecuadas. La idea inadecuada es propiamente la idea imaginativa.

Esta realidad fragmentada, presentada por la imaginación, nos presenta también un universo de contingencia, regido por el azar de los encuentros fortuitos, careciendo de una Ley inmanente y eterna.

Esta contingencia, anularía toda posibilidad de comprensión de la realidad; toda posibilidad de una existencia verdaderamente humana y toda posibilidad de construir una explicación científica del mundo (p. 135). Este hueco, producido por la ausencia de Leyes necesarias, es substituido por la ficción de una ordenación teleológica del mundo concebido como Cosmos.

BIBLIOGRAFIA

Una vez estudiadas las categorías de la imaginación —Pasividad, fragmentación y Contingencia— pasará a ver la última de las categorías que es la Negatividad.

Para Spinoza, a quien se le conviene en llamar filósofo de la afirmación, ni siquiera la imaginación debe de ser negada, sino simplemente reducida a su verdadera utilidad, siendo así re-integrada en la estructura del pensamiento. Del estudio de la re-integración de la imaginación en la estructura del pensamiento sentará las bases de la tercera parte de la obra, donde tratará de afirmar y situar la libertad del hombre que para Spinoza es la auténtica felicidad.

En la tercera parte de esta obra —Pensamiento y Acción: libertad del hombre— después de un estudio del hombre como parte de la naturaleza y de la acción humana en general, se estudia la existencia humana auténtica en su fundamento real: el pensamiento.

¿En qué consiste este pensamiento? En última instancia en ese reconocerse en la Substancia. De ahí que ahora se vislumbra más lo que Tejedor Campomanes apuntaba en un principio, intentando “reducir el contenido de la Antropología spinoziana al centrarnos en el punto de vista de la Teoría del Conocimiento”. De este modo la libertad quedaría reducida a una libertad de reconocimiento, o una libertad de necesidad, ya que el hombre habría de cobrar conciencia de sí mismo y del mundo como estando en Dios, como dependiendo de él de un

modo necesario (p. 256). La conciencia en última instancia es la conciencia de Dios —la Naturaleza— en nosotros. Así pues, se entraría en posesión de la verdadera libertad que no sería sino conciencia de potencia y necesidad, de la potencia y necesidad divinas. En última instancia para Spinoza la esencia de la libertad está en el reconocimiento de la propia realidad en la única Substancia.

Así pues, en esta última parte estudiará, Tejedor Campomanes, la función del pensamiento como acción, afirmación y totalización, concluyendo la obra con un breve estudio del pensamiento como liberación en la necesidad.

Resulta así, en resumen, una obra emprendida y desarrollada con seriedad y fidelidad al pensamiento spinoziano. La identificación del autor sosteniendo las mismas tesis spinozianas, está patente a lo largo de la obra. Aunque algunas de estas tesis sean criticables, el estudio de esta obra supone un reconocimiento de la obra que Spinoza llevó a cabo y el influjo, que de decisivo se podría catalogar, en la filosofía posterior. El propio Hegel así lo manifiesta: “ser spinoziano es el inicio de todo filosofar”.

ALFREDO RODRÍGUEZ

Thomas von Aquin, editado por Klaus BERNATH en Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, Vol. I: *Chronologie*