

alma» (Che. 335). En el fr. 76 Llansó presenta «contestation» como «oposición» que Domínguez de Berrueta tomaba como «alteración».

En la misma línea Llansó considera el fr. 60<sup>11</sup>:

«... Nada es tan defectuoso como esas leyes que reparan las faltas...», que en Aguilar se presentaba así: «... Nada es tan errado como esas leyes que enderezan los yerros...» (Che. 230).

Es también importante la traducción de Llansó de los siguientes términos: «Infini de grandeur» se expresa por «infinito de grandeza» (fr. 199) y no de «grandor» como se hacía en la Editorial Aguilar. «L'ésprit de finesse» (fr. 512) se considera como «espíritu de fineza» y no de «finura» según entendían Zubiri y Domínguez de Berrueta.

Discrepamos, no obstante, de la traducción de Llansó del término «divertissement» (fr. 10 entre otros) por «divertimiento», a pesar que él aduce que esta expresión se ajusta más al sentido pascaliano de tal noción que la palabra «diversión». Encontramos más acertada la interpretación que realiza R. de Dampierre en Editorial Alfaguara al utilizar los términos «distracción» (fr. 10) y «diversión» (frs. 132, 136).

Cerrando ya este comentario, se ha de insistir en que esta nueva traducción de los «Pensamientos» supone una ayuda inestimable y pieza de gran utilidad para iniciar un estudio y reflexión pormenorizada sobre Pascal. Esperamos que ahora con estas nuevas traducciones, se extienda en nuestro país el interés sobre su obra a fin de restablecer el real significado que este gran pensador tiene para la filosofía actual.

Alicia VILLAR

TEJEDOR CAMPOMANES, Cesar: *Una antropología del conocimiento. Estudio sobre Espinoza*. Publicaciones de la Universidad pontificia Comillas, Madrid, 1981, 287 p.

Dada la escasa bibliografía española sobre Spinoza, una obra nueva es siempre bien recibida. Si además, como en este caso, merece la pena, pues miel sobre hojuelas.

Esta comienza por estar bien elaborada: Tiene un planteamiento claro y sugerente. Su desarrollo responde al problema propuesto, está bien estructurado y es preciso. Maneja una documentación muy amplia, recogida en una bibliografía final útil para cualquier estudioso de Spinoza.

<sup>11</sup> «... Rien n'est si fautif que ces lois qui redressent les fautes...»

Su enfoque es francamente interesante. Tejedor Campomanes ofrece una visión dinámica y pluralista del spinozismo, centrada en las categorías clave de acción y afirmación: «La *multiplicidad* es un *dato primario* en el spinozismo, el cual es, en este sentido, un sistema dialéctico puesto que la unidad y la multiplicidad *absolutas* son negadas y superadas por la idea de Totalidad» (p. 55). Se pronuncia así contra la pertinaz interpretación estática y monista, introducida por Leibniz, que ha constituido el mayor obstáculo histórico para entender a Spinoza. Fue Herder quien inauguró una lectura dinamicista centrada en las nociones de potencia y fuerza. Desde ella no sólo aparece Spinoza como el encargado de infundir al organismo cartesiano la vida que le faltaba, sino que, sobre todo, se descubre el hilo «secreto» entre «causa sui», esencia, razón, libertad y alegría. En ese dinamismo radica el interés de los románticos y los idealistas por Spinoza, y, lo que más nos importa, su actualidad.

La temática de esta obra contiene una paradoja conscientemente elegida como desafío: estudiar la antropología presente en un sistema anti-humanista. La fecundidad de tal paradoja está en descubrir la tensión constitutiva de un sistema racionalista puro, construido en función de la libertad humana. Spinoza niega el antropocentrismo para afirmar al hombre. Caer en la cuenta de ello abre la mejor puerta para penetrar en ese sistema. No es casual que su Filosofía se llame *Ética*; ni se entiende ésta sin tener en cuenta la problemática del TIE y del TTP. La consecuencia es también paradójica: Todo el sistema pivota en la antropología, pero ésta está necesariamente descentrada y se anula como tal.

Como bien indica el título, el autor se ha centrado en un aspecto de la antropología, o mejor, considera que la concepción spinozista del hombre se centra en torno al conocimiento. Ello le ha llevado a realizar un interesante estudio sobre el papel de la imaginación, hasta ahora tan poco valorada en Spinoza. Junto a ello nos ofrece una acertada explicación del conocimiento como acción, afirmación y producción que nos aleja de la tópica, cómoda y nefasta acusación de *formalismo*, tantas veces reiterada contra Spinoza.

Ahora bien, todo esto corre el riesgo de inducir a pensar que para Spinoza el hombre es «mente», con todas las connotaciones intelectualistas y espiritualistas que ello tiene. Tejedor Campomanes potencia ese riesgo con una afirmación rotunda: «La antropología de Spinoza es una *Gnoseología*» (p. 75). Dejando de lado la inadecuación de estas denominaciones académicas a la hora de explicar un sistema como el de Spinoza; tal equiparación plantea varias dificultades:

1. La teoría del conocimiento de Spinoza no se centra en el sujeto humano. Una cosa es el atributo *Pensamiento* y otra distinta sus modos, uno de los cuales es nuestro entendimiento. El conocimiento verdadero no es propio de la conciencia y la subjetividad, sino de las ideas, como reconoce el autor (Cfr., pp. 213-214). A la pregunta ¿quién piensa?, hay que responder: el pensamiento, el Logos, el sistema de las ideas (del lenguaje preferimos decir hoy). Y ahí desaparece el protagonismo de la persona humana.

2. Una interpretación intelectualista de la antropología de Spinoza, olvida que su verdad es más compleja y ardua: La esencia del hombre es el «conatus»; y este logra su potenciación máxima gracias a la razón. Pero se trata de una razón inmersa en la Naturaleza y afirmadora del cuerpo, que se seca impotente sin esas raíces. La razón pura e imperativa es incapaz de cambiar la vida humana (E. IV, 7 y 14). Spinoza no es un racionalista ingenuo. Los afectos, las pasiones gozosas, la alegría... son esenciales en la antropología spinozista. Pensamientos y deseos se encuentran y se reconocen en el «amor intelectual» que constituye la realización del hombre libre.

Con esto sólo quiero apuntar que el libro termina por recortar el carácter ex-céntrico, plural y abierto, de la antropología spinozista que tan acertadamente había presentado. Lo hecho no es poco y abre un camino.

Eugenio FERNÁNDEZ GARCÍA

CABADA CASTRO, Manuel: *Feuerbach y Kant: dos actitudes antropológicas*. Publicaciones de la Universidad Pontificia de Comillas. Madrid, 1980, 207 p.

La figura de Feuerbach ha sido considerada habitualmente como un débil eslabón entre dos gigantes: Hegel y Marx, cuyo significado histórico consistiría en facilitar el tránsito entre uno y otro. Tal como de consideración parece insuficiente tanto si miramos hacia atrás (Hegel) como hacia adelante (Marx). Las relaciones de Feuerbach con su entorno ideológico son más ricas y complejas. Feuerbach no sólo se sitúa en la línea que conduce hacia Marx sino también hacia Freud, Nietzsche, el existencialismo, el personalismo... Por otra parte los precedentes ideológicos de su pensamiento no se limitan a la filosofía de Hegel por más que éste constituya, sin lugar a dudas, la magnitud ideológica de mayor peso no sólo en la génesis de la filosofía feuerbachiana sino también en la de sus compañeros de generación. Entre esos otros precedentes destaca la conexión de la izquierda hegeliana con el movimiento ilustrado del siglo XVIII que se irá haciendo tanto más sensible cuanto más entra en crisis la filosofía hegeliana. Cabe hablar en este sentido de un segundo momento de la Ilustración europea llevado a cabo por los discípulos de Hegel. El instante de mayor conexión con ese movimiento por parte de Feuerbach lo representa su apasionada biografía sobre P. Bayle en el que llega a ver su «alter ego». Pero además hay que destacar la conexión de Feuerbach con otras grandes figuras individuales que están gravitando poderosamente sobre su pensamiento. Parece que se pueden destacar en este sentido las figuras de Schleiermacher y de Kant. Es más conocida la relación entre Feuerbach y Schleiermacher en lo que se re-