

Entre la historia y el conocimiento: reconstrucción de una tradición crítica

Raúl E. DE PABLOS ESCALANTE

Rábade Romeo, Sergio, *Obras I. El conocer humano I*, edición de J. A. Martínez Martínez y J. García García, (incluye artículo introductorio de A. M. López Molina), Ed. Trotta (coeditado por Xunta de Galicia), Madrid, 2003, 614 pp.

Rábade Romeo, Sergio, *Obras II. El empirismo. David Hume*, edición de C. Cogollado, Ed. Trotta (coeditado por Xunta de Galicia), Madrid, 2004, 566 pp.

Rábade Romeo, Sergio, *Obras III. El racionalismo. Descartes y Espinosa*, edición de M. L. Cámara, Ed. Trotta (coeditado por CEU Universidad San Pablo), Madrid, 2006, 555 pp.

... ¿no es más importante aclararme a mí mismo la vida que estoy viviendo? No será ésta la función primera y fundamental de cualquier teoría del conocimiento que merezca con plenitud la calificación de humana?

(S. Rábade, *Obras II*, p. 158)

1. Comprensión histórica de la obra de Sergio Rábade Romeo

El ámbito filosófico español actual goza de un buen estado, sobre todo, en lo que concierne a conocimientos sobre historia de la filosofía. Esto no es un dato a

menospreciar dado que las carencias y los silencios que trae consigo una dictadura larga y cruel, como la vivida en España, condicionan la salud crítica y pensante de los investigadores y filósofos. Hoy en día España cuenta, por ejemplo, con importantes conocedores de Aristóteles, Kant, Nietzsche o Heidegger. Una de las figuras centrales en el desarrollo filosófico-académico de España es sin duda el autor que se va a comentar. Los temas trabajados por Sergio Rábade Romeo abrieron cauces para una significativa cantidad de profesionales de la filosofía. Desde el año 2003 se han ido publicando sus *Obras*¹; un importante proyecto editorial que recoge lo más significativo del trabajo de Rábade hasta el momento. Muestra no exhaustiva dado que el Prof. Rábade continúa su labor como escritor y conferenciante. Antes de entrar en el contenido de los tres primeros tomos publicados quisiera resaltar algunos aspectos metodológicos de los escritos de Rábade.

La tesis central que quiero adelantar como acceso a esta importante obra es la siguiente: *El esfuerzo intelectual de Rábade se concentra en la reconstrucción de la teoría del conocimiento, en su historia y sus textos, de la mano de una genealogía de la modernidad filosófica como pilar de cierta imagen de lo que es Europa*. La España de la transición democrática, la España más europea, puede verse reflejada filosóficamente en la formación que han brindado los textos de Rábade. Estos textos juegan un papel fundamental, desde la filosofía, en la integración de España a la idea de Europa. Una Europa pensada desde la actividad de la actitud crítica y no dominada por el interés económico. De ninguna manera se pretende explicar todo un conglomerado de causas y efectos histórico-políticos por medio del magisterio de un profesor destacado, pero poniendo las cosas en su justa perspectiva se reconocerá que la universidad es un lugar privilegiado de formación de conciencias y de modos de vida, además de un espacio legitimador de ideas. Si no se olvida que el Prof. Rábade no sólo fue un profesor reconocido por más de tres décadas sino que también ejerció como Decano de la Facultad de Filosofía y como Vicerrector de la U.C.M. se podrá visualizar como su ejercicio histórico y filosófico ha podido influenciar en el devenir de las conciencias de los ciudadanos españoles.

Reparemos en una curiosa coincidencia de fechas. Los libros *Estructura del conocer humano* de S. Rábade y *Las palabras y las cosas* de M. Foucault fueron publicados en el año 1966. Mientras que la segunda obra, por medio de una estrategia arqueológica señala al hombre como una invención reciente a punto de desaparecer, la primera reivindica la actitud crítica centrada en el sujeto pensante y trascendental. El surgir de los problemas filosóficos responde a necesidades históricas y políticas diferentes. Mientras en Francia se inicia el proceso de socavación de la

¹ Los volúmenes comentados se abreviarán del siguiente modo: O I, O II y O III. Otras abreviaturas usadas en el comentario son las siguientes: ECH: *Estructura del conocer humano*; ECC: *Experiencia, cuerpo y conocimiento*; MPM: *Método y pensamiento en la modernidad*; DGM: *Descartes y la gno-seología moderna*; ERF: *Espinosa: razón y felicidad*; HFM: *Hume y el fenomenismo moderno*.

tradición Occidental con un innegable esfuerzo por matar al padre (Descartes), España se ve en la necesidad de recuperar instancias de autonomía del pensamiento y una sólida actitud crítica frente al dogmatismo. ¿Qué puede ser más necesario que una conciencia crítica cuando se vive una situación de opresión política e inercia intelectual? En ningún caso el interés estriba en comparar la superioridad filosófica de un país sobre otro, sino en percatarse de la fuerza y de la vida que subyacen a los planteamientos filosóficos cuando no son sólo modas o repeticiones cobardes que sustentan a los poderes establecidos. El escritor argentino J. P. Feinmann llegó a resaltar el contraste histórico, filosófico y político entre el impacto del fin del hombre proclamado por Foucault en Europa y la coetánea búsqueda, lucha y esperanza por el guevarista “hombre nuevo” en Argentina. En el año 1966 las búsquedas intelectuales de Francia, España o América Latina eran muy distintas: muerte del hombre, reivindicación del sujeto moderno, creación del hombre nuevo. Esta observación puede servir de antídoto frente a la actitud de algunos intelectuales en el presente que, desde una falsa imagen de seguridad y de superación, no logran comprender lo que ha llegado a significar una idea o problema filosófico. De todas maneras, es peligroso pensar que la mayor preocupación de la Europa de hoy sea lograr un discurso homogéneo sobre lo que es la democracia mientras que el predominio económico de su horizonte como proyecto político impiden esas mismas pretensiones democráticas.

Volviendo a Rábade, me parece de interés rescatar a otra Europa marcada por la reflexión y la crítica. Es el propio Rábade quien conecta la filosofía medieval, discurso preponderante durante la dictadura, con la modernidad. Desde una figura del umbral como es Ockham hasta la fenomenología, pasando por el arco histórico que va de Descartes a Kant, el Prof. Rábade logra recrear una imagen coherente y fuerte del ámbito filosófico europeo. La fenomenología se convierte en el punto de reencuentro de España y su quehacer filosófico, tal y como había sido en años previos a la dictadura y como lo siguió siendo en figuras destacadas del exilio. La figura de René Descartes logra condensar tres de los aspectos principales que mueven la reflexión de Rábade: la conciencia de la modernidad, las bases para una teoría del conocimiento y la elaboración de una imagen del europeo. Leamos al propio Rábade: “Con Descartes se produce un cambio radical: mientras no se discuta y certifique el valor del conocimiento, carece de sentido cualquier otra tarea. (...) La filosofía moderna, con pocas excepciones, va a ser, en la línea herencial de Descartes, una filosofía del conocimiento. (...) Esta inflexión en la orientación de la filosofía y del saber general es, junto con el ideal metodológico, la mayor aportación cartesiana a la filosofía y a la cultura de Europa: un conocimiento que se autoanaliza y autovalida, centrado en el yo.” (O III, p.152).

Si uno se deja llevar por los títulos de los volúmenes II (*El empirismo. David Hume*) y III (*El racionalismo. Descartes y Espinosa*) de las *Obras*, el lector podría

llegar a pensar que se trata de un conjunto informativo sobre períodos históricos. A este respecto quisiera plantear una segunda tesis respecto de la obra de Rábade. Antes de dejarse llevar por hipóstasis o reificaciones epocales, que nunca terminan de ser ni tan claras ni tan tajantes como se presentan, me parece que *la obra de Rábade se fundamenta en conceptos o modelos trascendentales que permiten organizar y racionalizar determinados fenómenos histórico-filosóficos*. Sería consecuente con lo expuesto referirse a las etiquetas históricas (“racionalismo” o “empirismo”) como tipos ideales, en el sentido acuñado por Max Weber, es decir, esquemas interpretativos que racionalizan un contenido determinado. El trabajo de Rábade se presenta como el de un historiador de la filosofía riguroso que cuida hermenéuticamente tanto el texto como el contexto político-social. Hacer historia de la filosofía conlleva sus riesgos; la acumulación de datos, como si por sí mismos lograsen nexos de sentido, la saturación por exceso de información que termina disminuyendo la potencia del pensar, en fin, una visión de conjunto informativa pero no comprensiva. Este tipo de historiografía termina inevitablemente en la burocratización del saber. Las obras de Rábade marcan un énfasis en ese puente histórico que va de Descartes a Kant pero, y he ahí lo esencial según mi parecer, no se trata de un mero almacenamiento de datos, sino de una composición interna del movimiento del pensar de los filósofos modernos.

Uno de los aspectos centrales, si no el central, en la fuerza expositiva de Rábade como historiador es el contacto directo con los textos. En primer lugar se reconoce la nuclearidad de la escritura de los filósofos y sólo entonces se navega en los conflictos interpretativos. Lo que implica no buscar más mediaciones que las que ya existen (históricas, psicológicas, etc.) ante un autor fundamental y su comentario filosófico. No se trata de obviar las referencias a bibliografía secundaria sino de utilizarlas en su justa medida y no caer en el error de intercambiar bibliografía secundaria por texto fuente. Error, dicho sea de paso, que ya ha marcado a una nueva generación de profesionales de la filosofía. Frente al exceso metodológico, donde se piensan los modos eficientes de dar o enseñar un contenido, el texto de Rábade atiende a los contenidos mismos, a los problemas. Algo tan básico está siendo últimamente olvidado: la importancia de la lectura directa de las obras filosóficas. Ni siquiera la obra misma que comentamos excusa al estudiante de filosofía (me refiero tanto a estudiantes como profesores y todo aquel que se acerque a un estudio de los textos filosóficos) de la lectura de los filósofos.

2. Mundanizando el sujeto trascendental (*Obras I*)

La lectura de los libros *Estructura del conocer humano* (1966) y *Experiencia, cuerpo y conocimiento* (1985), recogidos en *Obras I. El conocer humano 1*, son la

mejor manera de adentrarse en los problemas que mueven la reflexión de este autor. Los casi veinte años que distancian a estos dos libros permiten que el lector sea testigo del carácter problemáticamente vivo de las obras de Rábade. Se remarca con insistencia el aspecto pedagógico de su obra y evidentemente así es, pero creo que donde mejor queda reflejada la vocación de enseñanza y aprendizaje que se halla en estos libros es en la actitud del autor. Rábade mismo se presenta en sus obras como alguien que está aprendiendo. Es esto lo que evidencia el desarrollo que va desde *ECH* hasta *ECC*. Compárense los siguientes pasajes:

1. La conciencia pura o el Yo puro son la única evidencia apodíctica, desde la que ha de justificarse todo conocimiento que merezca el nombre de objetivo. Una conciencia puramente subjetual, autofundante, absolutamente dada e incondicionada, polo de irradiación y foco de convergencia de todas las intenciones objetivantes. (O I, p. 147)
2. ...toda experiencia implica, en grado mayor o menor, una relación al conocimiento e incluso comporta un conocimiento. (O I, p.357); El cuerpo es nuestro centro y nuestro punto cero entre las cosas del mundo. (O I, p.397); ...el cuerpo es el lugar y el punto de arranque de toda originación significativa del mundo. (O I, p. 599)

La primera cita es de *ECH* mientras que el resto son de *ECC*. ¿Cuál es la diferencia fundamental? Que la experiencia en el pensar del Prof. Rábade lo ha llevado desde el abuso del aspecto lógico trascendental a una mundanización y corporización del sujeto. Las nociones de experiencia y de cuerpo relegadas a un papel secundario en un primer momento se vuelven centrales para entender la actividad cognoscitiva. Ni la experiencia ni el cuerpo son reducidos a mero dato empírico. La experiencia se presenta como integradora de distintas facetas del hombre (O I, p. 368) y, desde el enfoque gnoseológico, como noción interrelacionada con otras nociones como la de conciencia (O I, p. 369). Mientras que el cuerpo se entiende desde las nociones de esquema corporal, la “compleja “imagen” vivencial que tenemos de nuestro propio cuerpo” (O I, p. 401) y desde la sinergia, “la función y carácter de nuestra sensibilidad que, evitando la atomización de nuestra asunción de los datos, posibilita la unidad significativa de las experiencias mediadas por el cuerpo” (O I, p. 401).

De la misma manera que es fácil resaltar los cambios en las posiciones filosóficas de Rábade también traslucen las líneas de continuidad. En este respecto es posible afirmar la centralidad del planteamiento trascendental en su obra. El punto inicial para esta conclusión es la siguiente verdad perogrullesca: el hombre conoce porque él mismo participa activamente en el conocer (O I, p. 304). Este círculo vicioso da pie al carácter reflexivo y espontáneo del conocer. Fijémonos que con prudencia el autor se refiere en su obra de 1966 a las estructuras del *conocer*, verbo en infinitivo, y no a las estructuras del sustantivo “conocimiento”, además de la aclaración que nunca está de más de que se trata del conocer *humano*; lo que impli-

ca determinar el campo de estudio y determinar es limitar (los límites del conocimiento humano será otro tema fundamental del autor estudiado). El verbo “conocer” da cuenta de que el teórico del conocimiento se enfrenta a algo intrínsecamente dinámico y desde la perspectiva defendida por Rábade, constructivo. En un importante texto posterior a *ECC* titulado “Apuntes para una biografía intelectual”, Rábade afirma lo siguiente: “Conoce el sujeto desde su conciencia, desde su dinamismo intencional, con sus estructuras *a priori*. Luego, con todos los matices que se quiera, conocer es constituir objetivamente.” (O I, p. 19). En este punto es central el enfoque prioritariamente gnoseológico de la obra estudiada, dado que el carácter constructivo del conocer no pretende pasar por un idealismo absoluto en el que sea la conciencia quien le de el ser a la *cosa* conocida, sino que el sujeto trascendental constituye la objetividad del objeto conocido, es decir, determina el objeto de conocimiento. Ahora bien la objetividad alcanzada en el conocimiento no es el ser íntimo de la cosa.

Las preguntas filosóficas suelen rebasar las fronteras disciplinares pero en el caso que nos concierne hay un énfasis por demarcar las cuestiones gnoseológicas. Rábade recuerda constantemente que su ámbito de investigación es la teoría del conocimiento y no la metafísica o la ontología, no queriendo decir con esto que los problemas tratados no tengan consecuencias ontológicas sino, más bien, con el explícito propósito de que no se interprete al sujeto trascendental como un productor del ser de las cosas. Escribe Rábade que: “Conviene insistir en que no se trata de producir o constituir el ser-en-sí de las cosas, sino de aclarar el sentido que adquieren al devenir objetos frente al sujeto trascendental.” (O I, p.284). La formulación del sujeto trascendental va de la mano de la intencionalidad, entendida como “una especie de inclinación del sujeto hacia el objeto” (O I, p. 113). Desde sus inicios Rábade ha intentado no encapsular la conciencia. Tómense como ejemplo las siguientes palabras: “No hay conciencia puramente subjetiva en el sentido gnoseológico del término, porque la conciencia es esencialmente una estructura subjetivo-objetiva. Toda conciencia es conciencia de algo.” (O I, p. 149).

Junto al trascendentalismo la *actitud crítica* ha sido una constante en el quehacer de Rábade. Esta actitud es un antídoto ante cualquier realismo ingenuo que no cuestione el valor y los fundamentos de lo que pretende ser un conocimiento riguroso de la realidad. La actitud crítica es el motor y el origen de la teoría del conocimiento. Desde la mirada poskantiana, Rábade encuentra en la duda metódica cartesiana el inicio de una problematización propiamente gnoseológica donde lo que se pone en juego es qué es y qué puede el conocimiento. Pero es la misma actitud crítica la que lo lleva a la problematización de las posiciones cartesianas como es evidente en la crítica a la desmundanización del sujeto.

3. El inicio de una nueva mirada filosófica (*Obras III*)

Rábade señala los grandes temas que vertebran el pensamiento moderno en la tarea de rastrear sus orígenes: “la modernidad filosófica tiene como uno de sus caracteres básicos una irrenunciable *preocupación metodológica*.” (O III, p. 37). En este sentido se recuerda en varias ocasiones el título de la Regla IV de Descartes en su *Reglas para la dirección del espíritu*: “*Necessaria est Methodus ad rerum veritatem investigandam*” (Es necesario un método para investigar la verdad de las cosas.) (O III, p. 39) En el libro *Método y pensamiento en la modernidad* (1981) la preocupación metodológica se define como determinante epocal. La conciencia de ruptura en pensadores modernos como Bacon y Descartes se refleja en el repudio a la cultura libresca del Renacimiento y en el rechazo del método silogístico. Rábade discute algunos rasgos filosóficos que determinan la preocupación metodológica como, por ejemplo, el tener la verdad como meta, el hacer del yo el primer objeto de estudio, dado que es a partir de él desde donde puede convertirse en inteligible el mundo, la centralidad de las ideas ya que “pensar es tener ideas” (O III, p. 67) y el carácter sistemático que se configura a partir de una arquitectónica de la razón (O III, p.69).

Respecto de las ideas se ha de tomar en consideración que son las protagonistas en la reflexión sobre el método. Esto será así hasta la filosofía trascendental de Kant: “Con Bacon, pero sobre todo con Descartes, se abre la época de oro de las ideas, época que va a cerrar Kant, al remitir las ideas, con todas las matizaciones que se quiera, a los dominios de la ilusión, por muy importante y necesaria que tal ilusión sea.” (O III, p. 68). Siendo el método una reflexión de ideas, incluso Rábade llega a referirse a un “*método de idear*”. En este sentido, no es de extrañar el peligro del solipsismo ya desde los orígenes de la filosofía moderna. Rábade sostiene una tesis fuerte en torno a las diferencias entre los llamados pensadores racionalistas y los empiristas. La argumentación es la siguiente: “La tesis de que las ideas son el campo básico de la reflexión metodológica es común tanto a racionalistas como a empiristas. La diferencia estará en el modo de entender las ideas, sobre todo en lo que respecta a la originación de las mismas, ya que mientras en el racionalismo (...) esas ideas se generan autónomamente desde el espíritu mismo, al menos las ideas principales (...); por el contrario, el empirismo supeditarán, en muy diversa medida, esa génesis a la aportación de contenidos que me ofrece e impone la experiencia.” (O III, pp. 68-69).

En toda esta caracterización de la preocupación metodológica lo central es el protagonismo de la razón, es ésta en realidad la noción fundamental (O III, p. 81). De nuevo frente a los tópicos, Rábade incluso considera a los empiristas como racionalistas, entiéndase desde el primado de ese “instrumento universal” llamado razón. El movimiento pendular entre racionalismo y empirismo se traza entre un

mayor protagonismo de la razón o de la experiencia pero para lo que nos ocupa, que es la reconstrucción de la teoría del conocimiento en su ligazón con la modernidad, tanto razón como experiencia son centrales. Es importante resaltar que en este libro no se defiende una consideración externa del método sino que: “El método no está en prioridad respecto del saber, sino en sincronía no simplemente temporal, sino estrictamente epistemológica. No se avanza científicamente sin el método, pero el método no es distinto del avance mismo.” (O III, p. 45).

De nuevo, Descartes vuelve a cobrar protagonismo. La novedad del planteamiento cartesiano se concentra en tres puntos fundamentales: la absoluta necesidad del método, “el esfuerzo por configurar el método sobre el modelo de rigor matemático” y la exigencia de orden (O III, p. 149). Según el autor lo que se pretendía en el libro *Descartes y la gnoseología moderna* (1971) era “asistir al nacimiento de la gnoseología moderna en el creador de ella.” (O I, p. 22). Fue este creador quien clarificó “que un análisis crítico del conocimiento debe partir desde el estudio de la génesis del conocimiento: sabemos lo que vale un conocimiento cuando sabemos cómo se produce.” (O I, p.23). El libro sobre Descartes es un comentario a las *Meditaciones de prima philosophia*, texto considerado como fundamental no sólo en el corpus cartesiano sino desde la perspectiva filosófica de la gnoseología (de ahí su título). Este libro presenta la oportunidad de ver no ya la explicitación del método cartesiano sino su exposición misma, es decir, ver el método en su proceder mismo.

Después de importantes notas biográficas y metodológicas respecto de Descartes, que esclarecen su vocación y convicción de una concepción unitaria del saber, comienza un riguroso comentario de las seis meditaciones. Desde la situación transitoria pero fundamental de la duda, en su rol de desescombros, pasando por la fecundidad de esta última que desencadena el encuentro con el fundamento absoluto que representa para Descartes el *cogito*, hasta los problemas de criterio, del papel de la divinidad en el conocimiento humano, el error y la voluntad y el conocimiento del mundo sensible. Todos los temas centrales de las *Meditaciones* son planteados, mientras que de modo simultáneo se van concretando las posiciones hermenéuticas que va asumiendo el autor. En ningún momento se intenta esconder que efectivamente se trata de un comentario, es decir, no se pretende que haya una objetividad plena y una neutralidad expositiva que permita afirmar lo que realmente dijo Descartes. Eso sería algo así como una transposición del anhelo historiográfico de Ranke (contar las cosas tal y como sucedieron) al comentario filosófico. No se ha de confundir respeto y rigor frente al texto con mera paráfrasis. El esfuerzo está puesto en el comentario pensante y no en la mera repetición.

A continuación se extraerán tres momentos en los que la interpretación cartesiana realizada por Rábade muestra sus límites o fronteras argumentativas frente a otras interpretaciones. En primer lugar remarquemos que Rábade es consecuente con las palabras de Descartes al afirmar que “el ámbito de la *cogitatio* se coextiende

de con el de la conciencia: todos los actos conscientes en cuanto tengo conciencia de ellos se convierten en *cogitationes*. Por ello el *cogito* no abarca sólo los actos de conocimiento, sino también los actos de voluntad o volición. Y, como es natural, dentro del conocimiento, comprende la sensación y la imaginación. Es importante tener esto en cuenta, ya que, en consecuencia con ello, el *cogito* del primer principio podría ser perfectamente un acto de conocimiento sensible.” (O III, p. 210). En su sencillez estas palabras describen una situación usualmente ignorada en las reducciones a lo ridículo a las que se ve sometida la filosofía de Descartes. Por más que el dualismo cartesiano entre lo pensante y lo extenso concluya en una desmundanización del sujeto, no se ha de pasar por alto la variedad de actos que se reúnen en el *pensar* en la filosofía cartesiana.

El segundo momento interpretativo que se quiere señalar es una observación prudente frente a las excesivas teologizaciones del pensamiento de Descartes. En el contexto de la segunda meditación y la certeza de la existencia del yo, Rábade comenta lo siguiente: “...se ha tratado ya de ver en el *cogito* la presencia de la idea de infinito y de la idea de Dios. A nuestro juicio, en este primer momento del *cogito* cartesiano no se dejan ver todavía en su horizonte ni la idea de infinito, ni la idea de Dios. Cuando se las quiere hacer ya aparecer aquí se está haciendo violencia al verdadero Descartes.” (O III, p. 214).

Por último, es de sumo interés la propuesta del Prof. Rábade en el momento en el que la idea de Dios sí juega un papel cognoscitivo fundamental, esto es, en la tercera meditación; cuyo único problema según el autor es el del criterio y la implicación o no de la instancia teológica. Atendamos a las palabras de Rábade, quien en primer lugar distingue entre la verdad como evidencia y la verdad como conformidad. En el primer caso el criterio definitivo lo brinda la claridad y la distinción, se trata de la *certeza* de un conocimiento cuya presencialidad se impone al sujeto pensante como, por ejemplo, el *cogito*, la idea de Dios en tanto que ente perfecto y algunas verdades matemáticas. Ahora bien, para conocimientos más complejos donde se pasa de la transparencia intuitiva al esfuerzo discursivo o el papel de la memoria, la exigencia de Dios se hace necesaria (O III, p. 165). Es decir, según la tesis de Rábade, en el orden subjetivo-genético el criterio gnoseológico fundamental no está determinado por Dios pero sí lo está desde el enfoque objetivo (O III, p.166). En definitiva, Dios se convierte en la última instancia criterial respecto de la objetividad del conocer (O III, p. 167; p. 254). Esta conclusión interpretativa, alcanzada desde la cercanía de los textos, no deja de ser amarga. Resulta que el pensador que pone las bases para la nuclearidad de una reflexión en torno al conocimiento en la filosofía termina extrapolando a Dios el fundamento último de la objetividad del conocimiento (O III, p. 310). Con razón este movimiento hacia la trascendencia de Descartes le parece a Rábade ilegítimo en una “auténtica teoría del conocimiento” (O III, p. 310). Sus palabras al respecto son contundentes: “Una teoría del conoci-

miento humano debe plantearse y resolverse dentro del ámbito de éste.” (O III, p.310). Por lo tanto, entiende Rábade que lo principal en una teoría del conocimiento se pierde, dado que el conocimiento objetivo termina encontrando una fundamentación teológica. Escribe Rábade: “Diríamos que hay dos modos de plantear la gnoseología: como gnoseología de la certeza y como gnoseología de la objetividad. A nuestro juicio, el problema verdaderamente medular de la teoría del conocimiento es el problema de la objetividad.” (O III, p. 310). Es en este sentido que la *Crítica de la razón pura* de Kant cobra mayor fortaleza dentro de la gnoseología que la obra discutida de Descartes, pero sin obviar que muchos de los caminos que transitará la filosofía trascendental fueron allanados por éste.

Junto a MPM, DGM y otros valiosos artículos, *Obras III* recoge el estudio *Espinosa: Razón y felicidad* (1987). Se trata de una introducción a la filosofía del pensador holandés dividida en tres partes: epistemología y teoría del conocimiento, metafísica y ética y política. Sin restarle mérito a las otras partes del libro, creo que la primera parte contiene las mayores aportaciones en el esclarecimiento del pensamiento spinoziano (entre otras razones por la atención que se le brinda al *Tratado de la reforma del entendimiento*). No es de extrañar siendo el ámbito de la teoría del conocimiento el que la mirada de Rábade mejor ha podido escudriñar. No está de más afirmar que el Prof. Rábade es uno de los impulsores de la renovación y creciente interés de los estudios de Spinoza en España. Una observación, que no una objeción, que tendría que tomarse en cuenta es mantener siempre la cautela de no esquematizar ni jerarquizar demasiado la teoría de los géneros de conocimiento. Partiendo de la base que, en definitiva, imaginación y entendimiento no son lo mismo, se ha de velar por situar a los géneros de conocimiento desde una teoría de la producción de conocimientos a partir de lo que es el ser humano, es decir, un complejo articulado constituido por una mente, que no es más que la idea de un cuerpo singular en acto. Hecha esta observación paso a señalar tres puntos en los que la exposición de Rábade sobresale.

En primer lugar, Rábade señala la íntima relación entre el método y el contenido de la filosofía spinoziana. El geometrismo como estilo de pensar se fundamenta en razones de peso internas al sistema. El autor da cuatro convincentes razones: 1. el esfuerzo de construir un sistema unitario e impersonal; 2. la emancipación del prejuicio finalista; 3. el rigor de la verdad matemática; 4. la intención salvífica y liberadora en el sentido de un ejercicio por entender el mundo afectivo desde la necesidad (O III, pp. 385-388). En segundo lugar, la importancia que se le brinda a la definición genética en el pensar spinoziano es central para comprender la actividad del conocimiento en Spinoza. Escribe Rábade: “una genuina definición debe tener un carácter genético y generante: genético, por cuanto debe explicar el “origen” de la esencia definida; y generante porque, desde tal definición, deben poder explicarse y justificarse las propiedades de la esencia definida.” (O III, pp. 389-

390). Por último, es obligado señalar las palabras de Rábade sobre las ideas en el pensamiento spinoziano, ya que ha entendido el carácter activo y de proposición que contienen las ideas. El análisis es acertado porque comienza por la constatación de que las ideas “son algo real en sí mismas, porque tienen una realidad formal, las ideas deben quedar sometidas al proceso general de producción y generación de la realidad. Por eso deben ser incardinadas dentro de la serie modal propia del atributo al que pertenecen (el pensamiento)...” (O III, p. 413). En tanto que realidades mentales o pensantes, las ideas producen efectos y se interrelacionan con otras ideas. Por esto llega a decir Rábade que una idea “*toma posición*” (O III, p. 413).

Para finalizar estos breves comentarios sobre la primera parte del libro dedicado a Spinoza, habría que mencionar la claridad con la que se exponen los conceptos de esencia formal, como la esencia constituyente de cada realidad, y de esencia objetiva, como lo “representado” en la idea (O III, p. 372; p 418). Al igual que en el estudio de Descartes, Rábade señala los puntos más débiles y cuestionables de la filosofía de Spinoza. Bajo el epígrafe de “Los límites del geometrismo” se hacen valiosas observaciones sobre posibles desajustes entre el método geométrico y la exposición de la *Ética* (axiomas basados en la experiencia, falta de linealidad geométrica, cambio de registros expositivos en los escolios, etc.) (O III, pp. 406-408).

4. El rostro complejo de Hume (*Obras II*)

El volumen dedicado al empirismo contiene importantes artículos en torno a Bacon, Hobbes, Locke, Newton y Hume abordando problemas gnoseológicos como la experiencia y la conciencia, entre otros. Sin embargo, el núcleo de este volumen es la obra *Hume y fenomenismo moderno* (1975). El título, al igual que el título de la obra sobre Descartes, nos coloca frente a la pista de la reconstrucción de la teoría del conocimiento en el suelo fértil de la modernidad. Es decir, tanto la gnoseología como el fenomenismo se vinculan internamente con la modernidad filosófica. Es importante rescatar la matización entre un fenomenismo ontológico y otro gnoseológico. Mientras el primero “afirma que *realmente* no hay más que fenómenos”, el segundo, “afirma que de la realidad sólo conocemos los fenómenos” (O II, p. 215). El fenomenismo gnoseológico es más bien una teoría sobre los límites del conocimiento de la realidad que una teoría sobre la realidad. Continúa Rábade su reflexión de la siguiente manera: “Y, sea cual sea la noción de fenómeno, un simple fenomenismo gnoseológico no prejuzga nada sobre la realidad misma, ya que sólo pretende habérselas con nuestro conocimiento de ella.” (O II, p. 215.). Según Rábade, para Hume el fenómeno es “algo que acontece en la conciencia que conoce: ideas, percepciones o impresiones de un sujeto, cuya referencia a algo distinto al puro acontecer en la conciencia se torna problemático.” (O II, p. 215).

En la primera parte del libro se señalan los antecedentes históricos del fenomenismo tanto los factores que lo propiciaron (por ejemplo, la crítica de la ontología tradicional, el surgimiento de la ciencia moderna y el descrédito del ejemplarismo creacionista) como los factores determinantes (la interpretación instrumentalista del saber, la potenciación de la conciencia subjetual, el escepticismo causado por las crisis religiosas, la secularización de la gnoseología y la pérdida de la causalidad ontológica) (O II, pp. 215-236). En el estudio de los antecedentes particulares del fenomenismo de Hume se discuten autores como Descartes, Malebranche, Leibniz, Hobbes, Berkeley y Newton. El análisis de las posturas racionalistas (exceptuando a Spinoza) lleva a Rábade a esta contundente conclusión: "...el teologismo gnoseológico sirvió de dique de contención a la tentación fenomenista con que nació el pensamiento moderno. Todo el racionalismo sin Dios tendría que haber sido un fenomenismo subjetivo, no ciertamente un fenomenismo sensorial, sino un fenomenismo de ideas, como productos básicamente autóctonos del espíritu o de la mónada pensante o representante." (O II, p. 245). El fenomenismo, entonces, es la consecuencia predecible de convertir a la conciencia, encapsulada en sí misma, en una isla o refugio de seguridad (O II, p. 397). Es en este sentido que se debe entender la posición de Rábade sobre la mayor deuda de Hume con la filosofía continental que, incluso, con la filosofía inglesa anterior.

Otro punto de interés de esta primera parte es situar a Hume en la Ilustración; como etapa socio-política que aboga por una autarquía de la razón y una preponderante preocupación práctica por el hombre. Básicamente las primeras cien páginas de esta obra se dedican a rastrear el trasfondo histórico y filosófico de los planteamientos de Hume. Metodológicamente hablando, estamos frente a lo que se ha apuntado como el trabajo de reconstrucción que lleva a cabo Rábade. Escuchémosle explicitando su proceder: "...hemos venido (...) apuntando los factores y antecedentes históricos que estimamos han ido configurando en la modernidad un estilo de pensar fenomenista. No hemos pretendido más que ser fieles a la ley de la hermenéusis de los problemas: verlos nacer y estructurarse históricamente." (O II, p. 267). Antes de finalizar esta tarea, Rábade indica algunos aspectos que esclarecen la filosofía humeana. Por ejemplo, el deseo de "hacer una filosofía absolutamente al margen de Dios" (O II, p. 284) o su coincidencia con los planteamientos gnoseológicos modernos de hacer "un estudio genético del conocimiento: para conocer el valor del conocimiento tengo que asistir a su proceso de constitución, a su génesis..." (O II, 297). También adelanta Rábade uno de los motivos interpretativos más consistentes de esta obra, la función trascendental de la imaginación en Hume; verdadera clave de su fenomenismo, que posibilita "la constitución de nuestros conocimientos "credenciales", los únicos que tienen cabida respecto del mundo externo" (O II, p. 303).

La segunda parte del estudio se enfoca, por una parte, en los fundamentos epis-

temológicos del fenomenismo de Hume y, por otra, en su análisis y sus aplicaciones. Rábade comienza por exponer los elementos básicos del conocimiento en Hume, esto es, las percepciones, las que, a su vez, se dividen en impresiones e ideas; siendo el criterio diferenciante entre ellas el mayor grado de fuerza y vivacidad de las impresiones. Después de un análisis fundamentado en los textos de Hume² sobre los elementos del conocimiento se pasa al estudio de la dinámica combinatoria entre estos elementos. Al explicar las leyes de asociación (semejanza, contigüidad en el espacio o en el tiempo y causa-efecto), Rábade vincula el proceder de Hume al de Newton. “Hume quiso ser el Newton de la explicación del dinamismo humano”, en ambos casos se nos refiere a unas fuerzas de atracción que, en un caso, brindan orden y relación al mundo “natural” y en el otro, al mundo psíquico (O II, p. 327). En cambio, a la hora de fundamentar en qué consisten estas fuerzas el problema es desplazado. En toda esta exposición la imaginación cobra protagonismo como “la obrera oculta de todo este trabajo asociativo” (O II, p. 329). Rábade termina refiriéndose a la *función categorial de la imaginación* debido a que “ella lleva a cabo unas determinadas asociaciones y lo hace de una manera determinada, parece que tiene que deberse a algo que hay en la imaginación misma. Es ese “algo” lo que las posibilita, más aún, las exige y las realiza de hecho.” (O II, p. 335). Además de las relaciones naturales de asociación se discuten en el texto las relaciones “filosóficas”, esto es, relaciones que surgen arbitrariamente a partir de las comparaciones que los hombres establecen conscientemente. Estas relaciones se reducen según Hume a siete clases fundamentales: semejanza, identidad, espacio y tiempo, cantidad o número, grado de cualidad, contrariedad y causa-efecto. (O II, p. 337).

Sin poder detenernos en la riqueza temática de este estudio, que atiende a los grandes tópicos de la filosofía humeana, por ejemplo, la división de los objetos de conocimiento en relaciones de ideas y en cuestiones de hecho, las relaciones entre el conocimiento y la creencia y la crítica a la causalidad ontológica, quisiera apuntar alguna particularidad interpretativa. En primer lugar el matiz gnoseológico de la lectura humeana: “Dejemos bien claro, desde el principio, que no se trata de discutir la realidad del mundo externo y de sus aconteceres, al menos de modo directo: se trata de discutir si tenemos conocimiento de ello y en qué grado lo tenemos. El enfoque humeano no es ontológico, sino gnoseológico: no se trata del ser, sino del conocer, por más que admitamos que, detrás de todo planteamiento del conocer, se agazapa de alguna manera el problema del ser.” (O II, p. 353). El otro punto a resaltar es el esfuerzo de Rábade por intentar proteger un núcleo, por más precario que sea, de identidad en Hume. El yo o la mente ha quedado reducido a un “haz de per-

² Las obras de Hume más utilizadas son el *Tratado de la naturaleza humana e Investigación sobre el entendimiento humano* pero las referencias al corpus humeano en el volumen II de las *Obras* de Rábade recorren diversos ámbitos como escritos sobre moral y religión y otras referencias esenciales en la exposición de su gnoseología.

cepciones” pero entiende Rábade que lo que es gnoseológicamente criticable puede ser moralmente necesario (O II, p. 45). Incluso en el ámbito gnoseológico de la filosofía de Hume, Rábade defiende una identidad real que se circunscribe al pensamiento, en definitiva, una “realidad pensada”. Esta realidad no es otra que la de la conciencia pensante. En estas páginas encontramos algunos de los debates más interesantes de este libro, además de un momento crucial en la filosofía de Hume y de su inclusión o extranjerización respecto de esa tradición moderna de donde surge la teoría del conocimiento (O II, pp. 450-462).

A continuación, Rábade defiende que el escepticismo humeano es moderado, determinado por el esfuerzo de alejarse de especulaciones abstractas que saturan la experiencia vital. Como es costumbre en sus libros, Rábade señala los límites de los planteamientos estudiados. Por ejemplo, la constatación de que el papel de la imaginación en Hume trasciende las fronteras del empirismo. La tercera y última parte, discute las repercusiones históricas del fenomenismo de Hume, en la escuela escocesa del sentido común (T. Reid) y en la filosofía trascendental de Kant. Justamente las últimas palabras de este libro apuntan en la dirección de una salida kantiana ante el fenomenismo: “el fenómeno en Kant es siempre un “aparecer” de *algo*, mientras que las percepciones-fenómenos de Hume no tienen por qué ser aparecer de nada, sino simplemente presencia de ellas mismas a la conciencia.” (O II, p. 552). La interpretación de Rábade sobre Kant estará recogida en el próximo volumen de este proyecto editorial: *Obras. Volumen IV. Concepciones de la razón: Kant, Ortega y lo irracional*.

La riqueza temática y formativa de los tres primeros volúmenes de las *Obras* del Prof. Sergio Rábade Romeo es incuestionable. El cuidado de los editores ha logrado recoger, de modo ordenado y con esclarecedoras presentaciones e introducciones y manejables índices, un corpus filosófico que será de gran beneficio para los estudiosos de filosofía. Además, este proyecto editorial vuelve asequibles obras que llevaban años agotadas. Los próximos tomos publicados serán el mencionado volumen IV, el volumen V, bajo el título de *El conocer humano 2* y el volumen VI, bajo el título *Raíces históricas de la teoría del conocimiento*. Antes de finalizar, quisiera señalar dos puntos respecto de los problemas que se han tratado. En primer lugar, el trasfondo genético de toda la modernidad, es decir, la preocupación por el surgir de las cosas y la vinculación de esta preocupación con el conocimiento. De modo más visceral esta preocupación llevará a autores como Nietzsche y Foucault a la radicalización del planteamiento genealógico. En segundo lugar, resaltar que, en definitiva, conocer es actuar. El modo en que conocemos determina el modo en que vivimos. En este sentido los temas gnoseológicos están atravesados de decisiones éticas y políticas que condicionan el modo de nuestro ser y de nuestro hacer, si cabe hacer diferencia. Ahora el lector puede volver al epígrafe y hacerse la pregunta sobre qué es lo definitivo en una teorización sobre el conocimiento.