

Bibliografía

ARCE CARRASCO, José Luis: **Hombre, conocimiento y sociedad**. PPU, Barcelona, 1988. 270 págs.

A diferencia de la Epistemología, no se limita la Teoría del Conocimiento a una determinada modalidad del conocer, sino que se enfrenta con la decisiva cuestión de la *objetividad* del conocer humano y su posibilidad, desplegándose de esta manera en el nivel filosófico y crítico que le es propio. Por ello, y tal es la perspectiva desde la que se abre el espacio que la obra habita, no tiene más remedio que hacerse cargo del *problema de la subjetividad* —en el término «subjetividad» estaría presente un sentido más psicológico—, puesto que sólo desde él se haría posible el acceso a la cuestión nuclear del valor objetivo de nuestro conocer. La filosofía del conocimiento ha de ser además, inexcusablemente, antropología del conocer: es la misma pregunta crítica por las condiciones más generales para que algo pueda ser objeto para el hombre, la que vincula la reflexión en torno al conocimiento con la problemática característica de la meditación filosófica sobre la condición humana. Así, dado que el hombre se halla de antemano volcado al mundo pero también recogido en la intimidad de su conciencia, no es posible entender la objetividad del conocer ni desde el modelo de la reproducción ni mucho menos desde el que convierte al conocimiento en creación. Los caracteres básicos de la alteridad, el enriquecimiento y la procesualidad, antes bien, exigirían encarar el problema desde la noción fundamental de *constitución*.

Bien se ve que todos estos supuestos incardinan el trabajo del profesor Arce en una tradición determinada, aquella gnoseología crítica que recorre la Modernidad como una de sus líneas más plenas de sentido. Sin embargo, no dejan de señalarse aquí las insuficiencias de la línea Descartes-Kant. Porque el hombre de los planteamientos modernos del conocer es un hombre abstracto e irreal ajeno al mundo por ajeno al cuerpo. De ahí el solipsismo, de ahí también el insoponible divorcio de teoría y práctica. No sólo implicaría la pérdida del mundo esa despedida de los otros, sino además la esquizofrenia característica que se hace visible, por ejemplo, en el *Treatise* humeano. Y con el recorte del sujeto corre pareja necesariamente la reducción del objeto a simple modo de la *cogitatio*, a mera idea.

Se trataría de superar insuficiencias semejantes, por lo tanto, manteniendo empero el rigor crítico de los planteamientos genuinamente gnoseológicos. Para

lograr este difícil objetivo, el profesor Arce recurre en un primer momento a las aportaciones de pensadores como Nietzsche y Merleau-Ponty. Del primero, instalándonos aquí más allá del llamativo ejercicio destructivo de la Modernidad y sus presupuestos e implicaciones, va a retener el descubrimiento de la conexión constitutiva entre conocimiento e interés, el mismo que implica desechar tanto el modelo del reflejo como el mito de la conciencia pura. El perspectivismo nietzscheano haría del conocimiento interpretación habilitadora de mundos, asignación de sentido y finalidad a un devenir que carece de uno y otra. Por su parte, la fenomenología del autor francés acierta a recuperar la subjetividad como auténtica existencia mundana. Porque el sentido de las cosas nacería en la experiencia del cuerpo fenoménico, y no en las soledades características de la conciencia enclaustrada. Sigue latiendo el método reflexivo en este peculiar trascendentalismo del cuerpo, una vez llevada la intencionalidad desde la conciencia al ámbito propio de la actividad motriz, la sexualidad y el lenguaje. Y, al mismo tiempo, el cartesianismo queda radicalmente superado, siguiendo aquí el autor el camino abierto por las investigaciones del profesor Rábade.

I

Pero, para dejar atrás definitivamente el callejón sin salida del representacionismo, remontando al mismo tiempo la senda reflexiva que nos lleva de la mano al fundamento de la objetividad, se impone la necesidad de abandonar el punto de partida de un sujeto enfrentado a un objeto aislado e independiente. Se hace preciso localizar un ámbito trascendental cuya índole *a priori* y sintética sea capaz de incluir en su seno los dos extremos tradicionalmente contrapuestos. De ahí la entrada en escena de las dimensiones práctica, lingüística y social de la actividad cognoscitiva, en un planteamiento que se reconoce kantiano al mismo tiempo que va más allá de Kant mismo.

Hay que arrumbar, en definitiva, al sujeto ideal que encuentra su sentido y su sustancia en el conocimiento entendido como «ejercicio contemplativo». Se apoya el autor en la obra ya clásica de Habermas para reclamar una teoría del conocimiento edificada bajo la tutela de la praxis, asumida como categoría gno-seoantropológica fundamental. Desde ella habrá que considerar entonces la mutua relación, que les es constitutiva, de sujeto y objeto, porque conforma ese ámbito trascendental buscado que permite comprender la apertura del mundo como efectiva autoproducción del hombre mismo. Entender la objetividad del conocer humano desde la trascendencia de la praxis, y ello de la mano de los textos centrales del llamado primer Marx y de los esclarecedores comentarios de autores como Habermas y Kosik, equivaldría, por otra parte, a dar entrada en la reflexión cognoscitiva a las efectivas dimensiones social e histórica del conocimiento. Sin olvidar en absoluto, además, que la unidad de ese ámbito originario para nada desmiente la diferencia real de sujeto y objeto: citando muy oportunamente a Adorno, el autor nos recuerda que «el pensamiento está encadenado al ente». Urge hacerse cargo, más allá del romanticismo del sujeto y de la barbarie del objeto, de lo efectivo de la relación entre ambos polos, como unidad que respeta y exige la diferencia. Y si bien recuperamos las dimensiones olvidadas del sujeto (el cuerpo, la sociedad, la historia), y lo hacemos desde la praxis, no por ello le negamos la principalidad que evidentemente le corresponde en la constitución de la objetividad del conocer. Antes al contrario, el ego trascenden-

tal quedaría convertido, para utilizar, con el autor, las palabras de G. Bueno, en «práctica histórico social en la cual el mundo se constituye como objeto».

Pero no es sino el lenguaje la cristalización expresiva de la praxis. De ahí que la Teoría del Conocimiento haya de poner también al lenguaje bajo su punto de mira, en toda la virtualidad sintetizadora de hombre y mundo que corresponde al fenómeno lingüístico. Tanto más cuanto que en el pensar contemporáneo parece haberse convertido la exigencia moderna de crítica del conocimiento en la exigencia de crítica lingüística: en ese «nuevo» trascendental que es el lenguaje se darían cita, en efecto, las diferentes corrientes de la reflexión filosófica de nuestros días. Cosa que deja perfectamente clara el profesor Arce por sus referencias a Wittgenstein, Schaff y Ricoeur. Su itinerario reconocería el papel conformador del lenguaje en la objetividad del conocimiento. Estaríamos ante una consideración del lenguaje que, tras la venerable estela abierta por Humboldt y proseguida por Sapir y Whorf, se niega a convertirlo en simple instrumento inerte del espíritu de un pensamiento ya estructurado de antemano. Como *energetia* modeladora del mundo humano y actividad vertebradora de la experiencia, el lenguaje acaba por erigirse, por derecho propio, en genuino ámbito de trascendentalidad, tejido vivo en el que se dan cita y se reconocen las huellas reveladoras del hombre y del mundo.

«Pensamos los objetos desde el singular entramado categorial de la lengua y su gramática», afirma el profesor Arce, de manera que resulta inevitable trazar los límites del conocer humano desde el *a priori* lingüístico. Y es que, para decirlo con la misma rotundidad de Liebrucks, el «yo pienso» de la *K.r.V.* tiene su hogar en el seno del respectivo lenguaje en que el hombre vive. En el fenómeno lingüístico nos las veríamos, en definitiva, con la plasmación sensible de la copertenencia de hombre y realidad. Esta estructura esencialmente sintética del lenguaje, posibilitante y limitadora, despejaría el terreno en que acontece el diálogo de sujeto y objeto que significa el conocer. Lo que no implica, como muy bien se advierte, reducir el pensamiento al lenguaje: no de otro modo se hace posible su interacción mutua que desde la diferencia que media entre ellos.

Para centrar de forma definitiva este doble ámbito de trascendentalidad que nos permite comprender la posibilidad de un auténtico conocer, el conocer objetivo —la praxis-lenguaje en su reconocida y bien acordada unidad—, recurre la obra que analizamos a esa ya nutrida tradición que ha venido insistiendo en la determinación social del conocimiento: la *Wissenssoziologie*, y, en especial, Karl Mannheim como padre fundador, tal vez hoy demasiado prematuramente «olvidado». Y no podía ser de otro modo, sin duda, cuando reparamos en que se nos ha puesto ante la necesidad, y la urgencia, de una Teoría del Conocimiento que, a la altura de los actuales desarrollos teóricos, se comprometa a devolver a la reflexión sobre el conocer la integridad del sujeto humano efectivo.

En su doble vertiente de doctrina y de método, la Sociología del Conocimiento permitiría al filósofo crítico reconocer la peculiar apertura de posibilidad, y la consiguiente fijación de límites, que las estructuras sociales en que está inevitablemente inserto suponen para el despliegue cognoscitivo del sujeto individual: «la sociedad será entendida como el marco *a priori* capaz de posibilitar, limitar y dar ciertas características al conocimiento individual» (p. 224). De nuevo reconocemos aquí esa estructura mediadora entre el sujeto y el mundo, que es a la vez matriz intersubjetiva.

Al mismo tiempo, el profesor Arce subraya que el panideologismo no se encuentra entre las consecuencias inevitables de la adopción del enfoque propio de la Sociología del Conocimiento. Se haría preciso, tras los pasos de Mannheim, revisar la idea de una verdad en sí. Porque no nos interesa la ideología parcial, sino la total, lo que el teórico denomina *perspectiva*: los factores existenciales, sociales, extrateóricos, no influyen sólo en la génesis del pensamiento, sino incluso en su contenido mismo, a excepción, claro está, del pensar formal y exacto de algunas esferas de la ciencia. No es la perspectiva que el interés determina mera deformación o falsificación a secas: más bien supondría condición de posibilidad, esto es, coincidencia de apertura y ocultamiento. Y el aprovechamiento crítico de los hallazgos de la Sociología del Conocimiento, que es lo que el autor de la obra reseñada quiere lograr, vendría insinuado en ese pasaje en que el propio Mannheim enfrenta su «relacionismo» al inmemorial relativismo. No es perspectiva sinónimo de ilusión.

Por lo demás, se pasan aquí por alto, sin duda con buen criterio, las más que sospechosas elucubraciones mannheimnianas en torno a esa objetividad ideal que sería alcanzable únicamente por el intelectual desclasado de la *freischwebende Intelligentsia*.

II

Asumió el ser humano en la Modernidad el papel de *subjectum*. Y en nuestros días, más que de muerte del hombre o agotamiento del *cogito*, habría que hablar de una crisis profunda del sujeto moderno, crisis de la que la subjetividad saldría radicalmente transformada, que no eliminada. Tal es el programa a que responde la obra que comentamos: instalar la subjetividad en el horizonte del hombre concreto: dicho de otro modo: humanizar el sujeto trascendental de los planteamientos clásicos de la Gnoseología. Han sido las escisiones injustificables de las que nació el sujeto moderno, las responsables de su definitiva pérdida en la nebulosa de la abstracción. Y habíamos olvidado la necesidad en que se encuentra también la crítica del conocer de hacerse cargo de la índole concreta del sujeto como sujeto situado. Este olvido se justificaba, a lo peor, aludiendo al rigor y a la fundamentalidad de un planteamiento verdaderamente crítico. Lo que el trabajo del profesor Arce nos enseña, entonces, es que ambas exigencias no sólo son compaginables, sino que la una necesita de la otra.

No hay sujeto sin cuerpo, del mismo modo que no se da conocimiento al margen de un interés conductor: sólo así se restablece la unidad de la razón, y se rompe la insularidad de la conciencia. Sólo de esta forma descubrimos que, así como el mundo carece de sentido sin él, el yo tampoco lo tiene si no es como ser en el mundo. Pero, con todo esto, la subjetualidad se ve forzada a reconocerse como social e históricamente determinada. De lo contrario, esa concreción que queremos devolverle no pasaría de ser un mito más. Ya no cabe seguir entendiendo al sujeto como simple yo personal, no tiene realidad alguna ese fantasma ajeno por completo a la red intersubjetiva del lenguaje que hablamos y que nos habla. Lo que no quiere decir, sin embargo, que la determinación social del conocimiento sea total, ni tampoco que el sujeto individual carezca de toda eficacia en el proceso que constituye la objetividad. Pues subrayar la base situacional y social del individuo no equivale en absoluto a hacer abstracción del mismo.

El modelo de subjetividad que recibimos de la Edad Moderna había seguido

en su construcción las pautas exigidas por la ciencia experimental de la naturaleza. A este sujeto mensurante de la mecánica, sujeto apátrida y sin compañeros, le habría llegado el final. Pero semejante final significa en el fondo la emergencia de otro modelo diferente, ansioso de restablecer la integridad y la unidad en el seno de un sujeto real y efectivo.

En suma, y sin perder nunca el contacto con su raíz kantiana, la obra consigue matizar y enriquecer la conexión entre planteamiento trascendental del conocer y finitud constitutiva de la razón humana. Porque no se trata, en efecto, de registrar la limitación como una contracción o «decaimiento» de lo infinito, sino de hacer de ella «positividad en sí». El conocimiento es finito por la sencilla razón de que la objetividad es posible. En este terreno se haría patente el alcance metafísico del problema del conocer: renunciando a todo canon absoluto, admitir la finitud de la verdad es lo mismo que tomarse el tiempo en serio, hasta intro-yectarlo en la misma entraña del sujeto cognoscente y del mundo del sentido. Con semejante actitud, la reflexión crítica no renuncia en absoluto a la radicalidad que le es propia, es preciso subrayarlo una vez más. Justo al contrario, entonces es cuando de veras la asume, cuando desiste de seguir reduciendo el sujeto al puro *eidos-ego* de que nos hablaba Adorno.

Más allá de la finitud quedaría la soledad de lo inhumano. La obra del profesor Arce constituye la revitalización de una disciplina eminentemente filosófica, una disciplina a la que urgía un ajuste de cuentas con los supuestos heredados de la Modernidad, su tradición capital. Por eso nos felicitamos por su aparición.

Mariano Luis Rodríguez

RÁBADE ROMEO, Sergio, *Espinosa: razón y felicidad*, Madrid, Cincel, 1987, 268 páginas.

El libro del profesor Rábade se inscribe en la serie de monografías que la editorial Cincel ha dedicado a la Historia de la filosofía y que van del mito y los presocráticos a la actualidad. Su propósito es trazar una síntesis del pensamiento de Spinoza. A él responde el plan de la obra. Tras un perfil biográfico del filósofo (pp. 11-29), se estructura en tres partes: la epistemología o teoría del conocimiento (pp. 31-149), la metafísica o categorías del ser (pp. 151-228), y la ética y la política (pp. 229-260); como apéndice, dos breves textos para comentario y una selección bibliográfica.

Como este simple esquema deja adivinar, el autor evita dos escollos harto frecuentes en los intérpretes de Spinoza: hacer un análisis cronológico de sus obras o limitarse a una lectura lineal de las cinco partes de la *Ética*. En el primer caso, las repeticiones son constantes y no se llega a ver el sistema; en el segundo, se minusvaloran los otros escritos, mientras que la *Ética* se convierte en un corsé que priva al lector de libertad de movimientos. Lejos de seguir una de esas dos vías, vías estrechas y de cercanía, Rábade contempla a Spinoza desde su época y desde toda su obra. Especialista en la filosofía moderna (monografías sobre Oc-