

Sergio Rábade Romeo: Razón y Experiencia

(Elementos para una teoría general del conocimiento)

«La filosofía, muy especialmente la teoría del conocimiento, no es un saber de soluciones, sino de problemas. El acierto de un filósofo no está en «recetar» soluciones, que suelen morir con él, y a veces antes que él, sino en ayudarnos a plantear adecuadamente los problemas y, por lo mismo, a comprenderlos mejor» (*Autobiografía Intelectual*, p. 18).

El propósito de este trabajo va a consistir en el examen de la dimensión que yo considero más específica y definidora de la labor que el Prof. Rábade ha llevado a cabo como Catedrático de Universidad, esto es, su contribución a la construcción de una Teoría general de Conocimiento¹, en la que se han dado cabida múltiples líneas de investigación, y en la que nos hemos formado una serie de profesores que actualmente impartimos esta disciplina y otras análogas en las distintas Universidades españolas e hispano-americanas.

Aunque dicha tarea podría remontarse a los primeros años de su biografía intelectual, pienso que el año 1966 marca una profunda huella en esta historia, pues en ese año coinciden tres hechos fundamentales: el Prof. Rábade obtiene por oposición la entonces denominada Cátedra de Metafísica (Crítica) de esta Universidad; a finales de ese mismo año aparece su obra más difundida, «Estructura del conocer humano», que tendrá una 2.^a edición en 1969, y una 3.^a en 1985; y es éste también el año en el que nuestro Profesor puede llevar a cabo una idea que durante algunos años le había rondado, a saber, la creación de una revista de Filosofía teórica («Anales del Seminario de Metafísica») que pudiese ser un canal privilegiado de la investigación que se realizase en el Departamento; revista que ininterrumpidamente se ha seguido publicando durante los últimos veinticinco años y de la que este número quiere ser también un homenaje.

1. Cfr. a este respecto el número monográfico editado por la revista *ANTHROPOS* (108/1990) dedicado a la obra de Sergio Rábade. Especialmente interesantes para nuestra temática son los siguientes artículos: López Molina, A. M., *Sergio Rábade Romeo: razón y método* (pp. 37-42); Arce Carrascoso, J. L., *Subjetividad y trascendentalidad* (pp. 42-45); Navarro Cordón, J. M., *De la subjetividad trascendental al apriori corporal* (pp. 46-47); Muñoz Veiga, J., *Sergio Rábade y la construcción histórica de la teoría del conocimiento* (pp. 48-49); Montero, F., *La fenomenología en la obra de Sergio Rábade* (pp. 50-52).

Por pura atencencia al «guión» que se me ha encomendado, sólo me voy a referir a las obras sistemáticas de nuestro Profesor, las que, sin duda, reflejan de forma más clara y diáfana su personal concepción del conocer humano. Hasta ahora, D. Sergio Rábade ha publicado tres trabajos sistemáticos, *Verdad, conocimiento y ser*, publicada en 1965 (y con una 2.^a edición en 1973). *Estructura del conocer humano*, que, como ya he comentado, corre por la 3.^a edición y *Experiencia, cuerpo y conocimiento*, publicada en 1985; y actualmente tiene en su taller particular de reflexión una obra prácticamente acabada, cuya publicación se prevee próxima, sobre *La razón y lo irracional*. A partir de ellas intentaré poner de manifiesto las líneas fundamentales que constituyen la concepción más personal de nuestro autor acerca del *conocer humano*, y ello en torno a cinco conceptos que interpretan desde diferentes perspectivas los modos mediante los que el filósofo puede acercarse reflexivamente a ese hecho. Tales son las categorías de *ser, conciencia, experiencia, cuerpo y razón*.

I. VERDAD, CONOCIMIENTO Y SER

En 1965 aparece la primera obra sistemática de nuestro autor, *Verdad, conocimiento y ser*. En ella se dan cita una serie de problemas histórico-sistemáticos, que habían sido las preocupaciones más puntuales de un profesor de Metafísica (Ontología y Teodicea), y, por otra parte, se adelantan temas y vertientes gnoseológicas, propias de un Prof. cuyas preocupaciones apuntan más a la Teoría del conocimiento que a la Ontología. En este sentido, los temas fundamentales de la obra son:

1. *Análisis histórico de las concepciones de la verdad*, en el que son jalones principales la filosofía griega, cuya concepción puede resumirse diciendo que es un proceso que va de la ἀλήθεια a la ὁμοίωσις teniendo como paso intermedio la ὁρθότης², la filosofía cristiano-medieval, en la que tiene especial importancia el concepto de creación, del cual nace el concepto de verdad ontológica y teológica³, Suárez, Ortega y Gasset, y Heidegger.

2. *Examen metafísico de la verdad desde una doble perspectiva: ontológica y gnoseológica*. Conocimiento y verdad constituyen así dos problemas inseparables. No se puede comprender la verdad en plenitud más que desde el ángulo del conocimiento, ni éste se nos puede revelar en toda su profundidad hasta haber abordado la cuestión de su verdad o correspondencia con los objetos conocidos. De ahí que la noción de verdad no sea una noción primaria, sino derivada y consecencial de la previa noción que se tenga del conocimiento: de las distintas soluciones que se den a la naturaleza del conocimiento, deben surgir las nociones de verdad correspondientes. Así las

2. *Verdad, conocimiento y ser*. Ed. Gredos, 1966, p. 15.

3. *O.c.*, pp. 37 y ss.

pp. 107-155 de la obra están dedicadas a un análisis fenomenológico, en el que se dan las pautas necesarias para una superación de la antinomia trascendencia-inmanencia, gracias a la postulación de una conciencia, cuya actividad debe ser trascendente, representativa e interpretativa⁴. No obstante, será en la *Estructura del conocer humano* (1966), donde se analizará pormenorizadamente lo que en esta obra son meras intuiciones.

3. *La filosofía de lo irracional y sus etapas históricas*, tema «guadiana» en la propia evolución del pensamiento del Prof. Rábade que alcanzará su verdadera dimensión en su última obra escrita, *La razón y lo irracional*, de la que haremos una pormenorizada exposición en la última parte de este trabajo.

4. *Objetivismo y subjetivismo gnoseológico en la filosofía griega*, asunto al que está dedicado la última parte de la obra, en la que se lleva a cabo un estudio de las relaciones existentes entre antropología y gnoseología griegas, esto es, entre su concepción del hombre y su concepción del conocimiento, apuntando a ese primer momento de subjetivización que se produce en la filosofía occidental, cuando los estoicos sustituyen el verbo ὁράω (ver) por el verbo λαμβάνω (coger) para designar el acto del conocimiento⁵.

II. CONCIENCIA Y SUBJETIVIDAD COMO CONDICIONES TRASCENDENTALES DEL CONOCER HUMANO

Si en su primera obra, «Verdad, conocimiento y ser», es el *ser* la categoría en torno a la cual se configura una interpretación del conocer humano muy en conexión con la antropología y gnoseología griegas, va a ser *el sujeto-conciencia*, el eje en torno al que se construya la *Estructura del conocer humano*, obra con la que creo hacer justicia al decir, que hemos contraído una provechosa deuda todos aquellos que algún día quisimos acercarnos seriamente a la Teoría del conocimiento. En ella se expresa una concepción del conocer humano superadora de la antítesis realismo-idealismo, en la que se acepta, de entrada, el importante concepto de *constitución* como pieza central de una Teoría del conocimiento que tiene como temas fundamentales la conciencia, la intencionalidad, el sujeto, el objeto y los elementos aprióricos del conocimiento. Como cabía esperar, se cierra esta obra con una reflexión en torno a los límites del conocimiento, tema éste esencial en

4. *O.c.*, p. 112.

5. *O.c.*, p. 237. Algunos de los temas tratados en esta obra han sido desarrollados en diferentes artículos, de los que deseamos señalar los siguientes: *La creación en la filosofía griega*, «Estudios» Madrid, XVI, 48 (1960), pp. 63-68; *El conocimiento del singular en la Escolástica*, «Estudios» (Madrid), XVII, 54 (1961), pp. 437-455; *La gnoseología tomista a la luz del pensamiento actual*, «Estudios Filosóficos» (Valladolid), 63-64 (1974), pp. 205-217. Cfr. asimismo para esta problemática el sugerente trabajo de Pérez de Tudela, J., *Sergio Rábade, iniciador del medievalistas*. In «Anthropos» (108/1990), pp. 53-55.

una *gnoseología de la precaución*, que es la que se instaura en el pensamiento occidental en ese arco histórico, como gusta de decir el Profesor Rábade, que va desde Descartes a Kant, autores que junto a Husserl representan las tradiciones más citadas de la obra referida. Especialmente nos han interesado los siguientes temas: consideración crítica del conocer, conciencia e intencionalidad, *apriori* y trascendentalidad, el sujeto del conocimiento, criterio y límites del conocimiento.

II.1. Consideración crítica del conocer

El punto de partida de la «Estructura del conocer humano» acepta el conocimiento como un hecho y ello porque incluso el escéptico llega a admitirlo como tal, si bien puede poner en crisis su valor especulativo o de certeza. El conocimiento tiene una función absolutamente primordial, a saber, ser el fundamento de todo aquello que llamamos vida, ya sea espiritual, espontánea, filosófica, religiosa, etc. Gracias a él tomamos conciencia de nuestra inserción en el mundo, ya sea de forma cognoscitiva, volitiva o afectiva, y en virtud de él nos vinculamos al mundo, construimos nuestro mundo e intentamos que ese mundo sea intersubjetivo.

Como es natural, existen diversos niveles desde los que se puede construir un discurso acerca del conocimiento, a saber, natural, cultural, científico-positivo y filosófico, siendo este último el que verdaderamente interesa al epistemólogo. El autor acepta, de entrada, el círculo vicioso en el que cae toda teoría del conocimiento, puesto que sólo se podrá examinar el conocimiento ejerciéndolo: el problema del conocimiento es un problema esencialmente automediatizado⁶. En el marco de un tratamiento filosófico del conocimiento podemos distinguir el punto de vista psicológico, acerca del *como es* el conocimiento, el lógico, acerca del *como debe ser*, y el filosófico-crítico, cuyo objeto es su valor y sus límites; y aunque sea esta última la pregunta más radical es preciso reconocer una coimplicación de las tres preguntas: «Sin conocer como conocemos de hecho, difícilmente podemos saber qué es el conocimiento y cuál es su valor y sus límites»⁷. Sólo después del análisis psicológico y del cuestionamiento metafísico, cabe establecer planteamientos críticos sobre el valor objetivo y los límites del conocer humano.

Así pues, en el dinamismo humano el conocimiento se presenta como un dato último e irreductible, y cabe interpretarlo como un *diálogo* entre el sujeto y el objeto «a través de la conciencia, la cual funciona como una especie de enrejillado transparente que, siendo frontera divisoria, es también medio de comunicación»⁸, planteándose ahí uno de los mayores proble-

6. *Estructura del conocer humano*, Ed. G. del Toro, 2.ª ed., Madrid, 1969, p. 11.

7. *O.c.*, p. 12.

8. *O.c.*, p. 15.

mas de la Teoría del conocimiento, a saber, la dialéctica inmanencia-trascendencia. Como observación metodológica, el autor hace notar que el conocimiento se presenta como un acto unitario en el que sensaciones, percepciones, juicios... se presentan en una conexión absolutamente necesaria, y que, sin embargo, la reflexión crítica tendrá que estratificarlo en niveles y atomizarlo en actos, pero, «nuestro modo de conocer el conocimiento no debemos transferirlo al modo de producirse el conocimiento mismo»⁹, sino que el conocimiento humano es un proceso total y totalizador, donde no hay provincias ni fronteras absolutamente diferenciadas, sino que es preciso afirmar de antemano el carácter absolutamente unitario del proceso del conocimiento.

Según el autor, existen dos grandes etapas o modos de caracterizar el conocimiento, a saber, el realismo natural o ingenuo (hasta Descartes) y el criticismo que surge con el planteamiento cartesiano y que se desarrolla en múltiples sentidos en toda la filosofía moderna. En el primero, el conocimiento es reproducción de objeto por asimilación del sujeto a él: *asimilación intencional del objeto*; se trata de una teoría basada en dos presupuestos, a saber, la teoría de las facultades-potencias, y la creencia de que objeto en-sí y objeto conocido coinciden, con la única diferencia de su estatuto (físico o intencional). En la segunda imagen que se nos ofrece del conocimiento, éste deja de ser una captación receptiva para convertirse en *constitución del objeto*, gracias a la postulación de una conciencia crítico-trascendental. Desde esta perspectiva, el autor propone como noción provisional del conocimiento la siguiente: «expresión consciente de la presencia del objeto»¹⁰, poniendo así de manifiesto que en todo acto cognoscitivo se han de dar siempre tres elementos: a) una cierta actividad del sujeto que conoce, b) la toma de conciencia del objeto por parte del sujeto, c) una tensión relacional sujeto-objeto a través de la conciencia. En definitiva, pues, el conocimiento es un acto o proceso de objetivación; conocer es constituir objetivamente.

Una vez que se ha postulado una noción provisional del conocimiento, se pasa al examen de la *actitud crítica*¹¹, mediante el que se pone de manifiesto que no basta simplemente con conocer y saber que conocemos, sino que se ha comenzar por formular estas preguntas fundamentales: ¿Qué significa conocer? ¿Que valor tiene el conocimiento? ¿Que seguridad puedo llegar a tener en la posesión de mis conocimientos? La actitud crítica se convierte así en una actitud de precaución, en virtud de la cual no se debe admitir ningún conocimiento que previamente no esté justificado y que en el ámbito de la epistemología del conocimiento debe cumplir tres objetivos

9. O.c., p. 18.

10. O.c., p. 22.

11. Este tema ocupa el cap. II de la obra (pp. 29-37). Un desarrollo posterior, desde la perspectiva kantiana, puede encontrarse en *Kant: Perfiles de una actitud crítica*, publicada en «Estudios Filosóficos» (Valladolid) 1981, pp. 9-31.

fundamentales: purificar, fundamentar y delimitar¹². El pensamiento moderno comienza así con esta actitud crítica, de la que es un ejemplo excepcional el proceso cartesiano de duda, asunto que fue objeto de un riguroso examen en una nueva obra de nuestro autor publicada en 1971, *Descartes y la gnoseología moderna*¹³, y cuyos resultados más relevantes creo necesarios exponer.

La actitud crítica en el pensamiento moderno: el proceso cartesiano de duda

Para el Prof. Rábade la gnoseología cartesiana es una gnoseología de certezas absolutas, como era de esperar en el marco de un racionalismo extremo; fuera de él, bastaría con poseer algunas certezas humanas. Ahora bien, para poder llegar a esas certezas de carácter absoluto, hay que pasar por el calvario de la duda: «Hay que analizar todas sus posibles motivaciones, porque sólo así podemos llegar a obtener certezas que queden libres hasta de la más ligera tentación de duda»¹⁴. No es, pues, la duda una cuestión de mero trámite, sino que es preciso detenerse en ella, porque no hay camino mejor para el conocimiento firme de las cosas, esto es, para alcanzar certezas. Se le asignan así dos funciones distintas, pero complementarias: *labor de desescombros* y *ser fuente de certezas*¹⁵. A la primera podría calificársela como «lavado gnoseológico de cerebro», mediante el que el aprendiz de crítico somete a crítica epistemológica todo aquel bagaje de verdades y certezas que funcionan vitalmente. La segunda función pone de manifiesto que en ningún momento Descartes concibió la duda como el estado crítico definitivo, sino muy al contrario, como un estadio transitorio, necesariamente abocado al auténtico estado, a saber, la consecución de una certeza absoluta. Para ello, la duda ha de ser también absoluta. Nada, en principio, debe sustraerse a tal duda; la duda no reconoce fronteras: «en la actitud de rigor crítico en que se sitúa Descartes basta que se pueda dudar de una verdad, para que, provisionalmente se considere a tal verdad como falsa»¹⁶.

12. *Kant: perfiles de una actitud crítica*, ed. cit., p. 12.

13. *Descartes y la gnoseología moderna*. Ed. G. del Toro, Madrid, 1971. En su *Autobiografía intelectual*, (ANTHROPOS 108/1990), el Prof. Rábade nos comenta el origen y sentido de esta obra: «El título de la obra indica la perspectiva de acercamiento a la complejidad del pensamiento filosófico de Turena. Desde mi situación personal, necesitaba pagar una deuda de bastantes años con Descartes: lo llevaba leyendo desde mucho tiempo atrás, acudía incidentalmente a él, pero me faltaba una reflexión sosegada sobre su obra fundamental, las *Meditaciones*, reflexión cuya necesidad me hizo ver con claridad Kant y otros autores de la modernidad» (p. 15).

14. *Descartes y la gnoseología moderna*. ed. cit., p. 25.

15. *O.c.*, pp. 26-27.

16. *O.c.*, p. 27.

Se trata así de una duda que supera, incluso, a la escéptica; no puede ser una duda real y no lo es, es una *duda metódica*, de la que el filósofo-crítico tiene que valerse como *instrumento* y que tiene como primera meta fundamental *abducere mentem a sensibus*, mostrándole a la mente lo infundado de su asentimiento a los contenidos de los sentidos ¹⁷.

II.2. Conciencia e intencionalidad

El conocimiento es un ensamblaje de actos conscientes: todo conocimiento es conciencia y, a la inversa, toda conciencia es conocimiento, sin que sea legítimo identificar la conciencia con ninguna clase o nivel de conocimiento. De ahí que preguntarse por la estructura del conocer humano venga a ser lo mismo que preguntarse por la estructura de la conciencia, aunque se acepte, de entrada, como es natural, que existen aspectos de la conciencia no-gnoseológicos y aspectos del conocimiento que no se agotan en la conciencia. El Prof. Rábade lleva a cabo un estudio de las relaciones conocimiento-conciencia tanto desde la perspectiva psicológica ¹⁸, cuanto desde la perspectiva crítico-trascendental, resultando ésta la verdaderamente valiosa para los propósitos del autor, pues es ahí dónde la intencionalidad, como modo esencial de la conciencia, adquiere su sentido primordial ¹⁹.

Instalados en la perspectiva psicológica, la conciencia se nos presenta como un campo de naturaleza relacional, cuya función va a consistir en hacer presentes las vivencias, refiriéndolas a un yo, como centro de todas ellas; se pone de manifiesto, así, el carácter estructural de la conciencia (sujeto-objeto, polo subjetivo-polo objetivo). El mismo Husserl en sus *Investigaciones lógicas* distingue en este nivel tres usos principales ²⁰.

a) *La conciencia como unidad fenomenológico-real de las vivencias del yo*, en la que el «yo» no es objeto ni sujeto, sino que es una multiplicidad de fenómenos unificados en una corriente de conciencia: «El yo, fenomenológicamente reducido, no es, por ende, nada peculiar que flote sobre las múltiples vivencias, sino que es simplemente idéntico a la unidad sintética propia de estas» ²¹.

b) *La conciencia como percepción interna de las vivencias psíquicas propias*. Se entiende aquí la conciencia como conocimiento de sus propios actos immanentes, conocimiento que se realiza a través de una «percepción adecuada».

17. L.c.

18. *Estructura del conocer humano*, ed. cit. pp. 42-47.

19. O.c., pp. 48-59.

20. Husserl, E., *Logische Untersuchungen* (L. U.) II/2. Max Niemeyer Verlag, Vierte Auflage. Tübingen, 1968, p. 353. *Apud* Rábade, p. 42.

21. L.c.

c) *Conciencia como vivencia intencional*: «la conciencia como nombre colectivo para toda clase de «actos psíquicos» ó «vivencias intencionales»²². Este concepto de conciencia no sustituye a los dos primeros, sino que más bien expresa su esencia, puesto que la vivencia intencional o acto caracteriza una determinada existencia psíquica consciente.

Análisis de la conciencia desde la perspectiva crítico-trascendental

Lo que verdaderamente nos interesa averiguar es si la conciencia nos lleva realmente al conocimiento de lo otro. En este sentido, la conciencia es algo del sujeto que es esencialmente tensión hacia el ser del objeto, tensión interpretada como un conjunto vectorial de subjetividad y mundanidad. En este tomar posesión de la experiencia, la conciencia es *legisladora*, puesto que organiza y confiere sentido definitivo a la objetividad del conocimiento; pero legislar no es crear, es imponer leyes, caracteres a algo que se presupone: «Ese algo es precisamente el contacto originario de la conciencia con el ser del objeto mediante la afección que ese ser produce en ella»²³. En este sentido, conocer va a ser distinguir lo real-objetivo de lo subjetivo, dentro de la unidad de ambos en la conciencia, tarea que sólo será posible gracias a un método crítico-reflexivo: «En efecto, la conciencia tiene que realizar un repliegue sobre sí misma para superar el nivel de espontaneidad en el que no se plantea el problema de discernir entre lo subjetivo y lo objetivo: sólo curvándose sobre sí misma puede llevar a cabo esta tarea»²⁴.

En su perspectiva trascendental, es necesario considerar a la conciencia como supraempírica y supraindividual, fuente original de toda objetividad, por referencia a la cual y desde la cual se constituye todo objeto científico con validez universal y necesaria; y es susceptible, al menos, de dos tipos de interpretaciones:

a) Puede ser entendida como la que tiene la tarea de conformar aprioricamente la pluralidad de datos de la conciencia psicológica espontánea, donadora de sentido a los mismos. Esta es la postura defendida por el autor, que podemos calificar como *idealismo crítico*.

b) También puede interpretarse como creadora, no sólo de sentido del objeto, sino también del ser que hay en el objeto («idealismo absoluto»).

El Prof. Rábade señala dos funciones gnoseológicas fundamentales de la conciencia, a saber, aprehensiva y objetivante²⁵. Mediante la primera se capta a sí misma, es transparencia para sí, se percibe como corriente y como flujo de actos conscientes, es *autoconciencia*; en cuanto objetivante, tiene la

22. O.c., p. 346.

23. *Estructura del conocer humano*, ed. cit., p. 52.

24. O.c., p. 54.

25. O.c., p. 56.

tarea de organizar y legislar lo dado y recibido para convertirlo en objeto, es constitutiva no del ser del objeto, sino de la objetivación de ese ser. En este sentido, la propiedad fundamental de la conciencia es la *intencionalidad*: conciencia es intencionalidad. Todo acto de conciencia es esencialmente intencional, ha de referirse a algo que, haciéndose objeto en el acto, no es el acto. Llámase intencionalidad a esa esencial referencia de todo acto de conciencia a un objeto: todo conciencia ha de ser *conciencia de*; como diría J. P. Sartre, conocer es estallar hacia, más allá de uno mismo hacia lo que no es uno mismo ²⁶.

A continuación, el autor realiza un examen histórico de las distintas nociones de intencionalidad desde la Escolástica a Husserl ²⁷, siendo especialmente interesante el análisis acerca de las diferencias entre las concepciones de Brentano y Husserl, que podríamos resumir así ²⁸.

A partir de 1.900, fecha de la primera edición de la *L.U.*, se observa un progresivo desplazamiento de las ideas de Brentano por parte de Husserl, cuya raíz principal puede cifrarse en el empleo gnoseológico de la intencionalidad por parte de éste frente al uso puramente psicológico-descriptivo por parte de Brentano, siendo las diferencias principales las siguientes:

1.º) Para Brentano «todo fenómeno psíquico es un acto», confundiendo así sensación y percepción. A ésta le niega las propiedades que le va a conceder Husserl, tales como las de captadora de sentido y donadora de significación y objetividad.

2.º) Brentano señala el carácter descriptivo-empírico de la intencionalidad, interpretándola como un acontecimiento del mundo, como un hecho mundano; no identifica a la conciencia con la intencionalidad, sino que aparece como una propiedad de la conciencia al servicio de la vida mental, la cual tiene la misión de incorporar el reino de la conciencia al reino de la mundanidad. Por el contrario, para Husserl *conciencia es intencionalidad*, esto es, tiene una función constitutiva y objetivante, cuya tarea es la *donación de sentido*.

De acuerdo con Husserl, el Prof. Rábade considera que la intencionalidad es el fundamento de toda objetividad trascendente: la intencionalidad es un motor de trascendencia desde nuestra conciencia hacia fuera de ella, hacia el mundo de los objetos, que son originariamente objetos-cosas. En conclusión, «la intencionalidad debidamente entendida dentro de cualquier teoría del conocimiento que no se cierre en inmanentismo idealista de tipo dogmático, es el fundamento que justifica la trascendencia del conocer humano» ²⁹.

26. *O.c.*, p. 61.

27. *O.c.*, pp. 62-74.

28. *L.c.*, pp. 72-74.

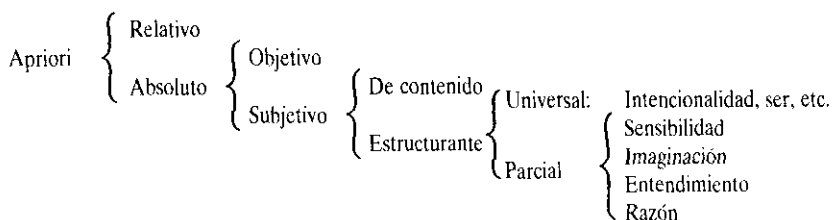
29. *O.c.*, p. 29.

II.3. Apriori y trascendentalidad

¿Tienen las estructuras del sujeto una auténtica función modificadora o se reduce su papel a ser un mero cauce transmisor de lo recibido en la impresión sensible o en la simple aprehensión? Ésta es la cuestión a la que se intenta responder en el cap. IV de esta obra, dedicado al análisis de los *elementos aprióricos del conocimiento*³⁰.

De entrada, señala el autor dos razones para plantear el tema del apriorismo, a saber, la *función mediadora*, ejercida por el sujeto, y la *universalidad y necesidad (generalidad)* que aparentemente revisten algunos de nuestros conocimientos. De acuerdo con la primera, el conocimiento se plantea como un proceso sujeto-objeto, en el que es necesario examinar las estructuras y leyes operativas de la actividad de ese sujeto: el grado de mayor o menor espontaneidad que se conceda al conocimiento estará en función de la mayor o menor *espontaneidad que concedamos al sujeto y a sus estructuras aprióricas*. En conformidad con la segunda, es preciso señalar que, frente al contingentismo de los datos del conocimiento, hay otros que se nos presentan dotados de gran seguridad, por lo que parece necesario buscar estructuras o leyes, de algún modo supraempíricas, que lo justifiquen. Tal justificación sólo puede venirnos de unas estructuras o dinamismo del sujeto y del objeto que gocen de los caracteres que se suelen asignar a los elementos apriori.

Llámase apriori, en sentido amplio, aquello que antecede a la experiencia, lo cual puede interpretarse en dos sentidos, relativo y absoluto. De modo relativo, respecto de una o varias experiencias cognoscitivas, son *apriori* aquellos conocimientos que siendo *antecedentes a las mismas*, las *condicionan o influyen en ellos de alguna manera*. Así puede decirse que todos los conocimientos que poseemos en un determinado momento constituyen un especie de *apriori* por acumulación (prejuicios, hábitos, etc.), que condicionan sucesivos conocimientos. En sentido absoluto, que es el que examina esta obra, se denomina *apriori* a lo que antecede a toda experiencia y es independiente de ella, y es posible distinguir entre *apriori subjetivo*, que es el verdaderamente significativo para el propósito del autor, y el *apriori objetivo* o material. Una visión general del tema se nos ofrece en el siguiente esquema³¹:



30. El cap. IV lleva como título «Las estructuras aprióricas y la noción de objeto» y corresponde a las pp. 79-172.

31. O.c., p. 88.

Tres son las principales tareas encomendadas a las estructuras o leyes aprióricas del conocer ³²: a) posibilitar el conocimiento: puesto que lo *apriori* es anterior a toda experiencia e independiente de ella, se infiere que para que se produzca el conocimiento es necesario la aplicación de esas leyes o estructuras; b) imponer al conocimiento las características de universalidad y necesidad; c) señalar los límites de lo cognoscible, más allá de lo cual está el ámbito de la irracional. Asimismo pueden señalarse tres caracteres fundamentales del *apriori* subjetivo ³³, a saber, la *espontaneidad*, su *actividad formal*, esto es, la tarea de donación de sentido en sus múltiples formas, y el *valor subjetivo y objetivo* de las estructuras o elementos *a priori*, cuyo ámbito de aplicación corresponde a todo el ámbito subjetivo del conocer (sujeto-conciencia, dinamismo subjetivo...). El autor señala que el apriorismo de la filosofía moderna y contemporánea podría interpretarse como una nueva versión del viejo aforismo escolástico: *Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*. En último término, la función apriórica pone de manifiesto este dinamismo unificante del sujeto y expresa un acto de espontaneidad del mismo, de su facultad de representar; es un acto de su propia *autoactividad*, aunque siempre sea preciso contar con los datos y representaciones sensibles.

El Prof. Rábade realiza un recorrido histórico que va desde la filosofía griega hasta Kant ³⁴ en el que rastrea algunos precedentes históricos (innatismos, platónico y cartesiano; intelecto agente de Aristóteles y Sto. Tomás; idealidad del espacio y del tiempo de Leibniz) de ese gran planteamiento acerca de los elementos aprióricos del conocimiento que supone el sistema crítico-transcendental de Kant, al que dedica un pormenorizado análisis ³⁵, del que creemos conveniente, para nuestro propósito, resaltar lo siguiente:

1.º) Kant cierra esa etapa que hemos denominado como «gnoseología de la precaución», cuyo comienzos están en Ockham y Descartes, y que en el filósofo de Königsberg se convierte en una gnoseología de límites, límites que han de ser señalados desde el entendimiento humano mismo, mediante el examen de sus estructuras y condiciones, a través de un nuevo método, a saber, el planteamiento transcendental.

2.º) El *apriori* kantiano tiene una función formal y sintética: no se puede formalizar sin sintetizar, sin sintetizar sin formalizar. Formalizar es unir, sintetizar. Aunque los modos vayan a ser diversos, cualquier proceso de conocimiento y cualquier etapa de ese proceso ha de ser, de alguna manera, sintética o unificante. La raíz de este dinamismo unificante está en la espontaneidad del sujeto, en su propia autoactividad. Ni que decir tiene que no se trata de una espontaneidad meramente creadora, sino que siempre habrá

32. *O.c.*, pp. 89-90.

33. *O.c.*, pp. 91-93.

34. *O.c.*, pp. 93-105.

35. *O.c.*, pp. 105-126.

que contar con los datos y representaciones sensibles. En último término, el objeto, inmanentizado en el sujeto cognoscente, por ser un resultado del proceso lógico del conocer, es el término final sintético de un largo y complicado proceso que comienza en la recepción sensible de las impresiones y que pasa a través de las distintas unificaciones sintéticas de las formas aprioricas de la sensibilidad, los esquemas trascendentales de la imaginación, y la síntesis de la apercepción trascendental, que, en cuanto «condición común, *apriori*, que agrupa en la unidad de una conciencia todas mis representaciones—» es el factor radical constitutivo de todo objeto³⁶: Inmune en sí misma de todo elemento de la experiencia, es condición de posibilidad de toda experiencia intersubjetiva.

Como un insigne representante del apriorismo en el planteamiento fenomenológico del conocimiento se examina la teoría de Husserl acerca del apriori³⁷. En la línea trascendental del conocimiento, éste lleva a cabo un planteamiento lógico-trascendental del conocimiento, en el que ocupa un lugar relevante la función de constitución y conformación por parte del sujeto cognoscente. Así, el método fenomenológico consistirá fundamentalmente en asistir por medio de la reflexión y el análisis a los progresivos niveles de intuición y constitución del objeto, niveles siempre correlativos y coimplicados: no se intuye sin constituir y no se constituye sin dar lugar a la intuición. Frente a Kant, en Husserl se presupone un cierto *apriori objetivo*; en la experiencia se nos da algo incompleto que, en sí mismo, encierra una regla para la posibilidad ideal de completarlo³⁸. De ahí que *constituir* auténticamente, para Husserl, no consista en imponer formas a una materia amorfa recibida en la impresión sensorial (Kant), sino que es fundamentalmente un *dar sentido (Sinngebung)* realizado por el sujeto: «Constituir es dar sentido al mundo y a sus estructuras, es descubrir la fundamental relación de *significación*, que tienen las cosas y el mundo con él. Se supone la existencia del mundo, pero hay que darle sentido para que adquiera una significación. Los propios yo empíricos están necesitados de esta donación de sentido y de significado. Sólo el Yo trascendental aparece de inmediato así mismo como una evidencia»³⁹. Se trata de una objetividad que puede calificarse, sin contradicción, de inmanente y trascendente, al mismo tiempo. La fórmula *Ego cogito cogitatum* pone de manifiesto esa progresiva desfactización del hecho para esenciarlo primero y reducirlo, después, al Yo. Así, «la constitución de la objetividad es el resultado del diálogo entre el *datum* y el *cogito* del sujeto: el *datum* tiene que someterse a las leyes necesarias del sujeto trascendental, y a su vez, el *cogito* tiene que respetar los contenidos en el *datum*»⁴⁰. Se señala así una esencial correlación entre

36. *O.c.*, pp. 122-123.

37. *O.c.*, pp. 126-150.

38. *O.c.*, Husserl, E., *Ideas*, § 149, p. 357. *Apud* Rábade, p. 129.

39. *Estructura del conocer humano*, p. 129.

40. *O.c.*, p. 133.

el *apriori* objetivo y el *apriori* subjetivo, gracial a la cual, se interpreta el proceso del conocimiento como un proceso de constitución en el que se coimplican lo dado, con sus estructuras aprióricas objetivas, y el dinamismo trascendental del sujeto con sus leyes propias: ley de la intencionalidad, de la significación y de la temporalidad.

En la última parte del capítulo se analizan las relaciones entre *apriori* y *objetividad*⁴¹. De ella interesa señalar dos cuestiones relevantes:

1.º) Entre el *apriori* subjetivo y el *apriori* objetivo se da una cierta correlación que puede llamarse dinámico-constitutiva. En ella, el *apriori* objetivo o material es el encargado de entregar los contenidos, mientras que corre a cargo del *apriori* subjetivo el ofrecer moldes, de algún modo generales, en los que puedan incardinarse contenidos diversos y aún contrarios. Se podría decir que mientras que las determinaciones concretas se deben al *apriori* objetivo, los caracteres de universalidad, necesidad e intencionalidad, se derivan del *apriori* subjetivo. El objeto, en cuanto conocido, solo puede comprenderse adecuadamente desde la conjunción de la doble perspectiva del *apriori* objetivo y subjetivo.

2.º) El problema del objeto y de la objetividad puede ser fundamentalmente planteado desde tres niveles distintos: espontáneo, científico-positivo y metafísico-crítico, siendo esta última dimensión la que verdaderamente interesa para una teoría general del conocimiento, pues sólo en ella se presenta el objeto como un producto sintético, en el que se integran elementos de las cosas y elementos subjetivos. Existe un principio de complementariedad entre el sujeto y el objeto: lo objetivo sólo se desvela bajo la dinámica de lo subjetivo, y la dinámica del sujeto sólo puede actuar ante el enfrentamiento de lo objetivo. En conclusión, las estructuras aprióricas del objeto no son más que las cualidades, aspectos, notas o contenidos del objeto-cosa, en posibilidad de desvelación frente al sujeto, y, a su vez, las estructuras aprióricas-subjetivas son estructuras cuya naturaleza y esencia consiste en estar ordenadas para conocer: «todo conocer es un cierto producir la objetividad de lo conocido fecundados por los contenidos venidos de la cosa trascendente»⁴².

II.4. El Sujeto del conocimiento

El cap. V de esta obra está dedicado al estudio del sujeto del conocimiento, poniendo un especial acento en el tratamiento que Kant y Husserl han realizado de la subjetividad trascendental; y ello desde un triple nivel hermenéutico: a) desde el análisis de las estructuras que ha de revelarse como el fundamento último posibilitante del conocimiento; b) desde la con-

41. *O.c.*, pp. 150-173.

42. *O.c.*, p. 173.

sideración dinámica del sujeto, es decir, la puesta en marcha de esas estructuras en orden a la realización del conocimiento formal; c) desde el análisis de las peculiares relaciones que el sujeto mantiene con lo «otro» a través del medio diáfano de la conciencia.

Se parte de una definición muy general de sujeto como «el elemento de la relación cognoscitiva en el que la autoconciencia descubre inmediatamente radicado el acto del conocimiento formal»⁴³, cuyas características más destacadas son las siguientes: a) el sujeto, en cuanto tal, es un esencial estar volcado hacia el objeto (intencionalidad), es el lugar de la objetivación de lo «otro» en cuanto «otro»; b) esta revelación de lo «otro» como «otro», realizada en la objetivación sólo se puede entender a través del medio diáfano de la conciencia, raíz de la subjetividad cognoscitiva; c) en tercer lugar, el sujeto se nos ofrece en el análisis reflexivo como un todo dotado de profunda unidad, en el que se enhebran todas sus actividades de tipo cognoscitivo, desde las más elementales a las superiores.

Conocer es enriquecerse, es autoenriquecimiento del sujeto que podemos caracterizar así: «conocer es para el sujeto actuar... El sujeto sólo conoce en cuanto actúa, en cuanto desarrolla una actividad peculiar consciente e intencionada...» Objetivar «algo, no es, en definitiva, más que tener conciencia de la actuación de su presencia en mí»⁴⁴. La actitud espontánea del sujeto es tanto mayor cuanto menor sea la coartación de la misma ejercida por el objeto; así, dicha espontaneidad se acentúa especialmente en la construcción del objeto de razón. Rábade Romeo llama «lo transubjetivo del sujeto» a aquel conjunto de funciones o estructuras ordenadas a conocer⁴⁵.

Con la reflexión Kantiana aparece la noción de *sujeto trascendental*, como condición de posibilidad de todo conocimiento objetivo. El Prof. Rábade lo define como «un principio lógico estructural puro, autoconstituido en polo originario y originante de toda constitución objetiva»⁴⁶. Se configura así como un principio de objetividad que no es objetivo ni objetivable, como polo subjetivo inobjetivo e inobjetivable, pura subjetualidad, pura formalidad subjetiva: «es un sujeto puramente formal, sin contenidos, un *Bewusstsein überhaupt* como pura forma formalizante de toda objetividad»⁴⁷. De él cabe destacar su carácter puramente fundante y no fundado: es como un centro de irradiación de donde brotan y a donde refluyen todas esas funciones.

En el sistema kantiano, el sujeto trascendental aparece como la última condición posibilante del conocimiento objetivo, entendido como conocimiento científico-universal, principio de subjetividad pura, mera espontaneidad que ha de estar presente en todos los actos del pensar objetivo:

43. *O.c.*, p. 178.

44. *O.c.*, pp. 180-181.

45. *O.c.*, p. 182.

46. *O.c.*, p. 192.

47. *O.c.*, p. 193.

«Sólo cuando mis representaciones vayan acompañadas de esta suprema espontaneidad del *Yo pienso*, se convierten en conocimientos objetivos, constituidos en la síntesis de las funciones apriori de espontaneidad con los elementos múltiples de la intuición. La unidad científica de tal multiplicidad se logra por referencia a la absoluta unidad subjetual del *Yo pienso*. Y esa unidad está exigiendo la absoluta unidad del *Yo* entendido como puro polo subjetual»⁴⁸.

El planteamiento fenomenológico-trascendental representa, a juicio de Husserl, un análisis más profundo de esa subjetividad trascendental que en Kant se ha quedado a medio camino, por conservar su filosofía algunos elementos dogmáticos, tales como la aceptación de la cosa-en-sí, la concesión de validez absoluta a la ciencia físico-matemática, etc. Husserl va a llevar a cabo una radicalización total del problema a partir del método fenomenológico y sus elementos posibilitantes, a saber la *Ἐποχή* y la *reducción*. De acuerdo con ello, el sujeto trascendental puede caracterizarse como el polo de irradiación de todas las intenciones o actos objetivantes, del que han de salir, como de un centro de luz, todos los rayos intencionales constitutivos de objetividad; pero al mismo tiempo, en un necesario proceso de convergencia, al que han de volver a confluír unitariamente esos mismos rayos, para lograr así la unidad de la corriente vivencial de la conciencia objetiva⁴⁹. En definitiva, «el sujeto puro es el término *a quo* y el término *ad quem* de todo proceso de experiencia científicamente objetiva en el sentido de la ciencia rigurosa pretendida por Husserl»⁵⁰. Ahora bien, ¿Cuáles son las funciones propias del sujeto trascendental? La primera función, y en la que, de algún modo, se compendían todas las demás es la *función objetivante*, entendida ésta como una constitución del ser en sentido inteligible; no se trata de constituir el ser-en-sí de las cosas, sino de aclarar el sentido que adquieren al devenir *objeto* frente al sujeto trascendental, y este sentido ha de conferirlo de acuerdo con la necesidad radicada en la esencia que se me da en la *intuición eidética*. En último término, la intelección menos mítica y más cercana al sano entendimiento común sería entenderlo como «el conjunto de leyes o estructuras aprióricas comunes a todos los sujetos del conocimiento»⁵¹.

II.5. Criterio y límites del conocimiento

No nos basta conocer, sino que es preciso tener conocimientos ciertos, y, sin embargo, ocurre que en nuestros conocimientos abundan más la du-

48. *O.c.*, p. 200.

49. *O.c.*, pp. 209-210.

50. *O.c.*, p. 210.

51. *O.c.*, p. 222.

das y las opiniones que la certezas. Estas tienen que cumplir tres condiciones: asentimiento firme, conformidad con la verdad objetiva y tener conciencia de un criterio que nos permita discernir como objetiva nuestra certeza y no ponga a salvo de todo error. De ahí que la solución definitiva del problema de la certeza descansa en la previa solución del problema del criterio y que en toda gnoseología de la certeza, el criterio se convierta en un problema central (ej. Descartes). Se hace necesario, pues, plantear el tema del criterio, pues, de lo contrario podríamos caer en el escepticismo o en el subjetivismo realista. El Prof. Rábade lleva a cabo un estudio histórico en el que examina tres momentos importantes en el desarrollo del tema, a saber, Filosofía helénica, Descartes y el Neopositivismo⁵².

Ahora bien, ¿cuáles son los caracteres o cualidades exigibles al criterio que se haya de elegir? Aceptando, de entrada, que el imperativo primordial ha de ser el absoluto rigor, el autor señala además los siguientes caracteres esenciales⁵³: 1.º) En primer lugar, el criterio ha de ser infalible. La aplicación correcta del criterio tiene que llevarnos a la conclusión cierta de si estamos o no ciertos. 2.º) El criterio ha de ser tal que no necesite ulterior demostración. De no ser así, en el proceso de fundamentación de la certeza sería inevitable el *processus in infinitum*. El criterio ha de ser último en absoluto y por lo tanto universal. 3.º) El criterio ha de gozar de evidencia en sí mismo. De lo contrario habría que demostrarlo recurriendo a una justificación con lo que dejaría de ser último. Ha de ser autofundante en sí mismo de su certeza y fundamento de la certeza de otros contenidos cognoscitivos. 4.º) En último lugar, tiene que tratarse de un criterio objetivo, es decir, de un criterio con valor intersubjetivo que pueda imponerse a todos los sujetos.

Del mismo modo que el problema de la certeza nos lleva al planteamiento del criterio, éste nos lleva a la formulación de la *evidencia objetiva* como criterio primordial, entendida como el carácter (signo o criterio) de una verdad clara y distinta que se nos impone obligatoriamente al espíritu⁵⁴. La evidencia no es nunca algo acabado, sino que tiene una estructura teleológica, es el fin último al que tiende la dinámica objetivante del ser humano y su meta es la plenificación de sentido objetivo; históricamente, Husserl ha sido su gran defensor.

Como era de esperar, las últimas páginas de la obra⁵⁵ están dedicadas al estudio de los límites del conocimiento. ¿Hay un límite absoluto del conocer? Y supuesto que lo haya ¿se trata de un límite de incognoscibilidad o de capacidad? Por incognoscibilidad se entiende la repugnancia absoluta de algo a ser conocido por el entendimiento del ser humano, mientras que

52. O.c., pp. 226-232.

53. O.c., pp. 232-233.

54. O.c., p. 240.

55. O.c., pp. 244-261.

por incapacidad, la falta de poder práctico y teórico por parte de nuestro entendimiento para llegar a conocer algo que, de por sí, es perfectamente cognoscible. Históricamente, el autor examina los planteamientos de Locke, Kant y Hartmann ⁵⁶.

Desde una perspectiva sistemática, el Prof. Rábade distingue entre «límites del conocer humano en cuanto tal» y «límite propios del individuo que conoce». Se trata de dos niveles perfectamente diferenciados y que tienen unos límites también muy distintos: los primeros afectan al conocer como tal al margen de cualquier consideración particular, los segundos son límites resultantes de la consideración particular del sujeto que realiza el conocimiento. Los primeros tienen unos límites absolutos, los segundos son *límites condicionados, fruto de unos límites fáctico-circunstanciales* (ignorancia, duda, errores, prejuicios...).

Por su parte, los límites teóricos están condicionados por la naturaleza del conocer humano en sí mismo, y pueden ser debidos a las facultades del sujeto y entonces los llamamos *límites del conocimiento*, o a la cosa y entonces se les denomina *límites de cognoscibilidad*. Desde otro punto de vista, pueden clasificarse en *límites cuantitativos y cualitativos* ⁵⁷. Los primeros señalan el *hasta dónde*, la frontera más allá de la cual no se puede pasar, mientras que los segundos tienen como objeto el *cómo* de nuestro conocer, es decir, señalan los topes de perfección que, aún conservándose dentro de los límites cuantitativos que le son propios, no pueden rebasar.

Finalmente, el problema de los límites del conocimientos nos conduce al problema de lo irracional, que rigurosamente entendido no es más que un caso de limitación del conocer humano, a saber, «el originado por la naturaleza de algunas realidades o aspectos de realidades por si mismo impermeables a mi conocer» ⁵⁸, cuestión que sólo podrá ser examinada en toda amplitud en correspondencia con el tema de la racionalidad y la racionalización ⁵⁹.

III. EXPERIENCIA, CUERPO Y CONOCIMIENTO

En 1985 aparece publicada *Experiencia, cuerpo y conocimiento*, y en ella el Prof. Rábade salda una cuenta muy particular que tenía pendiente con dos temas claves de la Teoría de conocimiento, a saber, el concepto de *expe-*

56. *O.c.*, pp. 246-251.

57. *O.c.*, pp. 255-256.

58. *O.c.*, p. 258.

59. El tema de lo irracional, que ha estado presente en múltiples artículos y obras de la evolución intelectual del Prof. Rábade, ha sido el objeto de su última monografía («La razón y lo irracional»), de cuyo análisis nos hacemos cargo en la última parte de este ensayo.

riencia y el papel del cuerpo en los procesos cognoscitivos, poniendo un énfasis especial en las mediaciones corporales de toda experiencia. Analizaremos esta obra desde esos dos puntos de vista indicados.

III.A. La experiencia como representación empírica del conocimiento.

«El joven carece de experiencia, ya que la experiencia la produce la abundancia del tiempo» (Aristóteles, *Eth Nic.*).

Sin duda alguna, el tema de la experiencia recorre todo el arco de la cultura, desde las llamadas «ciencias experimentales» hasta las nuevas vías experimentales tales como la estética plástica, la música, etc. Y la filosofía, por su parte, no desentona en este conjunto. Diversas filosofías «empiristas» ocupan, en gran parte, el espectro de las corrientes del pensamiento actual. Un innegable descrédito de la especulación propicia esta ascensión de lo empírico, lo experiencial o lo experimental. Por ello, el tema de la experiencia aparece en campos tales como las relaciones filosofía-ciencia, en la antropología, en la filosofía de la religión, en la estética y sobre todo en los diversos campos de la Teoría del conocimiento. Es, en alguna medida, el centro de la discusión, muchas veces amistosa, entre el modo de conocer inferencial y el modo de conocer directo e inmediato. Así, por muy formalista que sea una determinada epistemología, no tendrá más remedio que acudir en algún momento a la experiencia, aunque sólo sea para explicar el origen de unos contenidos semánticos básicos. Igualmente la Teoría del conocimiento, si no quiere perderse en las nubes de la teorización, tendrá que atenerse a los datos de la experiencia senso-perceptual, a fin de explicar por qué tenemos unos determinados contenidos de conocimiento⁶⁰. En último término, como dice Lenoble «todos los filósofos piensan que nos dan una descripción de la experiencia humana. Únicamente que nos dan tantas descripciones diferentes cuantas son sus filosofías. Cada sistema filosófico representa, pues, un tipo de experiencia; toda definición de *Erfahrung* implica una *Weltanschauung* y lo peor es que, en general, nadie quiere ponerse de acuerdo»⁶¹.

El hombre es un ser abierto a la experiencia y necesitado de ella. Baste recordar el equipamiento de facultades con que el hombre se enfrenta al mundo: sentidos, imaginación, memoria, inteligencia generalizante, razón pensante, etc. Tales facultades sólo pueden cumplir su cometido alimentándose de la experiencia y retrocediendo constantemente hacia ella en busca de la conformación de los resultados obtenidos. Ahora bien, el hombre

60. *Experiencia, cuerpo y conocimiento*, C.S.I.C., Madrid 1985, p. 27.

61. Lenoble, R., *Essai sur le notion d'expérience*. J. Vin, París 1943, p. 26. *Apud* Rábade, p. 25.

tiene estas facultades en estado de incompletitud, no es un ser acabado, sino un ser *in fieri*. Como dice J. Ortega y Gasset, «el hombre es una entidad infinitamente plástica de la que se puede hacer lo que se quiera»⁶². Por ello, tiene que hacerse a sí mismo en lo que podríamos llamar un intento de tanteo experiencial: «La vida es un gerundio y no un participio: un *faciendum* y no un *factum*»⁶³. El hombre es el único ser que se modifica a sí mismo. Frente al animal atado al aquí y al ahora, el hombre se nos presenta como un ser cargado de pasado y proyectado hacia un futuro en el que la experiencia acumulada va a convertirse en el recurso instrumental indispensable de toda acción humana. De la mano de Ortega se destaca, así, la intrínseca trabazón existente entre experiencia e historicidad en esa esfera propiamente humana que es el ámbito de la cultura: la historicidad del hombre no es una historicidad biológica, sino cultural; lo humano no es naturaleza sino historia, y este *ser histórico* del hombre es un ser que el hombre va aprendiendo, poco a poco. Mi experiencia como hombre, siendo siempre la mía, sólo es posible desde la herencia constantemente enriquecida y cambiada de los que me antecedieron y en conexión con la cultura de la sociedad en que esa herencia recibida se está enriqueciendo y cambiando. La cultura nos enseña a ver, oír, tocar, etc.: lo que hacemos cada uno es organizar y estructurar los datos-cosas en un mundo-esquema que, en buena medida, nos es impuesto por el contexto cultural y social.

Experiencia y conocimiento

Ante todo, es preciso decir que toda experiencia —en cualquier significación que le atribuyamos o uso que hagamos del término— guarda siempre relación con el conocimiento y esa relación podemos examinarla desde tres coordenadas distintas⁶⁴. a) relación de origen y fundamento: la experiencia como origen y fundamento del conocimiento; b) relación de uso y aprovechamiento: la experiencia consistirá en usar y aprovechar, sobre todo en la vida práctica, los conocimientos ya adquiridos y poseídos; c) la experiencia como recurso de comprobación de hipótesis o teorías, referidas a los campos de los saberes observacionales y empíricos. Así, puédense señalar dos grandes ámbitos de significaciones o usos del término experiencia: el ámbito práctico, en el que la experiencia se refiere a la conducta del hombre, y el ámbito teórico, en el que la experiencia posee una enorme polivalencia

62. Ortega y Gasset, J., *Historia como sistema*. En «Obras completas», Rev. de Occidente, vol. VI, 5.ª ed., Madrid 1961, p. 34. *Apud* Rábade, p. 13.

63. Ortega y Gasset, J., *A veinte años de caza mayor del Conde Yebes*. En «Obras completas», vol. VI, ed. cit. p. 479. *Apud* Rábade, p. 17.

64. *Experiencia, cuerpo y conocimiento*, ed. cit., p. 33.

significativa: hablamos de una experiencia sensorial, perceptual, intuitiva, etc. Lo que nos importa señalar es que en toda experiencia los elementos y factores cognoscitivos son los característicos y definitorios, aunque ellos mismos vayan unidos a otros tipos de factores.

Toda experiencia supone siempre la adquisición de un cierto conocimiento, en virtud de la presencia inmediata ante nuestro espíritu de una realidad o de un dato que no se identifica con el espíritu mismo. Es decir, en toda experiencia existe un diálogo entre nuestro espíritu y algo otro. De ahí que lo primero que le exijamos a toda experiencia es que nos proporcione una cierta adquisición y, consecuentemente, un cierto enriquecimiento del sujeto o del espíritu que realiza o padece la experiencia: enriquecimiento del conocer, si se trata meramente de una experiencia cognoscitiva; del gusto, si es una experiencia estética; de la praxis, si es una experiencia moral, etc.

Desde la perspectiva gnoseológica, toda experiencia viene definida por tres caracteres o condiciones fundamentales: *recepción, inmediatez y concreción*⁶⁵. El análisis de esos tres atributos revela una noción de experiencia como «construcción», al mismo tiempo que una renuncia a lo que podría denominarse «experiencia pura»: «No hay experiencia para unos ojos nuevos ni para inteligencias vírgenes. Vemos porque hemos aprendido a ver, y conocemos porque hemos aprendido a conocer. Nada sabemos de una visión en su absoluta originalidad, ni de un conocimiento totalmente primigenio. Es decir, aplicado a la experiencia, nada sabemos de hipotéticas *experiencias puras* como simple recepción de una daticidad que se nos dé con una configuración y un sentido total que sea inmanente»⁶⁵.

Así pues, cada experiencia debe vertebrarse en el conjunto de la experiencia total del sujeto, y ese conjunto deviene tal sobre el cañamazo de su sistema conceptual, por ser los conceptos los aglutinantes y los puntos de referencia que confieren significación. La experiencia es siempre la experiencia de una persona que, con toda su complejidad, se ve implicada en ella. Y cada persona se enfrenta con los datos pseudo-puros de la experiencia desde sus actitudes más o menos consolidadas y desde una concepción de la realidad y de la vida, en función de las cuales la experiencia se torna significativa. En una palabra, es preciso renunciar al mito de la «experiencia pura», ya que en toda experiencia, contando con la necesaria daticidad, el resultado final es una construcción, un constructo. Todo dato recibido en la conciencia es recibido para ser conformado *ad modum eius*. Vale aquí también el viejo principio del *quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*: sin una conciencia madurada, dotada ya de elementos pregnantes de sentido, mucho de los datos de la experiencia no se harían presentes, se quedarían en la mera ausencia. En resumen «no hay entrega inmaculada de

65. *O.c.*, p. 42.

66. *O.c.*, p. 62.

datos, no hay inmediatez pura en la experiencia. Al contrario, todo acto o situación experiencial implica elementos no empíricos respecto de este acto o situación concreta, por cuanto se trata de elementos con los que contamos de antemano y que constituyen el cañamazo sobre el que vamos tejiendo significativamente las novedades experienciales»⁶⁷.

Así pues, la significación e interpretación, que consideramos esencial a toda forma de conocimiento humano, se debe al dinamismo del sujeto, a su conciencia madurada en una conciencia acumulativa del pasado, dinamis-mos que se ha ido sedimentando en una estructuración de la conciencia que no puede menos que actuar como condicionante de su efectivo modo de acceso a la realidad mediante la experiencia. Esta sedimentación del pasado se consolida en la conciencia, sobre todo, en forma de *conceptos* que actúan como núcleos de estructuración de nuestra vida mental, vida en la que han de integrarse cada una de las experiencias con las novedades que aporten. Este es el sentido en el que hay que entender la afortunada frase de Farber: «la experiencia está llena de idealidades»⁶⁸. Todo ello nos lleva a reconocer que la experiencia se construye a partir de un tráfico interno entre datos y conceptos: cada experiencia se hace nuestra y se hace significativa porque en ella asumimos y *reconocemos* unos datos. La experiencia rebasa el nivel de hecho para convertirse en conocimiento porque hay una razón cognoscente y pensante que elabora, incluso manipula, los datos. Es una manipulación ordenadora, relacional, y su importancia sube de grado en casos como el de la experiencia científica, en los que exigimos que tal experiencia sea el fundamento de un conocimiento riguroso y legalizable no sólo para el momento presente, sino también para el futuro.

En conclusión, el análisis gnoseológico arroja como resultado el que toda experiencia debe cumplir las tres propiedades siguientes: recepción, inmediatez y concreción, llegando a definirse la experiencia cognoscitiva como *aquel tipo de conocimiento que podemos adquirir, con la mayor inmediatez posible, de algo concreto dado*⁶⁹.

67. *O.c.*, p. 65.

68. Farber, *La idea de un mundo originario de experiencia*. In «Philosophia» (Mendoza, Argentina), 31 (1966), p. 10. *Apud* Rábade, p. 72.

69. *Experiencia, cuerpo y conocimiento*, ed. cit., p. 124.

III.B. El cuerpo como condición empírico-trascendental del conocimiento

«El cuerpo es sujeto, forma parte de mi subjetividad vivencial y, lo que para nuestro propósito es más importante, de nuestra subjetividad cognoscitiva». (*Experiencia, cuerpo y conocimiento*, pp. 258-259).

Si en anteriores trabajos, el Prof. Rábade había tratado el tema del sujeto en clave idealista, es aquí donde se produce esa inversión que parece intrínseca a toda evolución intelectual, emergiendo una problemática en la que adquiere una importancia primordial el papel de un sujeto-corporalizado en la actividad cognoscitiva. No se renuncia a nada de lo afirmado en trabajos anteriores, pues como se nos recuerda en las últimas páginas del libro⁷⁰, después de haber pasado por Kant y por Husserl, ya es imposible abandonar las consideraciones trascendentales del conocimiento, si bien tales consideraciones han de ser entendidas en una nueva estrategia que conduzca a la concepción de un sujeto en el que tengan cabida las condiciones corporales, históricas y sociales. De ahí que el imperativo fundamental de este trabajo sea mundanizar y corporalizar el sujeto de conocimiento, tomando como núcleo central un cuerpo vivido o vivencial que es interpretado en clave trascendental, esto es, como nudo de significaciones vivientes, como esquema generador de significaciones y como unidad intencional y significativa, articulado todo ello en torno al esquema corporal y la sinergia intrasensorial e intersensorial. Como es obvio, en esta inversión de la subjetualidad cognoscitiva, el Prof. Rábade ha contado con una nueva tradición de la que son jalones significativos Schopenhauer, Nietzsche, Sartre y muy especialmente M. Ponty.

1. *Coordenadas histórico-sistemáticas del problema*

En la inversión de la concepción platónico-cristiana del hombre y del mundo que supone la antropología nietzscheana, se pasa de un rechazo del cuerpo, si se quiere alcanzar un conocimiento fiable, a un afirmación de aquél como auténtico ámbito de la subjetualidad cognoscitiva. Esta es la historia que es preciso reconstruir como la auténtica protohistoria de la importancia del cuerpo en el pensamiento contemporáneo. En ella tiene un papel destacado lo que el Prof. Rábade ha llamado «la rémora del dualismo espontáneo», del que son pivotes principales Platón, Aristóteles y Descar-

70. «Por ejemplo, hemos, acaso, perdido el sujeto trascendental en su forma clásica, pero ya es imposible renunciar a consideraciones trascendentales del conocimiento: a que conocer es, al menos también, un proceso de constitución y a que el agente principal en ese proceso de constitución es el sujeto» (*O.c.*, p. 295).

tes. Este defiende un dualismo antropológico y existencial que escinde al hombre en dos elementos, con una clara potenciación del espíritu, la conciencia y el pensamiento, en claro detrimento del cuerpo, lo cual se expresa en la separación de dos sustancias completas de naturaleza radicalmente distinta: un alma-pensamiento-conciencia que es dinámica, activa y pregnante por virtud del innatismo y frente a ella un cuerpo-extensión, definido como materia inerte.

El balance que el autor lleva a cabo de lo que ha significado el cuerpo en mundo antiguo y moderno es el siguiente: «En definitiva, la corporalidad en el mundo antiguo era un lastre pesado que entorpecía las aspiraciones del *lógos* a lograr un conocimiento universal y necesario, y en la modernidad el cuerpo quedó soslayado por una subjetividad pensante y, mucho más por una subjetividad trascendental, cuyo «logicismo trascendental» parecía estar en las antípodas de la corporalidad. Nada tiene, pues, de exagerado que la corporalidad ha resultado, con contadas excepciones, un huésped extraño y molesto para las teorizaciones filosóficas, muy concretamente para las gnoseológicas»⁷¹.

En la cultura occidental, existe un dualismo histórico (Platón, Aristóteles, Descartes y el Cristianismo) y un dualismo espontáneo, esto es, el hombre entendido como alma-cuerpo, conciencia-cuerpo, mente-cuerpo; ello es un hecho cultural que impregna no sólo el modo habitual de hablar de nosotros mismos, sino también la forma habitual de comprendernos. En el lenguaje coloquial nos inclinamos a decir que *somos alma y tenemos cuerpo*; el cuerpo se tiene pero no se es, mientras que el alma se es más que se tiene: «Cuerpo *tenido*, cuerpo *instrumento*, cuerpo *exterior*, frente a alma *sida*, alma iniciativa, alma interior: una rémora con la que hay que enfrentarse y con la que habían de intentar romper cuando pretendan redimir al cuerpo del «postergamiento» ontológico, antropológico y gnoseológico al que filosofía y cotidianidad cultural lo han reducido»⁷².

Ahora bien, el siglo XIX asiste a una valoración y consolidación del cuerpo como verdadero campo de fuerzas y fundamento de la subjetividad cognoscitiva. Se trata de una historia en la que tienen un papel relevante Maine de Biran (concepto de «esfuerzo»). A Schopenhauer (el cuerpo como manifestación de la Voluntad)⁷³ y F. Nietzsche (fidelidad a la tierra y al cuerpo). No obstante, es el giro fenomenológico del siglo XX el que posibilita y desarrolla esas ideas en el campo gnoseológico: Husserl, G. Marcel, Sartre y muy especialmente Merleau Ponty, cuya concepción del

71. *O.c.*, p. 148.

72. *O.c.*, p. 147.

73. Las relaciones entre corporalidad y conocimiento en Schopenhauer son analizadas en las pp. 188-192. Asimismo han sido el objeto de un artículo recientemente publicado: *El cuerpo en Schopenhauer*. In «Anales de Seminario de Metafísica» 23 (1989), pp. 135-147.

sujeto cognoscente como cuerpo concienciado o conciencia corporalizada, pone al *cuerpo* en la intersección de todas las líneas del conocimiento, siendo de especial importancia la *percepción* como inserción comportamental en el mundo y como conocimiento original y originante, mediador de todo otro conocimiento.

Desde el punto de vista aporético-sistemático, se plantea el problema del cuerpo como el «otro» elemento del compuesto humano: cuerpo *se opone a y se estructura con* alma, espíritu, conciencia, pensamiento, mente; de ahí que esta investigación parta de una dificultad radical: definir el cuerpo humano en sí mismo y en su relación estructural con el otro elemento del hombre. Precisamente, una de las constantes de la cultura occidental ha sido la devaluación de lo material en favor de lo espiritual, de lo anímico, de lo racional: «Nos definimos como *animal racional* para entusiasmarnos con lo que el adjetivo significa y para resignarnos —en el plano teórico, por supuesto— a tolerar la animalidad. Y, sin muchas violencias, esa animalidad la identificábamos, casi sin residuo, con la corporalidad»⁷⁴. En gran parte, la historia de la gnoseología es la historia del rechazo del cuerpo con más acusaciones de distorsión que de reconocimientos y alabanzas. Sólo hasta que, gracias a la Fenomenología, aparezca la percepción como acto originario y fundante, el cuerpo no va a recuperar el papel que le corresponde en el planteamiento de los problemas del conocimiento humano.

2. *Cuerpo fenoménico y procesos cognoscitivos*

Frente al sujeto-espíritu de la tradición idealista, M. Ponty va a defender el sujeto-cuerpo. Es en el yo individual, históricamente «situado», donde hay que poner el centro de la filosofía, lo cual significa rechazar un sujeto desmundanizado, autónomo y legislador (subjetividad trascendental). Un yo trascendental carece de justificación especulativa y de experiencia que lo avale: si todo ha de arrancar de la experiencia vivida y ha de aclararse con ella, es a esta experiencia a la que se ha de interrogar en busca del sujeto, en busca del yo que actúa como tal. La experiencia filosófica de Merleau-Ponty parte del repudio de una conciencia insularizada en el logicismo trascendental, al mismo tiempo que acepta como imperativo fundamental «mundanizar» y «corporalizar» el sujeto: el sujeto que soy *yo* es inseparable de este cuerpo y de este mundo.

En primer lugar, es preciso distinguir entre cuerpo objetivo (sensible, objetivado por el conocimiento) y cuerpo fenoménico (sentiente). Este es el cuerpo que se me ofrece en la experiencia, al mismo tiempo que la posibilidad; cuerpo como realidad vivida, cuerpo habitado por la conciencia, cuerpo como *quicio* de nuestra inserción en el mundo, cuerpo que nunca podrá ser

74. *Experiencia, cuerpo y conocimiento*, ed. cit., p. 133.

objetivado del todo, porque sucede con él, de alguna manera, lo que sucedía con el sujeto trascendental que, al convertirlo en el fundamento reductivo del conocimiento y de la objetividad, nunca podrá ser totalmente objetivado so pena de tener que acudir a otro fundamento de nuestras objetivaciones. El cuerpo es el vehículo de todas las significaciones, no es objeto, sino posibilidad de todo objeto. No nos interesa la idea de cuerpo, sino el cuerpo en su realidad, el cuerpo que vivimos en la experiencia ⁷⁵.

El cuerpo es entendido, pues, como un «nudo de significaciones vivientes» o como un «conjunto de significaciones vividas». Todo nuestro cuerpo fenoménico es un verdadero «almacén» de significaciones en constante acrecentamiento; es un *esquema* generador de significaciones desde el gesto más elemental hasta el lenguaje más elevado. Las vivencias experienciales de nuestro cuerpo pueden interpretarse como el lento aprendizaje de un progresivo enriquecimiento significativo de nuestra relación situacional y gestual con el mundo ⁷⁶. El cuerpo es el instrumento gracias al cual construimos tanto un mundo biológico necesario para la conservación de la vida como un mundo cultural. Como unidad intencional y significativa, confiere sentido tanto a los objetos naturales como a los culturales: «El cuerpo es mi anclaje en el mundo, mi inserción en él, mi plataforma sobre el mundo, la raíz de todos mis compromisos... es, pues, nuestro medio general de tener un mundo» ⁷⁷.

En su obra, *Lo visible y lo invisible*, Merleau Ponty tematiza la noción de carne (*chair*), de difícil intelección. En el análisis llevado a cabo por el Prof. Rábade se concluye que la nota que destaca al cuerpo dentro del ámbito de la carne es la *reflexividad*, y ello porque el cuerpo es conciencia e intencionalidad: «mi cuerpo no es solamente un percibido entre percibidos, es el mesurante de todos, *Nullpunkt* de todas las dimensiones del mundo» ⁷⁸. Esta relación cuerpo-carne es interpretada por Rábade Romeo del siguiente modo: «En conclusión, el cuerpo es carne, pertenece a la carne, forma textura carnal porque no puede ser reducido a la categoría de algo simplemente percibido, sino que es percipiente, bien de sí mismo, en lo que consiste su reflexividad, bien de las demás cosas que son carne, siendo entonces mensurante de todas ellas. Si se nos permite la comparación, es una especie de vara de medir que, siendo una cosa, vale para medir las demás cosas, al mismo tiempo que es su automedida, teniendo conciencia de que mide a los demás y de que puede medirse a sí misma» ⁷⁹.

En el cap. VII, se lleva a cabo un análisis sistemático del concepto de cuerpo, tomando como hilo conductor dos niveles o nociones de corporali-

75. *O.c.*, p. 228.

76. *O.c.*, p. 233.

77. *O.c.*, pp. 237-238.

78. *O.c.*, p. 249.

79. *L.c.*

dad: a) el cuerpo como objeto físico-fisiológico, que alude a una consideración externa del cuerpo a partir de su objetividad física y fisiológica; b) cuerpo vivencial o vivido, referido al cuerpo que somos y que puede caracterizarse como «esa extraña realidad que, sin dejar de ser de sí mismo, utiliza sus partes y miembros tanto para su autoconocimiento, como para hacerse presente en el mundo, en un comercio *significativo* donde el cuerpo necesita del mundo y el mundo no significa nada sin el cuerpo, por cuanto nuestro cuerpo precontiene la simbólica general de las significaciones mundanas»⁸⁰. A juicio del autor, este cuerpo vivencial posee cinco propiedades fundamentales⁸¹: 1.º) En primer lugar, el cuerpo vivencial es nuestro modo de vivir como seres mundanos: somos vitalmente ese cuerpo y nuestro ser se despliega en esa corporalidad. Si interpretamos de forma distinta nociones o conceptos abstractos, es porque cada uno los piensa y modula desde el *humus* de su corporalidad vivida. 2.º) Experimentamos nuestra corporalidad vivida con algo que funciona *mediando* entre el mundo y yo, *mediación* que, al mismo tiempo, me hace mundo y me distingue de él. Interpretamos el cuerpo como un campo de fuerzas, tensiones, impulsos e intencionalidades. 3.º) Sin merma de su fundamental identidad, está siempre en profundo *cambio*. 4.º) Sólo tenemos un relativo conocimiento de él, en nuestro modo de vivirlo y usarlo. 5.º) El cuerpo es sujeto, forma parte de mi subjetividad vivencial y, lo que es más importante para nuestro propósito, de nuestra subjetualidad cognoscitiva; un sujeto descorporalizado no es un sujeto humano.

Según todo lo anterior, el cuerpo es una unidad orgánica, vivencial e incluso concienical y, por ello, nada de lo que acontece en una parte del cuerpo le es ajeno a las otras partes o a la totalidad del cuerpo. A esa unidad funcional del cuerpo llámase *sinergia*, y con ella se designa ese trabajar, actuar y marchar juntos de las diversas partes u órganos del cuerpo. Y es ese cuerpo existido y vivido como unidad funcional el que nos sumerge en un mundo, no ya de cosas o meros aconteceres, sino de significaciones. Para una específica comprensión del asunto es preciso analizar el destacado papel que ejercen para los procesos cognoscitivos tanto el esquema corporal como la sinergia.

Esquema corporal y Sinergia

De entrada, es preciso renunciar a cualquier definición estricta de esquema corporal, y atender más bien a su *contenido vivencial*, sujeto a la influencia propia, tanto enriquecedora como empobrecedora, de la compleja vida

80. *O.c.*, p. 255.

81. *O.c.*, pp. 257-259.

experiencial humana. Así cabe interpretarlo como una imagen, dinámicamente vivida, que cada uno nos representamos de nuestro propio cuerpo, y en virtud de la cual estructuramos el mundo. Se trata, así, de un esquema unitario y organizador, pero no estático; combina permanencia con adaptabilidad a nuevas situaciones y es el marco de referencia desde el cual y en orden al cual se despliega todo el ámbito de las experiencias individuales. En cuanto dinámico, es algo que se va adquiriendo, conformando y perfeccionando; no es algo que se nos dé y podamos conservar sin esfuerzo, sino que, muy al contrario, es el resultado de un esfuerzo que siempre es preciso mantener. Merleau Ponty lo caracteriza como «un de nuestra experiencia corporal, capaz de aportar un comentario y una significación a la interceptividad y a la propioceptividad del momento»⁸². El esquema corporal, así entendido, se ha de deber a la sedimentación, en forma de imágenes, de la experiencia corporal habida anteriormente. En conclusión, el esquema corporal puede ser entendido como «una estructura por virtud de la cual el cuerpo no sólo asume su posición y actividad actual, sino que se abre a todas las posiciones y actividades futuras, a todas las orientaciones posibles que ya están potencialmente dadas en el esquema mismo, en cuanto el *esquema* es como un invariante cuya riqueza potencial implica una equivalencia funcional a todas esas posiciones, actividades y orientaciones futuras.»⁸³. De ahí que pueda afirmarse que el cuerpo, como símbolo general del mundo, funda desde sí mismo la posibilidad y la relación de mundo de significaciones: mi cuerpo precontiene un *lógica del mundo* y éste es vivido por nosotros en conformidad con las estructuras de mi esquema corporal.

Ahora bien, esta subjetividad corporal ejercida desde el esquema, tiene que completarse con la sinergia (intrasensorial e intersensorial) y su función intencional, cuyo cumplimiento más perfecto se da en la percepción⁸⁴.

3. *El sujeto como cuerpo / El cuerpo como sujeto*

Como hemos apuntado ya, la devaluación de la corporalidad en la filosofía tradicional ha sido un hecho bastante notorio, que ha tenido graves repercusiones en temas tales como el de «esquema corporal» o «sinergia»; la tarea de los sentidos era sólo la de aportar una pluralidad dispersa de datos, que tenían que ser unificados y objetivados por el entendimiento y la razón. Sin embargo, las investigaciones realizadas desde Schopenhauer para acá y muy especialmente las debidas a Merleau Ponty nos han puesto de manifiesto que el *hombre no sólo tiene un cuerpo, sino que es cuerpo*, lo cual ha posibilitado una reinterpretación del papel del cuerpo en todas las dimensiones del conocer humano.

Desde esta consideración, el cuerpo (sujeto) se convierte en el centro, órgano y «creador» de nuestro mundo, entendido éste como «el conjunto de significaciones en virtud de las cuales las cosas o los acontecimientos adque-

ren un sentido y se convierten en objetos»⁸⁵. El mundo humano es un mundo de objetos, debido, en un primer lugar, a la realidad y ejercicio de nuestras dimensiones corporales, pudiendo ser sometidas éstas después a procesos de formalización y abstracción. El cuerpo es el «lugar y presencia» de la realidad, pues es el ámbito propio del conocimiento senso-perceptual; la perspectiva de mi *ver* y *conocer* el mundo está esencialmente predeterminada por mi modo de *ser mi cuerpo*: la yoidad subjetual es primariamente una yoidad corporal. De ahí que mi cuerpo no sea un objeto de tantos en el mundo, sino que es el origen y centro de un mundo humano, de un mundo de significaciones; mi presencia corporal es una presencia mundana. Cuerpo y mundo no sólo se oponen sino que se complementan: «nuestra corporalidad se «extiende» a las cosas, y las cosas sólo se me hacen presentes y reales en mi corporeidad»⁸⁶. En definitiva, *mi cuerpo es mundo* y lo es de una manera privilegiada, en el sentido de que yo construyo mi mundo desde mi cuerpo: «mi cuerpo precontiene la simbólica del mundo, es decir, precontiene *in nuce* las significaciones de lo que el mundo es y puede ser para mi precisamente porque soy yo —no simplemente tengo— un cuerpo concreto con unas propiedades determinadas»⁸⁷.

Así pues, el cuerpo se convierte en el órgano del mundo, el órgano con el que construimos nuestro mundo («mi cuerpo vivido es la clave hermenéutica del mundo»): «Leo pienso, digo el mundo no sólo con ayuda de las categorías de mi razón, sino con ayuda de mi cuerpo vivido, tomado como forma y principio de organización concreta»⁸⁸. Esta relación cuerpo-mundo es analizada por el Prof. Rábade desde tres perspectivas: interrelación aparato sensorial-cualidades del mundo, cuerpo y espacialidad, cuerpo-temporalidad. Respecto al primero, es preciso decir que existen muchos mundos posibles, pero nosotros sólo podemos acceder a aquel que nos impone nuestro equipamiento sensorial, siendo receptores privilegiados la vista, el oído y el tacto, y en menor medida el olfato y el gusto pudiéndose decir de este último que es casi nula su aportación a la constitución del mundo perceptual. En segundo lugar, el cuerpo tiene un peso absolutamente específico en la captación y configuración de la *espacialidad*: «El cuerpo, mi cuerpo es el centro convergente e irradiante de la espacialidad en la que se me ofrece y en la que capta el mundo de las cosas y de los aconteceres»⁸⁹. Cuando se dice que toda percepción lo es en perspectiva, nos referimos a que toda

82. Merleau Ponty, M., *La Phénoménologie de la Perception*, Gallimard, París, 1964, p. 114. *Apud* Rábade, p. 271.

83. *Experiencia, cuerpo y conocimiento*, ed. cit., p. 273.

84. *O.c.*, cfr. pp. 276-282.

85. *O.c.*, p. 285.

86. *O.c.*, p. 287.

87. *L.c.*

88. *O.c.*, p. 288.

89. *O.c.*, p. 290.

relación espacial y toda percepción de especialidad remite originariamente al cuerpo vivencial. En este sentido, es de destacar el papel primordial que juegan en la organización cognoscitiva *la mano y la mirada*, gracias a las cuales el cuerpo crea un ordenado mundo de significaciones. Por último, el autor señala la importancia del cuerpo en la captación y vivencia de la *temporalidad*. Nuestro reloj originario es el cuerpo propio: sentimos, vivimos y medimos el tiempo con él ⁹⁰.

En conclusión, según el Prof. Rábade, se puede hablar de una redención gnoseológica del cuerpo en la filosofía moderna que ha tenido como consecuencia un replanteamiento de la subjetualidad cognoscitiva: «si Descartes excluyó el cuerpo de la subjetualidad, los «filósofos del cuerpo» han reintegrado el cuerpo a esa subjetualidad e incluso han hecho del cuerpo el sujeto fundamental de algunos niveles o modalidades del conocimiento» ⁹¹. Con ello se abandona una concepción del sujeto trascendental en su sentido kantiano-husserliano, pero no se renuncia a consideraciones trascendentales del conocimiento, esto es, a que conocer es al menos también, un proceso de constitución y a que el agente principal de ese proceso de constitución es el sujeto, interpretando éste no como un yo puro, desmundanizado, sino que, gracias al cuerpo, entenderlo como un ser mundano experiencial y socializado. En último término, es el cuerpo el que me distingue, individualiza y automatiza entre los otros seres mundanos, incluso frente a los otros hombres y a sus cuerpos; y es precisamente desde el dinamismo del cuerpo desde donde el sujeto humano integra y sintetiza sus percepciones; de ahí que pueda interpretarse en clave trascendental: «La unidad de un objeto no se debe a los estímulos que recibo de una cosa, sino a la unificación que mi cuerpo uno —esquema corporal y sinergia— lleva a cabo» ⁹².

IV. EL PUESTO DE LA RAZÓN EN LA EXPERIENCIA FILOSÓFICA. LO IRRACIONAL COMO EXIGENCIA NECESARIA DE TODO ÁMBITO DE RACIONALIZACIÓN

La cultura occidental ha de ser interpretada como una cultura de la «razón», como un saber racional. En ella, la filosofía ha de ser entendida como un «saber racional de la razón» y la historia de la filosofía occidental como una sucesión de proyectos de caza de esa racionalidad. Ahora bien, esa racionalidad occidental que ha orientado el discurso filosófico constituye un ámbito en el que aparecen instalados como si estuvieran en su propia esfera, diversos cortes, rupturas, quiebras y puntos negros a los que se ha dado en llamar *irracionalidad*. El Prof. Rábade, en su última obra escrita,

90. *O.c.*, p. 293.

91. *O.c.*, p. 294.

92. *O.c.*, p. 296.

«La razón y lo irracional»⁹³, ha llevado a cabo una reconstrucción histórico-sistemática desde los griegos hasta nosotros, en la que ha dilucidado las irracionalidades que cada momento racional ha ido generando, tomando como instrumental metódico conceptos tales como el de «racionalidad» y «racionalización».

La filosofía ha sido entendida como un *ordo rationalis*, como una ordenación racional de la realidad. Rábade Romeo distingue cinco modos o perspectivas desde las que se puede entender la razón, según la función que ha ejercido en un sistema determinado: a) razón como facultad del alma (Thomasius Wolf...), en difícil distinción del campo semántico ocupado por el entendimiento; b) razón como función cognoscitiva (Sto. Tomás, Kant...), a la que se atribuyen capacidades de organizar y relacionar conocimientos, de totalización y fundamentación, de clasificación y conclusión, etc.; c) la razón como nivel supremo del conocimiento; d) razón como conjunto de dinamismo o facultades superiores; e) razón como conjunto de métodos y estrategias.

Provisionalmente, se parte de un amplio concepto de lo irracional, entendido como lo inaccesible al conocimiento humano, sea de un modo parcial o total, ya sea debido a lo en-sí del objeto o a la incapacidad de las facultades cognoscitivas humanas. Al mismo tiempo, se reconoce la importancia que lo irracional está adquiriendo en la cultura contemporánea, debido específicamente a las nuevas concepciones de la razón y a las nuevas concepciones de la irracionalidad, que han tenido sus profetas en Schelling, Schopenhauer, Nietzsche, Kafka, Camus..., con unos nuevos métodos de acercamiento a la realidad, muy ajenos a los caminos tradicionales de la razón. La filosofía, entendida a sí misma como un saber racional de la razón, ha tenido que aceptar la presencia de lo irracional, porque la racionalidad filosófica está llena de agujeros de irracionalidad provocados desde tres instancias íntimamente conexas: a) desde el objeto-cosa que aspiramos a conocer; b) desde el sujeto cognoscente y su dinamismo orientado a esa función; c) y desde la relación entre el objeto-cosa y el sujeto cognoscente. El irracionalismo, en fin, ha dejado de ser un extraño huésped para la cultura actual y la filosofía, como parte de esa cultura, debe asumir el reto que supone los nuevos modos de acceso (no-racionales) a la realidad.

IV.1. La razón y lo irracional en la filosofía antigua y moderna

Cada cultura, incluso cada época dentro de una cultura viene definida por unas formas de racionalidad y racionalización que las caracteriza, que son, a su vez, la aplicación sistemática de una serie de categorías, conceptos

93. Gracias a la amabilidad y generosidad del autor, he sido espectador privilegiado de la gestación de esta obra, cuyo manuscrito completo he tenido ocasión de leer para la elaboración de este trabajo.

o ideas que vertebran ese modo de racionalización: «Categorías, conceptos, ideas, paradigmas remiten inevitablemente a la razón que los plantea, desarrolla y aplica. Desde esa razón se constituye el ámbito de racionalidad y, en referencia a esa razón, se perfilan también los ámbitos o reductos de irracionalidad que son inevitables en cualquier concepción de la razón que no presume de absolutezas»⁹⁴. Los caps. III-VI están dedicados al análisis de esta problemática en el período histórico que va desde los griegos hasta el siglo XVIII.

1. Para el Prof. Rábade, el pensamiento griego utiliza tres instrumentos idóneos para la racionalización de la naturaleza, del hombre y de la polis, a saber, el concepto de *ley* (arjé, axiomas, nomos), *Dios* (noción problemática, pero que alcanza gran importancia en Aristóteles) y *alma* (explicación de la naturaleza, el hombre y el conocimiento), conceptos que han sido suministrados a la filosofía desde la religión, tal como ha señalado Cornford. En este sentido, comenta nuestra profesor: «Con todo su carácter rudimentario, la teoría de los cuatro elementos contribuye mucho más a racionalizar el mundo que toda la caterva celestial del Olimpo, pero acaso tal teoría se hizo posible como desarrollo secularizador de la pluralidad de divinaciones que le antecieron poblando la naturaleza»⁹⁵.

La racionalización griega corrió a través de una doble senda (causal y categorial). Para Aristóteles, la naturaleza siempre busca un fin, un *telos*, una perfección que sólo se da con o en el límite («horror al infinito»): la perfección es el fin de cada cosa y del mundo como conjunto de todas. El modelo categorial de Aristóteles está estructurado en torno a las parejas de concepto acto-potencia, materia-forma, sustancia-accidente. Asimismo, el autor lleva a cabo un estudio histórico-sistemático del concepto de «logos» en el mundo griego del que cabe resaltar lo siguiente: a) el concepto de «logos» tiene en el mundo griego una polivalencia semántica que podríamos reducir a estos cinco significados: esencia de la realidad (como constitutivo formal y como definición); dinamismo o proceso de conocer y pensar; palabra; norma o canon, en cuanto de que toda norma ha de regirse por el logos; razón o proporción matemática; b) históricamente, el autor rastrea la evolución de ese concepto desde Heráclito a los estoicos, haciendo especial mención a la gran aportación de Aristóteles (la noción de «razón subjetiva») y a la distinción estoica entre *logos endiathetós* (instrumentos de pensar) *logos proforikós* (logos divino, razón divina, fuente y garantía de la razón humana, cuya tarea es la búsqueda de la felicidad).

Ahora bien, la cultura griega es brifonte como el Dios Jano. Detrás de esa cultura de la «medida», del «canon», del «conócete a ti mismo», del «nada en demasía», de la «luz», de la «palabra», patria de la racionalidad, se esconde el rostro de una irracionalidad, cuyos primeros atisbos pueden

94. *La razón y lo irracional*. Obra inédita, cap. III.

95. *L.c.*

encontrarse en los ménades, bacantes y sátiros, y que responde a un instinto sin freno, a una cierta desmesura, a fuerzas irracionales, a lo dionisiaco: «Todas las grandes culturas se estrenan históricamente con un festín de irracionalidad»⁹⁶. Por otra parte, en la teoría clásica griega, el ámbito del ser se corresponde con el ámbito de la racionalidad, de la inteligibilidad, quedando así relegados a la esfera de la irracional conceptos tales como el de materia prima (*hyle*), considerado como «infraser» y la noción platónica de *Bien* que habría que considerarla como un «supraser».

2. En el ámbito de la *cultura romana* se pueden distinguir cuatro ámbitos principales del término *logos (ratio)*: a) *ratio* como cálculo, tanto en el ámbito puramente matemático, como en el financiero, e incluso en la gestión pública; b) *ratio defensionis*, en el campo jurídico, como procedimiento argumentativo de la defensa; c) como razón, método, teoría, en el campo de la filosofía y de la ciencia; d) como facultad del alma, actividad superior del espíritu cuya tarea es *rationem reddere* (λόγον δίδοναι).

En la *Escolástica medieval*, aparte de las distintas significaciones como *ratio-facultas*, *ratio-essendi*, *ratio-cognoscendi* y *ratio-operandi*, es digno de señalar las relaciones entre razón humana y razón divina, en el marco de la problemática específica de este momento filosófico, a saber, las relaciones entre Razón-Dios, Razón-Fe, Filosofía-Religión. El agustinismo no las distinguió claramente, pero el aristotelismo llevó a cabo una gran demarcación, a partir de los tres supuestos que condicionan toda experiencia filosófica: creación, participación y ejemplarismo. Las verdades de razón son verdades de una razón creada, de una razón que participa de la luz increada de la razón divina, de una razón hecha a imitación y ejemplo de la razón del Creador; no se trata de una razón divinizada, pero sí teologizada: la luz con que conoce la razón es una luz derivada, participada de Dios⁹⁷.

Justamente, el tránsito de esa razón teológica a una razón natural y autónoma se produce a través de Nicolás de Cusa, en cuya concepción de la razón⁹⁷ se pueden distinguir cuatro perfiles fundamentales: a) distinción e inferioridad de la razón dentro de las facultades humanas; b) remisión de la razón en su naturaleza y en su obra a Dios; c) cierta consideración matematizante de la razón; d) distinción entre *ratio (dianoia)* e *intellectus (nous)*. Así, Nicolás de Cusa establece un puente entre el pensamiento cristiano-medieval y la modernidad: nuestra razón o entendimiento se vincula a Dios por participación tanto dinámica como ontológica (pensamiento cristiano medieval), pero, al mismo tiempo, existe un prenuncio de modernidad al aplicar el conocimiento humano al modelo matemático (*ratio = mensura*), apareciendo así una visión explicativa de la realidad desde el número y las figuras geométricas.

96. *Ibid.*

97. *La razón y lo irracional*, cap. IV.

98. *L.c.*

Como es natural, una filosofía apoyada en una autoridad racionalizadora trascendente (creación, participación, ejemplarismo, providencia...), cierra las puertas a lo irracional, aunque puede vivir sin dificultad con lo desconocido. Como acertadamente apunta el Dr. Rábade, lo verdaderamente irracional es el «escape» hacia la razón trascendente racionalizadora, aunque ello no pueda serlo par un pensador medieval.

3. Los caps. V y VI están dedicados al análisis de la razón y lo irracional en la modernidad filosófica (racionalismo y empirismo). Frente al Medioevo, que erigía a Dios como centro focal de la razón, el pensamiento moderno va a convertir al hombre, interpretado como pensamiento, conciencia, intelecto o experiencia, en el eje de la nueva concepción de la razón que cumple, de entrada, con estas cinco características⁹⁹: 1.º) La razón moderna va a aparecer configurada como una *razón metódica*; 2.º) tiene como aspiración y motor la *certeza absoluta*; 3.º) aparece una retracción básica del dinamismo del saber hacia la *conciencia*, lo cual va a suponer tanto la problematización del mundo sensible como la aparición de los diversos fenomenismos; 4.º) va unida a un cierto *matematicismo*, por considerarse el saber matemático como un saber modélico no-histórico; 5.º) se acepta el *límite*, como un condicionante estructural del conocer humano.

En Descartes, la razón es entendida como *bon sens, esprit bon, ingenium, raison, lumen naturale*, lo cual da pie para interpretarla como el resultado armónico de todas las facultades y funciones cognoscitivas superiores y al mismo tiempo con una razón metódica y analítica («No basta tener el espíritu bueno (*l' esprit bon*), sino que lo principal es aplicarlo bien»). La razón es el instrumento fundamental del hombre, es el instrumento del saber, del pensar, es el instrumento universal, en el que se integran tanto el entendimiento como la voluntad: «cabe decir que el entendimiento es el elemento fundamental de la razón, pero no es toda la razón, porque en ésta hay que integrar otra función no ideante, sino *judicativa*, que es la voluntad. Por eso, el método en Descartes no puede atenerse al mero logro de ideas claras y distintas, sino que debe tener en cuenta otras funciones «pensantes», como la actitud, la atención, la decisión, etc., que son primordialmente funciones de la voluntad. Contando con todo esto, no se si no podría decirse que la razón en Descartes es el conjunto armónico de funciones superiores que conducen y se consuman en el juicio veritativo»¹⁰¹.

En Spinoza, la razón aparece como el segundo nivel, grado o género de

99. El interés y la dedicación del Prof. Rábade por ese momento histórico que va de Descartes a Kant, crucial para la construcción de una teoría general del conocimiento, se ha objetivado en una serie de artículos y monografías de las que, aparte de los ya mencionados, nos interesa destacar los siguientes: *Método y pensamiento en la modernidad*. Madrid, Narcea, 1981, 187 pp.; *Hume y el fenomenismo moderno*, Madrid, Gredos, 1975, 414 pp.; *Espinosa: razón y felicidad*. Madrid, Cíncel, 1987, 268 pp.

100. *La razón y lo irracional*, cap. V.

101. *L.c.*

conocimiento. El conocimiento de razón es un conocimiento verdadero, si bien no alcanza la perfección de la ciencia intuitiva. Se trata de una verdad a la que se accede no por intuición sino por demostración: «pertenece a la naturaleza de la razón conocer las cosas no como contingentes, sino como necesarias». Por su parte, en *Leibniz*, cabe distinguir cuatro acepciones del término «razón», a saber: a) razón cognoscitiva u subjetiva entendida como «lumen naturale» y como conocimiento por procesos de inferencia o encañamiento de verdades; b) razón como nivel de conocimiento: al igual que en Spinoza, el conocimiento racional aparece en un nivel más bajo que intuitivo: «la visión vale más que la razón»; c) consideración «ontológica» de la razón; aparece como una supervaloración del principio de la razón suficiente y un rechazo del *processus in infinitum*; d) *razón metódica*: caracterización de la razón como instrumento imprescindible de la acción humana. Como contrapunto a este optimismo racional, a esta generosa confianza en la razón, el Prof. Rábade expone la concepción pascaliana en la que se señala una drástica limitación a la potencia de la razón: «el corazón tiene sus razones que la razón no conoce en absoluto».

Como era de esperar, el empirismo no nos dejó una clara definición y delimitación del concepto de razón. *Locke* en el libro IV de *Ensayo sobre el entendimiento humano* distingue cuatro grados en la razón (invención de pruebas, disposición y orden matemático de las mismas, percepción y conexión entre ellas, obtención de una conclusión correcta), pero es la intuición el modo superior de conocimiento, frente al acto de razonar, cuya tarea es la de hallar un acuerdo o desacuerdo entre dos ideas por intervención de una tercera. Por su parte, asistimos en *Hume* a un deterioro del concepto de razón, que se convierte en una razón-instinto: «La razón no es más que un instinto maravilloso e ininteligible en nuestras almas, el cual nos conduce a lo largo de una serie de ideas, dotándolas con unas cualidades particulares, en conformidad con sus situaciones y relaciones particulares»¹⁰².

Como complemento de esta investigación, Rábade Romeo lleva a cabo un rastreo de algunas presencias de lo irracional en lo que el denomina la «paradójica irracionalidad de la razón racionalista», así como en la reflexión filosófica de *Locke* y *Hume*¹⁰³.

IV.2. La razón y lo irracional en el «siglo de las luces»¹⁰⁴.

Con la gran excepción que supone el sistema kantiano, el siglo XVIII no se propuso ni trató de elaborar una nueva concepción de la razón, sino que muchas veces de modo más implícito que explícito llevó a cabo una

102. *L.c.*

103. *La razón y lo irracional*, cap. VI.

104. La razón y lo irracional en el pensamiento ilustrado y en el sistema kantiano, son el objeto de estudio de los caps. VII y VIII.

nueva concepción de la racionalidad de la *naturaleza*, del *hombre* y de la *sociedad*, y ello sin quiebra o ruptura con el siglo XVII. Así toma de éste cuatro ideas fundamentales: a) autonomía de la razón frente a Dios (secularización de la razón); b) importancia del método; c) el ideal matematizante; d) idolatría de experiencia. Pero, al mismo tiempo, aparecen cambios profundos: 1.º) El tránsito del siglo XVII al siglo XVIII lleva consigo el cambio de una racionalidad de esencias y verdades eternas a una racionalidad de fenómenos. 2.º) Se abandona una racionalidad de principios fundantes, en favor, de una racionalidad estructurada en tornos a meras leyes explicativas. 3.º) Se repudia la filosofía metafísica, para descubrir y fundamentar una filosofía naturalista, humanista, antropológica y sociopolítica. 4.º) Se renuncia a la filosofía de los grandes sistemas, aunque no se renuncia a construir una filosofía sistemática, esto es, una filosofía hecha con orden, con el orden que pone o descubre la filosofía en las cosas (naturaleza, hombre, sociedad). Por último, es preciso tener muy en cuenta que son Locke y Newton los grandes modelos y maestros de la racionalidad ilustrada.

A continuación, el Prof. Rábade analiza los tres grandes temas de la racionalidad ilustrada, a saber, Naturaleza, experiencia y secularización, llegando a la conclusión de que la razón es respecto al filósofo, lo que la gracia es respecto al cristiano. Gracias a ella es posible polemizar contra todo tipo de supersticiones, mitos y dogmas. No se trata de una razón dada con la que nacemos, sino que es una razón que tenemos que conquistar, adquirir y configurar. Se señalan cuatro características fundamentales de la razón ilustrada: 1.º) Se trata de una *razón fenoménica*, en consonancia con una filosofía del conocer, del aparecer y de los fenómenos: Locke, Newton, Hume, Condillac. 2.º) Como consecuencia de lo anterior, estamos ante una «razón limitada» que renuncia al conocimiento de la esencia y que acepta los límites de toda experiencia posible: «se me debe exigir que busque la verdad, pero no que la encuentre». 3.º) Aunque parezca paradójico, se trata de una razón sistemática que renuncia a la construcción de sistemas. Se ensaya la crítica histórica de los grandes sistemas del siglo XVII que han elevado unilateralmente cualquier concepto a la categoría de dogma. 4.º) Se trata de una racionalidad en progreso, en conquista de nuevos hechos y de nuevas legalidades en las que integrarlos.

Kant ocupa un lugar muy especial en esta historia. Como todos sabemos, utiliza el concepto de razón en dos sentidos: amplio y restringido o técnico. En el primer sentido aparece usada como un conjunto de facultades o dinamos del conocimiento, tanto del conocer como del pensar, que son fuentes de conocimiento *a priori*. En sentido técnico, es entendida como la facultad suprema del hombre a la que corresponde no la adquisición o constitución de nuevos conocimientos, sino la coronación y cierre perfecto de todo el edificio del conocimiento: los objetos de la razón son los conocimientos obtenidos por el entendimiento. En éste sentido, el autor señala cuatro funciones fundamentales de la razón: *ordenadora*, *reguladora*, *planificadora* y *heurística*. Los objetos de la razón son las ideas que son «concep-

tos necesarios de la razón, cuyo objeto no puede ser dado en experiencia alguna»¹⁰⁵, que tienen un uso trascendente o hiperfísico y un uso inmanente, regulativo, heurístico gracias al cual la razón puede conducir la pluralidad de los conocimientos a la unidad del sistema. En su función heurística, las ideas sirven de pautas indicativa de cómo el entendimiento debe interrogar a la naturaleza y acercarse a ella.

Para el Prof. Rábade, la racionalidad kantiana es una racionalidad dirigida hacia Dios y el Absoluto, que funciona como el gran elemento de racionalización. Racionalizar es articular conocimientos armónicamente jerarquizados en un todo. Se trata de una tarea atribuida a las Ideas, entendidas como principios de orden, unidad y sistema, destacando la idea de Dios como el verdadero centro de gravedad de la razón; sin una idea ideal como la de Dios, la razón quedaría descoyuntada en su función unificante. La plenitud de racionalización sólo puede venir desde la totalidad y absoluteza: «Totalidad y absoluto son totalidad y absoluteza de un individuo. Este es Dios. Por eso Dios es, en definitiva, para Kant, el único recurso con que cuenta la razón para pensar desde la totalidad y desde el absoluto y, de esta manera, llegar al techo de la racionalidad. Sólo en Dios, plenitud de determinación, hay totalidad y absoluteza. Y todo ello, simplemente porque Dios es la *omnitud realitatis*. Dios —su idea— va a ser la mediación que nos permita pensar la totalidad y lo absoluto»¹⁰⁶. Totalidad y absoluto se coimplican y exigen. Lo Absoluto ha sido en todo momento la aspiración y cruz de la razón: ésta necesita de lo Absoluto para afincarse en él pero aquél se ha presentado siempre como lo inabordable, como una suprema exigencia de difícil cumplimiento. En el sistema kantiano, lo Absoluto-Dios se presenta como una especie de estrella polar a donde apunta y se dirige todo el proceso del conocer-pensar, límite de plenitud racional, más allá del cual nada es pensable. En resumen: «Dios, totalidad, absoluto: trinidad de conceptos que expresan el mismo contenido «ideal» desde diversas perspectivas, siendo Dios el eje de los tres, porque, al pertenecerle todos los predicados como *omnitud realitatis*, posibilita pensar desde él todas las cosas, a cada una de las cuales corresponde alguno o algunos de dichos predicados, porque pensándolo a él, se las piensa a todas en la totalidad de Dios. Pero precisamente porque cada cosa y todas juntas no dan «razón» de su ser ni de su orden con que la razón las piensa, es decir, porque las cosas se nos presentan como condicionales y como pertenecientes a una serie de condiciones, se hace preciso remontarse al ser sin condiciones, al absoluto, que sólo puede ser Dios»¹⁰⁷.

105. *Prolego.*, § 40, AA, IV, p. 328.

106. *La razón y lo irracional*, cap. VIII.

107. *L.c.*

108. *La razón y lo irracional*, cap. VIII.

107. *L.c.*

Para finalizar, el autor se interroga acerca de lo irracional de la experiencia filosófica Kantiana, esto es, en una gnoseología de límites, modelo de moderación, cuyo límite es la experiencia posible. En este sentido cabe hablar del *noumeno* como límite negativo, e incluso podría hablarse de un irracional por parte del entendimiento (lo carente de objetividad) y de lo irracional por parte de la razón (lo impensable), pero además Rábade Romeo señala que desde un punto de vista externo, lo verdaderamente irracional en la racionalidad kantiana es la razón misma y las exigencias de necesidad incondicionada que brotan de su naturaleza.

IV.3. Del Romanticismo a Miguel de Unamuno

El cap. IX de esta obra está dedicado a la «quiebra de la racionalidad» en ese momento cultural tan importante como es el Romanticismo. La ruptura entre Ilustración y Romanticismo puede escenificarse en los *Himnos de la noche* de Novalis, en el que se representa un rechazo del siglo de las luces mediante frase como estas: frente a una razón-luz que acucia y desasosiega, la noche (romanticismo) es un bálsamo. Aparecen así diversos acercamientos irracionales a la realidad: noche, sueño, sombra, mitos, fantasía... búsqueda de los infinito, refugio en la religión, en verdades sin evidencia, etc. Como afirma el Prof. Rábade, «frente a la absolutización de la realidad en Hegel, los auténticos románticos piensan que la razón no tiene mucho que ver con la mayor parte de los aspectos de la realidad»¹⁰⁸.

Características fundamentales de este momento son, por una parte, la vuelta poética y entusiástica al mundo griego («el romántico viaja a Grecia en el tren de su imaginación para estimular su propia imaginación creadora»), por otra, «el refugio a la subjetividad», subjetividad individual de la conciencia de cada uno en su irrepetible individualidad. Así la tensión trágica del alma romántica aparece caracterizada del siguiente modo: «Subjetividad y conquista, aunque sea fantástica, del universo entero, viaje al exterior para ganar el interior, conocer el límite para estar siempre en trance de saltarlo, sin saber muy bien donde va a caer, anhelo infinito desde una conciencia finita»¹⁰⁹. El Romanticismo supone la quiebra de la racionalidad fundante de los siglos XVII y XVIII, en cuyo lugar va a aparecer la imaginación abriendo y valorando el campo del juego imaginativo: sueño, noche, arte. Surgen así unas nuevas formas de acceso-conocimiento de la realidad que para el Prof. Rábade son las siguientes:

1. *Primacía de la imaginación*. Entendida como la gran fuente de la creatividad humana, supone para los románticos una doble estrategia: es una reacción y una conquista. La reacción es contra la tiranía de la razón

108. *La razón y lo irracional*, cap. IX.

109. *L.c.*

ilustrada, y es una reconquista de exaltación frente a la razón dominante y destructiva, y en ese sentido, tiene una función liberadora; y libera tanto de la dominación de la razón como de toda coerción sobre las fuerzas creadoras del hombre.

2. *El sueño.* Sueño e imaginación en continua interrelación llevan a cabo la tarea de crear nuevos mundos de libertad. De acuerdo con Hölderlin, el hombre es un Dios cuando sueña y un mendigo cuando reflexiona. Para Novalis, el sueño es esa visión extraordinaria y desgarradora que nos abre hacia nuestro interior; supone la huída de la rutina de la vida y la libre expansión de la fantasía.

3. *La noche.* Frente a la Ilustración que es el momento y siglo de las luces, el Romanticismo ofrece sus favores a la noche, madre de los sueños. En ella, la vida del hombre se desliga de las ataduras de la razón y de la reflexión, sumergiéndonos en lo infinito de la realidad a la que pertenecemos. En los sueños y en la noche, el libre juego de la fantasía combina en arbitrariedad creadora las imágenes de origen sensible.

4. *La religión.* Frente a la secularización y deísmo ilustrado, el Romanticismo vive más que explica un panteísmo uniforme, que traerá como consecuencia una revitalización de la religión y de la mística. Se convierte así aquella en la quintaesencia de la mejor cultura romántica, en cuanto que en ella quedan subsumidas la poesía y la filosofía. Así para muchas almas románticas atormentadas, que renegaban del anclaje de la razón porque lo consideraban insuficiente, la religión se ofrece como refugio de seguridad. Pensemos en Schlegel, Schleiermacher, Kierkegaard.

5. *El arte.* Es una de las sendas a través de las cuales la fuerza creativa de la imaginación se burla del pensamiento racional o se evade de la estrechez de su cárcel. Se entiende por arte toda creación nacida de la riqueza interna del yo, siendo su mejor expresión la poesía y la música: «en el arte ve el romanticismo el mejor modo de acceder a lo absoluto, a lo infinito, al misterio, aspiración trágica, por imposible, del alma romántica»¹¹⁰. Se trata de una aspiración irrefrenable al infinito que sólo puede ser cumplida por el poeta y el genio, cuya fuerza creadora puede romper las barreras de lo particular y concreto, y, gracias al arte y la poesía, entrar en contacto con el misterio del Infinito y del Todo.

El capítulo X tiene como objeto las nuevas formas de razón y de racionalidad que aparecen a finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX.

El idealismo de Hegel significa uno de los momentos de mayor ejercicio de la razón, pero la ruptura de la razón dialéctica hegeliana lleva consigo la renuncia a esa unidad despóticamente impuesta y la aparición de nuevas racionalidades que tienen en común la renuncia a los grandes sistemas totalizadores y la aceptación de la historia, la vida y la sociedad, como momentos esenciales de esa racionalidad. En el siglo XIX, la filosofía e incluso la

110. *L.c.*

cultura intenta sustituir el pensamiento especulativo por la historia y por la vida: se deja de mirar la realidad *sub specie aeternitatis* en favor de una *sub specie temporis*. Ejemplo ilustres son W. Dilthey y J. Ortega y Gasset¹¹¹.

1. *Razón histórica y vital en Dilthey*. La razón kantiana va a ser considerada como el modelo de razón que es necesario transformar para que se convierta en una razón histórica y vital. La experiencia es un proceso vital e histórico, producto de una peculiar fusión de recuerdo y expectativa. Lo histórico es una especie de entramado en el cual y sólo en el cual tiene sentido cada acontecimiento concreto. La fuente originaria del mundo histórico es la *vivencia*, ya que sólo en ella se encuentra el sujeto en plenitud de *interacción* con el medio, entendido como medio histórico. El anclaje de cada sujeto concreto en ese medio se lleva a cabo por la vida, y es esa vida la que, vivenciado cada momento presente, convierte en historia los momentos pasados. El saber debe estar enraizado en la vida misma que se convierte en historia. La razón histórica es la encargada de interpretar y comprender esas acciones humanas, pero posiblemente aún siga teniendo en Dilthey algunas sombras de absoluteza, que la reflexión orteguiana intenta superar.

2. *Razón vital e histórica en Ortega y Gasset*. Para el filósofo español la idea de razón vital representa, en el problema de la vida, un nivel más elevado que la idea de la razón histórica, donde Dilthey se quedó. La vida, como realidad radical, es la base de la racionalidad humana, y la razón vital tiene la tarea de sacar a la luz la lógica interna de la vida humana, individual y social; vida humana que no debe ser improvisación, sino que ha de ser programa, plan, proyecto racional. Razón vital y razón histórica se coimplican y complementan: comprendernos como vida es comprendernos como historia. En último término, la tarea de Ortega va a consistir en la sustitución de la razón pura, naturalista, físico-matemática por una *razón narrativa*, capaz de narrar los momentos que vertebran a ese ser *inferi* que es el hombre.

Esta reflexión sobre las nuevas formas de racionalidad aparecidas en el siglo XIX y XX se completa con un estudio de lo irracional en el pensamiento contemporáneo (cap. XI), en el cual aparecen diferentes formas de irracionalismos como consecuencia de causas muy distintas:

1. Irracionalismos surgidos de las nuevas formas de entender la razón, en virtud de la crisis de la razón científico-positiva, de la crisis de fundamentos, y la aparición de nuevas racionalidades.

2. La anteposición de la voluntad a la razón da lugar a la aparición de

111. Aparte del tratamiento que ofrece esta obra acerca de la razón vital e histórica en Dilthey y Ortega y Gasset, el Prof. Rábade tiene publicado ya un estudio monográfico sobre las relaciones entre hombre, conocimiento y razón en Ortega, en la que también dedica a Dilthey un capítulo (pp. 25-35). Me refiero a *Ortega y Gasset, filósofo*, Ed. Humanitas, Barcelona 1983, p. 151.

contactos irracionales por medio de intuiciones más o menos románticas o místicas o de «simpatías» románticas con esa realidad-voluntad.

3. En la consideración del sujeto cognoscente se minusvaloran las dimensiones intelectivas o racionales en favor de los instintos o impulsos. Se afirma que la actividad original del hombre, en la que todas las demás deben apoyarse, es la actividad tendencial, impulsiva de las pasiones, instintos e impulsos vitales. Se trata de una peculiar «racionalización de lo irracional» (Jaspers) o de un «irracionalizar lo racional» (Rábade).

4. Aparece una defensa de una visión absurda de la realidad: Kafka y Camus. El hombre se encuentra encadenado en un Universo indescifrable, donde una multitud de elementos irracionales se ha alzado y lo verdaderamente absurdo es el «deseo desenfrenado» que el hombre tiene de conocerlo con claridad. Se trata de un «divorcio» irreconciliable entre el mundo y mi deseo de instalación racional en él.

5. Otras formas de irracionalidad surgen de un aparente racionalismo alquitarado, tal como el generado por los formalismos lógicos-lingüísticos y sus consecuencias, ya que en ese ámbito se estrecha tanto lo propiamente racional que lo sin-sentido queda relegado al limbo de lo irracional.

6. Por último, es preciso señalar las escapadas a la fe religiosa, propio de existencialistas y espiritualistas que han acudido a la fe religioso-cristiana recabando de ella la comprensión del hombre y de la realidad que la razón no podía ofrecerles.

Como fieles representantes de este irracionalismo contemporáneo, el autor analiza las experiencias filosóficas de A. Schopenhauer (*Voluntad de vivir*); F. Nietzsche (*Voluntad de poder*) y Miguel de Unamuno (*Instinto de perpetuación*).

IV.4. Lo irracional y sus formas

Una vez examinados los datos históricos más importantes, el autor dedica el cap. XII a una sistematización de lo que puede y debe entenderse como *irracional*.

Como planteamiento general, cabe decir que el conocimiento humano se enfrenta con lo desconocido (aquello que desconocemos, pero que podemos conocer alguna vez) y con lo incognoscible o irracional, cuya existencia aceptamos pero no sabemos que es. Lo irracional aparece así como algo refractario, contrapuesto, desajustado; de ahí que todo lo que se pretenda decir sobre él se convierta en una pura construcción negativa. Provisionalmente, pues, puede admitirse lo siguiente: 1.º) Lo irracional es lo que está fuera, lo que se opone a la razón. 2.º) Es imposible plantear un concepto de irracional o de incognoscible válido para todas las épocas. 3.º) No tiene sentido hablar de un «irracional absoluto»: sólo cabe decir que parece probable que algo escape de modo radical al conocer humano. 4.º) Todo irracional o incognoscible lo es para la inteligencia o razón humana en el grado

y en el límite en que conocemos o podemos conocer o pensar esa inteligencia.

El autor distingue entre formas impropias de irracionalidad, formas intermedias y formas rigurosas. En las primeras incluye las siguientes: lo supra-racional y lo para-racional; lo extrasistemático; lo incoherente; lo sintético; lo instintivo, afectivo-pulsional y pasional; lo inconsciente, lo inmediato, lo trágico; el mito; lo desconocido. De algún modo, todas estas formas podrían acogerse a la rúbrica de «lo desconocido», ya que son situaciones o problemas refractarios al conocer por una de estas causas: por pertenecer a niveles o grados oscuros de nuestro dinamismo; por inadecuación a una determinada concepción de la razón a por inadecuación a nuestros medios de conocimiento en una época o circunstancia. Como formas intermedias de irracionalidad se señalan tres: lo absurdo, lo injustificable y los trans-objetivo o inobjetivo. Finalmente, se proponen como formas más rigurosas las siguientes: lo irracional, lo no-inteligible o ininteligible, lo incognoscible, lo impensable y lo contradictorio. Ahora bien, todas estas reflexiones sólo son posibles desde la sana admisión de una cierta relatividad histórica y teórica, pues en su concepción absoluta, lo irracional excluirá tanto su cognoscibilidad como su pensabilidad.

IV.5. Racionalidad y racionalización

Finalmente, el capítulo XIII, cierra esta obra con un tema de capital importancia: racionalidad y racionalización. Ambos representan las dos caras del mismo problema, el haz y el envés del mismo asunto, la consideración estática y dinámica del ámbito de la razón. La racionalidad es algo en lo que se «está», algo que se nos impone: todo hombre está en un ámbito de cultura, de racionalidad. Por su parte, la racionalización es algo a lo que se aspira, algo por lo que se trabaja, algo que se busca con mayor o menor rigor. Todo ámbito de racionalidad hubo de ser precedido por procesos de racionalización más o menos exigentes, aunque fuesen de racionalización mítica. A su vez, cabe decir que el hombre casi nunca se sosiega en un determinado ámbito de racionalidad, sino que siempre busca ampliarlo o profundizarlo con nuevos procesos de racionalización.

Racionalizar es ordenar los conocimientos en una cadena de porqués y de sus respuestas; parece que al final de la cadena, el porqué y sus respuestas han de coincidir en el mismo conocimiento, intuición, juicio o principio. Es, pues, conquistar o intentar conquistar nuevas «razones» que fundamenten, profundicen o amplíen la racionalidad en la que estamos. No es conocer, o, al menos, no implica adquirir nuevos conocimientos, sino que más bien significa reestructuración, sistematización y jerarquización de conocimientos ya poseídos. *Racionalización* significa «conexión, vinculación, ordenación, sistematización...», es decir, un orden interno de los conocimientos según una jerarquía de razones». Tal ha sido la meta de la filosofía occiden-

tal, ideal utópico que afortunadamente no ha sido alcanzado y cuya conquista es tarea de la historia de la reflexión. Compete a la naturaleza de la razón «dar razón» (*rationem reddere*) de todos los conocimientos fundantes y fundados, y si no se quiere sucumbir al *processus in infinitum*, es preciso que existan conocimientos autofundantes. En consecuencia, la racionalización se presenta como un proceso o conjunto de procesos fundantes del conocimiento, por más que este proceso de fundamentación implique simultáneamente procesos de clasificación, simplificación y ordenación.

El Prof. Rábade señala cuatro caracteres básicos de toda racionalización: 1.º) Racionalizar es ordenar nuestros conocimientos en torno a un orden ideal que tiene como meta la construcción de un sistema. La racionalización es siempre imperfecta: es una cadena a la que nunca somos capaces de ponerle el último eslabón. 2.º) Este proceso de ordenación va en sincronía con un proceso de *categorización* simplificadora. El hombre no puede manejar la realidad en toda su complejidad, sino que necesita un sistema categorial mediante el que poder dominar la realidad. 3.º) El proceso de categorización se convierte siempre en un proceso de unificación, por cuanto que categorizar es, en definitiva, llevar a la unidad de las categorías la pluralidad dispersa de nuestros conocimientos. 4.º) Racionalizar es, en último término, buscar el fundamento de nuestros conocimientos, el fundamento de su ordenación, categorización y unificación. Existen dos grandes tipos o formas de racionalización: desde abajo (se parte desde conceptos o materiales empíricos y los convertimos en definiciones precisas, predominante en un campo de las ciencias de la naturaleza) y desde arriba: se parte de unos conceptos ideales para proyectarlos sobre la realidad haciendo que ésta se ajuste a ellos, así el pensar matemático.

Racionalizar es categorizar. La reflexión filosófica ha sido, en buena medida, un proceso de búsqueda y elaboración de los conceptos y categorías con los que poder domesticar racionalmente la realidad, ya sea desde la perspectiva ontológica (ser), gnoseológica (representar) o lingüística (decir), puntos de vista que responden a filosofías distintas en etapas cronológicas distintas, pero con un mismo fin: abrir una fuente de acceso racional a la realidad, aunque sea un acceso a través de muchos velos mediadores. Finalmente, se analizarán algunas de las funciones propias de la categorización (determinante, ordenadora, unificadora..., etc.), gracias a las cuales el filósofo puede determinar, ordenar y jerarquizar la realidad en torno a una serie de esquemas y sistemas categoriales. Un ejemplo clásico de racionalización en la historia de la filosofía que el autor estudia pormenorizadamente es el de los «primeros principios».

IV.6. Conclusiones

La historicidad de la razón tiene múltiples , consecuencias, entre ellas, la variabilidad de la noción de irracional. Razón y sistema son inseparables:

la tarea de la razón es someter a un *ordo rationalis* el conjunto de todos los conocimientos, lo cual da lugar a un sistema en los que el binomio racional-irracional adopta su propia peculiaridad, a saber, *arquetípicos, arquitectónicos y voluntaristas*.

1. Lo *arquetípico* significa tanto un modelo ideal en conformidad con el que se jerarquiza la realidad y los conocimientos que de ella tenemos, como así mismo, la irradiación que desde el arquetipo se expande sobre otros niveles de realidad y de su conocimiento. Puesto que los sistemas arquetípicos son sistemas jerarquizados de la realidad, se parte de la realidad-arquetipo que es la realidad en plenitud y por degeneración se puede llegar a grados ínfimos e irracionales. No obstante, el tema de lo irracional apenas llega a plantearse con claridad. Ejemplos puros son los sistemas de Descartes y Spinoza.

2. Lo *arquitectónico* de un sistema es un conjunto de leyes, normas o principios, en conformidad con los cuales se lleva a cabo la estructuración, primariamente del conocimiento y secundariamente de la realidad conocida. Lo irracional vendrá impuesto por la disconformidad de algún ámbito o parcela de la realidad con los principios o normas, de acuerdo con los cuales se estructura el sistema. Ejemplo ilustre lo constituye el sistema leibniziano y su racionalización desde los primeros principios.

Existen múltiples casos de mixtos de sistemas que integran elementos arquetípicos y arquitectónicos, de los que son claros ejemplos la metafísica cristiana y el sistema trascendental kantiano.

3. Finalmente, en los sistemas *voluntaristas* (Schopenhauer, Nietzsche, Unamuno) se llega a convertir un principio oscuro y ciego, como es la voluntad, en el fundamento ontológico o metafísico de la realidad, con lo que lo irracional se transforma en el lugar específico de este tipo de reflexión.

De acuerdo con el autor, se puede concluir diciendo que, en último término, el fundamento racional de todos los sistemas recalca en algo irracional. El ámbito de la racionalidad es una isla rodeada de tinieblas, cuyo soporte desconocemos.

Antonio M. LÓPEZ MOLINA
(U.C.M.)