

La actitud crítica en Sergio Rábade Romeo

El profesor Sergio Rábade Romeo es, a la vez, un erudito historiador de la filosofía y un profundo pensador personal. Sus grandes obras sobre Guillermo de Occkam, Hume y Kant son autoridad, así como sus trabajos sobre los Griegos, el Medioevo, Descartes, Spinoza, Leibniz, Husserl o Merleau-Ponty. Su amplia cultura le lleva a nutrirse tanto de los Presocráticos, Platón, Aristóteles, Platino, Santo Tomás o Bacon, como de Port-Royal, Bergson, Nicolai Hartmann, Cassirer, Sartre, etc. Por otra parte, sus pesquisas doctrinales y personales sobre la verdad, el método, el conocimiento, el irracionalismo, el *a priori*, la modernidad, etc., captan la más cuidadosa atención. Con Rábade se halla uno en presencia de un filósofo original que da prueba de un cierto eclecticismo, en su potente tentativa para conciliar un cierto realismo onto-teológico con la fenomenología y con un criticismo ampliamente revisado. Entre tan numerosa aportación desearía aquí, en estos breves marginalia, subrayar algunos aspectos que me parecen particularmente interesantes y novadores.

En primer lugar, la noción de *método* es cercada muy finamente y seguida en su rica hermenéutica por Rábade. Aunque señala ya las premisas de ese *metodicismo* desde el siglo XIV, en los nominalistas, el gusto por el método se afirma, sobre todo en plenitud, con el siglo XVII; es el *leit-motiv* de toda la modernidad: «la modernidad filosófica tiene como uno de sus caracteres básicos una irrenunciable preocupación metodológica» (*Método y pensamiento en la modernidad*. Madrid, Narcea, 1965, p. 14). El héroe de este movimiento no es otro que René Descartes quien, en su *Discours de la Méthode*, en sus *Regulae ad directionem ingenii*, en sus *Principios*, en sus *Cartas* y en sus *Meditationes Metaphysicae*, ha coronado la ruptura de la tradición escolástica, por su definición de preceptos claros y estrictos regentando el método.

La crisis de la síntesis aristotélico-escolástica (árabe o cristiana) —sistema viciado, entre otros, por su realismo ingenuo y por los abusos de las

disputas silogísticas (muchas veces logomáquicas)— había dejado un vacío que no había conseguido colmar el humanismo renacentista, gravado él mismo por una cultura libresca que se atascaba dentro de camorras sobre textos, bastante bizantinas. Descartando todos los conocimientos puramente verosímiles y demasiado aproximativos, la nueva filosofía predica la investigación de lo cierto, de lo claro y distinto; la evidencia se convierte en criterio. En esta perspectiva, Rábade cita un texto de Bacon, distinguiendo tres métodos diferentes: el de los empiristas, quienes, a ejemplo de las hormigas, se limitan a amontonar hechos sin ningún orden; el de los racionalistas, quienes, a ejemplo de las arañas, sacan todo de su propia sustancia; en fin, el de los rectos espíritus, quienes, a semejanza de las abejas, toman prestado de su vecindaje una materia que transforman por una integral reelaboración.

Pascal, desde esta perspectiva, sobrepone el espíritu de finura por encima del espíritu de geometría. Port-Royal y el Janseísmo siguen esta tendencia, aunque de manera más vaga. Spinoza sujeta todo a los procedimientos de la geometría. Rábade recensiona los diversos tópicos (explícitos e implícitos) del método, descuartizado entre la razón y la experiencia; muestra que el método no puede ser neutral, pues apunta claramente a obtener la *salud* de nuestro espíritu por medio de una terapéutica apropiada. Se trata de traspasar un saber acumulativo e histórico, con el provecho de un saber ordenado y escapando a las contingencias a los accidentes. En atención a esto, las matemáticas son el modelo de esta reforma de la inteligencia; así, la *simplicidad* está requerida (cf., pp. 146-170), ya se trate de la síntesis o del análisis.

Sin embargo, Rábade insiste sobre este imperativo: ningún método debe hacerse despótico o exclusivo; y más aún cuando todo método está ligado a la idiosincrasia de su autor y no puede ser erigido en ley universal. Citemos esta página relevante, que nos exhorta a tener cuidado con la rigidez y el autoritarismo sectario de algunos pensadores o sabios: «Esta modestia metodológica nos parece verdaderamente relevante en orden a evitar un peligro que acecha a todas las épocas de especial preocupación metodológica: lo podíamos llamar el imperialismo o el despotismo del método. Este peligro se ha hecho realidad, por ejemplo, en nuestro momento epistemológico, en el que los formalistas sólo reconocen valor a los métodos formales, los estructuralistas al método estructural y los dialécticos al método dialéctico. Desde el método adoptado despóticamente se pontifica sobre su propia bondad y eficacia y se anatematiza a cuantos no juren fidelidad a sus cánones. Si se acepta un despotismo de ese signo, o se empobrece, al menos en el propósito, la riqueza y la variedad de la filosofía, o, probablemente, se hace difícil, por no decir inviable, el diálogo entre las filosofías y los filósofos» (*ibid.*, p. 27). De este modo, el método exige la tolerancia y está inspirado en el sentido vigilante del pluralismo de los caminos hacia la verdad; en cada esquina de su meditación,

Rábade, repudiando todo dogmatismo aconseja la práctica del diálogo (como entre los maestros del siglo XVII y del siglo XVIII).

* * *

Una segunda toma de posición que me ha impresionado en el catedrático de la Universidad Complutense es su convicción, muchas veces proclamada, del rol jugado por *nuestro cuerpo* dentro de la actividad cognoscitiva. En consideración a esto, su reciente obra *Experiencia, cuerpo y conocimiento* (Gredos, Madrid, 1985) me parece extremadamente significativa, sobre todo en su segunda parte. Según él, en el pasado de la filosofía occidental el cuerpo fue despreciado largo tiempo, con el provecho único del alma. Tal fue el mensaje de Platón; Aristóteles, por su parte, piensa en rehabilitar un poco lo sensible y lo biológico, pero conservando siempre la primacía absoluta de lo inteligible y de la contemplación. Los medievales, cuyas escuelas fueron muy diversas, continuaron en esa dirección. El olvido del cuerpo fue más grande aún, en el acto del conocimiento, en Descartes, que considera nuestro cuerpo como una simple máquina: «El no entendió más que el cuerpo como extensión (...) Depauperó el cuerpo, sin ir más allá de tolerarlo para conocimientos de categoría inferior —el ámbito de lo oscuro y lo confuso» (*ibid.*, p. 184).

Con posterioridad al filósofo francés, el dualismo se impondrá por tres siglos, a pesar de las tímidas tentativas de Schopenhauer (asignando al querer vivir algún papel) y de Nietzsche (derivando nuestros actos psíquicos de nuestras necesidades fisiológicas). Al revés, el movimiento se ha invertido en el siglo XX con la fenomenología; por ejemplo, Husserl habla de un *cuerpo vivencial* que interviene a fondo en la percepción; Sartre pretende establecer que el hombre no sólo *tiene* un cuerpo, más aún, *es* su cuerpo. Por encima de todo, Merleau-Ponty (*Phénoménologie de la perception, Le visible et l'invisible*, etc) ha introducido una poderosa concepción de la *subjetividad corporizada*, según la cual nuestro cuerpo, sumergido dentro del universo, es un órgano de *sinergia* para el conocimiento; se hace mundo, por el hecho sólo de verle; aquí, la carne se halla rehabilitada totalmente e incluso promovida a un estatuto superior.

Rábade ha pensado muy profundamente en el *esquema corporal*, que define como sigue: «es el marco referencial desde el cual y en orden al cual despliego todo el ámbito de mis experiencias, organizando de este modo el mundo de tales experiencias; es mi puerta a la realidad, pero me impone el modo de acercarme a ella; me permite localizar las sensaciones en el espacio que soy y en el espacio que mi cuerpo-esquema constituye» (p. 267). Según él, en las percepciones originarias, un nuevo género de trascendentalismo se impone: el *trascendentalismo corpóreo*, donde la intencionalidad viene a completar la subjetualidad corporal; nuestro cuerpo recibe por misión la de preservar la unidad de la conciencia, que reúne la inmensa fragmentación de las sensaciones en un haz unificador

de significaciones. Andando más lejos, Rábade propone ver en nuestro cuerpo el artesano de una interconexión entre el mundo y la yoidad subjetual; si el cuerpo no estuviera dotado de esta función, nos quedaríamos en una visión apenas *conceptual* y de ninguna manera significativa. Toda recuperación deseable del lugar afectado a nuestro cuerpo en la actividad concienical del yo debe, en consecuencia, renovar *a radice* nuestra comprensión de la subjetividad cognoscitiva, tomando en cuenta la inserción del yo en tal o cual sociedad o clase social; so pena de dejar escapar la eminente dignidad de nuestro cuerpo.

* * *

En tercer lugar, ¿cómo no estar muy atento a la sutil puesta en evidencia del *irracionalismo*, a la cual se dedica Rábade en el conjunto de sus libros? En muchas ocasiones el maestro madrileño ha expuesto esta importante cuestión, por ejemplo, en su sugestiva comunicación a las *VII Jornadas Andaluzas de Filosofía*, en Málaga (1985), titulada «Perspectivas actuales del irracionalismo». La principal exposición del problema se encuentra en el gran libro *Verdad, conocimiento y ser* (Gredos, Madrid, 1965), donde todo un capítulo de la tercer parte se dedica a lo irracional, con la rúbrica de «La filosofía de lo irracional y sus etapas históricas» (pp. 185-211).

Rábade analiza aquí, con gran penetración, el concepto de irracional, como designando «aquello que es inasequible para mi inteligencia» (p. 185), sea totalmente, sea parcialmente. Esta irracionalidad puede proceder de la naturaleza misma del objeto conocido o, al revés, de la incapacidad del sujeto cognoscente. En el caso de que no se trate de alguna cosa accidental o circunstancial, sino de una cosa permanente, la irracionalidad se averigua sin remedio. «La desproporción no se subsana con un mayor o menor acercamiento, ni con una mayor o menor atención: la desproporción noética esencial es insalvable; sólo desaparecería con la transformación de uno de los dos extremos, con lo que ya estaríamos en un caso radicalmente distinto» (p. 186). Al límite, se ofrecería una irracionalidad más radical aún: la que concierne a «objetos que bien pudieran ser reales y, no obstante, ser absolutamente impensables por el entendimiento humano» (p. 187), debido a una irracionalidad *metafísica*.

Ensayando de manera original una clasificación de los diversos tipos de irracionalismo, Rábade los reduce a cuatro categorías diferentes. En primer lugar, está el caso de las *filosofías míticas*. Es la forma más primitiva del saber; aquí, se renuncia inmediatamente a elaborar una interpretación racional de los hechos para recurrir, de golpe, a mitos que tienen por meta provocar ciertas conductas en la vida concreta y en la sociedad. «Los mitos, más que justificarnos o darnos el por qué de una cosa, nos quieren representar una situación de hecho; no son un tejido de razones, sino una especie de reproducción «poética» de algo fáctico que hay que

aceptar como es. Un mito nos puede connaturalizar con una situación, pero no nos dará las razones de dicha situación» (p. 188). La fuerza de los mitos sale de nuestra imaginación. Creo yo que Mircea Eliade estaría de acuerdo con esta opinión...

El segundo tipo de irracionalismo es el de los *teologismos extremos* que conciben a Dios como dotado de una voluntad arbitraria, sin ninguna relación con la razón. Por ejemplo, en Ockham y en los otros nominalistas, Dios es investido de una voluntad soberana, consecuencia de su libertad absoluta. Por mi parte, recordaría que Thomas Bradwardine, un maestro de esta escuela inglesa del siglo XIV, venía a decir que Dios habría podido ordenarnos odiarle... En este nivel, la fe recusa todo control de la razón, a fin de abandonarse al fideísmo, es decir, a la «fe del carbonero». Una actitud similar se halla, de manera paradójica, en gran parte, en el racionalista Descartes y en muchos de sus discípulos.

Un tercer tipo de irracionalismo se manifiesta en el *misticismo*, alto o bajo. En esta experiencia, los misterios religiosos son, sin duda, objetos de alguna toma de conciencia; empero, ésta es «trasracional» (diría yo, adoptando una palabra de Cournot); son superiores a la inteligencia común o trivial; se trata de una experiencia propia de unos pocos elegidos, a los *happy few*: «en el misticismo, irracional no es sinónimo de incognoscible, sino de accesible por vías de conocimiento más perfecto e íntimo, aunque convenga con las demás formas de irracionalismo en la imposibilidad de una justificación racional de dicho conocimiento» (p. 189). Hoorneart o Poulain aceptarían, a mi parecer, esta interpretación que respeta, por otra parte, la especificidad de lo sobrenatural.

Una cuarta y última variedad serían los *voluntarismos metafísicos*. Es frecuente que constituyan simplemente una concretización de ciertos teologismos precedentes. En esta posición se admite un orden supremo de verdad el cual depende, en última instancia, de una voluntad trascendente y omnipotente, escapando enteramente a la racionalidad y radicalmente incontrolable; aquí, los primeros principios se hacen ajenos a toda razón, y sólo competen al querer, a la fantasía de los dioses o de Dios. (Algunos dirán: de una equis oscura que preside la andadura del universo...). Por mi parte, pensaría en la negación, por alguno de nuestros contemporáneos, de toda lógica trascendente y en la entrega sin frenos al «regreso de Dionisos», donde todos los desórdenes y orgías o locuras se desencadenan, bajo el pretexto de negar el magisterio de la razón en este bajo mundo así como en el supuesto más allá... Rábade observa, con razón, que algunas formas del innatismo de los primeros principios podrían ser relacionadas con esta tendencia.

Históricamente esos diversos tipos se escalonan en el curso de los siglos. En este punto, Rábade interviene para criticarlos en nombre de sus opciones personales y de su lectura de historiador del pensamiento. Señala, en primer lugar, el irracionalismo que se constata en los presocráticos; aquellos, inclinados a las aporías, sostienen la incapacidad de la razón

para resolver estas antinomias: lo uno y lo múltiple, el ser y el no-ser, ser y devenir, etc. (p. 190). Cuando el ser está presentado como coextensivo con la inteligibilidad, los primeros Griegos confiesan implícitamente que hay en el ser un elemento inasimilable por la razón: la materia (*Hylè*). Platón encarece aún y pone el Bien por encima de las esencias, superior a las inteligencias humanas y sólo accesible por los esfuerzos del Amor. En Plotino, el Uno no posee nombre ni ciencia; es incomprensible para nosotros y excede todo logos.

En Aristóteles incluso, que aboga por una conquista de las cosas gracias a la abstracción, subsiste un irracional, un incognoscible: la materia y el *on* (siendo); que es lo supremamente negativo. Rábade, inspirándose en Santo Tomás, no titubea en enunciar fuertes reticencias para con este desprecio de los Peripatéticos por la materia. Según él, la noción de analogía (ya sospechaba por el Estagirita, *Physica*, A. 7, 191 a 8) permite salvar la inteligibilidad de la materia —al menos relativa— evitando su exagerada irracionalidad. ¿Cómo no suscribir esta tesis: «en Aristóteles la materia es un *postulado* necesario para desarrollar y hacer inteligible su sistema; aunque ella en sí misma no sea inteligible» (p. 195)?

En la Edad Media, en su sección aristotelizante, lo irracional es el *individuo*; pero, en su sección agustinizante, escotista y nominalista, el individuo es permeable por el intelecto, o más bien, por la intuición. En el tomismo, como todo lo que existe es individual, se desemboca en un agnosticismo respecto de la realidad cósmica y humana (sobre todo en Cayetano), incluso si este singular puede ser conocido «per accidens» (pp. 196-199). Por otra parte, un irracional diferente surge, en el siglo XIV, en la línea Ockham y de Durando de Saint-Pourçain: las ideas abstractas y generales, cuyo espesor y realidad consisten únicamente en sus nombres.

Desde ahora, con la Modernidad, la irracionalidad ganará terreno, de una cierta manera, con el detrimento de la transparencia en la cual creía el Primer Medioevo. En adelante, «nos encontramos cada vez más con objetos que se postulan o admiten, pero respecto de los cuales no sabemos nada» (p. 200). Desde Descartes y Locke hasta Hume, Spinoza o Kant, este movimiento se acentuará. «En Kant se va a llevar a su extremo la *gnoseología de la precaución*» (p. 201); las ideas de la «Dialéctica trascendental» no son inteligibles; la cosa-en-sí o *noúmeno* traspasa todas nuestras tomas cognitivas; «la cosa-en-sí tiene en la filosofía kantiana una función muy similar a la que tenía la materia en la filosofía aristotélica: un *postulado*, con un papel muy semejante dentro del ámbito de la razón especulativa al que desempeñan los que Kant llama postulados de la razón práctica (...). Es por tanto, necesaria. Pero ¿qué sabemos de ella? Situándonos en el ámbito de la razón especulativa la respuesta no puede ser más que ésta: nada» (pp. 202-203). En Nicolai Hartmann, hay también un *stop* final con el que choca el conocimiento; nuestros sentidos están ajustados para coger cualidades, pero no más allá, nuestro conocimiento tiene por meta exclusivamente nuestra utilidad, muy limitada; la

ciencia tropieza con ámbitos de irracionalidad; el universo está en desacuerdo con nuestras leyes lógicas. Rábade discute estas posiciones, así como las de Heidegger. «Nada es absolutamente irracional, ni desde el ángulo del objeto, ni desde el ángulo del entendimiento humano. Desde el objeto, porque al estar analógicamente incluido dentro del ser —transcendentalmente verdadero, inteligible— es por lo mismo cognoscible, al menos bajo la razón de ser, aunque ignore sus peculiaridades. Desde el entendimiento, porque el entendimiento es la facultad de ser, en cuanto puede conocer el ser, y es el ser lo que conoce siempre que conoce, aunque lo conozca bajo otra razón» (p. 211).

* * *

Un cuarto rastro ha llamado mi atención en Rábade; es su teoría del *apriori*. Se trata de «la función mediadora que el sujeto ejerce en el conocimiento y las características de universalidad y necesidad que, aparentemente por lo menos, revisten algunos de nuestros conocimientos» (*Estructura del conocer humano*, 2.^a ed. G. del Toro, Madrid, 1969, p. 83). El maestro madrileño se atiene al sentido moderno del término, es decir, al *apriori subjetivo*, que posee un carácter «formalizador» como dice Kant; es el *apriori constitutivo*, hecho con estructuras propias que condicionan nuestros procedimientos de conocimiento. Este *apriori* tiene tres tareas: hacer posible el conocimiento, imponerle caracteres determinados, asignarle límites —es decir, mostrarle que existe lo irracional. «La admisión, por consiguiente, del *apriori subjetivo* trae como obligada consecuencia la obligación teórica de admitir objetos o aspectos de objetos con los que mi facultad cognoscitiva no puede establecer relaciones de conocimiento, por verse impedida por los elementos aprióricos que la constituyen y le imponen leyes» (*op. cit.*, capítulo IV: «Las estructuras aprióricas y la noción de objeto». Sección A, p. 90).

El filósofo de la Universidad Complutense escruta entonces los caracteres de este *apriori subjetivo*. Su aspecto principal es la *espontaneidad*; al revés de la teoría aristotélica de las potencias que serían nuestras facultades, Rábade subraya aquí la actividad y la iniciativa del sujeto que tiende a imponer progresivamente sus leyes a los contenidos presentados por el objeto. El segundo carácter es la donación de *sentido* al proceso del conocimiento. El tercer requisito, bien visto por Nicolai Hartmann, mana de una innegable condición realista: *el valor subjetivo y objetivo* conjuntamente de las estructuras *apriori* que nos entrega la experiencia: se constata una coincidencia bastante amplia entre los elementos de las estructuras objetivas y los de las estructuras subjetivas. Rábade recuerda aquí los antecedentes lejanos de esta tesis en Platón (esbozo del innatismo), Aristóteles (concepción del intelecto agente), la Edad Media (*species intentionales*), Pedro Olivi (un agustino moderado, anunciando la modernidad), los racionalistas (en camino hacia el apriorismo dinámico), Kant sobre todo (el

esquematismo, las categorías del entendimiento, la apercepción trascendental), Husserl (introducido de un cierto *apriori objetivo*. Rábade critica con ponderación muy esclarecida al husserlismo, del que lo fuerte y lo endeble pesa), Max Scheler (que contradice el subjetivismo apriorístico de Kant, en favor de un objetivismo apriorístico que se apoya sobre un apriorístico *material* más bien que objetivo, en función de la intuición de la esencia), Nicolai Hartmann (partidario de un realismo metafísico, equidistante del idealismo y del empirismo).

Rábade expone entonces su visión personal de esta *vexata quaestio*, recusando en primer lugar «la interpretación simplista» (p. 151) propuesta por la tradición del ontologismo escolástico, que se interesaba sólo por el objeto en su cosicidad-en-sí (en lugar de estudiarlo en calidad de conocido), parte de Kant, con quien una seria gnoseología toma vuelo. Se trata de discutir la *metábasis* de la objetividad. Si Kant ha pecado de *parcialismo* (demasiado subjetivista), la fenomenología, en su reacción objetivista, tampoco está exenta de reproches: «incurrió en la miopía de no considerar más que el proceso de conocimiento por ella anatomizado» (p. 153). Bastante próximo aquí de las críticas dirigidas por Ortega y Gasset a Husserl, Rábade acusa a la fenomenología de haber reducido el *objeto-cosa* en *objeto-constituido*, según una perspectiva vecina del idealismo. Al contrario, es preciso, a su modo de ver, acentuar la actividad trascendente del apriorístico objetivo o material; por lo demás, santo Tomás había presentado, según Rábade, esta actividad del sujeto» (pp. 154-155).

Abandonando a las ciencias positivas y principalmente a la psicología experimental el cuidado de estudiar con precisión aquellas estructuras apriorísticas, Rábade pone de relieve algunas entre sus *leyes* de ellas: ley de intencionalidad, ley de síntesis, ley de generalización (p. 157). Dice con razón: «Lo único que pretendemos hacer notar es la tendencia necesaria, apriorística, que tenemos a elevar a un grado supra-individual e incluso supracolectivo los contenidos de conocimiento logrados inicialmente siempre frente a objetos o a hechos singulares y particulares» (p. 158). Basándose en J. Maréchal, Rábade desarrolla la teoría del *objeto formal*: afirma la correlación entre el apriorístico subjetivo y el apriorístico objetivo; esta conjunción es la única capaz de hacernos entender el objeto en cuanto conocido. Termina con una interesante clasificación de los *niveles* según los cuales debe ponerse la investigación acerca del objeto y de la objetividad. Está en primer lugar el nivel *espontáneo* (donde el objeto es un *Gegenstand*); después viene el nivel *científico-positivo* (en el cual efectuamos las correcciones requeridas por la ciencia); finalmente se accede al nivel *metafísico-crítico* (aquí se estudia el objeto como *para-mí*). La brillante conclusión de Rábade, que concilia un realismo moderado con una filosofía del conocimiento muy rigurosa y *up to date*, evita el idealismo así como el cosismo. «Igual que, en el tomismo tradicional, el *verbum mentis* no era óbice para la objetividad del conocimiento, sino que era más bien la expresión definitiva del conocimiento formal, otro tanto podemos decir ahora a la luz

de la doctrina del *apriori*; todo conocer es un cierto producir la objetividad de lo conocido fecundado por los contenidos venidos de la cosa trascendente. En definitiva, esto es lo que implícitamente hemos profesado siempre, desde la época estoico-romana, al valerlos de la metáfora biológica que encierra en sí la palabra «concepto, como expresiva de lo que acontece cada vez que tenemos un verdadero conocimiento objetivo» (p. 173).

* * *

Quedan aún por señalar —si el espacio no me faltara— muchos otros temas a los cuáles Rábade ha llevado una innegable renovación. Tales son, por ejemplo, las finas anotaciones críticas sobre Hume (*Hume y el fenomenismo moderno*. Gredos. Madrid, 1975); el fenomenismo del filósofo inglés es mucho más radical que el de Kant, pues niega que haya cosas fuera de los fenómenos, cuando Kant se limita a declarar que ignoramos la naturaleza de las cosas, pero sin dudar de ellas. Muy sugestivo también es el análisis del proyecto de una filosofía *more geometrico* en Spinoza (artículo de los *Anales del Seminario de Metafísica*, Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, Universidad Complutense de Madrid, n.º XVII, 1982, titulado «El geometrismo como método y como estilo de pensar en Espinoza», pp. 9-39); en opinión de Rábade, este geometrismo es esencial al sistema espinozista, fundado sobre una necesidad rigurosa, que excluye la libertad humana o divina; este método interviene al nivel del segundo género de conocimiento (el discurso) y el tercero, porque este último es muy excepcional y constituye un puro ideal; de otra parte, tiene el geometrismo espinoziano límites: es aquí que los axiomas en la Segunda Parte de la *Ética* proceden más de la experiencia que de la axiomática; se los obtiene por vía inductiva y no definitiva; igualmente, los modos finitos son datos, de ninguna manera inferencias; además, los escolios y apéndices son poco geométricos, lo que revela una «flexibilización» del método.

¿Cómo no admirar también el rico balance rabadiano del kantismo Kant. *Problemas gnoseológicos de la «Crítica de la Razón Pura»*. Gredos. Madrid, 1969)? El criticismo del pensador de Königsberg aparece no sólo como una reflexión sobre nuestras experiencias, más aún como un esfuerzo para establecer las leyes de estas experiencias tan diversas a fin de integrarlas, con orden, dentro del edificio de la razón y de la ciencia. Tampoco se podría descuidar la exégesis de las ideas de Guillermo de Occkham (*Guillermo de Occkham y la filosofía del siglo XIV*. CSIC. Madrid, 1966, y la comunicación en la *X.ª Convivencia de filósofos jóvenes españoles*, Santiago de Compostela, 15-18 de abril de 1973); de esto resulta que Occkham, por su exaltación de la libertad en Dios y en el hombre, o en el universo, se ha opuesto a la doctrina griega de las esencias universales que se imponen a Dios mismo; por su rechazo del apriorismo platónico y por su constante recurso a la experiencia, el gran nominalista ha abierto el ca-

mino a la ciencia moderna. Muy notables también son los trabajos diversos de Rábade acerca de Suárez (entre otros, el artículo «La metafísica suareziana y la acusación de esencialismo», *Anales de la Cátedra F. Suárez*, Granada, tomo 3, fasc. 102, 1963, pp. 73-86, y el artículo «Influencia de Durando en la Metafísica de Suárez», *Estudios* 53, 1961, pp. 249-264, así como la traducción de las *Disputaciones Metaphysicae*, Gredos, 1960-1966), acerca de Francisco Sánchez (ed., prólogo y trad. del *Quod nihil scitur*, CSIC, 1984), acerca de Angel Amor Ruibal («La gnoseología de Amor Ruibal», en el volumen colectivo sobre dicho autor, *X.ª Semana Española de Filosofía*, Santiago de Compostela, 1969), acerca de Séneca (*VIII.ª Semana Española de Filosofía*, Madrid, 1965), etc. Sin hablar de sus ricos excursus dedicados a la deuda del cristianismo respecto a los árabes, a la escuela escocesa del «common sense» (donde discierne el rol de Beattie), a Hegel o a Heidegger, etc.

Para concluir, permítaseme citar el texto siguiente de Rábade (tomado de *Kant. Problemas gnoseológicos de la «Crítica de la Razón Pura»*, pp. 166-167) que resume la posición de Kant, pero que puede ser aplicado perfectamente a la valiente actitud crítica del mismo Rábade: «Entre el pensar ontológico y el pensar objetivo media la actitud crítica como superadora del primero y posibilitadora del segundo. La actitud crítica, sin que Kant signifique en esto excepción alguna, tiene un aspecto negativo y otro positivo. El aspecto negativo está en la negación de confianza que naturalmente otorgamos al conocimiento como representación fiel del en-sí de las cosas, como adecuación de mi conocimiento con lo que considero o llamo conocido. El aspecto positivo reside en la búsqueda de un nuevo modo de entender el conocimiento como un darme noticia de las cosas, noticia que no tiene por qué ser adecuada. Esto implica un nuevo concepto de objetividad, ya que no puede seguir entendiéndose como semejanza del contenido de mi conocimiento con la realidad física o ideal de la cosa conocida. Una actitud genuinamente crítica que no se puede contentar con poner en crisis los fundamentos de la certeza, ya que ésta no pasa de ser el aspecto acaso más subjetivo del conocer, sino que la actitud crítica se ha de centrar en el tema de la objetividad, ha de preguntarse por el valor significativo que tiene mi conocimiento de las cosas».

Alain GUY

Decano emérito de la Facultad de Filosofía,

en la Universidad de Toulouse-Le Mirail,

Fundador del «Centro de Filosofía Ibérica
e Iberoamericana» de dicha Universidad,

Socio del Comité de Honor de la «Asociación
de Hispanismo Filosófico» (Madrid),

Socio de la Academia de Ciencias, Inscripciones
y Bellas Letras de Toulouse,

Doctor *Honoris Causa* por la Universidad de Salamanca.