

Contribución del Profesor Rábade a la Historia de la Filosofía

Las líneas que siguen, se limitan a trazar una especie de reseña de las siete monografías dedicadas por Rábade a la historia de la filosofía. El hecho de que cinco de ellas se refieran a la edad moderna y que las otras dos se muevan en su ámbito, hace que el título no parezca muy adecuado. Sin embargo, como restringirlo a esa época sería menos correcto y ampliar el campo de nuestra reseña impropio, hemos preferido el título general.

Explicemos el sentido de nuestra opción. En los seis lustros de docencia universitaria, Rábade ha publicado más de una treintena de artículos y una decena de libros, cuya temática oscila entre la teoría del conocimiento y la historia de la filosofía. Si repasamos atentamente su *Autobiografía intelectual* y su *Bibliografía*¹, descubriremos que sus estudios gnoseológicos toman como punto de apoyo los grandes filósofos del pasado. Sin excluir breves *excursus* en torno al hombre, la razón y la cultura, sus artículos recorren casi toda la historia: dos sobre la filosofía antigua, ocho sobre la medieval, catorce sobre la moderna y dos sobre la contemporánea. Al lado de los nombres de Séneca, Durando y Suárez, hallamos los de Husserl y Amor Ruibal; pero quienes dominan la escena, son los modernos: Bacon y Hobbes, Descartes y Locke, y, sobre todo, Spinoza, Hume y Kant. La misma constatación haremos, si repasamos los títulos del centenar de tesis doctorales por él dirigidas y de los trabajos publicados en la revista por él creada: *Anales del Seminario de Metafísica* (1966-1990). Baste recordar que ésta ha consagrado números monográficos a Aristóteles, Spinoza, Hume, Kant (dos) y Hegel, Schopenhauer, Heidegger y Sartre, la Escuela de Frankfurt y Ortega y Unamuno. Bien podría decirse que estos anales de metafísica lo son igualmente de historia de la filosofía.

Más significativo que esas observaciones, aparentemente cuantitativas y

1. Cfr. *Anthropos* 108 (1990), pp. 23-25. Número especial dedicado a «Sergio Rábade: razón y método».

externas, es el hecho de que Rábade construya sus libros sobre la teoría del conocimiento en diálogo permanente con otros filósofos. *Verdad, conocimiento y ser* (1965) se abre con una «síntesis de las concepciones históricas de la verdad» (pp. 15-101), que arranca de los presocráticos y Aristóteles, pasa por S. Agustín, Sto. Tomás y Suárez, por Descartes, Kant y Hegel, hasta llegar a Heidegger y N. Hartmann, Ortega y Zubiri. *Estructura del conocer humano* (1966) elabora las nociones de intencionalidad, sujeto y objeto, criterio y límites del conocimiento apoyándose, alternativamente, en Aristóteles y la Escolástica, Descartes, Locke y Kant, Brentano, Husserl y Hartmann. Finalmente, *Experiencia, cuerpo y conocimiento* (1985) traza una breve historia de los «avatares» por los que ha pasado la teoría del cuerpo, prestando especial atención a Platón y Aristóteles, Schopenhauer y Nietzsche, Sartre y Merleau-Ponty (pp. 129-282). Quizá ello sea, como intuía Schopenhauer, un signo de la filosofía posthegeliana: el interés preferente por su propia historia; o, quizá mejor, como hiciera Platón, elaborar sus propias ideas en diálogo con otro.

Ahora bien, en el momento en el que redactamos estas líneas, quizá fuera una tarea tan innecesaria como desproporcionada dar un repaso a todos los escritos de Rábade para bosquejar su visión de la historia de la filosofía. Por lo que se refiere a la Edad Media y a la Fenomenología, ese trabajo ya está hecho². En cuanto a la filosofía griega y a la posthegeliana en general, exigiría rellenar los huecos cronológicos que dejan los artículos con las alusiones dispersas en los trabajos teóricos, lo cual quizá fuese menos rentable. Finalmente, como los artículos sobre autores modernos suelen preparar o comentar las monografías, nuestro trabajo se limitará a hacer una síntesis o reseña de los libros sobre Ockham, Descartes, Spinoza, Hume, Kant, el método de la modernidad y Ortega. Como es obvio, las ordenaremos cronológicamente.

1. OCKHAM: PRECURSOR DE LA MODERNIDAD

Guillermo de Ockham y la filosofía del siglo XIV (1966) ofrece un compendio de la vida y el pensamiento de precursor del empirismo inglés, enmarcándolo en su época y proyectándolo en la edad moderna. Rábade se inspira en las monografías clásicas de Lagarde y Vignaux y en los estudios más específicos de Baudry y Giacon, Boehmer, Hochstetter y Webering para dibujar la azarosa vida del franciscano, profesor de Oxford, y las líneas maestras de su pensamiento. Su estudio, sin embargo, constituye un análisis

2. Cfr. Jorge Pérez de Tudela: «Sergio Rábade, incitador de medievalistas», *Anthropos* (1990), pp. 53-55; Fernando Montero: «La fenomenología en la obra de Sergio Rábade», *Anthropos* 108 (1990), pp. 50-52.

directo de los textos originales, tomados principalmente de los comentarios a Aristóteles y a P. Lombrado y de la *Summa totius logicae* ³.

Al «venerabilis inceptor» le tocó vivir los años decisivos en que se derrumba un mundo, eminentemente eclesiástico, y surge otro, típicamente laico. En efecto, la sociedad medieval giraba en torno al papa de Roma, que controlaba sus tres instituciones claves: la iglesia, el estado y la universidad de París. Con la decadencia interna de la iglesia, el nacimiento de estados modernos, como Francia y Alemania, y el florecimiento de la universidad de Oxford, aquella unidad se quiebra. Buena prueba de ello son la estancia de los papas en Avignon y el cisma de Occidente y, sobre todo, las luchas entre Luis de Baviera y Juan XXIII, en las que se vio envuelto nuestro filósofo. Resultado de los últimos veinticinco años, en los que pasa de la reclusión junto al papa en Avignon al refugio junto al príncipe en Munich, son la quincena de opúsculos polémicos en los que lleva a la práctica su promesa: «o imperator, defende me gladio et ego te defendam verbo», sirviéndose de argumentos similares a los expuestos por el antiguo rector de París, Marsilio de Padua, en su *Defensor pacis* (1326). Este es el clima «moderno» descrito aquí por Rábade y al que aludirá en escritos posteriores ⁴.

En cuanto al contenido doctrinal de sus obras, Rábade deja a un lado los opúsculos políticos, sobre cuyo interés histórico llama la atención, para centrarse en los epistemológicos y metafísicos. Su idea directriz es que el principio de economía metafísica y la primacía de la voluntad están en la base del nominalismo de Ockham. Suprimidas, en virtud del primero, las formas sustanciales y el principio de individuación, y, en virtud del segundo, toda legalidad natural, los seres finitos quedan totalmente aislados: entre la inteligencia finita del hombre y la voluntad infinita de Dios ⁵. ¿Cómo podrá nuestro entendimiento, orientado a lo universal y necesario, llegar a conocer esos seres totalmente individuales y contingentes? O bien por la intuición o bien por la abstracción. La intuición capta sin duda los objetos existentes y contingentes; más nunca con plena seguridad, puesto que Dios es libre de crear o mantener ante nuestra conciencia la intuición de una cosa no existente. La abstracción, por su parte, se apoya siempre en la intuición del objeto y lo representa prescindiendo de su presencia e incluso de su existencia, por lo que no parece poseer un contenido propio ⁶.

Ante este dilema, Rábade intenta mitigar la acusación de nominalista lanzada contra Ockham. Y así, advierte que éste distingue el término concebido (*concepto*) del término escrito o pronunciado y que califica el concepto

3. S. Rábade: *Guillermo de Ockham y la filosofía del siglo XIV*, Madrid, C.S.I.C. (1966), 189 pp. Incluye bibliografía: pp. 187-9.

4. *Ib.*, cap. I-II, V y XV. Cita en p. 66.

5. *Ib.*, pp. 75-9, 130-2, 146-7.

6. *Ib.*, pp. 114-8.

universal de signo natural e incluso alguna vez de «similitudo objecti»⁷. No deja de señalar, sin embargo, otras afirmaciones de sentido contrario: que el universal no es nada real fuera de la mente; que lo único que conocemos, son las proposiciones; que la conexión entre sujeto y predicado es obra de la voluntad; que el valor de la ciencia se reduce, en último análisis, al significado o suposición de sus términos⁸. Es, pues, aquí, en el valor exacto del concepto como signo o «término concebido», donde hay que dilucidar el verdadero sentido de la filosofía ockhamista. Pues bien, dice Rábade, el signo mental no es una relación puramente sintáctica entre términos, sino algo consciente; si se llama «fingido», no es porque sea arbitrario, sino algo fabricado por la mente, ya que no existe fuera. Al fin, el concepto es una pasión o cualidad del alma, que posee un ser objetivo y remite (*intentio*) a un sujeto real y exterior. Volvemos, pues, a la noción de signo natural: el universal significa el objeto individual de forma análoga a como la risa significa la alegría y el llanto la tristeza⁹.

De acuerdo con esta interpretación, Rábade descubre los precursores inmediatos de Ockham en Durando y Auréolo y apunta como posibles ecos de sus doctrinas el rechazo de la abstracción formal en Suárez y la primacía de la voluntad en Descartes. Su balance final sería que el empirismo permitió a Ockham volver la atención a las cosas concretas y elaborar nociones como suposición y connotación; pero, unido al voluntarismo divino, le forzó a adoptar ciertas actitudes agnósticas y a vaciar de contenido el acto moral¹⁰.

2. DESCARTES: GNOSEOLOGÍA DE LA CERTEZA

Tras la monografía sobre Ockham, que sirve de pórtico a la modernidad, sendas sobre cuatro de los filósofos más destacados de la época: Descartes y Spinoza, Hume y Kant, para cerrar una visión de conjunto, tomando como hilo conductor el método. Descartes y Kant son abordados desde una lectura de su obra maestra; Spinoza y Hume desde una visión más global. La elección de dos obras señeras, que abren y cierran un período histórico, y de dos pensadores igualmente radicales, pero divergentes, ofrece a Rábade la oportunidad de practicar alternativamente el análisis y la síntesis y de hacer prueba de ecuanimidad.

Descartes y la gnoseología moderna (1971) es una lectura sucinta de las *Meditaciones*. Tras un capítulo introductorio, en el que hacer surgir la obra de las inquietudes metódicas de su autor, trata sucesivamente de la duda, el

7. *Ib.*, pp. 100-3.

8. *Ib.*, pp. 91-2, 96, etc.

9. *Ib.*, pp. 87-90, 119-127.

10. *Ib.*, cap. III (Durando), cap. IV (Auréolo), cap. XV (valoración y proyección histórica), cap. XII (metafísica), cap. XIV (ética).

«cogito», el criterio, el error y el conocimiento sensible, y finaliza con un balance doctrinal e histórico. Según Rábade, el antiguo alumno de La Flèche no sólo reconoce su deuda con los maestros jesuitas en la primacía otorgada al método y a las matemáticas, sino que incluso dejaría traslucir la impronta de los ejercicios de S. Ignacio y de la lectura de Suárez en sus meditaciones sobre la filosofía primera. En uno y otro caso hay dos lemas que presiden el discurso: «abducere a sensibus» y «sola mente percipere», es decir, alejarse de los sentidos a fin de captar las cosas con la sola inteligencia¹¹.

En esta línea se desarrolla el cuerpo de la obra. La precaución, como primera regla del método, pone en marcha la duda, que constituye, según Rábade, un auténtico lavado de cerebro o desescombros mental. Dado que sus motivaciones no provienen única ni principalmente del hecho del error, sino de la búsqueda indeclinable de un fundamento último, su resultado no se restringe tampoco a la puesta en duda del mundo externo, sino que conduce a la toma de conciencia de la propia duda y, por tanto, al «cogito ergo sum» como primera verdad y criterio de toda otra verdad. La dificultad estriba, sin embargo, en cómo reconstruir a partir de ahí y aplicando la regla principal del método, que es el orden, un sistema metafísico en el que se articulen correctamente la existencia del alma, de Dios y del mundo. Guiado de cerca por el texto, Rábade sienta la tesis, más próxima a Laporte y Gueroult que a Hamelin y Brunschvicg, de que el «ego cogito» es la primera verdad subjetiva, mientras que la existencia de Dios es la primera verdad objetiva y el fundamento último de toda verdad científica¹². Esto significa que el criterio de la idea clara y distinta basta para justificar la existencia del alma y de Dios. La primera va implícita en el mismo «cogito»; la segunda se deriva aplicando ese criterio a la idea del ser infinito. Desde esta perspectiva, se explica sin dificultad que la causa del error no es el «Deus deceptor», sino el desajuste entre la voluntad y el entendimiento humanos, en cuanto que la primera tiende a llevar nuestras afirmaciones o juicios más allá de lo que autoriza el segundo. Se explica también que tan sólo la certeza previa de la existencia de un Dios veraz es garantía suficiente, aunque indirecta, tanto de nuestras largas deducciones como de la correcta percepción del mundo sensible. En una palabra, entre «ego cogito» y Dios no existe ningún círculo vicioso: el primero es la vía única que conduce a Dios y a toda otra verdad, mientras que el segundo es la garantía suprema del «cogito» y de toda verdad auténticamente científica, por cuanto que ésta sólo existe articulada en un sistema, en el que Dios es la clave de bóveda. En ese sentido dice Descartes que, aun cuando un ateo conozca claramente las cosas, «su conocimiento no es verdadera ciencia»¹³.

11. S. Rábade: *Descartes y la gnoseología moderna*, Madrid, G. del Toro (1971), 268 pp. Incluye bibliografía: pp. 267-8. Cita en p. 17.

12. *Ib.*, pp. 56-60.

13. *Ib.*, p. 120.

De lo anterior se colige qué juicio merece a Rábade la obra cumbre del fundador del racionalismo moderno. En su debe apunta, por un lado, el escaso valor otorgado a la experiencia sensible y el consiguiente subjetivismo y, por otro, el voluntarismo irracionalista, introducido en el sistema con el recurso al «Deus deceptor» y mantenido en el mismo mediante el papel decisivo concedido a la atención. En su haber, en cambio, subraya la actitud crítica ante el conocimiento y la elaboración del criterio. Por lo que toca a la proyección histórica del cartesianismo, Rábade se refiere a Spinoza y a Leibniz. En síntesis, cabe decir que el primero hace suyo el criterio de la idea clara, pero descargándolo de toda duda, con lo cual adquiere plena virtualidad; y que el segundo busca en la armonía preestablecida una base metafísica que permita convertir las verdades de hecho en verdades de razón, es decir, descubrir en las primeras la conexión necesaria que define las segundas como verdades eternas.

3. SPINOZA: SISTEMA Y LIBERTAD

Aunque publicado tres lustros más tarde, *Espinosa: razón y felicidad* (1987) es la continuación del libro sobre Descartes. Baste señalar que Rábade presenta al filósofo como «un cartesiano anticartesiano», ya que, al sustituir el método analítico por el sintético y la idea del yo por la de Dios, construye con sus mismos materiales un sistema radicalmente distinto: monista en vez de dualista y ético o salvífico en vez de puramente metafísico¹⁴. Ello no significa, sin embargo, que su Spinoza sea la antítesis de su Descartes ni que su exposición consista en una confrontación entre ambos. Bien al contrario, Rábade concentra toda su atención en el texto spinoziano, evitando ese prurito tan frecuente de la erudición marginal. El centenar de citas textuales, con frecuencia amplias, que recogen textos capitales de Spinoza, sirven tanto a fines pedagógicos cuanto a la objetividad histórica. La mayor parte de los textos están tomados de la *Ética*, aunque también del *Tratado de la reforma del entendimiento* y de la *Correspondencia*. El resultado es una introducción densa y clara a la vida, la obra y el sistema de Spinoza, estructurada en tres partes: epistemología, metafísica, y ética y política.

La exposición de Rábade se articula en torno a ciertos «núcleos temáticos» del spinozismo. En epistemología, analiza los grados de conocimiento, el método geométrico y la teoría de las ideas. ¿Son tres o cuatro los grados de conocimiento? ¿Es esencial o secundario el geometrismo al sistema spinoziano? ¿Cuál es la diferencia entre idea verdadera y adecuada? En cuanto a lo primero, Rábade opta por seguir la clasificación ternaria de la *Ética*, pero advirtiendo que las discrepancias con otras obras son intrascendentes,

14. S. Rábade: *Spinoza. Razón y felicidad*, Madrid, Cincel (1987), 268 pp. Incluye bibliografía: pp. 267-8. Cita en p. 17.

dado que su primer grado engloba dos de éstas: experiencia directa y por signos. En cuanto a lo segundo, opina que el desarrollo geométrico, deductivo o genético, tal como es definido en el prefacio de Meyer a los *Principios de filosofía de Descartes* y en el *T. de la reforma del entendimiento* y puesto a prueba en la *Ética*, es intrínseco a la metafísica spinoziana, cuya tesis capital es que de la sustancia infinita fluyen infinitas cosas de infinitos modos con la misma necesidad con que fluyen del triángulo sus propiedades. En cuanto a lo tercero, hay doctrinas que apuntan en ambas direcciones: Spinoza concibe la idea como adecuada, es decir, a partir de sus cualidades intrínsecas, en tanto que defiende que el conocimiento verdadero debe ser activo y expresar al poder de autodespliegue del entendimiento; pero tiende a hacer uso de la idea como verdadera, definida (también) por la relación extrínseca o acuerdo con su objeto, siempre que acude al paralelismo, en cuyo caso su actitud realista le hace olvidar aquella distinción teórica.

La divergencia, por no decir oposición, entre geometrismo y grados de conocimiento, entre idea adecuada y verdadera, se traduce en la divergencia entre metafísica monista y ética salvífica. Por eso, aunque Rábade hace un esfuerzo por descubrir en el bloque marmóreo de la *Ética*, sus estructuras, no puede menos de señalar también sus incoherencias. La estructura es doble: ontológica y dinámica. La primera está formada por lo que él llama «categorías fundamentales» y que no son otras que Dios (todo, infinito y sustancia), atributos y modos. La segunda, por las ideas de proceso, determinismo, paralelismo y «conatus». No se trata, sin embargo, de dos estructuras independientes, sino articuladas como el ser y su forma de actuar. De hecho, Rábade nos parece subrayar ciertos aspectos que suponen esa articulación: que la sustancia, como «essentia actuosa» o «causa sui», es proceso esencial y necesario; que los atributos por nosotros conocidos, pensamiento y extensión, son estrictamente paralelos, por más que su identidad con la sustancia haga problemática la distinción real entre ambos; que los modos finitos, definidos más bien por la dependencia causal que por la inherencia a la sustancia, constituyen el auténtico «conatus» individual; y, en fin, que el determinismo es la ley que rige todo el sistema así articulado.

El empeño por armonizar todos estos elementos no impide, sin embargo, a Rábade señalar lo que él llama «limitaciones» o «fisuras» del sistema¹⁵. Por ejemplo, que la imaginación es idea y, al mismo tiempo, pasiva; que la mayor parte de la *Ética* esté redactada según el segundo modo de conocimiento o deducción racional, siendo así que el más perfecto es el tercero o ciencia intuitiva, que deduce todas las cosas de los atributos divinos; y, en fin, que una metafísica determinista, en la que se elimina de entrada las ideas de finalidad y de libre elección, esté orientada a una ética y una política de la libertad. Es en este último punto donde el spinozismo tropieza con su dificultad más grave. En opinión de Rábade, si la felicidad

15. Ib., pp. 25, 115-6.

y la libertad son de naturaleza racional y la razón está regida por la necesidad, no existe en Spinoza una teoría ética propiamente tal. De hecho, las únicas nociones morales por él elaboradas serían las de bien y mal y de virtud. Ahora bien, forzados a adaptarse al «lecho procústeo» del férreo determinismo, el bien y el mal se reducen a simples entes de razón; y la virtud no es otra cosa que la esencia actual y su tendencia a conservarse¹⁶. En una palabra, «el sistema de Espinosa dista bastante de ser claro e incluso debe ser calificado de oscuro en puntos nodales del mismo»¹⁷.

4. HUME: DEL FENOMENISMO AL ESCEPTICISMO

Hume y el fenomenismo moderno (1975) cubre, de algún modo, el período que va de Spinoza a Kant. Pues, aunque la parte central y más amplia de esta extensa monografía, de casi quinientas páginas, está dedicada al filósofo escocés, la primera indaga sus antecedentes en el empirismo y el racionalismo, mientras que la tercera da cuenta de las reacciones que provocó en sus compatriotas y en Kant.

Rábade nos presenta a Hume como filósofo fenomenista, para el cual el conocimiento humano se reduce a los fenómenos sensibles, sin que logre jamás alcanzar sus principios o sus causas¹⁸. No se trata, sin embargo, de una doctrina aislada, sino que está inserta en la entraña misma de la edad moderna, por cuanto la crisis de la ontología aristotélica y el nacimiento de la nueva ciencia provocaron la sustitución del modelo ejemplarista, de base onto-teológica, por el modelo instrumentalista del saber, de orientación puramente funcional y empírica. Baste recordar que Aristóteles pasó de ser respetado como «regula naturae» a ser tachado por Bacon de «pessimus sophista». Y que con Gassendi el entendimiento humano perdió su autonomía para someterse al tribunal supremo de los sentidos; y, como éstos deforman la realidad, sólo la revelación divina le impide caer en el escepticismo. La alternativa entre revelación divina y fenomenismo es una constante de la época. Para Leibniz y Malebranche, fieles herederos del voluntarismo cartesiano, los sentidos no garantizan la existencia de los cuerpos a menos que sean avalados por Dios. Para Locke, Berkeley y Newton, fieles seguidores del sensismo hobbesiano, la sustancia real cae fuera del alcance de la sensación y, por tanto, de la ciencia, que se limita en todos ellos a describir relaciones entre fenómenos¹⁹.

16. *Ib.*, pp. 231-242; cfr. pp. 25-9, 87-8, 104-110, etc.

17. *Ib.*, p. 25.

18. S. Rábade: *Hume y el fenomenismo moderno*, Madrid, Gredos (1975), 474 pp. Incluye bibliografía: pp. 465-8. Alusiones al fenomenismo: pp. 465-8. Alusiones al fenomenismo: pp. 11-2, 125-9.

19. *Ib.*, pp. 12-124, espec. pp. 14 (Bacon), 20-34 (Gassendi), 40-77 y 106-116 (racionalismo y empirismo).

Este es, según Rábade, el ambiente en el que Hume publica, a los veinticinco años, *A treatise of human nature* (1739), cuya primera parte, dedicada al conocimiento, analiza con detención bajo dos epígrafes: fundamentos epistemológicos y aplicaciones del fenomenismo de Hume (pp. 131-360). El fundamento es el empirismo radical y consecuente. En efecto, el autor del *Treatise* sitúa la base de todas las ciencias en el hombre y la de éste en la experiencia. De acuerdo con su lema, de que el único objeto presente a la mente son sus propias percepciones, lleva a cabo una especie de «geografía genética» de la mente²⁰ a fin de determinar qué significan realmente para nosotros eso que la filosofía llama mundo, alma, Dios. Dicha geografía es, como se sabe, sumamente sencilla, ya que consiste en que a partir de las impresiones, o percepciones originales y vivas, y de las ideas, o percepciones derivadas y débiles, conectadas y transformadas mediante las leyes de asociación de imágenes, da cuenta del origen y valor de todos nuestros conocimientos, que, según Hume, se reducen, finalmente, a dos tipos: relaciones de ideas y cuestiones de hecho²¹.

El calificativo de fenomenista se aplica principalmente a las cuestiones de hecho, puesto que los hechos son la base de las ideas. La clave está en la idea de causalidad, que Rábade analiza con detenimiento (pp. 197-255). Nos arriesgamos a resumir su discurso. El punto de partida es que, a pesar de la etimología, la «im-presión» no es para Hume, como para Locke, una sensación pasiva y relativa, por tanto, al objeto que la causa, sino un fenómeno inmediato y aislado, «hijo de padres desconocidos»²². Por otra parte, en las leyes de asociación, equivalente psíquico de la gravitación en el mundo físico y verdadero «cemento del universo», no tiene la primacía la semejanza, sino la causalidad. Mientras que la primera es la única aplicable a la relación entre impresiones, la segunda es la única que explica la relación entre una impresión o una idea y su objeto. Ahora bien, la idea de causalidad no es, para Hume, otra cosa que el hábito de asociar a un hecho presente (percepción) otro pasado (causa supuesta) o futuro (efecto esperado). Se reduce, por consiguiente, a la simple contigüidad espacio-temporal de dos fenómenos contiguos y sucesivos. Lo cual significa, dice Rábade comentando a Hume, que el cemento del universo humeano no consiste en lazos ontológicos de semejanza y dependencia entre las cosas, sino en simples conexiones psicológicas entre imágenes y, en definitiva, en el poder mágico de la imaginación, la cual viene a ejercer en su sistema una «función transcendental», similar a la reservada por Kant a las categorías del entendimiento²³. Nuestro conocimiento del mundo real no es, pues, más que una creencia (sentimiento y, a la vez, afirmación o juicio) en hechos, es decir, en la

20. *Ib.*, pp. 135-7, 263s.

21. *Ib.*, pp. 180-6, etc.

22. *Ib.*, pp. 37-8, 139-151.

23. *Ib.*, pp. 162-176, 306-8, 368.

existencia de objetos reales, distintos de ella. Ahora bien, como esa creencia es *causada* por una impresión que ha ido habitualmente *asociada* a una idea (como el calor a la llama), «la relación causa-efecto (es) la auténtica fuente de la *belief*»²⁴.

He aquí por qué el fenomenismo académico o filosófico. Si nuestro conocimiento está, por principio, confinado en los fenómenos de conciencia y sus relaciones *internas*, no nos garantizará nada que esté más allá de ellos. La existencia de sustancias, entendidas como realidades externas o independientes, resultará problemática: será afirmada en virtud de un instinto natural más bien que de una reflexión crítica. Pues, desde el punto de vista fenomenista, no es lógico admitir que a fenómenos internos, puntuales y aislados *corresponden cosas externas, permanentes y unitarias, que sean sus objetos o sus causas*. Tanto Dios como el alma (el yo) como incluso el propio cuerpo o son un auténtico misterio o, como diríamos hoy, simples proyecciones de nuestra imaginación²⁵.

En la última parte de su monografía, Rábade formula sus «anotaciones críticas» a Hume y expone con detalle las reacciones de los escoceses Th. Reid y J. Beattie y de Kant. Responde así a la reiterada pregunta de por qué el *Treatise* y su autor cayeron en el olvido hasta que la filosofía analítica buscó ahí sus orígenes. Cabría resumir diciendo que tal olvido no se debió a defectos de composición o de estilo, como insinúa a veces el autor, sino más bien al temor suscitado en sus lectores ante el «diluvio universal» del ateísmo que vislumbraban tras su doctrina. Ahora bien, Rábade está de acuerdo con Kant en alabar la actitud crítica de Hume y en tachar de superficiales a sus adversarios, que se refugian en el sentido común, es decir, en la oposición del vulgo. Formula, no obstante, dos reparos importantes al autor del *Treatise*: ausencia de un criterio gnoseológico preciso y del aparato nocional correspondiente; incoherencia en disolver el yo y toda sustancia en un flujo de impresiones y en mantener, al mismo tiempo, la naturaleza humana o imaginación como principio universal e inviolable²⁶.

5. KANT: GNOSEOLOGÍA DE LA OBJETIVIDAD

Kant: problemas gnoseológicos de la «Crítica de la razón pura» (1969) es un breve estudio (menos de doscientas páginas) de los conceptos angulares de la estética y la analítica, que es completado con trabajos posteriores sobre la dialéctica: tres artículos (1978 y 1981) y el capítulo 6.º de la obra *Kant: conocimiento y racionalidad* (1987: en colaboración con A. López Molina y E. Pesquero). Como indica su título, no se propone trazar una síntesis del

24. *Ib.*, pp. 237-250; cita en p. 243.

25. *Ib.*, pp. 294-306.

26. *Ib.*, pp. 365-382.

sistema kantiano ni siquiera de su obra maestra, sino simplemente comentar algunos problemas o conceptos gnoseológicos. En efecto, después de recordarnos la génesis y estructura de la obra, Rábade estudia tres temas centrales: la experiencia como límite de la objetividad, los conceptos de fenómeno, noumēno, cosa en sí y objeto trascendental, y la constitución objetiva; a modo de conclusión, una síntesis de los resultados.

En el capítulo introductorio se hace ver cómo la *Dissertatio* de 1770 descubre en la idea del espacio y en el carácter esencialmente receptivo de la intuición la vía para superar los debates entre racionalismo y empirismo y cómo la *Crítica* transforma ese ensayo en solución definitiva negando, por un lado, valor autónomo y trascendente al conocimiento intelectual y superando, por otro, el dualismo entre sensibilidad y entendimiento mediante el esquematismo de la imaginación y otras funciones trascendentales del sujeto, que serán reforzadas en su segunda edición.

El método seguido en la parte central de la obra es similar al empleado por el propio Kant: una vez seleccionados ciertos problemas centrales, se analizan los conceptos que ahí entran en juego y sus articulaciones. Rábade pasa, sucesivamente, revista a los significados que toman en la obra kantiana los términos: experiencia y límite, fenómeno y noumēno, *a priori* y trascendental, composición y síntesis, imaginación reproductora y productora, pensar y conocer... Tras esta lexicografía, aparentemente académica, descubre el lector una introducción a Kant, consistente en la lectura perspicaz de ciertos textos clásicos, en los que el filósofo define los elementos de su filosofía, y su cotejo con otros en los que los pone en funcionamiento. El resultado es que las aristas, tan bien marcadas en los primeros, se tornan con frecuencia borrosas en los segundos. De ahí que nociones, a primera vista unívocas, resulten ser «problemáticas», como sugiere el título²⁷.

La línea interpretativa que preside la lectura de Rábade es que la filosofía kantiana tiene como base una «gnoseología de la objetividad»²⁸. Ello significa que da cuenta de la ciencia natural newtoniana sin presuponer ni las esencias del aristotelismo ni el entendimiento intuitivo del cartesianismo, y sin dejarse caer, no obstante, en el asociacionismo psicologista de Hume. Pues, si éste le despertó y alejó del sueño dogmático de la metafísica racionalista, no le sedujo, sin embargo, con una especie de insomnio escéptico al que conduce su geografía fenomenista. Por eso Rábade expone a Kant como superación de Hume. Transformando el sujeto empírico, que éste heredara de Descartes, en sujeto trascendental, Kant transforma también la rapsodia de percepciones en hechos y leyes de validez científica²⁹.

27. S. Rábade: Kant. *Problemas gnoseológicos de la «Crítica de la razón pura»*, Madrid, Gredos (1969), 190 pp. Incluye índice onomástico: pp. 187-8. Referencias en pp. 73-4, 82, 108, 113, 124, 132-4, 145, 165.

28. *Ib.*, pp. 29, 178.

29. *Ib.*, pp. 12-6, 30-4, 167-174. Después de Descartes, Hume es el autor con más referencias en el índice: 19.

Su razonamiento, sintetizado en el cap. 4.º titulado «dinamismo transcendental y síntesis objetiva», vendría a ser siguiente. Dado que las verdades científicas consisten en conexiones necesarias entre elementos heterogéneos, su unidad no puede proceder de su contenido empírico, que es radicalmente plural, sino de la forma *a priori* y, en última instancia, del yo o sujeto que conoce, es decir, de la apercepción transcendental. La dificultad estriba, según Rábade, en deslindar el papel que corresponde, en esa labor sintética, a los diversos elementos y niveles del sujeto. Pues bien, pese a que Kant hable, en principio, de la imaginación como síntesis, lo cierto es que ésta no pasa de ser o una simple sinopsis o una síntesis ciega. Al fin, toda verdadera síntesis, síntesis cognoscitiva o judicativa, tiene su origen en la conciencia originaria o apercepción transcendental, la cual ejerce sus funciones a través de las categorías, como lazos de unión entre fenómenos. Toda síntesis inferior a ella es provisional y, por una especie de teleología inmanente, se orienta a la que es su origen y principio. «La apercepción es la condición *a priori* de toda unión o síntesis de elementos, precisamente porque ella es la unidad absolutamente originaria»³⁰.

De acuerdo con los dos principios del criticismo, antes apuntados, el sujeto kantiano no recibe las formas del objeto, sino que impone las suyas al material dado en la intuición sensible. Si la vinculación necesaria entre lo empírico y lo transcendental en el conocimiento justifica que Kant califique su sistema de realismo empírico y de idealismo transcendental, la primacía de lo formal sobre lo material justifica la primacía en éste del idealismo sobre el realismo. Por eso, aunque Rábade afirma que la filosofía kantiana es «realista», en cuanto que la síntesis cognoscitiva implica siempre «lo dado» e incluso la referencia de éste a su origen³¹, no se olvida de matizar su sentido en la línea de una gnoseología de la objetividad. «El objeto de conocimiento no es algo existente en sí ni algo dado a nivel de intuición empírica, sino que... es el resultado final de la estrecha colaboración entre algo dado en esa intuición empírica y algo aportado *a priori* por un dinamismo espontáneo del sujeto... Pero realmente el objeto no surge con propiedad hasta la formalización objetiva final a cargo de las categorías del entendimiento»³².

Es sabido que Kant sitúa su criticismo a medio camino entre el dogmatismo y el escepticismo. Cabría decir que Rábade interpreta históricamente esa frase afirmando que el sistema kantiano es la superación de Descartes y de Hume. Acudiendo a la imagen, familiar a Hume y a Kant, de la filosofía como viaje a alta mar (Descartes parece que prefería el bosque), cabría representar sus actitudes filosóficas de la forma siguiente. El racionalista cree vivir seguro, porque concibe el universo como prolongación de la «tie-

30. Ib., p. 146.

31. Cfr. Ib., pp. 108, 114, 147.

32. Ib., pp. 182-3.

rra firme»; el empirista se resigna a vivir cual náufrago, cuya maltrecha barquilla ve ir a la derecha en medio del océano tenebroso: y el criticista cree poder vivir tranquilo en esta pequeña isla, descrita y aparejada por la ciencia, por más que desconozca las leyes que parecen ligarles, a él y a ella, con el inmenso cosmos y el arquitecto. En esta línea nos parece ir la interpretación de Rábade, por cuanto el límite empírico y las ideas transcendentales no se excluyen, sino que se reclaman³³.

6. EL MÉTODO EN LA EDAD MODERNA

La pequeña monografía, *Método y pensamiento en la modernidad* (1981), cierra y completa las cinco precedentes. Pues, aunque su centro de atención son el empirismo y el racionalismo del s. 17, sus análisis se extienden también en los ss. 16 y 18. La temática está organizada en cuatro capítulos, en los que se traza el marco histórico del método, se recogen sus definiciones más relevantes, se analizan sus conceptos claves y se alude a sus dos formas clásicas: el análisis y la síntesis. A lo largo de sus páginas desfilan, alternativamente, textos bien seleccionados de Bacon y Hobbes, Descartes y Spinoza, Locke y Hume, Pascal y Port-Royal, Leibniz y Malebranche, Newton y Kant. La unidad, sin embargo, parece imprimir la fuerza bipolar que separa y une a Bacon con Descartes y se traduce en el texto en una especie de alternancia entre ambos pensadores. El único personaje relevante del que no se dan referencias textuales es Galileo, varias veces aludido a través de los estudios de GUSDORD, KOYRÉ y CRESCINI.

El marco cultural en el que hace su aparición el interés inusitado por el método lo describe Rábade como el paso de la escolástica medieval al humanismo renacentista y de éste a la ciencia moderna. Esa nueva atmósfera determina las críticas y el abandono del método silogístico y la búsqueda de nuevas vías, más personales y abiertas. El cambio es evidente. Mientras que el primero estaba articulado sobre nociones abstractas, a las que se atribuía un valor axiomático, y se orientaba, por tanto, a enseñar lo ya conocido y descubierto por otros, el segundo se funda en la experiencia personal de pensadores originales e innovadores y revestirá, por lo mismo, cierto carácter autobiográfico. Su objetivo, sin embargo, es eminentemente teórico, a saber, construir una imagen del uni-verso, al estilo de la «scientia universalis» de Descartes o de la arquitectónica de Kant.

En cuanto a las definiciones del método, Rábade reconoce que suelen ser bastante pobres, por no decir vulgares³⁴. La vuelta al yo en Descartes y

33. Ib., p. 71; Hume, pp. 256-7.

34. S. Rabadé: *Método y pensamiento en la modernidad*, Madrid, Narcea (1981), 187 pp. Incluye bibliografía de fuentes: pp. 11-2. Rábade habla de «exigüidad teórica» (p. 69), «denominador común de vulgaridad» (p. 71), «francamente pobre» (p. 81).

su insistencia en que hay que servirse de reglas claras y fáciles; el propósito de Spinoza de conocer las fuerzas del propio entendimiento mediante la idea reflexiva a fin de reproducir después el orden de la naturaleza a partir de la idea de Dios; el empeño de Bacon en destruir primero los viejos ídolos y recopilar después nuevos datos con los que construir teorías fiables... no parecen añadir gran cosa a los conceptos clásicos de análisis y síntesis. Lo más relevante de la exposición de Rábade, en este punto, quizá sea su constatación de que entre empirismo y racionalismo no existe la divergencia que se les suele atribuir. Baste observar que, a excepción de Spinoza, el análisis es el método practicado, no sólo por empiristas como Hobbes y Locke, sino por racionalistas como Descartes y Leibniz. Por otra parte, Hobbes incluye la síntesis en su idea de cálculo, entendiendo como derivación de ideas complejas a partir de otras simples, que son como sus semillas. Y Leibniz resume, de algún modo, la cuestión de fondo: «hay que desconfiar de la razón completamente sola y contar con la experiencia..., porque la experiencia es respecto de la razón lo que las pruebas... respecto de las operaciones matemáticas»³⁵.

La parte más amplia y más elaborada del estudio es la dedicada a los «tópicos», es decir, «elementos o lugares comunes» del método³⁶. Si bien Rábade alude también a tópicos implícitos, como la tendencia a la unidad, al progreso, al rigor científico y al objetivo moral³⁷, sus análisis se limitan a los tópicos explícitos, a saber: razón, orden, matematismo, primacía de lo simple y «*universalis sapientia*». Su significado se adivina por cuanto llevamos dicho. Forzados a simplificar, diríamos que el órgano del método moderno no es el entendimiento intuitivo, sino la razón; que su norma fundamental es el orden cartesiano de ideas: «*tota methodus consistit in ordine*»; que su auténtico fundamento son las ideas simples, y su modelo las matemáticas; y, en fin, que su objetivo final es un saber universal, tendente a la perfección del hombre, tal como sugiere Bacon, defiende Descartes e intentan llevar a término, aunque por vías muy distintas, Spinoza y Kant³⁸. La conclusión podría ser que, en contra de la opinión reinante, la modernidad no defendió ni practicó «el imperialismo o el despotismo del método», tal como lo hacen en nuestros días el formalismo, el estructuralismo y la dialéctica, sino más bien un método personal y abierto, cual corresponde a su objetivo de «*medicina mentis*»³⁹.

35. *Ib.*, p. 91.

36. *Ib.*, p. 94.

37. *Ib.*, pp. 171-3.

38. Sobre la «*universalis sapientia*»: pp. 160-170 (Bacon y Descartes); ideas análogas en: *Spinoza*, pp. 26-9, 64-7; *Kant*, pp. 100-2, 110-4.

39. Citas en pp. 27 y 107.

7. ORTEGA Y GASSET: RAZÓN E HISTORIA

No queremos cerrar estas líneas sin una breve reseña de *Ortega y Gasset filósofo* (1983). No se trata, como ya sabemos, de un *excursus* ocasional, puesto que los intereses de Rábade van de Grecia a la actualidad. Junto con su colaboración en la edición bilingüe de las *Disputaciones metafísicas* de Suárez (1960-3, 7 vol.) y un artículo dedicado a Amor Ruibal (1973), constituye su aportación más notable a la historia de la filosofía española. Tal como sugiere el subtítulo, «hombre, conocimiento y razón», su tema central es la razón histórica. El método empleado consiste en recoger abundantes textos de la obra de Ortega, a fin de no enturbiar su claridad proverbial ni su buen decir. El peligro de caer así en la dispersión del filósofo, que eligió el periódico como plazuela intelectual para expresar sus ideas, lo obvia Rábade en buena medida organizando el material en torno a siete capítulos, que desarrollan tres temas: contexto histórico de Ortega, hombre y vida, razón e historia.

En los tres capítulos iniciales, Rábade presenta a Ortega dentro de la corriente historicista iniciada por Dilthey. Pues, aunque él mismo sostenga que no le ha descubierto hasta muy tarde (1933), es de pensar que su contacto temprano y permanente con la cultura germánica le habrá introducido en su atmósfera⁴⁰. En efecto, al tiempo que la crisis de las ciencias naturales despertaba en Alemania el interés por las ciencias humanas y, en concreto, por la historia, nuestro país ofrecía, en palabras de Ortega, «una escena sobremañera cómica», ya que en medio de su desierto cultural se erguía solitaria la figura del «heteróclito Krause»⁴¹. Nada extraño, pues, que el joven estudiante procurara saciar su sed intelectual en Nietzsche, Spengler, Simmel, los neokantianos y Kant. Con esas lecturas debió madurar su vocación de intelectual: conocer al hombre para educarlo, la teoría al servicio de la vida.

En efecto, el catedrático de metafísica eligió como tarea algo que su circunstancia reclamaba: educar al hombre. Ahora bien, el hombre orteguiano es, ante todo, un ser vivo, es decir, cambiante y enmarcado en un medio caótico. Para subsistir y progresar tiene que responder inmediatamente a la circunstancia y adaptarse a ella. Tal adaptación, sin embargo, no es automática, como en el animal, sino resultado de una difícil elección. Tanto es así que Ortega suele describir la vida humana como vida y naufragio, quehacer y tarea⁴². No podía ser de otro modo, dado que el hombre posee una doble dimensión: biológica y lógica. Y el logos o conocimiento ejerce una función pragmática, de servicio a la vida, proyectando un orden

40. S. Rábade: *Ortega y Gasset filósofo*, Madrid, ed. Humanitas (1983), 152 pp. Referencias a Ortega y Dilthey: pp. 25, 46.

41. *Ib.*, p. 38.

42. *Ib.*, pp. 70-74, 90-1, etc.

en el entorno caótico y ayudando así al individuo y a la sociedad a hallar una respuesta adecuada. La dificultad estriba en que el conocimiento — llámese memoria o tradición, imaginación o proyección al futuro, razón o discurso— es una actividad vital e inmanente a la vez que transvital y trascendente⁴³. Pero, al fin, su función pragmática sólo es posible en virtud de su dimensión trascendente. «La adquisición de verdades —si se quiere, la adaptación del sujeto a la verdad— es un proceso histórico, un fenómeno biológico. Pero... no hay verdad para éste o para el otro. Esa verdad, así condicionada, sería el nombre del error... Algo es verdad para mí cuando creo que es verdad en sí, y no al revés»⁴⁴.

Una vez trazado este marco general, del hombre como ser vital y del conocimiento como función pragmática, Rábade intenta proyectar sobre él la teoría orteguiana de la razón histórica. Ahora bien, su exposición es clara en el «tratamiento negativo», es decir, en los capítulos que recogen las críticas de Ortega a la razón física o abstracta, que él mismo proyecta sobre la historia occidental. Sus críticas son similares a las que dirigiera Nietzsche a la cultura occidental y Bergson a la ciencia moderna, teorizada por Kant. Bajo el punto de vista histórico, el actual intelectualismo germánico, que Ortega califica de «beatería de la cultura»⁴⁵, se remontaría, a través de Husserl y Kant, la Ilustración y Descartes, hasta la Grecia socrática. Bajo el punto de vista teórico, la razón analítica y abstracta, propia del «físicismo» actual, es capaz de explicar la naturaleza (física), pero no de comprender la vida (humana), ya que ésta es móvil y fluida y aquélla la clasifica en conceptos fijos y aislados, cual si fueran estantes de un frigorífico. El mismo Hegel, que pretendió concebir al hombre y la verdad como historia, no lo consiguió, porque invirtió los términos: adecuó la vida a la razón y no la razón a la vida⁴⁶.

Frente a esa razón física, analítica y abstracta, Ortega defiende, como ya sabemos, la razón vital e histórica, el raciovitalismo. Ahora bien, se pregunta a Rábade: «¿logró Ortega esta meta? ¿O se quedó en proclama, en simple tesis programática, su embrionaria teoría de la razón vital?»⁴⁷. Según creemos, Rábade apunta dos claves ofrecidas por Ortega para elaborar una teoría de la razón histórica: que, por un lado, la razón hunde sus raíces en la «sensibilidad vital» y que, por otro, «la vida es una serie de hechos regida por una ley»⁴⁸. Ahora bien, la construcción de esa teoría exigiría, según Rábade, explicar de forma adecuada las categorías apenas insinuadas, tales

43. *Ib.*, pp. 21, 34-5, 64-72, 82-3, etc.

44. *Ib.*, p. 76.

45. *Ib.*, pp. 101-3.

46. *Cfr. Ib.*, cap. I, pp. 13-25 y cap. VI, pp. 101-125. Alusión a Hegel, pp. 15-6 y 19-20 en relación a pp. 118-120.

47. *Ib.*, p. 132.

48. *Ib.*, pp. 132-3.

como «crisis, contexto, época o período, significado y, sobre todo, generación», cosa que ni Ortega ni Dilthey estaban en condiciones de hacer⁴⁹.

* * *

Si echamos una mirada retrospectiva, Rábade se nos presenta, en las siete monografías reseñadas, como un espíritu abierto y conciliador, riguroso y modesto. Abierto, porque su curiosidad intelectual le lleva a leer a los pensadores más alejados en el tiempo y en la doctrina. Conciliador, porque tiende a subrayar los elementos positivos frente a los negativos, las coincidencias frente a las discrepancias. Riguroso, porque su método histórico es la hermenéutica, es decir, la fidelidad al texto en su contexto. Modesto, porque evita tanto el alarde de erudición como de especulación, tomando siempre como norma delimitar el tema, proyectarlo en su contexto histórico, señalar con precisión su nevatura interna, exponerlo con claridad y expresar, finalmente, su propia opinión. En una palabra, tras sus monografías se adivinan los cursos de doctorado, que les dieron origen, y tras el investigador el maestro. Rábade es un metafísico que construye sus propias ideas en diálogo permanente con los filósofos del pasado, aunque nos atreveríamos a adivinar que el lugar natural de su teoría del conocimiento o metafísica crítica está muy cerca de Kant. En este sentido, su persona y su obra son un signo de nuestro tiempo y, como voces más autorizadas han sugerido, de la reciente historia intelectual de nuestro país⁵⁰.

Atilano DOMÍNGUEZ BASALO
(Univ. Castilla-La Mancha)

49. Ib., pp. 147-8; cfr. pp. 33-5.

50. Cfr. Jacobo Muñoz Veiga: «Sergio Rábade y la construcción histórica de la teoría del conocimiento», *Anthropos* 108 (1990), pp. 48-49.