

tunidad de la lectura epistemológica, que hace Rábade, está fuera de duda, pero nos queda siempre la sospecha de que su intención ética y sapiencial es lo más característico de su obra. Al servicio de esa intención se hallaría el racionalista, agudo y riguroso, cuyas oscuridades serían el precio por llegar de modo terminante al «amor Dei intellectualis».

«Razón y felicidad» ha subtitulado Sergio Rábade a su obra. He ahí el secreto de Espinosa.

#### NOTA BIBLIOGRÁFICA

La continua presencia del pensamiento de Espinosa en la obra del profesor Rábade, se puede apreciar en los distintos estudios publicados, en los cursos monográficos impartidos y tesis doctorales dirigidas sobre los aspectos más relevantes de la filosofía de este pensador.

##### 1. Estudios publicados

**Las categorías básicas del pensar espinosista**, *Revista de la Universidad Complutense*, XXIV/98 (1974-1975), pp. 83-125.

**Teoría de las ideas en Spinoza**, *Homenaje a Elorduy*, 1976, pp. 275-295.

**El geometrismo como método y estilo de pensar en Espinosa**, *Anales del Seminario de Metafísica*, XVII (1982), pp. 9-39.

**Espinosa: razón y felicidad**, Madrid, Cincel, 1987, 268 pp.

##### 2. Cursos monográficos impartidos

**Método y sistema en Espinosa** (Curso 1974-1975).

**Las categorías básicas del pensar espinosista** (Curso 1975-1976).

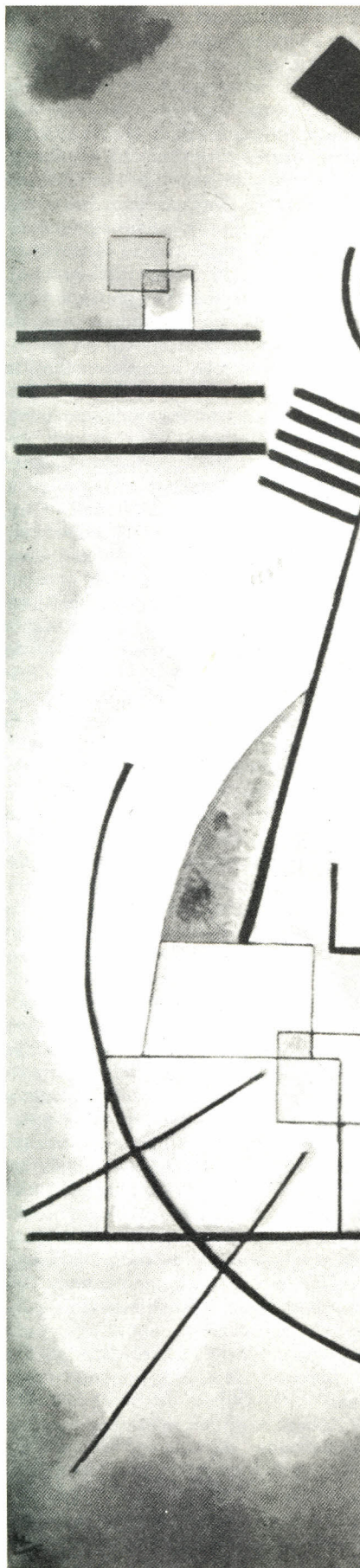
**Método, conocimiento e ideas en Espinosa** (Curso 1980-1981).

##### 3. Tesis doctorales dirigidas

Domínguez Basalo, A., **Conocimiento de salvación en B. Espinosa**.

Fernández García, E., **Potencia y razón en Espinosa**.

Tejedor Campomanes, C., **La antropología del conocimiento en Espinosa**.

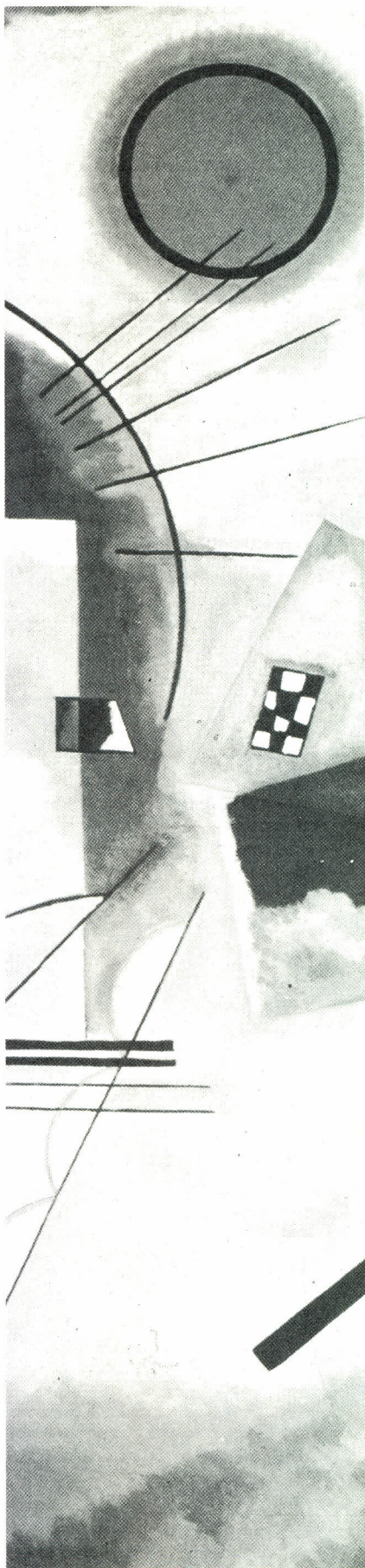


## La interpretación de Kant

Diego Sánchez Meca

Todavía en buena parte de las lecturas que de la *Crítica de la razón pura* se han llevado a cabo en los últimos decenios, resulta inevitable percibir, más o menos intensamente, el poderoso influjo de ciertas orientaciones de interpretación características de aquel primer gran movimiento de vuelta a Kant que se produjo en los años sesenta y setenta del pasado siglo. Era el tiempo en que, decaído ya el fugaz apogeo del hegelianismo, empiezan a hacerse valer con fuerza los argumentos, intereses y designios del naciente positivismo franco-alemán. Contra la especulación dialéctica de los «epígonos de Kant», la posición privilegiada de las ciencias naturales exactas se reafirma sólidamente y, desde ella, el intento de extender sus métodos a las ciencias históricas y de la cultura. Fue en este ambiente antihegeliano, antimetafísico, positivista, de reducción de la filosofía a mero instrumento de elaboración del método y de restablecimiento de la unidad del dominio de lo científico, en el que prendió la consigna *Zurück nach Kant*, lanzada por Otto Liebmann, secundada de inmediato por científicos como Helmholtz y Zöllner, y desarrollada propiamente por el neokantismo oficial de las Escuelas de Marburgo y Baden. Del criticismo kantiano satisfacía a las nuevas exigencias intelectuales la delimitación que lleva a cabo del conocimiento científico y su consecuente y eficaz refutación de toda metafísica con pretensiones científicas; no tanto ya —dicho sea de paso— las dimensiones moral y teleológica de ese criticismo, que se ven reducidas, por algunos de estos primeros conversos neokantianos, a puro lastre del espíritu conservador de un pietista recalcitrante. En definitiva, a causa de este despertar en el seno del debate hegelianismo-positivismo, la recepción contemporánea del criticismo kantiano comienza condicionada por la tendencia a la reducción epistemológica y al énfasis en la vinculación de la teoría del conocimiento al *faktum* de la ciencia natural exacta.

Aunque pronto, tanto dentro mismo del neokantismo (G. Martin, H. Heimsöth, M. Heidegger), como también fuera (L. Goldmann), los aspectos metafísicos, éticos y antropológicos del kantismo comienzan a ser subrayados, con lo que la comprensión de Kant va



adquiriendo mayor amplitud e independencia, la continuación de este condicionante «positivista» va a encontrar su prolongación natural en la rica e influyente sucesión de lecturas de Kant como clásico precedente de lo que vagamente cabría llamar «movimiento analítico», concepción contemporánea de la filosofía que ve en ésta una actividad crítica de control de los métodos del conocimiento, y no una actividad constructiva de sistemas o de «visiones del mundo».

Toda lectura contemporánea de Kant es subsidiaria, de un modo u otro, de estos azares de la recepción del kantismo, que subyacen a la determinación de las posiciones que la animan. A éste ámbito teórico deben remitirse, pues, también, los estudios dedicados por Sergio Rábade a Kant, particularmente el de 1969, *Kant: problemas gnoseológicos de la «Crítica de la razón pura»*. Después de casi veinte años de su publicación, se mantienen en este trabajo motivos que siguen siendo dignos de atención e interés. Por ejemplo, para Rábade, Kant es «el filósofo más importante en teoría del conocimiento» (p. 7), lo que en su caso no equivale a identificar a Kant como padre y fundador de la teoría de la ciencia. La diferencia es importante, y atañe, sobre todo, a la comprensión del significado histórico de la obra de Kant. Porque, dejando a un lado la cuestión de si lo más válido, lo más fecundo del criticismo kantiano, es o no lo más ortodoxo, el movimiento analítico, como estudio de aspectos particulares del conocimiento, que no pretende sentar afirmaciones generales acerca de la naturaleza de todo saber, no tiene reparo alguno en instrumentalizar para ello a Kant. Por el contrario, la aportación de Rábade está presidida por la concepción misma de la crítica como actividad sistemática, constructiva, destinada a establecer los límites y el modo de validez del conocimiento. Desgajar, pues, a un filósofo de su ambiente cultural, o una de sus tesis del conjunto de su obra, y leerlo sólo como especialista en temas que la cultura contemporánea maneja cada vez más con técnicas propias de la ciencia positiva, puede, en efecto, hacer instructiva la referencia a ciertos orígenes de esa temática en la obra de un clásico, pero entraña no pocos inconvenientes para la comprensión de su propio mundo filosófico.

Rábade avisa, en el Prólogo del libro mencionado, que éste «no pretende ser un estudio general de la *Crítica de la razón pura*. Sólo pretende... sorprender los caracteres y elementos fundamentales de la gnoseología kantiana como gnoseología de la objetividad» (p. 7).

Bajo estas palabras parece anunciarse el propósito de evitar entrar en las controversias de interpretación. Sin embargo, se puede delimitar el perfil de su propia comprensión analizando las posiciones mantenidas en torno a algunos de esos grandes problemas que deja abiertos la *Crítica de la razón pura*.

Uno de ellos es el famoso tema de la cosa en sí, del que depende sustancialmente la cuestión del alcance del conocimiento. Lo que Kant establecía es que no se conoce lo que queda fuera de los límites de la razón teórica, la cual sólo capta el resultado de la síntesis entre impresiones de la sensibilidad y aportación formal-categorial del sujeto. Todo lo que no se conozca de este modo no es objeto de la razón teórica: podrá ser objeto de pensamiento, de creencia, de imaginación, pero no de auténtico conocimiento. A partir de aquí se abren dos posibilidades de interpretación: o se acepta el realismo, que hace compatible la constitución objetiva con la necesidad de contar de alguna manera con el límite de lo dado, o se desatiende esta necesidad y se amplía el conocimiento hasta incluir en él la posibilidad de un saber absoluto. En definitiva, o filosofía crítica, que se detiene en la elaboración de una teoría del conocimiento, o filosofía dogmática que avanza especulativamente hasta la constitución de una metafísica. Para Rábade, «la admisión de la realidad en sí, independiente de todo conocimiento, nos parece que jamás estuvo ausente del pensamiento de Kant. Las dos *Críticas* posteriores a la *KrV* avalan, a nuestro juicio, esta afirmación. Sin embargo, en la *KrV* no se trata más que de plantear y de resolver el problema del conocimiento objetivo, al que lo en-sí es absolutamente refractario» (p. 96).

Es curioso comprobar cómo las posiciones antimetafísicas de la mayoría de los neokantianos determinaron, a la larga, la racaída en posiciones idealistas a fuerza de temer el «salto a la realidad». Algo de esto le sucedió también a la Fenomenología de Husserl, la cual, preocupada en conservar la virginidad gnoseológica del sujeto, no logró satisfacer su aspiración inicial de llegar a la cosa misma sin el recurso de la descripción ontológica. De modo que, en más de una ocasión, la problemática constitución del objeto no se consigue más que en virtud de una especie de partengénesis de las ideas. Se podría decir, en este sentido, que Rábade se cura en salud, al estimar el desarrollo de la crítica kantiana del conocimiento desplegado, más desde una intención preventiva en relación a las pretensiones de la metafísica, que propiamente eliminato-

ria: «la pérdida de la en-sidad de la naturaleza pudiera parecer —y acaso no sin motivo— un idealismo en el que a la razón se confiere un poder, si no creador, sí constructor. Kant respondería que esto es un idealismo trascendental y, por consiguiente, para él, un realismo, y que a esta posición llega no por darle demasiadas prerrogativas al entendimiento, sino por señalarle unos límites muy rigurosos» (pp. 58-59).

Otro problema significativo, e igualmente controvertido en Kant, es el del sujeto trascendental. Para Kant, el sujeto aporta el patrón de acuerdo con el cual se configura el objeto de conocimiento a partir del material de las impresiones. Para ello debe tener una estructura formal, es decir, ha de disponer de formas puras *a priori* de organización y conformación de los datos aportados por la sensibilidad. Aquí queda por aclarar la cuestión del origen de esas estructuras. El desarrollo de las geometrías no euclídeas significó la liquidación de la creencia kantiana en una forma universal y única de espacio, es decir, significó el hundimiento del innatismo como explicación del origen de las estructuras elementales del sujeto. Esto condujo a ciertos intérpretes a postular un origen psicofisiológico, lo que se conoce como «interpretación antropológica» en la jerga de los kantianos. Sin embargo, los datos científicos mismos parecen exigir más bien la hipótesis de la solución más ortodoxa, la que establece orígenes de naturaleza lógico-formal. Es la posición de Rábade: «El plano trascendental no es lo psíquico, porque es el nivel de la legalidad necesaria y universal y lo psíquico es lo individual fluyente, variable... El plano trascendental es un nivel de pura racionalidad lógica» (p. 170).

Por último, estaría el problema mismo del modelo o paradigma del conocimiento. Es preciso recordar, a este respecto, que Kant construyó su filosofía crítica, su teoría del conocimiento y su veredicto sobre la metafísica, recurriendo a una justificación histórico-práctica eficaz para sus tesis filosóficas. El creía, en efecto, que la física matemática de Newton era la culminación última de la ciencia y, por tanto, ese modelo sobre

cuyo «cómo» debía teorizarse. Hoy ya no es posible seguir manteniendo el mismo paradigma, lo cual no debe afectar a la sustancia de la aportación kantiana. Porque, como advierte Rábade, «el formalismo de la razón constituida se ha de validar desde el nivel previo y fundamental de la razón constituyente. Esto es el núcleo de la KrV... Toda la reflexión trascendental es un análisis de la razón en sí misma, de los principios y leyes que fundamentan todo ejercicio del conocimiento que merezca adjetivarse como científico» (p. 165).

Hay un llamativo reproche de Hegel a Kant que ilustra bien la negativa de éste a postular algo más que un conocimiento simbólico-objetivo, instrumental, de un mundo de cosas que permanecen, en realidad, incognoscibles. Acusaba Hegel al kantismo de ser una filosofía «judía». De hecho, tal expresión de antisemitismo filosófico significa que, para Hegel, rechazar la integración de lo relativo o crítico (el conocimiento) en lo absoluto o dogmático (el Espíritu), es como rechazar la encarnación de Dios y proyectar hacia el futuro un Mesías ideal nunca integrable en la realidad. Rábade, por su parte, no alberga dudas respecto de que, para Kant, nuestro conocimiento es siempre un conocimiento limitado a los fenómenos, cuyo enlace objetivo se produce en virtud del dinamismo del sujeto trascendental: «Los conocimientos no pasan de ser actos instrumentales y simbólicos de mi manejo múltiple de las cosas. Y la objetividad deja de consistir en un contenido formalmente semejante a lo conocido, porque lo conocido no lo conozco tal como es en-sí» (p. 173).

En 1987 ha aparecido en dos volúmenes, publicada por la editorial Cincel, otra obra de Rábade sobre Kant escrita en colaboración con los profesores Antonio M. López Molina y Encarnación Pesquero Franco. Su título, *Kant: conocimiento y realidad*; su contenido, un recorrido a lo largo de las tres *Críticas* siguiendo el hilo conductor de la razón en su doble dimensión teórica y práctica, y explicado con abierta intención de introducir al principiante en el estudio del Kant crítico. Tampoco este libro —como se nos advierte en el Prólogo—

quiere entrar en polémicas de interpretación. La comprensión que ofrece del criticismo explícita y reafirma, si es posible, las claves antes apuntadas. Asistimos aquí a una detallada exposición de cómo la triple crítica sienta los fundamentos propodéuticos de una metafísica racional. Esta es posible en cuanto que asegura el conocimiento objetivo de las cosas en sus fenómenos, en cuanto que sirve de base a una fe racional en la moral y su condicionamiento, y en cuanto que nos permite una interpretación analógica de la naturaleza en la finalidad. Pues, puesto que la diferente funcionalidad de los elementos racionales —la explicación de la naturaleza por un mecanismo categorial y la elucidación de la razón por la libertad autónoma— parece desdibujar la concepción unitaria de la razón y del hombre, abriendo un insalvable abismo entre naturaleza y razón —el entendimiento es soberano en la constitución del mundo sensible, mientras la razón lo es en el ámbito de lo inteligible—, a la *Crítica del juicio* corresponde la misión de reconciliar ambos mundos. Había que disolver esa unidad antinómicamente constituida para rehacerla de nuevo mediante una razón única, pero con usos múltiples, y sometida, en lo sucesivo, a condicionamientos divergentes. El libro, por lo demás, invita, desde su primer capítulo, a dejar de imaginar ya a Kant con su levita de estilo Imperio para representárnoslo *Aufklärer*, con traje y peluca Luis XV. Nadie más identificado que él con las ideas innovadoras de su época, en especial con el propósito de rebasar la minoría de edad de la razón propiciando un uso autónomo liberado de toda tutela autoritaria: «Ha llegado la hora de dejar de ser reses domesticadas para correr el riesgo de intentar marchar por nosotros mismos, el riesgo de movernos con libertad fuera de los caminos impuestos, aunque cómodos, de una razón domesticada. Kant resume todo en una sola expresión: pensar por sí mismo. Imposible formularlo mejor, e imposible encontrar formulación más abreviada de la tarea que a sí mismo se impuso nuestro filósofo, consciente de la época en que le había tocado vivir» (I, p. 48).

Próximo número de *ANTHROPOS*

N.º 109 JUNIO 1990

Proceso de análisis  
e investigación

ÁNGEL GONZÁLEZ  
Poesía actual