

Kant en España

Kant in Spain

Armando Savignano
Universidad de Trieste

Resumen: Kant fue recibido en España inicialmente de forma crítica y negativa. Generalmente el enjuiciamiento negativo de la filosofía kantiana en el siglo XIX se debió a su crítica del conocimiento de las ideas de la razón; lo cual se consideró como un indicio de escepticismo antimetafísico (y anticatólico), como un idealismo subjetivo absoluto, o como la combinación de ambas posiciones. Tanto el krausismo como el escolasticismo (tomista) se opusieron al kantismo en el siglo XIX.

En cambio, en el siglo XX, gracias sobre todo a Ortega que amplió estudios en Marburgo, nos encontramos no sólo con una comprensión más adecuada, sino también con una interpretación original de la filosofía kantiana, hasta el punto de que se puede hablar de una crítica de la razón hispánica, la cual contribuyó decisivamente con la Escuela de Madrid a abrir España a la modernidad.

Palabras clave: Kant en España, Kantismo, Krausismo, Tomismo, Ortega y Gasset, José del Perojo

Abstract: Kant was initially received critically and negatively in Spain. The negative judgement of Kantian philosophy in the 19th century was generally due to its critique of the knowledge of the ideas of reason; this was seen as an indication of anti-metaphysical (and anti-Catholic) scepticism, as absolute subjective idealism, or as a combination of both positions. Krausism and (Thomistic) Scholasticism all opposed Kantianism in the 19th century.

On the other hand, in the 20th century, thanks above all to Ortega - who extended his studies in Marburg -, we find not only a more adequate understanding, but also an original interpretation of Kantian philosophy, to the point that we can speak of a critique of Hispanic reason, which contributed decisively with the Madrid School to open Spain to modernity.

Keywords: Kant in Spain, Kantianism, Krausism, Thomism, Ortega y Gasset, José del Perojo.

1. Kant en la España del siglo XIX.

Inicialmente Kant fue recibido en España de manera crítica y negativa.¹ Ramon Dionisio de la Sagra (1798-1871) atrajo por primera vez la atención sobre Kant en una noticia sumaria (Palacios, 1989, 707), que publicó en el *Mirador Literario o Biblioteca Periódica de Ciencias y Artes* (1802), pero pasó prácticamente desapercibida. Tampoco logró encontrar esa nota Wincenty Lutoslawski (1863–1954), autor del primer informe sobre la recepción

¹ Sobre la recepción de Kant en España en el siglo XIX, véase en la bibliografía J.-M. Palacios (1988), J. L. Villacañas Berlanga (ed.) (2006), N. Fioraso (2012).

española de la filosofía kantiana, publicado en 1897 por la revista *Kant-Studien* (Lutoslawski, 1897, 217-231). Lutoslawski pasó además por alto el “Discurso sobre la filosofía de Kant” (Sagra, 1819, 1-4),² publicado por de la Sagra para responder a los desconsiderados ataques de que era por entonces objeto el filósofo prusiano. Y tampoco tuvo recorrido la primera exposición española de la ética kantiana, que publicó el benthamiano Toribio Núñez en su edición de los *Principios de la Ciencia Social o de las Ciencias Morales y Políticas* (1821), de Jeremy Bentham (1821, 438-522).³

En la primera mitad del siglo XIX, algunos estudiosos percibieron el nuevo planteamiento filosófico de Kant como mera búsqueda de novedades. El enjuiciamiento negativo de la filosofía kantiana fue una reacción contra el resultado de su crítica, que considera imposible el conocimiento metafísico de las ideas de la razón. Esta conclusión negativa de la crítica se consideraba como un indicio de escepticismo antimetafísico (y anticatólico), como un idealismo subjetivo absoluto, o como la combinación de ambas posiciones (Fioraso, 2012, 44). En particular, el krausismo y el escolasticismo (neo-tomista) fueron, junto con el eclecticismo, las corrientes que, con argumentos y motivaciones diferentes, se opusieron al kantismo en el siglo XIX. El juicio ‘irónico’ de Unamuno⁴ sobre la *Historia de la Filosofía* del cardenal Ceferino González O.P., nos ayuda a comprender su destemplado rechazo de la filosofía crítica, desde la filosofía de Santo Tomás y las críticas previas de Jaime Balmes.

Se puede decir que los dos kantianos españoles –José del Perojo en el siglo XIX y José Ortega y Gasset en el XX– procedían de Alemania, pues habían estado respectivamente con Kuno Fischer en Heidelberg y con Herman Cohen y Paul Natorp en Marburgo.

Jaime Balmes (1810-1848) jugó un papel principal en la oposición radical a la filosofía crítica del filósofo de Königsberg, sobre todo por su influencia en la vida cultural española, en particular en su filosofía tradicional. Las razones de este rechazo radicarón, no sólo en que su perspectiva tomista de fondo le incapacitaba para comprender la revolución copernicana de Kant, sino también y sobre todo en que asentado en aquella no aceptó ni compartió ésta. Balmes se opuso al escepticismo que vislumbraba en Kant, particularmente en su posición antimetafísica, pese a que sólo conocía la *Crítica de la razón pura*. A juicio del filósofo de Vic, era necesario contrarrestar la filosofía kantiana, que estaba “plagada de errores trascendentales”.⁵ Su enjuiciamiento negativo de la filosofía crítica jugó un

² Este documento fue fundacional en la recepción de Kant en Cuba.

³ Ver también (Albares, 1996, 31-33).

⁴ Unamuno escribe en “Renovación. Respuesta a un pésame” (1934): “En que me matriculé en la Universidad de Madrid, teniendo dieciséis años, en 1880, y la estudié [la metafísica] en un texto del cardenal Fr. Zeferino (con Z) González, O. P., en que aprendí los más graciosos despropósitos.” (Unamuno, 1966-1971, VIII, 1209).

⁵ He aquí un resumen significativo de esta actitud: “Kant no llevó tan adelante sus errores con respecto a Dios, al hombre y al universo como lo han hecho algunos de sus sucesores; pero menester es confesar que, intentando promover una especie de reacción contra la

papel importante en la fallida recepción de Kant en la cultura filosófica española del siglo XIX.

Conviene recordar al filósofo Xavier Llorens y Barba, representante de la escuela catalana del "sentido común" (Savignano, 2018, cap. V), que a la luz de las sugerencias tomadas de la filosofía escocesa y del psicologismo de Hamilton, se refirió a Kant, insertando de alguna manera en su fundamentación ética una fuerte tensión escatológica arraigada en el cristianismo. Como subrayó Marcelino Menéndez y Pelayo en 1893, en Llorens y Barba encontramos un kantismo general, pero finalmente tenue, incluso débil: en definitiva, fue un "psicólogo a la escocesa y kantiano a medias" (Menéndez, 1956-1959, 49):

De la *Crítica de la Razón Pura* no infería ni el idealismo ni el materialismo, sino aquel *tertium quid* de la escuela de Edimburgo: el realismo natural, la distinción entre sujeto y objeto, la afirmación de lo contingente y condicionado, y la revelación de lo absoluto e incondicionado, no en la esfera del conocimiento, sino en la esfera de la creencia, y todo ello envuelto en el acto primitivo de la íntegra conciencia (Menéndez, 1948, 212).

El médico-filósofo Nieto Serrano,⁶ como señalaron Lutoslawsky y Revilla, propuso una visión del kantismo sobre la base de un sistema absoluto concebido como ideal de la razón, pero que por su oscuridad no tuvo entidad ni influencia para la difusión del kantismo.

Un papel especial hay que atribuirles a José del Perojo y Manuel de la Revilla, quienes contribuyeron a la creación de un movimiento kantiano en España. En realidad, se trató más bien de una apertura al pensamiento europeo a través de la referencia a Kant que influyó en la vida académica e intelectual española. Sólo es necesario señalar que estas intenciones estuvieron limitadas por los pocos escritos filosóficos de Perojo (Sotelo, 1994, 19-36)⁷ y por un corto período de producción de Manuel de la Revilla (Revilla, 2006).

Entre los motivos del retraso en la traducción de la *Crítica de la razón pura*⁸, José del Perojo señaló: 1) la influencia y papel del neotomismo, pero

filosofía sensualista, dejó tan en descubierto las principales verdades, que nada le tiene que agradecer la filosofía verdadera con respecto a la conservación de ellas. En efecto, quien afirma que las pruebas metafísicas de la inmortalidad del alma, de la libertad del hombre y de la duración del mundo le parecen de igual peso que las que militan en contra, no es muy a propósito para dejar bien establecidas esas verdades sin las que serán un nombre vano todas las religiones. enhorabuena que damos mucha importancia al sentimiento y las inspiraciones de la conciencia, que conozcamos la debilidad de nuestro raciocinio y no exageremos su alcance; pero conviene también guardarnos de destruirle, de no matar la razón a fuerza de desconfiar en ella. (...) Kant llevó la sobriedad de la razón hasta un extremo reprehensible señalándole límites estrechos en demasía." (Balmes, 1844, 168-169). Sobre el pensamiento de Balmes, véase (Forment, 1988, 86-153).

⁶ Nieto Serrano, "Kant vom Standpunkt eines spanischen Kantianers" (Lutoslawski, 1897, 229-231). Véase (Riera, 1998, 327-340).

⁷ La primera destacada fue la colección de *Ensayos sobre el movimiento intelectual en Alemania*. (Perojo, 1875).

⁸ No es este el lugar para informar sobre las traducciones de las distintas obras kantianas en España, a partir de 1873 hasta el advenimiento de la República que tal vez contribuyó a una cierta renovación, aunque lamentablemente de corta duración.

sobre todo del krausismo que, como señaló Menéndez y Pelayo, era “una forma masónica”; 2) la ignorancia supina de quienes estaban satisfechos con “su propia conciencia, fuente única e inmediata del conocimiento científico”. Precisamente el krausismo fue uno de los principales factores -quizás el decisivo, junto con el escolasticismo- del retraso en la expansión del kantismo en España. A pesar de la debilidad de sus creaciones filosóficas, el krausismo (Jiménez, 1996; Idem, 2002) es considerado el principal agente modernizador de la vida sociopolítica española en el siglo XIX.

La figura de Menéndez Pelayo fue sin duda decisiva en la recepción de Kant, pues intentó hispanizar al filósofo prusiano para demostrar que España también era capaz de abrirse a la cultura filosófica europea. A tal fin, resaltó aspectos de la crítica kantiana que a su juicio se encontraban ya en la filosófica crítica del Renacimiento español, especialmente en Vives. Inspirado por Llorens y Barba, Menéndez Pelayo habló de un kantismo “en formación” del humanista valenciano.

Por otra parte, la posición de Menéndez Pelayo ante la filosofía kantiana es ambivalente. Mientras el historiador católico de la *Historia de los heterodoxos españoles* rechaza el kantismo, el historiador y crítico de las literaturas hispánicas en su *Historia de las ideas estéticas en España* inicia el proceso de asimilación de Kant, con el fin de mostrar -y esto es el *leitmotif* de la actitud pelayana- que “en cada época y con mayor o menor gloria, pero siempre con esfuerzos generosos y dignos de estudio y agradecimiento, nosotros (los españoles) hemos aportado nuestra aportación al edificio de la ciencia universal” (Menéndez, 2012, 8). Si bien, como en el caso de Balmes, la imposibilidad de conocer especulativamente las ideas de la razón es también problemática para Menéndez Pelayo y, en última instancia, inaceptable.

Completamente diferente es la actitud hacia la estética kantiana, que Menéndez Pelayo considera conveniente insertar en la cultura española para actualizarla, modernizarla y abrirla así al contexto europeo. La crítica kantiana es antidogmática y abierta: el historiador de la estética española hizo suyo todo esto a través de Vives, a quien, según él, se le puede considerar proféticamente como un anticipador y casi precursor del criticismo kantiano.⁹ Obviamente esta interpretación de Vives no está exenta de problemas, aunque esté en función del proyecto pelayano de

⁹ A este propósito, afirma Menéndez Pelayo: “Leídas, concordadas y meditadas sus obras filosóficas, creo haber llegado a una conclusión clara y decisiva en este punto. Luis Vives admite y recomienda la observación externa y la observación interna, mas en todo lo que se levante sobre los límites de la observación es un *probabilista* semejante a Arcesilao y a Carneades, o digámoslo más claro, es un kantiano en profecía. Pero, aunque todas las tendencias de su espíritu le lleven a conclusiones análogas a las de la *Crítica de la Razón Pura*, otros impulsos no menos enérgicos en aquel espíritu tan bien equilibrado y tan enemigo de toda exageración: su fe religiosa, que era no sólo acendrada, sino ardentísima, y su respeto a las creencias universales del género humano, le hacen salvar el abismo crítico mediante una teoría de la conciencia, análoga a la profesada por la escuela escocesa. En suma, Luis Vives es un kantiano mitigado, una especie de William Hamilton, el filósofo más parecido a él entre todos los modernos.” (Menéndez, 1948, 166-167).

modernización de la tradición filosófica española. Además, la tesis del “precursor” Vives ya había sido sustentada por Schaumann, cuyo texto fue publicado por Bonilla y San Martín, discípulo de Menéndez Pelayo.

Este no es el lugar para discutir de manera exhaustiva la concepción de la filosofía española de Menéndez Pelayo -ya sea un idealismo realista o un onto-psicologismo- sino simplemente de subrayar que su recepción de la filosofía crítica kantiana está en función de la intención pelayana de abrir España a la modernidad. Conocía Menéndez Pelayo a través de Perojo la tesis de Kuno Fischer, según la cual la filosofía crítica era la clave de toda la filosofía contemporánea. Desde esta perspectiva, como observa Fioraso, el kantismo o la crítica pelayana no se refiere a Kant, sino a Vives, leído e interpretado a la luz de Kant y conforme a la actitud herderiana de Llorens y Barba (Fioraso, 2012, 209).

Aquí, en materia de crítica de la razón hispánica, nos limitamos a recordar tres tendencias sobre el carácter de la filosofía española, a partir del “Volksgeist” y a la luz de la segunda controversia sobre la ciencia española:

1. Para Menéndez Pelayo, la Inquisición, oponiéndose a toda actitud heterodoxa, fue expresión del genuino espíritu nacional, que en cierto modo fue precursor de algunas corrientes del pensamiento moderno. De ahí la importancia de la obra bibliográfica y erudita de Menéndez Pelayo.

2. En cambio, M. de la Revilla consideró problemática la existencia de un pensamiento filosófico nacional, que en definitiva no es original, ni ha contribuido en modo alguno al desarrollo de la filosofía misma. Por su parte, J. del Perojo resaltó el papel negativo de la Inquisición en la formación del “Volksgeist” hispano, y la responsabilizó de la atrofia de la cultura y la sociedad españolas en la modernidad.

3. La actitud de J. Costa ante el dilema entre la España oficial y la España real, no se alinea sin más con las orientaciones Menéndez Pelayo-Unamuno y Revilla-Perojo-Ortega respectivamente. Más bien nos encontramos ante el contraste entre el espíritu dogmático, conservador e inquisitorial, y el espíritu crítico moderno, que tuvo un referente esencial en la interpretación kantiana, aunque sui generis, protagonizada por Perojo y Revilla.

No es fácil resolver la cuestión de la ciencia y la filosofía españolas entre puntos de vista tan divergentes (Savignano, 2018; Idem, 2020), también porque el problema se centró posteriormente en el papel de la Inquisición en el desarrollo o no de la ciencia española. Los defensores del papel de la Inquisición en la España preilustrada, como Menéndez Pelayo, y sus detractores como José del Perojo, que consideraban la Inquisición como una institución bárbara e intolerante, representaron posiciones inconciliables que reclamaban respectivamente un catolicismo conservador y una visión más progresista y crítica. Sin embargo, pese a lo irreconciliable de las posturas, Pelayo, Revilla y Perojo contribuyeron a que España tomara conciencia de apertura a la modernidad, tarea que perseguirán los pensadores españoles del siglo XX y especialmente Ortega y Gasset.

En el siglo XX, la recepción de Kant en España fue más compleja y no exenta de aportaciones originales, como se desprende del pensamiento de M. García Morente, X. Zubiri y otros pensadores. En este breve repaso nos centraremos exclusivamente en el papel y la figura de Ortega y Gasset.

2. Ortega ante Kant.

Con motivo del bicentenario del nacimiento de Immanuel Kant (1724-1804), Ortega dedicó un ensayo al filósofo de Königsberg (Ortega, 2006, 255-275), en el que esboza la estructura y límites de su pensamiento, insistiendo además en la necesidad de liberarse del subjetivismo y del carácter burgués que atribuía a esa filosofía alemana. Este escrito, en fin, pone a dialogar esa filosofía con su concepción raciovitalista del pensamiento filosófico. En su polémica con los neokantianos, que había frecuentado en Marburg y a los que reprochaba su positivismo e incapacidad de captar la historicidad de la razón, Ortega observa, por un lado, que es imposible prescindir de la filosofía de Kant, y, por el otro, que no podemos permanecer prisioneros de ella por más tiempo. Así mismo, y esto representa la mayor limitación, porque Kant habría dado la espalda a la realidad, para encerrarse en sí mismo con la actitud típica del hombre moderno. Consideraciones sociológicas aparte, esta actitud deriva a su juicio de la cultura germánica, más entregada a la introspección, frente a la mediterránea que es extrovertida y prefiere vivir en el ágora. Refiriéndose a su estancia en la escuela neokantiana de Marburgo, Ortega recuerda que él también vivió durante una década dentro del pensamiento kantiano, pero reconoce que tal experiencia fue esencial para ver con claridad el sentido de su tiempo. Con gran esfuerzo, confiesa Ortega, logró escapar de la influencia atmosférica de la filosofía kantiana, que es preciso superar (*Aufhebung*), conservando sus aspectos originales y analizándola históricamente.

Ahora es posible investigar las características fundamentales de la filosofía kantiana, que ya no es sólo una ciencia del ser, sino sobre todo una ciencia del conocimiento. Kant no se pregunta, qué es la realidad; se plantea, más bien, cómo es posible el conocimiento humano de la misma, y cuáles son sus límites. Lleva así la actitud del hombre moderno hasta sus últimas consecuencias, pues no le importa tanto saber, sino saber si sabe. En definitiva, más que conocer, le importa no equivocarse. Dado que la certeza del conocimiento humano depende necesariamente de la posibilidad de su objeto y de la adecuación de sus procedimientos, la filosofía moderna comienza desde Descartes con una teoría del método. Mientras que el hombre antiguo parte de un sentimiento de 'confianza' hacia el mundo, que para él constituye, ante todo, un cosmos, el hombre moderno parte de la

‘desconfianza’, de la sospecha, porque para él el mundo es un caos, un desorden.

Descartes ya hace de la cautela y la precaución el método de la filosofía, sobre todo para evitar los errores. La crítica kantiana representa la culminación de esta actitud teórica, que hunde sus raíces en un contexto histórico-social preciso. La filosofía moderna, producto de la sospecha y la cautela, nace del hombre burgués que no confía en sí mismo, es inseguro, y necesita ante todo ganar certeza. Pero, observa Ortega con la vista puesta en su tiempo y su filosofía, la sospecha y sobre todo la duda radical resulta finalmente ingenua e inconclusa, pues el problema reaparece a pesar de la ilusión de superarlo. Por eso, antes que la sospecha, es preferible una confianza viva y alerta. Evidentemente, la sospecha no basta para explicar psicológicamente la filosofía kantiana, que, si bien parte de la duda se distingue de la actitud de Descartes y Hume. Desde un punto de vista sociológico y no exento del gusto por la paradoja, Ortega sostiene que Kant es un ejemplo clásico del subjetivismo, propio del alma alemana, frente al mediterráneo: uno entregado a la introspección, el otro abierto a la realidad exterior y al diálogo con los demás. Cuando predomina el subjetivismo, todo intento de conquistar el ser trans-subjetivo, es decir, las cosas y los demás hombres, será una lucha tenaz sin ningún resultado positivo. El contacto con la realidad exterior nunca será, estrictamente hablando, una evidencia inmediata, sino un artificio, una precariedad mental, una construcción con equilibrio inestable. Por eso, la ‘subjetividad’ kantiana es incompatible con cualquier otra realidad externa, hasta el punto de que, lejos de estar la conciencia en el espacio, es el espacio lo que está en la conciencia (Savignano, 2020, 73-88). El espacio, como el tiempo, se convierte así en una forma pura de sensibilidad y deja de ser el marco de los fenómenos físicos.

Todo esto conduce al idealismo, contra el cual el propio Kant había protestado en vano, y que Ortega juzga también, en última instancia, como un error. Pero un error sin el cual sería imposible la nueva filosofía, que supere el idealismo. Ortega sostiene que el idealismo se ha convertido en un fetiche de la mojigatería cultural, y que ahora provoca delirios extáticos en la retaguardia.¹⁰ La filosofía kantiana es una apología de la reflexión; en lógica descalifica la percepción, que es un acto primario de la conciencia. El conocimiento comienza cuando la reflexión se apodera de lo percibido y, analizándolo, lo reorganiza según las formas del intelecto, que son formas subjetivas o determinaciones de la reflexión (Reflexionsbestimmungen).

¹⁰ Ortega se refiere al idealismo berkeleyano más que al idealismo alemán (Bayón, 1972, 14-18).

El rigorismo emerge en el aspecto más original del pensamiento kantiano, la ética, en la que se niega el atributo de bondad a todo acto espontáneo, relegando así el yo a la condición de menor de edad. De ahí cierta pedantería que es según Ortega la actitud característica de quien convierte la reflexión en espontaneidad. No obstante, la verdadera revolución y originalidad del kantismo consiste en la primacía de la ética y, por tanto, de la razón práctica sobre la razón teórica. La verdadera razón puede recibir la ley desde su propio fondo, de forma autónoma; esta función creadora, ajena a la teoría, es exclusiva de la voluntad, de la acción, en definitiva, de la razón práctica. Incluso el conocimiento deja de ser un reflejo pasivo de la realidad y se convierte en una construcción activa del sujeto trascendental. En esto consiste la revolución copernicana, que en Kant es aún más radical. Como observa Ortega, Copérnico se limita a sustituir una realidad por otra en el centro cósmico. Kant se rebela contra toda realidad.

Ortega incide precisamente en que el segundo centenario del nacimiento de Kant era el momento de interpretar la filosofía crítica superando la orientación positivista de los neokantianos de Marburgo. Pues el positivismo no era según Ortega una filosofía, sino una ciencia particular aplicada a temas filosóficos.

Era necesario a su juicio investigar qué hay de vivo y original en el kantismo. No lo están su crítica, menos rigurosa que la nuestra, ni su idealismo. No cabe duda de que aspectos fundamentales del pensamiento de Kant siguen siendo tan ciertos como su teoría de la ciencia física, aunque hoy la concibamos de forma más rigurosa. Pero ¿qué es lo que sigue vivo del pensamiento kantiano? Kant plantea un problema, y, para captarlo, es necesario explorar su pensamiento hasta llegar a su raíz. Esto nos lleva a afirmar que las tres brillantes críticas son sólo una preparación y un preliminar de la filosofía, que se puede reconstruir en cambio parcialmente desde el *Opus Postumum*.

Esta originalidad consiste según los neokantianos en el idealismo trascendental -contra el que el propio Kant había protestado en vano- y se remonta al idealismo tradicional según el cual el ser es pensamiento. Esta expresión recorre toda la filosofía, que ha sido y será siempre, ante todo, una pregunta por el ser. Observa Ortega, sin embargo, que esta pregunta metafísica contiene un malentendido radical. Por un lado, significa la búsqueda de quién es el ser, qué tipo de objetos merecen este predicado. La historia de la filosofía, casi en su totalidad, desde Tales hasta Kant, se compone de una serie de respuestas a esta pregunta. Pero forma también parte de esta pregunta la cuestión qué es el ser mismo como predicado, cualquiera que sea el ser o la entidad. Durante toda la historia de la filosofía hasta Kant -con excepción de los sofistas-, esto no fue un tema de discusión

o, al menos, no fue una cuestión separada de la otra y preliminar a ella. Era tan indiscutible que nadie se detuvo a problematizarlo; o, mejor aún, no se experimentó la necesidad de hacerlo, porque el hombre aún no estaba obsesionado por la sospecha, como ocurre desde la era moderna. Antes de Kant, el ser pertenecía al ente que siempre se consideraba una 'cosa' -o la materia palpable, o la 'cosa' muy sutil (idea)-; en definitiva, ser significaba el carácter fundamental y más abstracto de la cosa o *realitas*, en definitiva, su en-sí.

Para Kant, sin embargo, los objetos de nuestro conocimiento no existen en sí mismos, sino que son puestos por nosotros y consisten en lo que pensamos de ellos. Sin embargo, a diferencia de Descartes, ni siquiera el sujeto que desempeña la posición tiene 'ser en sí'. Se trata de una postura intelectual, propia de la fórmula idealista tradicional, según la cual el ser es pensamiento. Pero esta fórmula, según la cual no hay otra realidad que el pensamiento, el cual es en sí, es decir, la 'cosa' verdaderamente existente, tiene también en Kant otro significado original y, en cierto modo, insospechado.

Kant rechaza lo que llama 'idealismo material', ya que no quiere decir que las cosas se reduzcan a la 'cosa' del pensamiento, que las entidades sean modos secundarios de la entidad primaria pensamiento. Aquí no se trata de entes, sino del hecho de que el ser de los entes está constitutivamente en relación con un sujeto pensante; en definitiva, no hay ser sin el sujeto, que existe en sí y para sí mismo, y que se plantea el ser conociéndose a sí mismo.

En lenguaje hegeliano o, como diría Heidegger,¹¹ la intervención 'activa' del sujeto es necesaria para que el objeto esté disponible al conocimiento. De esta manera el ser, de la 'cosa', se convierte en acto; pero conviene aclarar que no se trata de que lo único que exista sea un acto, que se convierte así en una semicosa. Antes bien, es necesario reiterar que el acto pone el ser. En definitiva, el ser no es nada en sí mismo, ni una determinación que las cosas tengan como condición propia, pero es necesario que un sujeto dotado de pensamiento, un sujeto teorizante, se coloque ante las 'cosas', para que adquieran la posibilidad de ser o no ser.

Kant habría llegado a esta conclusión teórica porque superó el concepto de ser como 'en-sí', transformándolo, por así decirlo, en una 'relación', como lo es mi vida, es decir, una relación dinámica entre el yo y las circunstancias, según la teoría de la razón vital del mismo Ortega (Savignano, 2018, 121-176).

Kant disoció los dos significados del término ser e incluso reformó su valor inveterado. Ahora resulta todo lo contrario: el ser no está en sí, sino en

¹¹ Sobre la relación Ortega-Heidegger, vease (Savignano, 2021, 25-45).

relación con un sujeto que teoriza; es un para-otro y, ante todo, un para-mí. Kant hizo todo esto sin caer en el idealismo. Que el ser es pregunta y, por tanto, pensamiento, no implica necesariamente una solución idealista; ni el hecho de que el pensamiento intervenga en el ser de las cosas, poniéndolas, implica que los entes, las cosas, se conviertan en pensamientos. Como ya hemos dicho, Kant siempre protestó contra las acusaciones de idealismo, porque la intervención del pensamiento y, por tanto, del sujeto en el ser de las cosas, no conlleva la absorción de las cosas en el pensamiento o en el sujeto. Sin embargo, no se han disipado todos los malentendidos sobre el idealismo subjetivista. Según Ortega, el tema de su tiempo reside precisamente en la superación de esta actitud subjetiva, como afirma uno de su célebre ensayo, *El tema de nuestro tiempo* (1923). Como prueba de la superación del kantismo en nombre de la teoría raciovitalista, Ortega afirma:

Si, en lugar de definir sujeto y objeto por negación mutua, entendemos por sujeto una entidad que consiste en estar abierta a lo objetivo; mejor aún, al terminar con el objeto, la paradoja desaparece. Porque, viceversa, el ser, el objetivo, etc., sólo tienen sentido si hay alguien que los busca, consiste esencialmente en ir hacia ellos. Ahora bien, este tema es la vida humana o el hombre como razón vital (Ortega, 2005, 559-616).

Respecto a Descartes, es necesario insistir en que *cogito quia vivo*. No hay yo, si no hay otras cosas que existen para mí. No soy ellas, ni ellas son yo, como afirma el idealismo; pero tampoco soy sin el mundo, ni éste existe sin mí, como pretende el realismo.¹² Ortega reitera que en esta perspectiva corresponde a la razón práctica un papel original consistente en que el sujeto moral se determina absolutamente a sí mismo. ¿Resultará ahora que Kant descubre la razón vital bajo la apariencia de la razón pura? Precisamente la superación del planteamiento kantiano, observa Ortega (Savignano, 1996; Idem, 2018, 49-71), resulta de radicalizarlo en esta dirección. Así salva “al Kant que fue, un Kant futuro”.

Bibliografía

- Albares, R. (1996): “Los primeros momentos de la recepción de Kant en España: Toribio Nuñez Sesse (1766-1834)”, en *El Basilisco*, n° 21.
- Balmes, J. (1844): *Cartas a un escéptico en materia de religión*, en *Obras Completas*, edición crítica a cargo de I. Casanovas. Barcelona, Biblioteca Balmes, 1925-1927, vol. X.
- Bayon, J. (1972): “Razón vital y dialéctica en Ortega”. *Revista de Occidente*.

¹² Para la crítica y la superación del idealismo y del realismo – las dos grandes metáforas de la filosofía – son relevantes los escritos de Ortega: *¿Qué es filosofía?*, *Unas lecciones de metafísica*, *¿Qué es conocimiento?*

- Bentham, J. (1821): *Principios de la Ciencia Social o de las Ciencias Morales y Políticas*. Por el jureconsulto inglés Jeremías Bentham, ordenados conforme al sistema del autor original y aplicados a la Constitución española por D. Toribio Núñez, vol. I. Salamanca, Imprenta nueva.
- Cambrón Infante, A. (1994): *Ramón de la Sagra*. La Coruña: Ayuntamiento de La Coruña.
- Fioraso, N. (2012): *De Königsberg a España*. Valencia, Edicep.
- Forment, E. (1988): *Historia de la filosofía tomista en la España contemporánea*. Madrid, Ediciones Encuentro.
- Jiménez García, A. (1996): *El krausopositivismo de Urbano González Serrano*. Badajoz, Ed. Diputación Provincial de Badajoz.
- Jiménez García, A. (2002): *El krausismo y la Institución Libre de Enseñanza*. Madrid, Ediciones Pedagógicas.
- Lutoslawski, W. (1897): “Kant in Spanien”. en *Kant-Studien*, I, n. 2.
- Menéndez Pelayo, M. (1884-1890): *Historia de las ideas estéticas en España*. Santander, RSMP/Publican, 2012.
- Menéndez Pelayo, M. (1956-1959): “Nota autobiográfica”. *Varia. Obras Completas* (63-65). Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Menéndez Pelayo, M. (1948): “De los orígenes del criticismo y del escepticismo, y especialmente de los precursores españoles de Kant” (1891). *Ensayos de Crítica Filosófica. Obras Completas* (43). Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Nieto Serrano, M. (1897): “Kant vom Standpunkt eines spanischen Kantianers”. *Kant-Studien*, I, 2.
- Ortega y Gasset, J. (2006): “Kant. Reflexiones de centenario”. *Obras Completas*, tomo IV (1926-1933). Madrid, Taurus/FOM, 2006.
- Ortega y Gasset, J. (2005): “El tema de nuestro tiempo”. *Obras Completas*, tomo III (1917-1925). Madrid, Taurus/FOM.
- Palacios, J.-M (1988): “La filosofía de Kant en la España del siglo XIX”, en J. E. Dotti, H. Holz, H. Radermache (eds.), *Kant in der Hispanidad*. Bern, Peter Lang.
- Palacios, J.-M. (1989): “La filosofía de Kant en la España del siglo XIX”, en J. Muguerza y R. Rodríguez Aramayo (eds.), *Kant después de Kant. En el bicentenario de la Crítica de la Razón Práctica*. Madrid, Instituto de Filosofía (CSIC)- Tecnos.
- Perojo, J. del (1875): *Ensayos sobre el movimiento intelectual en Alemania*. Madrid, Medina y Navarro.
- Revilla, M. de la (2006): *Obras Completas*, 7 vols. Madrid, UAM Ediciones.
- Riera Palmero, J. B. (1998): “El idealismo evolucionista de Matías Nieto y Serrano (1813-1902)”, en Varios, *Evolucionismo y racionalismo*. Zaragoza, Institución Fernando el católico.

De la Sagra, Ramón D. (1819): “Discurso sobre la filosofía de Kant”. *Crónica científica y literaria*, Madrid, 28 de mayo, n.º. 226.

Savignano, A. (1996): *Introduzione a Ortega y Gasset*. Bari, Laterza.

Savignano, A. (2018): *Historia de la filosofía española del siglo XX*. Madrid, Editorial Sínderesis.

Savignano, A. (2020): “X. Zubiri: de la fenomenología a la metafísica de lo real”. En *Miradas al pensamiento español: La edad de Plata*. Madrid, Editorial Sínderesis.

Savignano, A. (2021): “Ortega e la teoria della vita esecutiva. Il dialogo con Husserl e Heidegger”. En *Filosofia spagnola. L'età d'argento*. Milano, Mimesis.

Sotelo Vázquez, A. (1994): “José del Perojo y la Revista Contemporánea”. *Cuadernos hispanoamericanos*, n.º. 523.

Unamuno, M. de (1966-1971): *Obras Completas*, vol. VIII, edición de M. García Blanco. Madrid, Escelicer.

Villacañás Berlanga, J. L. (ed.) (2006): *Kant en España: el neokantismo en el siglo XIX*. Madrid, Verbum.