

Tópicas de la filosofía kantiana en la España del XIX
Current expositions of Kant's philosophy in 19th century Spain

Gerardo Bolado
 SCHFE
 ORCID 0000-0001-7338-9246

Introducción

I. Eclecticismo

1. Tomas García Luna (Cádiz, 1800 – Cádiz, 1880).
2. Jaime Balmes y Urpiá (Vic, 1810 - Vic, 1848).
3. Patricio de Azcárate Corral (León, 1800 – León, 1886)
4. Marcelino Menéndez Pelayo (Santander, 1856 – Santander, 1912)

II. Escolástica renovada

1. José Fernández Cuevas S. J. (Oviedo, 1816 – Manila, Filipinas, 1864)
2. Ceferino González Díaz-Tuñón (Villoria, Asturias, 1831 – Madrid, 1894)
3. Alberto Gómez Izquierdo (Zaragoza, 1870 – Granada, 1930)

III. Krausismo

1. Nicolás Salmerón Alonso (Alhama, Almería, 1838 - Pau, Francia, 1908)
2. Federico de Castro y Fernández (Almería, 1834 - Huelva, 1903)
3. Urbano González Serrano (Cáceres, 1848 - Madrid, 1904)

IV. Positivismo postkantiano

1. La Revista Contemporánea (José del Perojo. Manuel de la Revilla).
2. Matías Nieto Serrano (Palencia, 1813 – Madrid, 1902)

Introducción

La obra histórica de Menéndez Pelayo, particularmente las series que más atención merecen del historiador de la filosofía española, *Heterodoxos*, *La ciencia española*, *Ensayos de crítica filosófica*, e *Historia de las ideas estéticas en España*, siguen siendo un promontorio imprescindible para ganar una perspectiva histórica de la vida filosófica en la España del XIX. El fondo católico del gran historiador español, presente en la historiografía de *Heterodoxos*, fue dejando lugar al punto de vista historicista que presidió sus textos sobre la filosofía de Kant y su recepción en España en el trienio que comprende desde la composición de sus estudios sobre la estética alemana contemporánea, en el verano de 1887, hasta la composición de su discurso sobre los ... *precursores de Kant en España*, en las vacaciones de Navidad de 1890.

En este discurso de ingreso en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas (RACMyP), Menéndez Pelayo da a entender que a los catedráticos y académicos del ámbito de la filosofía y del derecho se les suponía el conocimiento de la filosofía crítica: “Sería hacer agravio a vuestra reconocida ilustración, escribe, emprender aquí la exposición del contenido de la filosofía de Kant.” (*Precursores*, 1948, 139). Lo que pensaba realmente sobre la recepción de Kant en España, lo había consignado en un párrafo sintético de *Heterodoxos*, donde afirma de manera taxativa que fue superficial y mediada por traducciones e intérpretes franceses, principalmente eclécticos de la escuela de Cousin:

La misma crítica kantiana, con andar en lenguas de muchos, que la veían cómodamente expuesta en libros franceses de Tissot, Cousin y Barni, fue entendida de muy pocos o aplicada sólo en direcciones secundarias. Así hay algo y aun mucho de kantismo filosófico- matemático en la *Teoría trascendental de las cantidades imaginarias*, obra póstuma de Rey Heredia, pensador original y solitario; y algo también de la Estética kantiana y de la *Crítica del juicio*, puede descubrirse, mezclado con otros elementos allegadizos, en la *Esthética*, de Núñez Arenas. Pero libro de filosofía primera que con todo rigor puede ser calificado de neokantiano, dado que a lo que más se parece es al criticismo de Renouvier, es el del Dr. Nieto Serrano, *Bosquejo de la ciencia viviente ...* (Menéndez, 1948b, 354).

Otro testigo excepcional del estado de la recepción de Kant en la España del XIX fue el perspicaz filósofo y crítico literario polaco, Wincenty Lutoslawski (Varsovia, 1863 – Cracovia, 1954), quien desarrolló de manera más analítica y contrastada la tesis de Menéndez Pelayo en su informe “Kant in Spanien”. En efecto, este documento fundacional de los estudios kantianos en España, que publicó en 1897 la revista *Kant-Studien*, dirigida por Hans Vaihinger, concluye:

Menéndez Pelayo tenía razón en sus *Heterodoxos*, cuando afirmó que Kant solo fue entendido por unos pocos en España y que su doctrina fue conocida en aplicaciones insignificantes. Menéndez Pelayo es también el único español que ha aportado una contribución no carente de importancia a la literatura kantiana, con la publicación de su monografía bastante completa *Los precursores españoles de Kant...* Como único kantiano vivo en España señala Menéndez Pelayo al erudito Matías Nieto Serrano, Marqués de Guadaleras ...

A lo largo del siglo XIX solo parece haberse dado dos veces que un español haya viajado a Alemania a completar su formación filosófica (Sanz del Río y José del Perojo). No hay noticia de que ningún filósofo alemán haya venido a España. Mientras el tránsito entre los dos países siga siendo tan reducido, apenas podemos esperar que Kant sea conocido de otra manera que a través de la mediación de fuentes francesas. (Lutowslaski, 1897, 227-28)

Después de revisar las exposiciones tópicas de la filosofía de Kant, publicadas por filósofos e historiadores españoles del siglo XIX, Lutoslawski denunciaba la inexistencia en España de “una exposición sistemática de las teorías de Kant para la juventud universitaria” (Lutoslawski, 1897, 228). En este número de *Hitos*, dentro del apartado “Inéditos”, ofrecemos la primera versión española del informe “Kant en España”, en el que el filósofo polaco

repasa la bibliografía, las traducciones y las tópicas kantianas publicadas en la España del siglo XIX.

Se dejaron sin embargo Menéndez Pelayo y Lutoslawski no sólo la primera noticia sobre Kant en España (Palacios, 1989, 707; Quirós, 1991, 229-260), que Ramón de la Sagra (1798-1871) publicó en el *Mirador Literario o Biblioteca Periódica de Ciencias y Artes* (1802), sino también y sobre todo su “Discurso sobre la filosofía de Kant” (1819),¹ en el que defiende la orientación trascendental de la filosofía kantiana como vía para superar al sensismo de Condillac y la ideología de Destutt de Tracy, Laromiguière, etc. De la Sagra era partidario de la vía kantiana, pero fue dejado de lado por la recepción de eclecticismos, que eran en realidad corrientes críticas del kantismo y sucedáneos sicologistas de la misma, una francesa y escocesa la otra. Un síntoma de que no vieron con claridad, ni Menéndez Pelayo, ni Lutoslawski, que la poderosa recepción de eclecticismos explica en último término la recepción fallida del kantismo en la España del siglo XIX. La exposición de Kant y los argumentos críticos frente a su filosofía, de eclécticos como Degerando, Cousin, Barni, etc., recogidos por los historiadores y filósofos eclécticos españoles, propiciaron su rechazo por parte de la escolástica tomista y el krausismo.

Actualmente, disponemos de significativas aportaciones a los estudios kantianos en España, entre otras, las de Villacañas (2006), Canavesi (2009), o Fioraso (2012), que ofrece un marco general bastante completo a la investigación sobre la recepción de Kant en la España del XIX. En este trabajo, ahondamos precisamente en un capítulo de esa recepción, abierto por Lutoslawski en su “Kant in Spanien”, que no se encuentra analizado como capítulo aparte en el libro de Fioraso. Me refiero a las tópicas o exposiciones generales de la filosofía de Kant que se encuentran en artículos, conferencias, manuales de filosofía y sobre todo de historia de la filosofía publicados entre 1845 y 1900.

No pretendemos ser exhaustivos en cuanto a los autores, pero sí en cuanto a las tendencias. Abarcaremos desde las tópicas de los eclécticos Tomás García Luna, Patricio de Azcárate Corral y Marcelino Menéndez Pelayo hasta la tópica del positivista kantiano Matías Nieto Serrano, pasando por las tomistas del suareciano José Fernández Cuevas S. I., del tomista íntegro Ceferino González y Díaz Tuñón O.P., o del escolástico lovaniense, Alberto Gómez Izquierdo; y de los krausistas Nicolás Salmerón y Federico de Castro. Abarcamos así las principales tendencias filosóficas, presentes en las universidades y ateneos en ese período, desde las eclécticas que la

¹ De la Sagra publicó este “Discurso sobre la filosofía de Kant” en la *Crónica científica y literaria* (1819, núms., 226-229) para defender la filosofía trascendental de Kant, frente a las acusaciones que la desechaban por ser oscura e ininteligible, ridícula y extravagante. De la Sagra en este artículo no expone la filosofía de Kant, se limita a plantear las insuficiencias del racionalismo, del empirismo y de las secuelas francesas de éste, es decir, el sensualismo y la ideología, y a presentar el planteamiento trascendental como el camino medio y correcto entre racionalismo y sensualismo.

suplantaron. Su influencia fue grande, aunque su originalidad y valor filosófico fuesen menores.

I. Eclecticismo.

1. Tomas García Luna (Cádiz, 1800 – Cádiz, 1880)

Fue un filósofo ecléctico, catedrático del Ateneo de Madrid, en el que impartió en los años 40 varios ciclos de conferencias sobre filosofía ecléctica e historia de la filosofía. Comenzó en la cátedra de filosofía ecléctica en otoño de 1842, desarrollando unas lecciones que se publicaron en dos tomos bajo el título *Lecciones de filosofía ecléctica* (1843). En otoño de 1846, comenzó a impartir en el Ateneo de Madrid un curso de Historia de la Filosofía del que resultó la publicación de su *Manual de Historia de la filosofía* (1847). Las lecciones y el manual de García Luna contribuyeron al “efímero triunfo” del eclecticismo (Fraile, 1972, II, 75) entre 1845 y 1855.

Ese *Manual...*, dedicado a Juan José Arbolí, tiene 307 páginas y hace su breve exposición de las tres críticas kantianas entre las páginas 242-250. En total, unas 2600 palabras. La fuente de su exposición es la incluida en De Salinis et de Scorbiac, *Precis de l’Histoire de la Philosophie*. 5º periodo, 2 phase, 2 parte, Kant (1834, 367-382), cuya versión castellana libre, obra del catedrático Arnau y Lambea, se publicó también en 1847.

El *Manual de Historia de la Filosofía*, de García Luna, es en realidad una adaptación de la exposición de la filosofía de Kant, incluida en el *Precis* de Salinis y Scorbiac, pero con disquisiciones propias en algunos puntos y omitiendo las observaciones finales de los autores franceses. Su enfoque es ecléctico católico

El *Manual...* de García Luna no le pasó desapercibido ni a Fernández Cuevas (1858), ni a Vidart (1866, 131-132), ni a Méndez Bejarano (463), ni a Menéndez Pelayo. Más recientemente, lo apreciaron Guillermo Fraile (1972), Gonzalo Díaz Díaz (1988, III, 414-415) y Antonio Jiménez García (1995).

2. Jaime Balmes y Urpiá (Vic, 1810 - Vic, 1848)

Este célebre sacerdote, con formación eclesiástica en Filosofía, Teología y Cánones, desarrolló una obra filosófica, intelectual y periodística de enorme influencia en la España católica del siglo XIX. En filosofía se confrontó con el sensualismo y el materialismo, replanteando de manera ecléctica la metafísica escolástica del ser. Escribió en su madurez un *Curso de Filosofía elemental*, en el que confrontó su eclecticismo metafísico con los resultados de la filosofía crítica de Kant, al exponer las principales disciplinas filosóficas y su historia.

En efecto, en el volumen II de su *Curso de Filosofía elemental*, y dentro de la materia “Historia de la filosofía” (1849, § 300-329, pp. 604-612), Balmes examina la primera crítica kantiana de manera original y sintética, citándola en castellano. No entra Balmes en la filosofía práctica, ni en la estética, es

decir, en las otras dos críticas del uso práctico de la razón y del juicio estético y teleológico. En su enjuiciamiento de la estética trascendental kantiana, Balmes no toma en consideración que las formas a priori de la sensibilidad son intuiciones puras y condiciones de posibilidad de la experiencia y los objetos matemáticos. En la analítica trascendental no entra en la discusión de los mecanismos que hacen posible la aplicación de las categorías a la experiencia y, con ello, la constitución de objetividad. En la dialéctica trascendental tampoco entra, se limita a mencionar la conclusión general de la crítica de la razón pura, según la cual la ciencia metafísica rebasa los límites de la razón humana. La conclusión de Balmes es que la crítica kantiana de la razón pura disuelve la razón y conduce al subjetivismo y el escepticismo. Califica la filosofía teórica kantiana de “funesta”, y la condena.

Supone este duro enjuiciamiento general de la filosofía teórica kantiana, hecho por Balmes, su análisis de distintos aspectos de la Crítica de la razón pura en su *Filosofía fundamental*, dentro de la “Lógica”, donde presenta textos de Kant y compara el planteamiento kantiano con el aristotélico (lib. IV, c. VIII), defiende la esterilidad de la filosofía del yo para desarrollar una ciencia trascendental (Lib. I, c. 7), discute la concepción kantiana del principio de no contradicción (lib. I, c. 7, 20), cuestiona si existen los juicios sintéticos a priori (lib. I, c. 29), discute las concepciones kantianas del espacio (lib. III, c. 16-19), del entendimiento (lib. IV, c. 8-15), de la realidad (lib. V, c. 13), del tiempo (lib. VII, c. 13-14), de la sustancia (lib. IX, c. 9-13), etc.

3. Patricio de Azcárate Corral (León, 1800 – León, 1886)

Este abogado y político liberal, comprometido con la modernización de la filosofía en España, compuso a tal efecto una *Exposición histórico-crítica de los sistemas filosóficos modernos y verdaderos principios de la ciencia* (1861) y tradujo desde ediciones francesas a autores clásicos de la filosofía como Platón, Aristóteles y Leibniz. Buscaba una filosofía ecléctica compatible con la creencia tradicional católica, pues estaba convencido de que la reforma liberal del Estado español debía de basarse en una reforma filosófica de los saberes y la enseñanza. Justificó también su labor como historiador y filósofo, que compone manuales, por su interés educativo tendente a ofrecer mejores materiales para la formación filosófica de la juventud, ante todo de su hijo mayor, Gumersindo de Azcárate. Amigo personal de Sanz del Río, que elogió su historia de la filosofía, no compartió con el padre del krausismo español su tendencia racionalista; se orientó más bien hacia un eclecticismo compatible con el conocimiento metafísico del ser, superando el empirismo y el idealismo que, a su juicio, conducían respectivamente al escepticismo y al panteísmo.

La tópica kantiana de Patricio de Azcárate se encuentra en el volumen III, páginas 5-117, de su *Exposición histórico-crítica de los sistemas filosóficos*

modernos y verdaderos principios de la ciencia (1861) en la que revisa y completa sus *Veladas sobre la filosofía moderna* (1853). Pues esas *Veladas...* llegaban sólo hasta el empirismo moderno, aunque lo desarrollaban con mayor amplitud. Azcárate comienza *Veladas...* con una introducción general, donde clasifica de manera general los sistemas de la filosofía moderna en empíricos, idealistas y psicológicos o eclécticos. En esa clasificación, Kant forma parte del idealismo que deriva en subjetivismo y escepticismo.

El volumen I de su *Exposición histórico-crítica de los sistemas* incluye esa introducción general con algún cambio. El volumen II de esta *Exposición...*, incluye su presentación general del idealismo desde el Renacimiento, y concluye con la exposición crítica del sistema de Leibniz, al que sitúa en línea con Descartes, Spinoza, Malebranche, etc. El volumen III, presenta de manera crítica los sistemas idealistas de Kant, Fichte, Schelling y Hegel. En su exposición de la filosofía crítica de Kant, que es deudora de fuentes eclécticas francesas, del barón de Gérando (Degerando) entre otros, considera que es una doctrina idealista que conduce al subjetivismo y al panteísmo, cuando no al escepticismo. El volumen IV lo dedica Azcárate a exponer los sistemas psicológicos, es decir eclécticos, y, concluye, no exponiendo críticamente el sistema de su principal representante, Victor Cousin, sino discutiendo su propio sistema ecléctico propio.

Así pues, en su *Exposición...* mantiene su rechazo de la tendencia empirista y de la tendencia idealista, donde sitúa a Kant, pero abandona su convicción presente en *Veladas...*, según la cual los filósofos españoles no estaban en condiciones de componer su sistema propio, y habían de contentarse con exponer los sistemas de franceses, alemanes, etc.

La presentación crítica de la filosofía de Kant en la *Exposición...*, se compone de una amplia introducción histórica en la que no expone doctrina, pero sí una valoración del alcance, importancia y recepción en Alemania y en Francia (II, 235-248). Luego expone la filosofía crítica de Kant, las tres críticas (volumen III, 5-60). Finalmente, enjuicia por extenso la crítica de la razón pura (III, 60-92), la crítica de la razón práctica (III, 92-105), la crítica del juicio (105-113) y, finalmente, la filosofía crítica en su conjunto (III, 113-117).

Las fuentes de la tónica de Patricio de Azcárate son:

August Barchou de Penhoën, barón de Penhoën (Morlaix, 1799 - Saint-Germain-en-Laye, 1855), en su *Histoire de la philosophie Allemande depuis Leibnitz jusqu'à Hegel* (París 1836).

Josep-Marie barón de Gérando (Lyon, 1772 - Paris, 1842), en su *Histoire comparee des systèmes de philosophie, considerés relativement aux principes de la connaissance humaine* (Paris, 1804). En la 2ª ed. revisada, corregida y aumentada (París, 1847), su exposición de Kant se encuentra en el vol. IV, cap. XXV. "Kant et son école. Criticisme, au épreuve de la légitimité des connaissances", páginas 212-310.

Jules Barni (1818-1878), en su *Philosophie de Kant: examen de la "Critique du jugement"* (París, 1850)

Victor Cousin (París, 1792 – Cannes, 1867), *Leçons sur la philosophie de Kant* (París 1844). Si bien la influencia de Cousin es más difusa.

Y otros autores de manera puntual, como Fénelon, Madame von Stäel, etc., que no hemos atendido en este estudio.

La exposición de Azcárate no resulta de un estudio directo, que comprende y examina en sus términos el planteamiento trascendental kantiano, si no de un resumen de historias y monografías de eclécticos franceses, y de un examen de lo expuesto y enjuiciado en estas. El mismo reconoció explícitamente que para la exposición de las tres críticas kantianas (III, 5-60) se sirvió de tópicas francesas disponibles; reivindicó en cambio como propio el largo examen del sistema crítico kantiano.

Su exposición de la *Crítica de la razón pura* es en realidad una traducción adaptada de la exposición de esa crítica, por parte de Barchou de Penhoën (1836, I, 238-277), en la que se quitan párrafos y se introduce alguna imagen clarificadora. Por otra parte, en su exposición de la *Crítica de la razón práctica* (III, 28-45) se sirvió de la exposición de esa crítica, que se encuentra en la *Histoire...* de Barchou de Penhoën (1836, lib. II, 277-285), y de la exposición de esa crítica realizada por el barón de Gérando (1847, II, 263-266). Si bien se aparta del tratamiento aséptico de Barchou, y se aproxima más al enjuiciamiento del barón de Gérando. En fin, en su exposición de la *Crítica del juicio* se ha podido servir de Barchou (1836, lib. II, 285-289), y del *...examen de la "Critique du jugement"* (1850) de Jules Barni, el discípulo de Cousin que tradujo al francés la *Crítica del juicio*.

En el enjuiciamiento de las críticas (III, 60-117) o depende de sus fuentes eclécticas francesas o se basa en elucubraciones suyas ajenas al planteamiento trascendental kantiano, desarrolladas desde una perspectiva ecléctica realista.

i. En su enjuiciamiento de la *Crítica de la razón pura* (III,60-92), Azcárate aprecia que esta obra supera el materialismo, pues demuestra que la filosofía y las ciencias suponen formas de la sensibilidad, de la inteligencia y de la razón humana (III, 67), y recrimina a Balmes que confunda a Kant con un sensualista como Condillac (III, 68). Pero estima que no llega a superar el escepticismo, pues evita el escepticismo empírico de Hume, incurriendo en un escepticismo idealista:

Pero como esas formas no salen del alma, como que constituyen su misma organización intelectual, y Kant sostiene, que nada se sabe, si a esas formas, a ese espacio, a ese tiempo, a ese bien, a ese bello, a ese infinito corresponde alguna realidad que esté fuera de nosotros, es claro, que sometidas todas las creencias a lo puramente subjetivo, creó este filósofo un escepticismo superior a cuanto se había conocido hasta entonces, resultando de aquí el singular fenómeno, de que habiendo tomado la pluma Kant, para combatir el escepticismo de Hume como resultado de las doctrinas empíricas, se encontró irremisiblemente envuelto en otro escepticismo de más graves consecuencias y en rumbo enteramente opuesto, como resultado de las doctrinas idealistas que desarrolló en su impugnación. De manera que este filósofo

destruyó el escepticismo empírico creando el escepticismo idealista, y este es el vicio capital de su sistema en su *Crítica de la razón pura*, que estamos examinando. (III, 66)

Rechaza por su subjetivista el planteamiento trascendental, que no se esfuerza en comprender y discutir, sino que enjuicia como un análisis introspectivo excesivo por su abstracción lógica e insuficiente por sus carencias psicológicas. El subjetivismo del planteamiento kantiano se debe a su concepción del espacio y el tiempo como formas de la sensibilidad, de las categorías como formas del entendimiento y por su errónea distinción entre éstas y las ideas. El resultado del planteamiento crítico es la reducción de la ontología objetiva a una meramente subjetiva, que “estrecha el campo de la metafísica, privándola de la altura inmensa a que la conduce el estudio del ser y del infinito” (III, 72). Su examen tiene como punto capital la demostración de que el subjetivismo kantiano es falso, pero sus disquisiciones poco tienen que ver con el planteamiento trascendental del filósofo prusiano.

Con relación al subjetivismo en la concepción kantiana del espacio y el tiempo, escribe:

El espíritu humano, en las nociones de espacio y de tiempo, no comienza por abstracciones sino por realidades. Antes de lo abstracto está lo concreto, antes de la noción de espacio, antes de la noción de tiempo, el espíritu humano tiene la, noción de extensión y la noción de sucesión y de identidad personal. (III,74)

En lo que se refiere al subjetivismo en la concepción kantiana de las categorías del entendimiento, escribe:

El análisis del entendimiento en el sistema de Kant tiene los mismos defectos que el de la sensibilidad. Extraño a la observación de la conciencia, este filósofo se dejó llevar de abstracciones, y en lugar de realidades, presenta una teoría llena de ficción y artificio. Se trata de dar razón de un cierto número de nociones primeras, que están presentes en nuestros juicios, como las nociones de causa, de sustancia, de unidad que constituyen la base de estos grandes principios de causalidad, sustancialidad sobre que descansa el sistema entero de nuestros conocimientos; y Kant, en lugar de observar los fenómenos que encierra la conciencia, en lugar de escudriñar el yo, este principio que se siente vivir, obrar y durar; que se reconoce, no como una condición del pensamiento, sino como el sujeto vivo del pensamiento, como una verdadera causa, como una verdadera sustancia, se pierde en un laberinto de sutilezas y abstracciones, como se ve en esas divisiones y subdivisiones de los juicios que acabamos de ver. ¿Qué había de suceder, cuando vemos a este filósofo separar las ideas del ser o del sujeto que las piensa, y analizarlas independientemente? Es claro que en este estado de aislamiento, las ideas solo aparecen como formas lógicas y simples posibilidades, porque la idea no es el **ser**, y por consiguiente separada del ser, la idea no es más que una abstracción. Mas para penetrar en la naturaleza íntima de la idea, es preciso representarla en su estado concreto y en su conexión con el ser, y desde este acto es preciso reconocer la existencia del ser, es preciso reconocer una realidad. (III, 76-77)

Considera un error la distinción kantiana entre categorías e ideas, así escribe:

Lo mismo sucede con esa división que establece en las leyes del pensamiento, en categorías ideas, que es de todo punto arbitraria; porque toda ley, toda noción primitiva de la inteligencia es una idea, cualesquiera que sean los objetos a que se

apliquen, es decir, ya se apliquen al mundo fenomenal, ya al mundo inteligible, porque de no ser así, sería preciso suponer, que las ideas que corresponden a los distintos objetos ya de un mundo ya de otro, no eran ideas bajo un mismo título, por ser diferentes los objetos que expresan, lo cual es un absurdo (III, 77)

Sostiene que el error fundamental de la concepción kantiana del entendimiento estriba en su distinción entre materia y forma, y así en considerar meras formas subjetivas a las categorías:

Pero el error fundamental de esta teoría del entendimiento está, en reducir las nociones fundamentales de nuestro espíritu a puras formas de nuestra organización intelectual, en términos, que si esta variara o fuera otra, las cosas aparecerían de otra manera, resultando, que el conocimiento humano es puramente subjetivo, siendo imposible el descubrimiento de la verdad objetiva, y quedando condenado a no conocer ni el mundo material ni el mundo inteligible (III, 77)

Ajeno a la crítica de Hume, Azcárate seguía creyendo que las substancias eran reales y cognoscibles, y, por lo mismo, que también lo eran la causalidad eficiente y la causalidad final. Lo primero a reconocer como una evidencia es, según él, la aptitud de nuestras facultades para conocer la realidad en sí. El siguiente texto es buena muestra de lo peregrino de sus elucubraciones:

La primera verdad que el hombre tiene necesidad de reconocer, como base de toda ciencia, es que sus facultades le hacen conocer las cosas tales como ellas son. Si no da por sentada esta verdad, tiene que comenzar por probar la veracidad de su propia inteligencia. y cómo practica esta prueba, cuando no puede salir de su misma inteligencia para probarlo, cuando tiene que valerse de esas mismas facultades que se ponen en duda, y cuya veracidad se trata de probar? El único remedio que quedaba sería valerse de otra inteligencia para probar la veracidad de nuestra inteligencia, y como se opondrían las mismas objeciones a la nueva inteligencia, y sería necesaria otra, reproduciéndose así cada una las mismas objeciones, sería un proceder hasta el infinito, y entonces condenados todos a no saber, si un nuevo universo distinto del que tenemos a la vista se ofrecería a las miradas de una inteligencia diferentemente organizada, fluctuarían bajo el peso de una eterna incertidumbre, de la que no podría eximirse ni la razón eterna de Dios, que todo lo ha creado, y el más desesperado escepticismo sería la ley común del universo, de la humanidad, de Dios. Si todo debe probarse, ¿dónde está el cimiento que sirva de base a la verdad? Si no hay alguna verdad reconocida, ¿sobre qué han de recaer los razonamientos que justifiquen la verdad exterior? Hay cosas que son evidentes por sí mismas con una evidencia inmediata, y entre ellas campea, como fundamental para la ciencia, la legitimidad nativa de nuestras facultades, de nuestros medios de conocer. Es cierto, que el hombre no puede aspirar a la ciencia absoluta, es cierto que no puede conocer todas las cosas, porque siendo un ser limitado, es de necesidad que se le oculte una parte en la realidad. Pero si su ciencia no puede ser cabal, no por eso deja de ser ciencia, no por eso deja de conocer aquellas verdades, que más interesan a la humanidad, no como concepciones, puras formas de la inteligencia, sino como concepciones objetivas, como intuiciones inmediatas de la conciencia llenas de realidad y de vida. (III, 82)

Cuestiona y rechaza la argumentación kantiana contra la posibilidad del conocimiento racional de las ideas. Con relación a las antinomias cosmológicas, sostiene Azcárate que Kant se contradice al considerar irresolubles las dos primeras antinomias matemáticas, pero no las dos

últimas dinámicas, arruinando así su crítica a la posibilidad de una cosmología racional. Pero no explica esa diferencia, ni por qué la considera una contradicción que arruina su sistema. (III, 83-84)

Por su parte, los paralogismos de la psicología proceden a su juicio del exceso de dialéctica y carencia de psicología que caracteriza al planteamiento trascendental kantiano. Azcárate acepta que el yo tiene una intuición de su ser sustancial:

Todo este razonamiento descansa en una psicología fundada en el abuso de los procedimientos lógicos y no en la verdadera psicología, descansa en una trabajosa dialéctica y no en el hecho sencillo del análisis de nuestra conciencia. En efecto, ¿cuál es la base verdadera de la psicología? Un hecho permanente y universal, el hecho de la conciencia. Si nos internamos en nosotros mismos, sentimos en nosotros un principio, que aparece siempre el mismo en medio del encadenamiento de las modificaciones que sufro, siempre idéntico en medio de la serie y complicación de sus pensamientos, sensaciones y voliciones, siempre activo con una influencia poderosa sobre el inundo exterior. ¿Y será posible reducir a un puro sujeto lógico, a una simple forma este principio que la conciencia nos da a conocer con todas las cualidades, que constituyen la sustancia? Porque no hay remedio, por sustancia se entiende un ser o una realidad permanente, en la cual se verifican diferentes modificaciones, permaneciendo ella idéntica. Es tal que en mi mismo siento este ser, esta realidad persistente, continua, idéntica en medio de las afecciones, voliciones y pensamientos, que en todas direcciones la acosan, como nos lo demuestra la conciencia. Luego en mi hay esta sustancia, que por el hecho mismo de ser sustancia, no es una categoría, no es una forma, sino que es una realidad sustancial. Kant abandonó el mundo de la conciencia, y se encerró en el mundo de la razón pura, y en este no podía encontrar más que categorías y formas. La unidad sustancial del yo solo le da la conciencia, y para descubrirla, no es preciso armarse de la dialéctica, sino observar los hechos, valerse de la experiencia interna, estudiar el alma con el alma. (III, 87)

Kant se encerró en un sujeto lógico formal abstracto, carente de vida, y por eso dedujo que la psicología racional es inviable y vana:

Este filósofo se encerró en el mundo de la razón pura, y para encontrar allí la unidad, la simplicidad, la sustancialidad, la espiritualidad del alma, ha tenido que construir silogismos y agotar su ingenio, y por término de sus indagaciones se ha visto frente a frente con un yo abstracto, con un yo lógico, oculto bajo las categorías que forman el non *plus* ultra de la ciencia, y de aquí ha inferido, que la psicología racional, que la psicología objetiva era una cosa vana y en su base inasequible. (III, 88)

En su enjuiciamiento de la crítica kantiana de las pruebas de la existencia de Dios, Azcárate tampoco entra en su argumentación contra la teología racional. En este caso incide en que Kant convierte a Dios en el ideal de la razón, lo construye como una idea subjetiva, porque se basa en “un falso análisis de la conciencia” y “altera y desconoce la intuición irresistible del ser en si, como desconoció antes la intuición inmediata del yo” (III, 88). En este punto, Azcárate se aproxima al ontologismo y acepta que el ser de Dios “está presente a nuestro espíritu y constituye la base de su existencia.” (III,89). No el Dios ideal de Kant, sino el Dios vivo y verdadero de que habla Fénelon. Por su parte, la razón es según Azcárate “una revelación de Dios”,

mediadora entre Dios y el hombre, y, como dice Malebranche, “coeterna y consustancial” con la razón universal infinita de Dios (III, 89).

En resumen, el error capital de la *Crítica de la razón pura* consiste a juicio de Azcárate en desrealizar la razón, vaciarla de ser, convirtiéndola en un producto del entendimiento con la consecuente deriva en el subjetivismo. Encerrada en el sujeto, está privada de relaciones con ningún objeto:

La razón es una revelación necesaria y universal que ilumina a todo hombre que viene al mundo, dando a conocer las ideas eternas, inmutables y comunes a todas las inteligencias. El hombre por la razón conoce los tipos eternos de lo verdadero, de lo bueno, de lo bello, que son otras tantas irradiaciones, que salen del seno del Criador, y por consiguiente el estudio del Ser infinito que constituye la verdadera realidad, la realidad sin velo, la realidad sin intermedio que la haga sufrir, modificaciones ni cambios, es el objeto de una ciencia, la ciencia del Ser absoluto, la teología racional. (III, 91-92)

ii. En su enjuiciamiento de la *Crítica de la razón práctica* (III. 92-105), contrapone el Kant escéptico de la crítica de la razón pura y el Kant dogmático de los postulados de la razón práctica:

En la esfera del conocimiento, el hombre no puede salir de los fenómenos y de las formas que visten en el alma estos fenómenos, sin poderse asegurar de la realidad objetiva, pero en la esfera de la voluntad, los actos producidos por ella son una realidad incontestable. (III, 93)

En esta parte retoma la exposición de la crítica de la razón práctica hecha por el barón de Penhoën; y adopta su valoración positiva de la misma, sobre todo como superación del sensismo y de la ideología (III, 95). Pero no entiende cómo es posible que la razón pura niegue el Dios sustancial y causal, y la razón práctica afirme un Dios moral y justiciero. A su juicio esto entraña una contradicción, dado que se trata de dos usos de una misma razón:

Si el Dios moral no es al mismo tiempo el Dios sustancial, el Dios causal, el Dios creador de todo el universo, en este caso el Dios moral no es nada, sin que pueda concebirse, cómo pueda llenar su misión de Dios providencia, encargado de realizar la armonía necesaria de la virtud y de la felicidad. Y si el Dios moral que ha encontrado Kant en la razón práctica es el mismo Dios causa, sustancia y providencia del orden material, que no pudo hallar en su teoría de la razón pura, quedan destruidas en este caso esas formas fantásticas puramente subjetivas, que reducidas a puras leyes del entendimiento, son impotentes para darnos verdaderos conocimientos. Kant no pudo salir de esta alternativa, y por consiguiente de la contradicción en que se halla su doctrina, cuando se cotejan sus principios consignados en ambas teorías. (III, 95-96)

Para explicar qué pudo llevar a Kant a introducir esa incoherencia en su filosofía crítica, cita al barón de Gérando que parece ser su fuente en este punto crítico:

Si no fue obra de su razón y de sus profundas convicciones esta conversión, lo fue del sentimiento. La razón práctica, dice De-Gerando en su historia comparada, es un departamento que con mucho acuerdo añadió Kant a su edificio, como muy ingeniosamente observa Reinhold. Ella está en relación directa con la opinión de los antiguos escépticos, con la acatalepsis de los modernos académicos, y con lo que ciertos filósofos han llamado pruebas de sentimiento. La razón práctica deduce la

creencia de la necesidad de obrar... Puede decirse en general, que esta fuerza, prestada por la escuela de Kant a la razón práctica, no es en el fondo otra cosa que la energía de un entusiasmo moral muy exaltado, *que se disfraza bajo un aparato metódico.* (III, 97)

Kant dedujo sus postulados de la razón práctica del sentimiento y de la fe filosófica, no de la evidencia y de la razón, y de haber sido coherente con su crítica teórica, hubiera sido “tan escéptico en moral como lo había sido en metafísica” (III, 98). Interpreta, con Degerando, que el escepticismo metafísico de Kant le lleva en la crítica de la razón práctica a basarse en el sentimiento moral, para postular a Dios y el alma, y a revestir de racionalidad lo que es sentimiento en el fondo. En la razón práctica abandonó el formalismo subjetivo y se entregó a una intuición sentimental (III, 101). Aprecia, en fin, que “la lectura de las obras de Kant fortifica extraordinariamente el sentimiento del deber” (III, 105), pero le acusa de rigorismo, por omitir el sentimiento religioso, necesario para ser virtuoso y cumplir el deber, sustituyéndolo por un pretendido fundamento lógico formal (III, 102).

iii. En su aproximación a la *Crítica del juicio* (III, 105-113), comienza haciéndose eco de una interpretación, que ha podido tomar de Barni, según la cual Kant concibe la belleza como la imagen externa del ideal de la razón y lo bello como el lazo que une los mundos material y espiritual:

[Kant] presenta su teoría de lo bello con toda la grandeza de quien buscó el tipo a la altura de los primeros principios metafísicos. Para este filósofo la idea de lo bello encierra la noción fundamental de un principio libre, independiente de toda relación, que en sí mismo tiene su propio fin y su ley, y que aparece en un objeto determinado bajo una forma sensible. Lo bello es el nudo que liga los dos mundos, el finito y lo infinito, el espíritu y la materia, la idea y la forma, y que se dirige, por consiguiente, a la razón y a los sentidos, a la razón por el intermedio de los sentidos. (III,106)

Pero la perspectiva de Azcárate sobre la belleza es metafísica, a saber, la belleza es un trascendental del ser; por lo que no percibe el cambio de planteamiento experimentado por esta disciplina en la modernidad tras el padre André, Baumgarten y Kant. Por eso considera que el error capital de la estética kantiana consiste en haber convertido lo bello en objeto de la facultad de juzgar y su gusto, que además carece de categoría a priori. En esa crítica kantiana, “lo bello no tiene una realidad objetiva, desaparece la *estética* como ciencia, y pasa a ser una rama de la psicología o de la lógica.” (III, 113).

iv. Finalmente, en su enjuiciamiento general sobre la filosofía crítica de Kant (III,113-117) Azcárate es deudor de la opinión vertida por el ecléctico francés, barón de Gérando (1847, c. XXV, Vol. IV, 312-316), del que traduce una larga cita (III, 114-117). En realidad, de Gérando, como Villiers, no estudia la crítica de la razón práctica, ni la crítica del juicio, a la que consideraba algo distinto, una nueva crítica, especie de síntesis de las anteriores, pero no compatible con ellas.

La *Exposición...* de Azcárate tuvo una amplia recepción en nuestro siglo XIX y contribuyó a la difusión del punto de vista ecléctico francés no sólo entre otros autores de tendencia ecléctica, sino también en los de tendencia escolástica y krausista. Si bien su argumentación ecléctica frente a la filosofía kantiana fue radicalizada por los escolásticos, no por los eclécticos historicistas, ni por los krausistas. Citan la obra de Azcárate, krausistas como Federico de Castro, o historiadores y críticos como Luis Vidart, Menéndez Pelayo y Méndez Bejarano.

4. Marcelino Menéndez Pelayo (Santander, 1856 – Santander, 1912)

El gran historiador y crítico de la religión, la filosofía, las ciencias, la estética y las literaturas españolas, desarrolló un programa historiográfico tendente a restaurar la tradición cultural española convenientemente modernizada como vida cultural propia de la monarquía liberal restaurada. Mediados los años 80 alcanzó su madurez historiográfica, en la que distingue entre lo temporal y lo eterno y adopta un punto de vista historicista en su aproximación a las producciones humanas. Fue un Menéndez Pelayo maduro el que escribió en el verano de 1887 su exposición de la estética kantiana, y terminó de componer su discurso sobre los precursores de Kant en enero de 1991.

La primera tópica kantiana del influyente historiador español es una exposición apretada y original de la primera parte de la *Crítica del juicio*, la dedicada al juicio estético, recogida en su *Historia de las ideas estéticas*, más precisamente, en el “capítulo I. Kant y los estéticos kantianos” de su “Reseña histórica del desarrollo de las doctrinas estéticas en Alemania durante el siglo XIX”. El texto tiene 12.400 palabras, ocupa 20 páginas (MP, 2012, 1171-1191), y resulta de un fondo de lecturas de historiadores y críticos de la estética alemanes, principalmente, y también algún ecléctico francés como Jules Barni, y de una lectura directa de la obra en la edición latina de Friedrich G. Born.² Consideraba Menéndez Pelayo que esta versión era fiel al original alemán, desaconsejaba en cambio las versiones francesas y la española de Alejo García Moreno y Juan Ruvira, hecha desde la versión francesa de Barni. Aporta en fin literatura secundaria alemana y francesa sobre la estética kantiana (Ibid., 1190). El texto fue escrito, según se desprende de su correspondencia, a comienzos del verano de 1887 en Santander.

Menéndez Pelayo aceptó en general la tesis de Kuno Fischer, generalizada en el kantismo alemán, y que pudo recibir de José del Perojo, según la cual Kant era la llave de la filosofía del siglo XIX, en particular lo era a su juicio en Estética, junto a Yves-Marie André S. I. y a Alexander G.

² *Immanuelis Kantii Opera ad Philosophiam Critican...* IV vols. Latine vertit Fredericus Gottlob Born. Lipsiae, impensis Engelhard Benjamin Schwickerti, 1796-1798. La *Critice facultatis judicandi* (III, 169-516). Menéndez Pelayo tiene en cuenta en su estudio las *Observationes de sensu pulchritudinis et sublimitatis* (IV, 325 a 381)

Baumgartem. Sostenía que la Estética contemporánea era casi por completo una ciencia alemana:

toda ella [la filosofía contemporánea], sin excepción alguna, arranca y procede de Kant, ya como derivación, ya como protesta. Apréciase como se quiera la obra de este memorable pensador, a nadie es lícito hoy filosofar sin proponerse antes que nada los problemas que él planteó, y tratar de darles salida. Así como en la antigüedad toda poesía procede de Homero, así en el mundo moderno toda filosofía procede de Kant, incluso la que le niega y contradice su influencia. de la cual nadie se libra, sin embargo, puesto que el idealismo, lo mismo que el materialismo, encuentran armas en la *Crítica de la Razón Pura*, mirada desde puntos de vista relativos y parciales. (Menéndez, 2012, 1171)

Comienza su exposición con un apretado resumen de los resultados de la *Crítica de la razón pura*, no carente de finura, pero introduciendo el error de atribuir a Kant no sólo la aceptación de “una disposición innata para la Metafísica”, sino el reconocimiento de “la posibilidad de esta ciencia” en un futuro, cuando se plantee de manera adecuada, es decir, fundada “en un análisis de las leyes de la razón, prescindiendo de sus aplicaciones y de sus objetos” (Ibid., 1172). En su exposición no se distingue con suficiente claridad entre categorías de la sensibilidad, que son intuiciones puras a priori, y las categorías del entendimiento, que son formas vacías de experiencia, y entre las categorías y las ideas de la razón. De manera lejana resuena en ella la descalificación ecléctica de la crítica kantiana, que considera como un exceso lógico a la crítica teórica y como un exceso ético a la crítica práctica y sus postulados, y su posición es la propia de un eclecticismo historicista:

Aun el mismo Dios, plenitud de toda realidad, ente realísimo, no saldría de la nebulosa región de lo ideal, si Kant, después de haberse encarnizado en la *Crítica de la Razón Pura* con la prueba físico-teológica, la cosmológica y la ontológica, no abrazase amorosamente la prueba moral en la *Crítica de la Razón Práctica*, convirtiendo la existencia del Supremo Hacedor en uno de los postulados del imperativo categórico destinado a regir los actos humanos. Kant concede a la razón práctica lo que negaba a la especulativa. Entre las nobles y fructuosas inconsecuencias de que la razón humana puede envanecerse, mucho más que de un estéril y absurdo rigor lógico, ésta es de las mejores y más elocuentes. (Menéndez, 2012, 1174)

Antes de dar comienzo a su exposición de la estética kantiana, que se encuentra en la primera parte de esa tercera *Crítica...*, hace un repaso de su escrito, *Sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* (1764), en el que Menéndez Pelayo destaca la distinción idealista kantiana entre lo subjetivo psicológico y lo subjetivo trascendental. Menéndez Pelayo lo considera un texto precrítico, carente de interés para el estudio de la crítica de la facultad estética, sus juicios y sus categorías.

Menéndez Pelayo afirma rotundamente que de la *Crítica de la Razón Pura* se sigue la *Crítica del juicio*, pero no la *Crítica de la Razón Práctica*; sin embargo, consideraba evidente que la crítica del juicio hubiera sido imposible sin la transformación del pensamiento kantiano que se plasmó en las dos primeras críticas:

Es evidente, por ejemplo, que en la *Crítica de la Razón Pura* la facultad de juzgar no está considerada aparte, sino que se la identifica con el entendimiento. La idea de separarla y someterla a peculiar examen nació muy tarde en la mente de Kant, cuando ya tenía deslindadas la razón teórica y la práctica, el mundo del conocimiento y el mundo de la voluntad. Entonces fue conducido a investigar si la facultad del juicio, que consideraba ya como un medio entre el entendimiento y la razón, encerraba elementos *a priori*, principios constitutivos o solamente regulativos, y si en ellos podía fundarse una regla para el gusto, lo cual en la *Crítica de la Razón Pura* resueltamente había negado. La mezcla que se advierte del elemento afectivo en el juicio de lo bello fue la principal razón que tuvo para separar la *Crítica* de esta facultad de la *Crítica del entendimiento* (Menéndez, 2012, 1177).

Recuerda Menéndez Pelayo el carácter trascendental de las críticas kantianas, también de la tercera, que se ocupan de las facultades humanas, no de los objetos. Lo hace además de manera teórica sin tener la pretensión de educarlas o perfeccionarlas. La crítica del juicio no aspira a cultivar nuestra capacidad de juicio estético.

El historiador español aclara que el juicio estético es un juicio reflexivo que por lo mismo se apoya en el principio de finalidad. Pero no en una finalidad *nouménica*, ni siquiera objetiva, sino meramente subjetiva, consistente en la satisfacción de una condición de posibilidad *a priori*: “La satisfacción de esta necesidad produce placer; la privación, dolor.”

Kant entiende en su *Crítica del juicio* que la finalidad, también denominada “*conveniencia* o armonía”, puede ser teleológica o estética, y usa aquí este término en un sentido afín a Baumgarten, no en el sentido que le dio en la primera crítica. Y

será *estética* la representación cuando no vaya unida a un determinado concepto del objeto, sino que domine en ella el placer que nace del libre ejercicio de nuestras facultades sin un propósito especial. Será *teleológica* (esto es, *final*) cuando al placer producido por la armonía que establecemos entre la naturaleza y nuestra facultad de conocer, vaya unida una noción determinada del objeto, considerado lógicamente. (Menéndez, 2012, 1178)

La exposición de Menéndez Pelayo deja de lado el juicio teleológico, y se ciñe al juicio estético, en el que se representa la finalidad como la forma armónica y perfecta de la facultad, que confiere validez necesaria y universal al juicio del gusto:

la finalidad en cuanto formal y subjetiva, en cuanto armónica con nuestras facultades, prescindiendo del elemento material de la representación. Precisamente por este carácter puramente *formal* atribuimos un valor necesario y universal al juicio del gusto, como necesario y trascendental es el principio de conveniencia subjetiva en que se apoya (Ibid.)

El centro de la exposición pelayana es el análisis de lo bello y lo sublime, que es a su juicio “la parte más sólida y original de la *Crítica del juicio estético*” (Menéndez, 2012, 1184), pero se extiende también a presentar la dialéctica del juicio estético. Insiste en que la tesis del arte por el arte se sigue de la fórmula kantiana de la finalidad sin fin. Y termina presentando una bibliografía selecta de estudios de la estética kantiana, que incluye a Rosenkranz, Michaelis, Schruher, Pölit, Stäking, Bouterweck, etc.

Me parece digno de atención que García Morente no cite la *Historia de las ideas estéticas en España*, ni la aproximación de Menéndez Pelayo a la estética de Kant, en su tesis doctoral sobre la estética kantiana, que publicó casi entera como prólogo a su traducción de la *Crítica del juicio* (1914), en la “Colección de filósofos españoles y extranjeros”, que dirigía Adolfo Bonilla y San Martín. Ciertamente, Morente se educó en Francia, se formó filosóficamente en Alemania, y escribió su tesis doctoral y tradujo la tercera crítica del filósofo prusiano en este marco de pensamiento occidental y desde sus fuentes. Pero no es menos cierto que Menéndez Pelayo había mostrado que la estética kantiana, su crítica del juicio estético, no sólo era compatible con la tradición estética española, sino que convenía actualizar ésta teniendo en cuenta su planteamiento. Y de esto era consciente su discípulo Bonilla y San Martín.

La segunda tónica de Menéndez Pelayo se encuentra en su discurso de ingreso a la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas (*RACMyP*), “De los orígenes del criticismo y del escepticismo y especialmente de los precursores españoles de Kant”, que escribió entre diciembre de 1890 y enero 1891 y leyó el día 15 de mayo de este mismo año. Hasta entonces había acariciado la idea de componer una monografía sobre Luis Vives, pero todo quedó en este discurso escrito en circunstancias anímicas contrarias por la pérdida de familiares y amigos muy queridos.

El discurso sobre los precursores españoles de Kant ocupa 97 páginas de sus *Ensayos de crítica filosófica* (Menéndez, 1948, 120-217), de los cuales, la apretada tónica de la *Crítica de la razón pura* ocupa 5 páginas (Ibid., 140-144), 1560 palabras. Menéndez Pelayo presenta este resumen, con el fin de recoger una serie de tópicos críticos que le permitan establecer paralelismos entre el pensamiento del filósofo de Königsberg y sus precursores españoles:

Sería hacer agravio a vuestra reconocida ilustración emprender aquí la exposición del contenido de la filosofía de Kant, desarrollada principalmente en su obra magna, la *Crítica de la Razón Pura*, impresa por primera vez en 1781, y luego, con muy notables y trascendentales alteraciones, en 1787. En sus puntos principales nadie la desconoce, puesto que ha sido expuesta innumerables veces y en todas formas, aunque no siempre con entera fidelidad (Menéndez, 1948, 140)

En realidad, esta exposición pelayana de la *Crítica de la razón pura* es una repetición, con algún matiz retórico distinto, de la que sobre esa primera crítica incluyó al comienzo de su exposición de la *Crítica del juicio* en su *Historia de las ideas estéticas*. Mantiene los mismos errores de interpretación, y es la propia de un eclecticismo historicista que acepta la tesis kantiana según la cual la filosofía crítica es puerta obligada de entrada a la filosofía contemporánea:

Si Kant ... en vez de menoscabar la fuerza del escepticismo, le abrió más ancha puerta con su crítica; si luego se esforzó en vano, con evidente falta de lógica, en asirse a la tabla del deber moral, única que le restaba en tal naufragio, nada de esto amengua la grandeza del esfuerzo inicial, la maravillosa pujanza analítica, quizá no igualada por

ningún otro filósofo; la menuda y hábil disección de los fenómenos internos y la grandeza de la influencia histórica, manifestada aún más que por sus pocos y medianos discípulos directos y fieles, por todo el desarrollo de la filosofía moderna, puesto que toda ella, sin excepción, arranca y procede de Kant, ya como derivación, ya como protesta. Apréciase como se quiera la obra de este memorable pensador, a nadie es lícito hoy filosofar sin proponerse antes todos los problemas que él planteó, y tratar de darles salida (Ibid., 140)

El valor de este escrito pelayano no está ciertamente en la presentación de la primera crítica kantiana, sino en la reconstrucción histórica del criticismo renacentista español, de Vives, Sánchez y Valencia, presentado como precedente histórico del criticismo kantiano, sobre la base de una particular interpretación de los conceptos historiográficos de “ciclo histórico” y “precursor”. Estaba convencido el historicista católico de que la historia era cíclica, una sucesión de períodos metafísicos y críticos, y que le tocaba vivir un ciclo histórico-crítico de la civilización occidental, dominado por la filosofía kantiana. Wicenti Lutoslawski no compartía esos supuestos historiográficos de Menéndez Pelayo, pero enjuició este texto pelayano como una “monografía bastante completa” sobre el tema, y lo valoró como la única contribución significativa de un autor español del siglo XIX a los estudios kantianos (Lutoslawski, 1897, 227).

Algunos autores han interpretado esta lectura pelayana de Kant desde la propia tradición como si Menéndez Pelayo hubiera defendido la disparatada tesis, “que la filosofía de Kant no era nada original, ya que los autores españoles del siglo XVI ya habían adelantado sus ideas” (Uribarri, 2014, 3). En realidad, el historiador y crítico español lo que estaba indicando es que la parte analítica de la crítica de la razón pura, la que había traducido y publicado Perojo - ¿Se limitó por eso Perojo a publicar su traducción de esa primera parte analítica de la *Crítica de la razón pura*? -, no sólo era compatible con la tradición de pensamiento crítico español renacentista, en particular con la vivista, sino que convenía actualizar ésta desde el planteamiento kantiano. No era este el caso de la dialéctica trascendental, que le parecía a Menéndez Pelayo una disquisición sofística e incompatible con las conclusiones metafísicas de la segunda crítica.

II. Escolástica renovada

1. José Fernández Cuevas S. J. (Oviedo, 1816 – Manila, 1864)

Fue un teólogo y filósofo jesuita. Su primera formación la recibió en los colegios de la orden, en el de San Isidro (Madrid) hasta 1833, y en el de Loyola hasta los decretos de expulsión de 1836. Continuó sus estudios eclesiásticos en Francia y Bélgica, donde se graduó en Teología (tal vez, en Lovaina). En los años 50, fue destinado al Colegio de los jesuitas en Valladolid, donde enseñó hasta 1855. Entre 1856 y 1858 enseñó teología moral en el Seminario de Santa Catalina de Monte Corbán (Santander). Fue en esta etapa santanderina cuando publicó un curso completo de filosofía fundamental y su historia para el uso de la juventud: *Philosophiae rudimenta*

ad usum Academiae juventutis, opera et studio (1856-1859); *Historia Philosophiae ad usum Academiae Juventutis opera et studio...* (1858)

La composición de la *Historia philosophiae* pudo tener lugar en Santander, durante el período en que enseñaba teología moral en el seminario de Monte Corbán. El hecho de que su curso de filosofía y su historia estuviera escrito en latín, indica que su destinatario era la juventud que seguía estudios eclesiásticos, en colegios y universidades de la Iglesia, a fin de graduarse en Teología. El padre Fernández Cuevas partió de Cádiz rumbo a Filipinas en 1859, donde había sido destinado como superior de esa provincia misionera, en la que falleció un lustro más tarde.

La *Historia philosophiae* se divide en dos libros. El primero se ocupa de la historia de la filosofía universal y se extiende desde la página 4 a la 175. El segundo estudia la historia de la filosofía española y abarca las páginas 176-287.

Fernández Cuevas articula también su historia de la filosofía universal en dos partes. La primera dedicada a la filosofía antigua, que abarca las páginas 6-74; y la segunda dedicada a la filosofía reciente, que abarca las páginas 75-175. Cada una de estas partes la articula a su vez en tres disertaciones. La filosofía reciente se compone de las tres disertaciones siguientes: 1. Sobre la filosofía de los Padres de la Iglesia (pp. 76-107); 2. Sobre la filosofía Escolástica (pp. 108-134); 3. Sobre la filosofía Instaurada (pp. 135-175).

Esta tercera disertación se divide a su vez en dos capítulos: 1. Primera edad de la filosofía instaurada (pp. 135-154); 2. Segunda edad de la filosofía instaurada (pp. 155-175). Este capítulo de la segunda edad de la filosofía instaurada tiene dos artículos: 1. Filosofía especulativa (pp. 155-175); 2. Filosofía práctica (pp. 169-175). El artículo de la filosofía especulativa se compone de dos epígrafes: 1. Escuelas especulativas que se apoyan en demostración científica (pp. 155-165); 2. Escuelas especulativas que se apoyan en la autoridad (pp. 166-168). Dentro del epígrafe de la filosofía especulativa que se apoya en demostración científica, incluye tres secciones: 1. Escuela trascendental (pp. 156-158); 2. Escuela ontológica (pp. 158-162); 3. Escuela ecléctica (pp. 163-165).

La escuela trascendental es la escuela de Kant. A su exposición se dedican 2 páginas, unas 500 palabras. Pertenecientes a la primera edad de la filosofía instaurada. Para hacerse una idea más cabal de la importancia otorgada a Kant, preciso que las escuelas de Bacon y de Descartes ocupan respectivamente 8 y 6 páginas. Las páginas son pequeñas, de 270 palabras.

Se puede excluir que esta tópica resultara de un estudio directo de las obras críticas de Kant, por parte del padre Cuevas, cuyo breve y superficial resumen de la filosofía de Kant depende principalmente de las dos fuentes secundarias que cita: Nicolas Moeller, *De l'état de la philosophie moderne en Allemagne* (Louvain 1843); De Salinis et de Scorbiac, *Précis de l'Histoire de la Philosophie*. 5º periodo, 2 phase, 2 parte, Kant (1834, 367-382).

La monografía de Moeller, que examina la filosofía de Kant entre las páginas 53-89, no aceptaba el giro copernicano ni su método trascendental: el intento kantiano de fundar la objetividad en condiciones subjetivas a priori, le parecía algo gratuito e inviable. A su juicio, ni el espacio y el tiempo eran intuiciones a priori, ni las formas de los objetos son categorías a priori, ni se nos oculta el *noumeno*. Este Profesor honorario de filosofía en la universidad de Lovaina (Bélgica), Nicolas Moeller, entendía que la crítica kantiana se hunde en el sensismo y el subjetivismo, y consideraba que los postulados de la razón práctica son una metafísica hipotética, basada en la experiencia e insuficiente. El subjetivismo kantiano conduce según Moeller al idealismo trascendental y de aquí a idealismos panteístas, como el de Fichte y el Schelling. El profesor de Lovaina omite a Hegel.

Haré aquí un inciso no ajeno a nuestro tema. Existía una adaptación castellana del *Précis...*, de Salinis et Scorbiac, titulada *Compendio de Historia de la Filosofía* (Madrid 1847), y realizada por el catedrático de filosofía y su historia Víctor Arnau y Lambea³ (Soria, 1817 – 1902) desde la edición Bruselense de 1845. Entre las páginas 306 y 313 este *Compendio* incluye una adaptación castellana de la exposición de Kant, recogida en el *Precis*, pero bastante libre, con imprecisiones y, especialmente, con un mal resumen de la Crítica del juicio. Además, Arnau, cuya posición es un eclecticismo católico, sustituye las ponderadas e historiográficas observaciones de Salinis y Scorbiac con sus extemporáneas consideraciones.

Volvamos al padre Cuevas. En su *Historia Philosophiae* no incluye la exposición de la *Crítica de la razón pura* de Kant, que remite a su *Psicología* (Madrid, 1856, dis. 3, c. 2, a. 3, S. 1, n. 190). En realidad, el historiador jesuita interpreta al filósofo alemán desde su posición escolástica, por lo que expone su concepción de las facultades epistémicas en su tratado *Sobre el alma*. En esta exposición de la psicología kantiana del conocimiento sigue a Moeller, pero tiene en cuenta también al obispo de Auch, De Salinis, y al abad De Scorbiac, a los que vincula con Reid y la Escuela Escocesa.

Efectivamente, desarrolla su exposición entre la página 151 y 155, bajo el epígrafe idealismo trascendental en 1440 palabras, de las cuales 321 son de crítica y exposición de su tesis escolástica. Todavía amplía su tesis remitiendo a la lógica, a la demostración de que el sentido interior gana evidencia.

Su exposición es la propia de un escolástico que no acepta la entidad propia de lo trascendental, diluye lo subjetivo entre lo psicológico y lo

³ „Por real orden de 25 de agosto de 1847 fue nombrado catedrático de “Filosofía y su historia” de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Granada ... Se posesionó del cargo el día 4 de octubre siguiente y lo sirvió ininterrumpidamente hasta el 26 de enero de 1852 cuando, en virtud de real orden de 24 de diciembre de 1851, cesó por haber sido promovido a la cátedra de la misma asignatura de la Universidad Central...” Giuliani Mallart, A. (2021). Arnau y Lambea, Víctor. *Diccionario de Catedráticos españoles de Derecho (1847-1984)*. <https://humanidadesdigitales.uc3m.es/s/catedraticos/item/14043>.

lógico, y no acepta una reducción sensualista y materialista de la experiencia y el conocimiento humano. No es casual que exponga su crítica de la razón pura en la psicología y su crítica de la tesis sensista en la lógica.

Así su exposición comienza con una breve presentación psicológica de las formas espacio y tiempo, que son a su juicio reales, no psicológicas, lo cual le lleva a considerar que el planteamiento kantiano incurre de entrada en el subjetivismo. Luego distingue los doce tipos de juicios y las categorías, no como trascendentales, sino como lógicas. Y por último los tres tipos de silogismo, categórico, hipotético y disyuntivo que llevan respectivamente al Yo o sujeto personal, a Dios o causa incausada, y al Mundo o suma de todo lo que acontece. No acepta la conclusión sobre la imposibilidad de la metafísica. En la *Psicología* recoge también su crítica de la concepción kantiana de la certeza, que compara con la de Reid y vincula con la de Balmes.

En su breve exposición de la Crítica de la razón práctica, en la página 157, sigue directamente a Moeller. Expone la concepción kantiana de la razón práctica en 160 palabras, incluyendo la formulación general del imperativo y los postulados de la razón práctica, y acepta su crítica de los postulados como sustitutivo falso de la metafísica. Así mismo, critica su fundamentación racional de la ley moral y positiva, que no deja lugar y excluye a la ley divina.

El padre Cuevas omite la exposición que hace Moeller de la *Crítica del juicio* y el juicio reflexivo. De la misma manera que cuestiona el carácter pseudo metafísico de los postulados, tampoco toma en consideración las virtualidades del juicio teleológico, menos aún del estético, para conectar el mundo físico con el metafísico

Concluye el padre Cuevas en los siguientes términos, después de señalar que la experiencia contradice la concepción kantiana del espacio y el tiempo como formas subjetivas:

Según la sentencia kantiana, la Metafísica es una ciencia vana y ficticia, que aplica de continuo sin fundamento nociones generales a las cosas mismas, pero que conduce al ser humano a errores insuperables. Por esto del estudio de la filosofía nace un escepticismo desesperado, que concibe meros fenómenos del pensamiento, rechazando cualesquiera nociones reales. Inútilmente invoca en su ayuda a la razón práctica, que se limita a postular la existencia de Dios, y la libertad e inmortalidad del alma, pero sin demostrarlas. Además, quita de en medio toda ley verdadera, al poner su origen en la mera razón, no teniendo ninguna por razón divina." (Cuevas, 1858,158)

El teólogo jesuita es un escolástico tomista en el fondo y en la forma, pero el eclecticismo francés es la fuente principal de su breve tópica escolástica, tanto en su exposición como en su crítica.

Este curso del padre Cuevas gozó de gran predicamento en su momento; de hecho, fue publicado en Madrid, e impreso por el tipógrafo de la Cámara Regia, Eusebio Aguado. La difusión de la obra fue notable en los estudios eclesiásticos y en las tendencias escolásticas. La orientación de su crítica

será continuada y formulada de manera más detenida y contundente por Ceferino González OP. La *Historia philosophiae* obtuvo reconocimiento más allá del ámbito de los estudios eclesiásticos, pues se refieren a ella Luis Vidart (1866, 210-212) y Mario Méndez Bejarano (1925, 421). La apreciaron posteriormente Arduengo Caso (1983, 176-177) y, sobre todo, el historiador y bibliógrafo Gonzalo Díaz Díaz (1988, vol. III, 159-160).

2. Ceferino González Díaz-Tuñón (Villoria, Asturias, 1831 – Madrid, 1894)

Fraile dominico que fue obispo de Málaga (1874-1875) y de Córdoba (1875-1883), arzobispo de Sevilla (1883-1884) y de Toledo, a lo que renunció (1885), y cardenal (1884) titular de la basílica menor Santa María sopra Minerva (1887) y patriarca de las Indias Occidentales (1884). Formado en Ocaña y en la Universidad Santo Tomás de Manila, destacó como promotor del neotomismo dominicano del último tercio del siglo XIX y por sus escritos teológicos y filosóficos.

Nos interesa aquí su breve y destemplada exposición de Kant en el tercer tomo de su *Historia de la Filosofía* (1878-1879), que debió de componer siendo obispo de Córdoba. Poco tiene que ver esa historia de la filosofía universal en castellano, con la *Historia Philosophiae* que había publicado en el tomo tercero de su *Philosophia elementaria ...* (Madrid 1868), cuyos dos primeros tomos y la primera parte del tercero, dedicada a la Moral, reescribió poco después y publicó con el título *Filosofía elemental* (Madrid 1873). Ceferino González hace su exposición de Kant en plena madurez de su tomismo.

La exposición de Kant que hace Ceferino González en su *Historia de la filosofía* apenas tiene desarrollos complementarios en las partes correspondientes de las disciplinas filosóficas de su *Filosofía elemental*. El tomo primero de esa obra, dentro de la *Lógica*, recoge una breve crítica al enfoque kantiano de la teoría de las categorías que conduce a su juicio al idealismo. En el libro tercero de este tomo primero, dedicado a la *Ideología*, discute de manera breve la tesis kantiana sobre el origen de las ideas, que el dominico considera una posición ecléctica conducente al escepticismo y al idealismo, pues incorpora elementos sensistas, ontológicos y escolásticos. En el apartado dedicado a la Teodicea en el tomo segundo de esa *Filosofía elemental*, defiende brevemente que Kant sometió la razón a la sensibilidad y, por eso, negó la posibilidad de demostrar la existencia de Dios. Pero esas referencias a Kant en la exposición de las disciplinas filosóficas en su *filosofía elemental* apenas enriquecen su presentación de Kant en su historia de la filosofía.

En cuanto a sus fuentes, cita historias generales de la filosofía como la de Brucker o la de Tennemann, la de eclécticos franceses como Cousin o Dégerando, o también la de Weber, Michelis y Überweg, entre otras. Lee las obras de Kant en las traducciones francesas de Tissot o en traducciones

españolas, como la de la *Lógica*, hecha por Alejo García Moreno desde la versión francesa de Tissot.

La perspectiva del dominico es tomista íntegra, es decir, enjuicia a los autores desde la filosofía de Santo Tomás, considerada perenne, y ganada desde una lectura directa de los textos del doctor Angélico. Considera absurda la pretensión historicista de negar la posibilidad de juzgar la filosofía crítica kantiana desde una filosofía antigua como la tomista, pues ésta refuta el panteísmo al que conduce aquella:

Por de pronto, parece un poco extraña la pretensión, y no muy exacta la afirmación, referente a la imposibilidad de juzgar las doctrinas del periodo filosófico iniciado por Kant, a la luz de las doctrinas y criterios de los períodos filosóficos anteriores al fundador del criticismo y a sus sucesores legítimos, los representantes del panteísmo trascendental. (González, 1879, XXXV)

Su exposición de Kant es un apretado resumen, ajeno a la posición trascendental kantiana y dominado por su perspectiva tomista. Esta anacrónica exposición ocupa 21 páginas del tomo tercero de su historia (González, 1879, III, 215-236). Entre las páginas 211 y 212 estudia el contexto de la filosofía kantiana que a su juicio estaba dominado por tres tendencias, el empirismo, el racionalismo y el idealismo. Aporta datos biográficos breves y sustanciales del filósofo de Königsberg entre las páginas 212 y 213. Analiza las partes estética, analítica y dialéctica de la Crítica de la razón pura entre las páginas 215 y 232. Interpreta su moral y su metafísica de las costumbres entre las páginas 233 y 236. Omite su estética.

El dominico califica la posición filosófica kantiana de escepticismo-idealista y de subjetivismo, porque reduce la concepción kantiana de “trascendental” a la tesis epistemológica aristotélico-tomista, según la cual el conocimiento resulta de la interacción de la sensibilidad y del entendimiento. Ni siquiera entra en la discusión del planteamiento trascendental kantiano.

Sin plantearse que las formas a priori de la sensibilidad son intuiciones puras, y como si Kant fuera un mal intérprete de Santo Tomás, considera que su análisis de la sensibilidad deriva en subjetivismo:

Como se ve, Kant confunde aquí la imaginación con el pensamiento, y a pesar de su gran penetración, no alcanzó a discernir entre la abstracción que corresponde a la imaginación y la que corresponde al pensamiento puro. La idealidad, o mejor dicho, la subjetividad y naturaleza apriorística del espacio y del tiempo, tesis capital y centro de la estética trascendental kantiana, conduce lógicamente a la subjetividad del conocimiento sensible. Lo que percibimos por medio de la sensibilidad no son los objetos reales, no son las cosas en sí, no es la realidad nouménica, sino las cosas en cuanto aparecen en las formas internas del espacio y del tiempo, las cosas en cuanto modificadas, revestidas y representadas a través de un doble cristal de color, que forma parte de la sensibilidad misma como facultad de conocer. (III, 221-222)

El tomista dominico sostiene que la concepción crítica del entendimiento deriva también en subjetivismo, porque la norma y ley de la verdad lógica o del juicio no es el objeto real, al que se adecúa, como en la escolástica, sino

el entendimiento mismo, que impone sus propias leyes al objeto sobre el que juzga:

... las categorías, y por consiguiente los predicados de nuestros juicios, aun hablando de aquellos que se refieren a cosas sensibles, carecen de realidad objetiva, toda vez que esas categorías no vienen a nosotros del mundo externo, ni siquiera vienen de las representaciones sensibles, sino que nacen, o mejor dicho, preexisten en nosotros, y no son más que leyes a priori, leyes necesarias de nuestros juicios y como moldes internos para clasificar y colocar las intuiciones o representaciones de la sensibilidad. Así, pues, todos aquellos juicios en que entran dichas categorías como elementos o predicados de los mismos, nada nos enseñan ni pueden enseñar acerca de la existencia y realidad objetiva de la cosa en sí, de la cosa o *etwas* numérico representado y significado por la categoría, sino a lo más, acerca de la misma como fenómeno (*Erscheinung*), a causa de la representación sensible a que se aplica la categoría (III, 224)

Desde su perspectiva tomista, el dominico afirma que el planteamiento kantiano priva a la razón de experiencia y de contenido objetivo, y, por eso, concibe sus ideas como subjetivas y carentes de valor cognoscitivo:

... las ideas en cuanto distintas y superiores a las categorías y puestas fuera de toda experiencia, constituyen el mundo inteligible, pero puramente subjetivo; porque no sabemos ni podemos saber nada acerca de la realidad objetiva de semejantes ideas, o sea acerca de la existencia real de los seres puramente inteligibles por ellas representados ..., tanto más, cuanto que no dicen relación a la experiencia, ni son seres sensibles, lo cual bastaría para quitar todo valor real y subjetivo a semejantes ideas... (III, 225)

En fin, y sin entrar en el planteamiento crítico, se opone a la disolución kantiana de los argumentos metafísicos de la teología, la psicología y la cosmología racionales, y concluye:

Después de afirmar la impotencia de la razón humana para conocer con certeza y demostrar la existencia, naturaleza y los atributos de Dios y del alma, el fundador del criticismo nos presenta a esa razón sumida en contradicciones, al tratar de conocer y fijar la naturaleza y atributos del universo. De aquí sus cuatro antinomias fundamentales acerca del mundo... En realidad las antinomias de Kant desdicen de la profundidad y penetración de su genio, y solo se conciben y explican por el afán de establecer a posteriori y corroborar con ejemplos su gran tesis escéptico-idealista (III, 230-232)

Ceferino González interpreta la moral de Kant y su metafísica de las costumbres como si fueran una reacción frente a la devastación de la metafísica, resultante de su crítica teórica, en orden a defender la existencia de la libertad humana:

La filosofía moral de Kant, contenida en la *Crítica de la razón práctica* y en sus *Principios metafísicos de la moral*, representa una especie de reacción contra la tesis crítico-idealista de su filosofía especulativa. Si el amor de la verdad le indujo a marchar por caminos nuevos, pero extraviados, que le arrastraron a conclusiones esencialmente escépticas, la pasión de la libertad le indujo a emplear toda la sagacidad de su talento para poner a salvo la idea y existencia real de la libertad humana. (III, 233)

Considera que el principio kantiano de autonomía implica negar la ley divina, establecer la independencia de la ley humana y divinizar al hombre:

En conformidad también con esta autonomía de la voluntad, que convierte al hombre en Dios, y como arrepentido de haber afirmado la existencia de este, si quiera como postulado solamente, el filósofo de Königsberg niega para la razón humana pura o abandonada a sus fuerzas la existencia de deberes del hombre para con Dios... (III, 237)

Finalmente, dedica siete páginas a un enjuiciamiento general de la filosofía crítica (III, 238-245). Ante todo, niega sin mayores consideraciones la existencia de juicios sintéticos a priori, que son según él juicios analíticos, lo cual dejaría sin fundamento y hundido en el subjetivismo a todo el edificio kantiano, pues subjetivas serían entonces las categorías del entendimiento y las ideas de la razón:

La base primera, y por consiguiente, el vicio radical del criticismo, consiste en la afirmación de los juicios sintéticos a priori. Según Kant, en estos juicios que son los que en rigor constituyen la ciencia, y en los cuales el predicado conviene de una manera necesaria y universal al sujeto, sin que esta conveniencia se funde ni en la idea misma del sujeto, ni en la experiencia, no existen realmente, pues los que presenta como tales ($7+5=12$, la línea recta es la más corta entre dos puntos determinados, lo que se efectúa o comienza a existir tiene alguna causa, etc.), son en realidad juicios analíticos, puesto que el predicado está contenido en el concepto íntegro y verdadero del sujeto. Dicho está, que arruinada esta base, viene a tierra todo el edificio del criticismo, tanto más cuanto que la doctrina de Kant acerca de las categorías del entendimiento y las ideas de la razón pura como formas subjetivas, no tiene más fundamento ni más objeto que explicar la naturaleza de estos juicios sintéticos a priori y dar razón de su posibilidad, la cual coincide y se identifica con la posibilidad del conocimiento científico (III, 239-240)

El mayor defecto de la filosofía crítica, resultante de su exceso racionalista, es la contradicción absoluta entre el *criticismo* o escepticismo teórico, que disuelve la metafísica, y el *eticismo* práctico, que aspira a fundarla en la ética:

Empero el vicio más radical de la concepción kantiana es y será siempre la contradicción absoluta, es la antinomia esencial é insoluble entre la razón teórica y la razón práctica, entre la metafísica y la moral. Esforzarse en establecer y afirmar la existencia de Dios, la libertad y la inmortalidad del alma sobre la base de la ciencia moral, cosa es por cierto digna de alabanza; pero semejantes esfuerzos son completamente estériles y hasta ridículos, después de haber escrito la *Crítica de la razón pura*. Porque es empresa irrealizable y un contrasentido pretender deducir ciertas verdades metafísicas de la verdad moral, después de haber demostrado la indemostrabilidad de aquellas verdades, después de afirmar la impotencia de la razón humana para conocer la verdad metafísica. (III, 242)

El dominico concluye que la filosofía kantiana tuvo resultados contraproducentes, pues lejos de superar el escepticismo de Hume y el idealismo de Berkeley, dio paso al materialismo y consolidó el escepticismo idealista. Además, rechaza la valoración de la filosofía de Kant como llave de la filosofía contemporánea, que había difundido Perojo en España, y la condena como fuente de

Casi todos los grandes errores de nuestros días, o deben su origen directo al criticismo de Kant, o se hallan incubados por su doctrina, a la cual se debe también en gran parte la atmósfera esencialmente racionalista y anticristiana que respiramos:

porque la filosofía de Kant se halla penetrada e informada en todas sus partes por la idea racionalista. (III, 244)

La *Crítica de la razón pura* fue introducida en el *Index librorum prohibitorum* (1559-1948) romano en 1827, pero no había aparecido en el índice español. La calificación inquisitorial y la condena, lanzada contra la filosofía crítica por Ceferino González en su historia de la filosofía, bien podrían estar detrás de la primera aparición de Kant en un índice español en 1880:

Al lado de este mérito relativo [intentar clarificar el problema crítico] y de las excelencias parciales de la doctrina de Kant que dejamos apuntadas, es preciso reconocer que su filosofía es *una filosofía esencialmente errónea y perniciosa*⁴, toda vez que se trata aquí de una doctrina cuyos caracteres más fundamentales son el escepticismo y el idealismo en filosofía, el naturalismo en moral, el racionalismo en todo; y como consecuencias directas e inmediatas, el panteísmo y el materialismo, porque es cosa de suyo manifiesta para los que saben leer en la historia de la filosofía novísima, que estos dos grandes sistemas de los tiempos modernos son derivaciones directas y legítimas de la teoría y doctrinas de Kant acerca de la cosa en si o del *Etwas* numérico, cuya realidad objetiva y trascendente es inaccesible ala razón humana (III, 245)

En el *Índice general de libros prohibidos* (Madrid 1844), que abarca prohibiciones hasta 1842, no aparece directamente Kant, ni ninguna obra suya; pero sí está, “Charles Villers, Philosophie de Kant: principes fontamentaux de la philosophie transcendente... Metz, chez Collignon, 1801. (Por decreto de 22 diciembre 1817)”. En el *Índice general de libros prohibidos* (Madrid 1873), editado por el tomista León Carbonero y Sol, y que llegaba hasta 1872, no aparece ni Villers, ni Kant, ni la *Crítica de la razón pura*. Pero en la edición del *Índice de libros prohibidos* (Índice, 1880, 158), editado también por Carbonero, aparecen ya la condena, “Kant Manuel. Critica della ragione pura. Decr. 11 Iul. 1827”⁵ (Índice, 1880, 158), y la referencia a Villers, entre otros expositores de Kant.

Resulta difícil exagerar la influencia de la condena del cardenal dominico a la filosofía crítica en la España católica finisecular. Lo que permite enjuiciar mejor el significado del discurso de ingreso de Menéndez Pelayo en la RACMyP sobre *...los precursores de Kant*, insistiendo en la compatibilidad del Kant de la analítica con la tradición renacentista española de pensamiento crítico español.

3. Alberto Gómez Izquierdo (1870, Zaragoza – 1930 Granada)

En su *Historia de la filosofía del siglo XIX* (1903, 17-19), prologada por el Cardenal Mercier, el entonces catedrático del seminario pontificio de Zaragoza expuso en 600 palabras una valoración de la filosofía crítica de Kant, en la que se manifiesta por un lado la tesis del tomismo, expresada en

⁴ La cursiva es del autor del artículo, no de Ceferino González.

⁵ Aparece en italiano, porque era enteramente igual a la romana de 1877. Pero el impacto de la calificación de Ceferino González, obispo de Córdoba y primera figura del tomismo dominicano español, explica que aparezca lo que no aparecía en la edición de 1873.

términos de filosofía contemporánea, más en concreto, de Hegel: Kant no habría superado las conclusiones disolventes de Hume mediante la Crítica de la razón pura, lo hizo en la crítica de la razón práctica mediante sus postulados prácticos, estableciendo así un dogmatismo subjetivo; y, por otro, la tesis de Kuno Fischer, difundida por Perojo, y aceptada por Menéndez Pelayo, según la cual Kant es “el punto céntrico del cual arrancan todos los sistemas filosóficos contemporáneos”, y el neokantismo “o restauración de la filosofía kantiana tiene en nuestros días muchísimos adeptos y de gran prestigio” (1903, 18).

No comparte Gómez Izquierdo el anacronismo tomista de Ceferino González, menos aún su anatema de la filosofía kantiana, que es vista por él como un reto ineludible para una escolástica renovada.

III. Krausismo.

1. Nicolás Salmerón Alonso (Alhama, Almería, 1838 - Pau, Francia, 1908)

Catedrático de Metafísica en la Universidad Central, Salmerón fue la figura de referencia en materia de filosofía de la segunda generación de krausistas, además de abogado y líder político republicano unionista. En su disertación de doctorado sobre *La historia universal ...*, no menciona a Kant, ni tiene en cuenta su *Idea de una historia en sentido cosmopolita* en tema tan central, como el paso de la naturaleza a la cultura y el destino de la humanidad. Sin embargo, expuso el sistema de Kant en otro escrito de juventud, procedente de su docencia y trabajo de cátedra, que se publicó por primera vez en la madrileña *Revista Hispano-Americana* en 1866 y, por segunda, en la sevillana *Revista Mensual de Filosofía, literatura y ciencias* en 1873.

El joven Salmerón, con motivo de la primera cuestión universitaria, había renunciado en abril de 1865 a su cargo de auxiliar en la Universidad Central, y puesto en marcha un año después el Colegio Internacional, verdadero precedente de la Institución Libre de Enseñanza. Fue entonces que la *Revista Hispano-Americana* publicó su artículo, “La filosofía novísima en Alemania” (*Hispano-Americana*, 27-11-1866). El texto tiene dos apartados, “Indicaciones” (3128 palabras) y “Sistema de Kant” (6972), y concluye con un continuará, en que promete completarle con un segundo artículo centrado en la crítica del sistema kantiano: “Tal es, sumariamente expuesto en sus tres partes fundamentales, el sistema de Kant. En el próximo estudio procuraremos juzgarlo” (*Hispano-Americana*, 1866, 267). Pero en esa revista ya no apareció esa segunda parte prometida

Nicolás Salmerón era presidente de la primera República española, cuando la *Revista Mensual de Filosofía, literatura y ciencia*⁶ (1869-1874) publicó su

⁶ La *Revista Mensual de Filosofía, literatura y ciencias* (1869-1874) fue fundada en Sevilla por el krausista Federico de Castro y el evolucionista Antonio Machado y Núñez. En esta revista mensual publicaron krausistas, como Francisco Giner, Federico de Castro, Salmerón,

artículo “La filosofía novísima en Alemania. Sistema de Kant” (Sevilla, 1873, t. V, 547-568). El texto es el mismo que había visto la luz en la *Revista Hispano-Americana*, pero omite el apartado inicial “Indicaciones” y el citado párrafo final, en que prometía su examen crítico del sistema kantiano. Lo cual parece indicar que Salmerón no tenía escrita su crítica al sistema de Kant, y renunciaba a publicarla en el futuro. Pero no lo podemos certificar pues el manuscrito de Salmerón está perdido.⁷ Tras la disolución del Congreso en enero de 1874, Salmerón volvió a sus clases en la Cátedra de Metafísica, que había estado impartiendo mientras tanto su discípulo Urbano González Serrano.

En las “Indicaciones” iniciales, el escrito de Salmerón recoge su perspectiva filosófica. A su juicio, la Metafísica es la ciencia primera, producto de la conciencia humana, que tiene por objeto el principio fundamental de la realidad o Dios. No hay filosofías nacionales, aunque algunas naciones protagonicen períodos de la filosofía universal y sean por ello centro de atención de filósofos e historiadores de la filosofía:

[la filosofía] como obra propia del espíritu es tan íntima al ser racional y tan sustantiva, que en ella la voz del científico es la expresión de un estado de conciencia en la Humanidad. Aun los que así faltan como sujetos a lo que deben a sí propios y a los demás y a la ciencia que es universal (y ciertamente divina, pues que Dios es su objeto absoluto) (Salmerón, 1866, 256)

La tarea permanente de la filosofía es a su juicio recomponer la unidad de la conciencia racional humana, que resulta de la armonía de sus facultades individuales, de la conciencia racional individual con el espíritu de su nación y de los espíritus de las naciones con el ser de la humanidad. Esta unidad se basa en el conocimiento del principio absoluto de la realidad, que funda la unidad del ser y orden y la armonía de sus relaciones intrínsecas.

reconocer en el ser racional humano la unidad de la conciencia: todo progreso en la historia de la Filosofía se ha señalado por un paso real y positivo en esta dirección. Esta obra verdaderamente santa y santificante, ... nunca ha sido con más claridad y más firmeza de propósito proseguida que en la época novísima...
conocer, en suma, la realidad en su unidad y en sus interiores ordenadas relaciones, es, con efecto, el propósito claro y consciente de la Filosofía en la época novísima. (Salmerón, 1866, 257)

La generalización de la educación y el avance de la cultura, han dado lugar a la popularización de la filosofía que está al alcance de todo el que quiera acceder a ella. Pero la filosofía popular, que convierte a la filosofía novísima en “maestra de la vida” (Salmerón, 1866, 257-258), supone la solución de los problemas que dicha filosofía novísima tiene frente a sí, a saber,

Urbano González Serrano, Sales y Ferre; también la del kantiano José del Perojo. Presentaba novedades filosóficas, científicas y literarias, tanto nacionales, como internacionales. Publicó textos por ejemplo de Spencer. También sacó a la luz estudios sobre filosofía española, por ejemplo, un extenso trabajo de Fernando Belmonte sobre el estoicismo en la edad moderna.

⁷ La carpeta UNIVERSIDADES,4721, Exp.17, que se encuentra en el AHN, y debería contener ese escrito de Salmerón, está vacía y su contenido desaparecido.

Concertar la oposición histórica de la Filosofía de la edad media con la antigua, aclarando y utilizando para la ciencia y la vida la parte de verdad de cada una; resolver la oposición, tan caracterizada en la edad moderna, entre el Materialismo y el Idealismo, componiendo a la par el método inductivo y el deductivo; armonizar los sistemas filosóficos entre sí y con la vida, reconocer la unión esencial de la realidad y de la ciencia, estableciendo la unidad de la teoría y de la práctica; hallar el concierto y armonía entre el Espíritu y la Naturaleza, aspirando a explicar su unión racional en el hombre; conocer, en suma, la realidad en su unidad y en sus interiores ordenadas relaciones (Salmerón, 1866, 257)

En esta introducción, Salmerón denomina “Crucismo semi escéptico” a la filosofía de Kant y afirma que se propone exponer

los principales sistemas filosóficos que, siguiendo una marcha regular y hasta un procedimiento lógico de unos a otros se han producido en Alemania desde Kant hasta Hegel, en quien se cierra propiamente el movimiento por aquel iniciado... (Salmerón, 1866, 258).

Se opone Salmerón al punto de vista pragmatista que juzga la verdad de los sistemas por sus consecuencias prácticas, efectivas. Pues este criterio pragmático no sólo acaba con el estatuto de ciencia para la filosofía, sino que es inviable, pues no se puede determinar cuáles son o no son consecuencias de una filosofía, ni se puede determinar qué consecuencias son buenas o malas sin suponer una teoría verdadera.

En principio Salmerón rechaza la filosofía del sentido común y valora positivamente la filosofía de Kant que a su juicio encontró para la filosofía novísima la vía crítica de salida del escepticismo de Hume entre el empirismo y el racionalismo de Wolff:

La filosofía moderna en su doble dirección realista e idealista había terminado en extremos insolubles, pues lejos de conciliar internamente el Ser y el Conocer, acabó por negar el uno o el otro, degenerando en un razonamiento de sentido común. Kant planteó la cuestión en toda su integridad, anudando las direcciones antes aisladas y opuestas del pensamiento. Por esto es generalmente reconocido como renovador de la Filosofía, cuyo periodo novísimo inaugura (Salmerón, 1866, 258)

Para mostrar lo generalizada que está la consideración de la filosofía kantiana como vía de paso a la filosofía novísima, cita a Mr. Jean Baptiste Bouvier, *Histoire abrégée de la Philosophie*, que, representando una posición católica contraria a dicha filosofía crítica, reconoce sin embargo su genialidad y trascendencia histórica. Más adelante, para explicar por qué Kant renuncia al conocimiento de *noumena*, y reconoce sólo el conocimiento empírico de fenómenos, cita a Johannes Henricus Scholten.

Aunque Salmerón entiende que la filosofía kantiana se basa en el “giro copernicano”, y no rechaza los juicios sintéticos a priori, tiende a reducir lo trascendental a lo psicológico. Así entiende que la división del sistema kantiano en tres críticas, *Crítica de la razón teórica*, *Crítica de la razón práctica* y *Crítica de la fuerza del juicio*, responde a un supuesto psicológico, a saber, la división tripartita de las facultades humanas en facultad de conocer, de sentir y de desear. Supone además que la facultad de conocer

dirige a las otras dos, pues contiene también sus principios. (Salmerón, 1866, 259)

El escrito de Salmerón contiene dos citas directas de la *Crítica de la razón pura* en alemán. La primera de la “Introducción”, para justificar que la posibilidad de la ciencia depende de la existencia de juicios sintéticos a priori. La segunda, de la primera división de la dialéctica trascendental, hablando del subjetivismo kantiano (Salmerón, 1866, 261).

Su apretada exposición (3498 palabras) de la *Crítica de la razón pura* se desarrolla siguiendo sus tres partes, estética, analítica y dialéctica trascendental. No entra en el planteamiento kantiano, lo describe y enjuicia desde fuera, no sin la mediación de fuentes eclécticas francesas.

En efecto, tras exponer las formas a priori de la sensibilidad, el espacio y el tiempo, y aceptar el resultado positivo de que son intuiciones puras que hacen posible el conocimiento a priori de las ciencias matemáticas, afirma sin mayores consideraciones, que el resultado negativo de la estética trascendental consiste en que las matemáticas no conocen objetos, sino “formas de la sensibilidad, las cuales son puramente subjetivas” (260). Este resultado negativo empieza a mostrar a su juicio la deriva de la filosofía crítica en “Idealismo trascendental”, pues determina de entrada que nuestro conocimiento, tanto del mundo externo, como del interno sea respectivamente de objetos empíricos y del yo empírico, no de cosas en sí. Precisamente en este pasaje hace referencia a la omisión en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, de un pasaje de la primera que abría la posibilidad a interpretar el yo como la realidad en sí:

... pensaba Kant, en la primera edición de su *Crítica*, que no era imposible que la cosa en sí y el yo fueran una y la misma sustancia pensante, punto capital en que no se detiene, y que es la fuente de sistemas ulteriores; pero en la segunda suprimió esa proposición. (Salmerón, 1866, 260)

Así mismo, tras un breve resumen apretado y correcto de la analítica trascendental, concluye que las categorías son formas subjetivas y

hacen posibles los juicios sintéticos a priori en los límites de nuestra subjetividad. Si por su carácter formal y subjetivo impiden afirmar la existencia en sí de los objetos, permiten a lo menos concluir: que nos aparecen realmente lo que son para nosotros⁸. Esta es la sola realidad (subjetiva) que las categorías contienen, la única certeza que nos ofrecen; y el haber confundido el mundo de la experiencia con el mundo de la realidad, ha sido el origen de todos los errores y disputas de la Metafísica hasta hoy. (Salmerón, 1866, 261)

En fin, tras un resumen breve y correcto de la dialéctica trascendental, concluye que es imposible el conocimiento metafísico de las ideas de la razón que son “meros principios regulativos, no constitutivos de conocimiento” (Salmerón, 1866, 263). La conclusión de la dialéctica trascendental es la siguiente:

ordenamos las facultades del alma, procediendo como si tal alma se diera; consideramos el mundo como si se diera una serie infinita de causas sin excluir una

⁸ *Critik der reinen Vernunft; der transcendale Logik, erste Abtheilung.*

causa inteligente y libre; y comprendemos toda la realidad del entendimiento y del Universo bajo unidad ordenada en el ideal supremo. No podemos, por consiguiente, extender nuestro conocimiento real más allá de la experiencia, sino para ordenarla bajo ciertas unidades hipotéticas como cánones regulativos de ella⁹ (Salmerón, 1866, 263).

Su resumen apretado y correcto (1610 palabras) de la *Crítica de la razón práctica* comienza con una consideración que parece proceder de sus lecturas eclécticas, a saber, que “La razón recobra en la práctica lo que ha perdido en la esfera teórica” (Salmerón, 1866, 263), pero ya no como conocimiento racional, sino como convicción moral:

De esta suerte la idea de libertad, apoyándose en la posibilidad de la ley moral; la idea de la inmortalidad fundándose en la posibilidad de la virtud, y la idea de Dios en la exigencia de la suma felicidad, alcanzan base firme en la razón práctica, cuando eran inasequibles para la razón teórica. —Pero no son en modo alguno axiomas teóricos (dogmas, principios), sino postulados, supuestos de la conducta moral. (Salmerón, 1866, 264)

Dedica el párrafo final de este apartado a la *Metafísica de las costumbres* (1797), en la que se extiende a su juicio al derecho el planteamiento crítico de la razón práctica. Se sirve de una cita de Jules Barni para definir la concepción kantiana del derecho: “El conjunto de condiciones bajo las cuales la libertad exterior de cada uno puede co-existir con la libertad de todos.”¹⁰

Salmerón no da crédito al ámbito y el método trascendental de la filosofía crítica kantiana, y considera formalistas y subjetivistas sus resultados en materia de moral y de derecho.

Su apretado resumen (1727 palabras) de la *Crítica del juicio*, comienza situando la facultad de juzgar entre el entendimiento y la razón y considerándola como la facultad de los juicios reflexivos que subsumen lo individual en lo universal, la multiplicidad de la experiencia en la unidad de un principio trascendente como es la finalidad. Distingue entre el juicio reflexivo subjetivo o estético y el juicio reflexivo objetivo o teleológico, y se detiene más en el juicio estético, en lo bello y lo sublime.

Una vez expuesta la *Crítica del juicio* se pregunta si lo bello y lo sublime son reales o subjetivos. Considera que lo bello y lo sublime sólo se dan en el espíritu y los considera “símbolos del bien moral”. Tanto la estética como la religión son a su juicio una consecuencia, “un corolario de la moral” (Salmerón, 1866, 267)

En este influyente resumen de Salmerón no encontramos desarrollada lo que podríamos llamar la posición específica del krausismo español frente a la filosofía crítica de Kant, y si una considerable dependencia de sus fuentes

⁹ *Critik der reinen Vernunft*; der transcendental Logik, zweite Abtheilung. —Cinco años más tarde (1786) añadió Kant a esta obra los *Elementos metafísicos de la Naturaleza*. Sustituyó a la solidez e impenetrabilidad de la antigua Física, la *fuerza atractiva* y la *fuerza repulsiva*, y refutando el atomismo y el mecanismo, echó las nuevas bases de la Ciencia de la Naturaleza. [Cita de Salmerón]

¹⁰ *Eléments métaphysiques de la Doctrine du Droit*, trad. p. J. Barni, p. 41 y sig.

eclécticas francesas. Reconoce su importancia histórica, como llave para entrar en la filosofía contemporánea, pero se distancia de su planteamiento trascendental, que considera escéptico, formalista y subjetivo; y asume aspectos críticos frente a la filosofía kantiana procedentes de sus lecturas de eclécticos franceses.

2. Federico de Castro y Fernández (Almería, 1834 - Huelva, 1903)

Este catedrático de metafísica krausista incluyó en el apartado, “Filosofía alemana. Idealismo trascendental. — Kant: sus Críticas”, de su manual *Metafísica. Ensayo. I.* (1888, 537-552), un resumen general y aséptico de la filosofía crítica kantiana, que no examina sus puntos clave ni la enjuicia críticamente. Añade además una exposición biobibliográfica de Kant y una discriminación general de la influencia de la filosofía kantiana en Alemania (1888, 552-559). Pero esta *Metafísica...* no da por buena la conclusión de la dialéctica trascendental kantiana, pues concluye, en “El primer problema de la Filosofía, de la ciencia y del conocimiento. Posibilidad de la Metafísica” (1888, 762), que la posibilidad de la metafísica se demuestra haciendo metafísica y anima a ponerse a la obra... pues a priori no cabe según él una respuesta afirmativa ni negativa.

3. Urbano González Serrano (Cáceres, 1848 - Madrid, 1904)

Este discípulo de Salmerón se encargó de la sección de artículos de filosofía del *Diccionario enciclopédico hispano-americano* (Barcelona, editorial Montaner y Simón, 1887-1899). En particular, fue el autor de las entradas “Kant” (1892, vol. 11, 357-358) y “Kantismo” (1892, vol. 11, 358-359) de esa enciclopedia. En aquella se ocupa, en apenas una página, de la biografía del filósofo y comenta la edición de las obras de Kant que hizo Rosenkranz (Leipzig, 1838-1842, 12 vols.). En esta, que ocupa una página escasa, discute la tesis kantiana de la incognoscibilidad del noumeno – Urbano lo identifica con la sustancia -, que a su juicio caracteriza el kantismo propio de los neokantianos. No se expone la filosofía de Kant, ni se discuten las conclusiones desde sus planteamientos. Se extrae la tesis de la incognoscibilidad del noumeno o sustancia, y se enjuicia la filosofía crítica como un subjetivismo fenomenista.

IV. Kantismo positivista.

El kantiano Ramón de la Sagra, que defendió la vía kantiana de superación del sensualismo francés, no publicó ninguna exposición de la filosofía de Kant, ni lo hizo el positivista neokantiano José del Perojo, que se presentó en la vida cultural e intelectual madrileña como concedor y representante de la filosofía alemana postkantiana. Tampoco la encontramos de Manuel de la Revilla, ni de ningún otro autor español en la *Revista Contemporánea*, comprometida con la difusión de la cultura y el pensamiento contemporáneos, pero no con una filosofía determinada, ni siquiera con la kantiana.

Por otra parte, las breves presentaciones del movimiento kantiano, obra de José del Perojo, no fueron otra cosa que una interpretación, tomada de Kuno Fischer, según la cual la filosofía crítica kantiana era el canal que inevitablemente atravesaban todas las corrientes y escuelas de la filosofía reciente en Alemania. Pero no detecta la especificidad del movimiento y las tendencias neokantianas, ni menos aún esboza su génesis. José del Perojo, por ejemplo, presenta el siguiente mapa de escuelas y tendencias de la filosofía alemana de su tiempo, todas las cuales tenían según él su origen en la filosofía de Kant:

Estudiemus las obras de los discípulos de las antiguas Escuelas, las de Michelet, el más sectario de todos los hegelianos; las de Zeller, el gran historiador de la filosofía griega; las de Erdmann, el sistematizador de la Escuela hegeliana; las de Rosenkranz, las del semi-kantiano Kuno Fischer; las del místico J. Fichte, y las del krausista Roeder (1); pasemos después a los de la escuela pesimista, representada por Schopenhauer y sus sucesores, Hartmann, Volket y Venetianer (1); veamos también las de Herbart y sus discípulos Drobisch y Zimmermann (2): las de los filósofos naturalistas, escuela representada por Lotze, Cornelius y otros (3); las de los críticos naturalistas, por Helmholtz, Virchow, Aubert, Rokitansky (4); las de los llamados independientes (5), y por último los de los propia mente materialistas. Preguntémonos ahora, en medio de tantas disputas y polémicas, ¿será acaso aventurado señalar el punto central hacia el que gravitan todas esas diferentes direcciones? ... [todas] tienen por lo menos de común los resultados que se desprenden de una obra, que sirve de punto inicial a todo movimiento moderno, a saber, de la Crítica Kantiana (Perojo, 1875, 86-87).

Perojo si publicó entre los números 1 y 3 de la Revista Contemporánea, su traducción del escrito de Kuno Fischer “La vida de Kant”. Y el redactor de esa revista, encargado de hacer la “Revista crítica”, con un examen de publicaciones relevantes, y del estado de la filosofía en la Universidad Central y el Ateneo de Madrid, Manuel de la Revilla, consideraba retóricas y sin ideas filosóficas las lecciones de historia de la filosofía de Nieto Serrano en el Ateneo. Escribe Revilla en el primer número de Revista Contemporánea:

Hasta el presente han estado representados en la discusión el positivismo naturalista, el hegelianismo, el krausismo, el criticismo kantiano, el espiritualismo francés, y una dirección especial y nueva del criticismo, representada por el Sr. Nieto. ... [los discursos del Sr. Moreno Nieto en el Ateneo] A todos admiran y encantan, a nadie convencen, porque en medio de aquella brillante catarata de inspirados períodos jamás se descubre una idea concreta, definida y fija... De aquí la esterilidad de sus esfuerzos; de aquí que esa poderosa inteligencia no deje huella de su paso en las regiones del pensamiento; de aquí que no consiga salvar de la catástrofe que le amenaza al espiritualismo tradicional; de aquí también que sus fórmulas acomodaticias desagraden a los librepensadores por tímidas y a los ultramontanos por audaces. (*Ibid.*, 127-128)

En una “Crónica del Ateneo” (Montoro, 1876, 5, 121-130), comenta Rafael Montoro el discurso de Manuel de la Revilla en el Ateneo madrileño, y la discusión suscitada por lo que defendió, es decir, una posición neokantiana, que remite a autores como Kant y Spencer, renuncia a la sustancia, reduce el conocimiento humano a conocimiento positivo, sin afirmar una posición materialista, y deja la razón práctica del lado del sentimiento y la creencia.

En esta reseña, el redactor de la *Revista Contemporánea* describe con bastante precisión el movimiento neokantiano y sus vertientes.

[Después del movimiento idealista] Se volvió pensar la obra de Kant y aparecieron algunos libros destinados a dar nueva vida en el pensamiento alemán al criticismo de ese gran filósofo. Liebmann publicó su conocida obra titulada *Kant y sus epígonos*, en la cual examinaba todas las doctrinas posteriores a la del pensador de Koenisberg y terminaba con este estribillo todos los capítulos: Es preciso volver a Kant. Esta obra fue acogida con gran atención y benevolencia. Estalló poco después la célebre controversia entre Trendelenburg y Fischer sobre la interpretación de algunas partes de la crítica kantiana ... Abriéndose paso a la sazón las nuevas direcciones: se traducían obras de los positivistas franceses, todas las de Comte, algunas de Littré, la ciencia inglesa se daba a conocer en los escritos de Stuart Mill y en alguno de Spencer. Los hombres que vieron llegar estas ideas con alegre bienvenida no podían menos de felicitarse grandemente de ver que podían invocar en ciertos puntos el nombre de Kant, ese Sócrates germánico, a quien llaman sus compatriotas *der Vater Kant*. Por otra parte, algunos materialistas, si bien no se daban mucha prisa en ampararse con el nombre de Kant, se manifestaban dispuestos, sin embargo, a contar a sus discípulos como aliados, a valerse de su prestigio. (Montoro, 1876, 5, 127)

Y más adelante:

En cuanto a los orígenes del neokantismo, conviene recordar que este responde en gran parte a los trabajos exegéticos de Schopenhauer y Ueberweg, a los escritos de Rokistanki, Cohen, Virchow, Weber y Fechner, a las direcciones de Kuno Fischer y Wundt; de modo que es preciso hacerle la justicia de que no busca una reacción pura y simple, sino que tiende a construir una filosofía sobre las bases del criticismo de Kant, pero ampliamente ilustrada por los trabajos de Hegel tocante al a evolución en general, y muy particularmente a la histórica, con no poco del sentido monista que es propio de ese inmortal y glorioso idealismo. (Montoro, 1876, 5, 129)

En el período en que Perojo fue director de la *Revista Contemporánea* (nº1, diciembre 1875 – nº22, de mayo-junio 1879), la revista incluyó tres reseñas de monografías de la filosofía de Kant. Un par de ellas de John Theodore Merz.

1. Matías Nieto Serrano (Palencia, 1813 – Madrid, 1902)

Médico, filósofo e historiador de la filosofía, y senador, Nieto Serrano estaba en su senectud, cuando expuso la filosofía de Kant en el tomo II de su obra *Historia crítica de los sistemas filosóficos* (Nieto, 1898, 1-77). Comienza con un texto que precisa sintéticamente su posición ante Kant, cuya filosofía crítica el aspiraba a superar, vía Renouvier, mediante su concepción positivista de la filosofía como “ciencia viviente”. La filosofía que es la ciencia función o ciencia viviente se inscribe en la Biología. En efecto, como filósofo buscó un vitalismo espiritualista más allá de Kant, Hegel y Renouvier:

Lo que faltó, según veremos, a la crítica de Kant fue concebir como viviente la ley concebida en abstracto como cuerpo inmóvil y desprovisto de su espíritu formador; relacionar la ciencia adquirida con el elemento (insciencia), que dejaba fuera de ella al disecar su pensamiento, y abstenerse de considerar el fenómeno indefinido (númeno) como algo absoluto y superior por sí solo, y fuera de toda relación, a los fenómenos y a las leyes, a cuya formación contribuye precisamente en virtud de esa misma relación, excluida teóricamente del código legislativo. Redújose á distinguir sin identificar: 1.º, la relación teórica y la relación práctica, y 2.º, los dos miembros,

definido e indefinido, de la relación teóricamente constituida. Como era de temer, estos vicios de la doctrina se corrigieron en época posterior, incurriendo en el vicio opuesto de identificar sin distinguir Renouvier, continuador de Kant, perfeccionó la ciencia de su maestro, pero sin pasar, en el sentido de la síntesis suprema de la teoría con la práctica, más allá del punto en que éste se había detenido. (Nieto, 1898, 2)

Su capítulo dedicado a Kant y su filosofía crítica tiene dos partes. La primera es expositiva, es decir, en ella Nieto Serrano pretende proceder como un historiador que explica fielmente el pensamiento del filósofo prusiano, sin que medie su propia perspectiva o enjuiciamiento. Pero esta exposición, que se limita a las dos primeras críticas -no toma en consideración la *Crítica del juicio*-, y ocupa las primeras 21 páginas del volumen, es en realidad un continuo de textos del propio Kant y de historiadores reconocidos, que deja en el anonimato,¹¹ pues los acota sin indicar su autor, y de textos del propio Nieto Serrano. Su *Historia crítica*... tiene el grave defecto historiográfico de no incluir bibliografía, ni identificar la procedencia de los textos citados. La segunda parte, que abarca de la página 22 a la 77, es un examen de la filosofía crítica kantiana.

Valora la filosofía crítica de Kant como un monumento espléndido de la historia de la filosofía, como “una de las etapas cardinales en el progreso de la construcción sistemática de la ciencia” (Nieto, 1898, 22). Pero revisa su generalización de los juicios sintéticos a priori, sus excesos arquitectónicos, el residuo de sustancialismo que lleva a mantener siquiera la mención de lo noumenal, y propone interpretar las ideas como ideales de la razón, es decir, “factores de la función superior del pensamiento en general” que se realiza en los individuos y sus relaciones (Nieto, 1898, 50). Hay en Nieto Serrano una aceptación positivista de la fenoménico y un replanteamiento vital-positivista del kantismo:

Con todo, así de una como de otra crítica, hay que convenir que procede eliminar un resabio metafísico, heredado de la antigüedad y conservado, más bien por considerarle áncora salvadora de las creencias, que como conquista legítima del saber: la intervención de la sustancia en el orden del universo. Después de los fenómenos apreciables por los sentidos y de las leyes apreciables por la crítica racional, no hay otra sustancia a que apelar, no incurriendo en contradicción, que la negación de fenómeno y ley; la cual negación, aunque nada de suyo, es, en relación con el fenómeno y la ley dados en el *espacio*, algo que se da en el *tiempo*: la *función* común, que procede estudiar como cuerpo simplemente realizado, y además como cuerpo relacionado con las tres formas del tiempo: presente, pasado y porvenir.

¹¹ Como advierte el propio Nieto Serrano en la cita de la página 1: “Respecto de la exposición de la filosofía alemana, nos valdremos con frecuencia de textos extraños, y especialmente del muy recomendable de Wilm. para exponernos lo menos posibles a adulteraciones, procedentes de nuestro pensamiento filosófico especial” (Nieto, 1898, 1). Podría referirse con “Wilm.” al neokantiano Wilhelm Windelband, *Geschichte der Philosophie* (Freiburg 1892), o *Geschichte der neueren Philosophie*, 2 tomos (1878-1880). Esto supondría que Nieto Serrano leía alemán, pues no se tradujo al neokantiano alemán hasta bien entrado el siglo XX.

Las consecuencias de la eliminación del antiguo concepto de sustancia no son tan graves, como pudiera creerse a primera vista por algunos pensadores demasiado timoratos. Ni la moral se resiente, ni pierden las religiones su base fundamental, ni se perjudica así cosa alguna en el orden práctico de la Humanidad. Antes al contrario, viene la libertad a figurar enfrente de la ley en el sitio que le pertenece, y se inicia en todas las esferas el reinado de la *transacción*, que permite vivir en el mundo del mejor modo posible. (“Kant in Spanien”, *Kant-Studien*, t. 1, 2 (1897), 229)

Tampoco cabe hablar según él de razón pura y razón práctica como dos razones distintas, sino como dos usos de una misma razón. La razón teórica, abstracta, que establece las leyes y funciones de los fenómenos, es la razón práctica de la vida humana. Nieto Serrano propone superar la filosofía crítica convirtiéndola en una filosofía biológica que forma parte de la biología y con ella de la enciclopedia de las ciencias:

Añadamos a la crítica general la práctica, también general, que necesita la crítica para realizarse en el pensamiento del filósofo; considerémosla viviente, aunque con vida general y abstracta, y habremos comprendido en ella todas las demás ciencias, desde el punto de vista de la ley, sin perjuicio de que cada rama científica particular realice a su vez la ley, desde el punto de vista relativamente fenomenal. Hecho esto, habremos completado la crítica de Kant, eliminando, por una parte, las impurezas que conservó de sustancialismo absoluto, y relacionando, por otra, los disgregados miembros del sistema. La falta de relación entre los elementos definidos, y entre todos los elementos definidos y lo indefinido, fue lo que faltó a la Crítica para constituir la imagen fiel de la Historia universal de la Naturaleza, el Espíritu y el Hombre. (Nieto, 1898, 51-52)

Nieto Serrano no era un lector superficial de Kant, mediado por eclécticos franceses o cargado del prejuicio teológico, como los tomistas dominicanos o jesuitas, sino un lector profundo y con una perspectiva filosófica y científica positivista. Si bien no le favoreció su falta de técnica filosófica ni su escritura carente de precisión y desarrollo discursivo. Fue una pena que el breve texto suyo, que se publicó en *Kant-Studien* (1897, tomo 1, n^o 2, 228-229), pasara desapercibido por haberse publicado en español y porque su comprensión suponía la lectura de su exposición y examen de esa doctrina en el primer capítulo de su *Historia crítica de los sistemas filosóficos* (1898)

VI. Conclusión

En el siglo XIX español, las tópicos kantianas que aparecen recogidas en artículos, conferencias y capítulos de historias de la filosofía se pueden clasificar en cuatro grandes tendencias filosóficas: eclecticismo, escolástica, krausismo y kantismo positivista. La recepción de eclecticismo francés y escocés distorsionó y suplantó al kantismo en España. Las exposiciones generales de la filosofía crítica, obra de eclécticos españoles, sean de tendencia francesa (Patricio de Azcárate), o escocesa e historicista (Menéndez Pelayo) o escolástica (Balmes), no demuestran un conocimiento directo y profundo de la filosofía crítica kantiana. Son exposiciones superficiales de las obras críticas de Kant, que leen si acaso en traducciones y en la literatura secundaria ecléctica francesa, la cual las prefigura y condiciona su examen y enjuiciamiento. Una excepción fue la exposición

pelayana de la primera parte de la *Crítica del juicio*, hecha desde una lectura directa y competente de la primera parte de esa obra, en la versión latina de G. Born, y que demuestra originalidad, penetración y dominio de la materia al exponer la estética kantiana.

Los eclécticos tienden a catalogar la filosofía crítica de Kant como un escepticismo idealista y subjetivista, incoherente por negar el conocimiento racional de la esfera metafísica, que postula en cambio desde la razón práctica. Le reprochan exceso de formalismo lógico y carencia de intuición psicológica.

Pero valoran la filosofía kantiana como un planteamiento filosófico imprescindible para comprender la filosofía contemporánea. El eclecticismo escolástico de Balmes, que en el fondo supone y aspira a replantear la metafísica escolástica del ser, condena la demolición kantiana de ésta, pero no de manera inquisitorial.

Los escolásticos tomistas tampoco basan su exposición general de la filosofía crítica en una lectura directa de las obras de Kant, ni la examinan desde sus propios planteamientos y terminología. Rechazan como los eclécticos el planteamiento trascendental, por lo que consideran que la filosofía crítica deriva en un subjetivismo, en un escepticismo idealista. La diferencia está en el carácter anacrónico e inquisitorial que imprime, en particular el tomismo dominico, a su rechazo de la filosofía de Kant. Es anacrónico porque interpreta el planteamiento trascendental kantiano como si fuera una mala comprensión del enfoque epistemológico tomista, porque en general examina la filosofía crítica tomando la filosofía de Santo Tomás como plantilla perenne de toda filosofía. A esto añaden, que su examen de la filosofía de Kant es una calificación inquisitorial para condenarla e introducir su obra en el índice de libros prohibidos. El índice sacaba la obra de la vida intelectual y cultural católica, pues se prohibía su uso educativo en centros eclesiales y su lectura a los fieles.

Este no fue el caso de la escolástica reformada de Lovaina, que tenía una perspectiva más histórica y reconocía la necesidad de confrontar la metafísica escolástica con el planteamiento trascendental kantiano. Tampoco se observa este rasgo inquisitorial en la tónica del jesuita Fernández Cuevas, que depende de profesores de la universidad de Lovaina.

Las exposiciones generales de la filosofía crítica, obra de krausistas como Nicolás Salmerón o Federico de Castro ven la filosofía kantiana como llave de la filosofía moderna. Pero no demuestran un conocimiento profundo del planteamiento crítico kantiano, sino mediado por exposiciones eclécticas, psicológicas, ni examinan detenidamente esa doctrina ni definen una posición propia de la escuela ante ella.

Los positivistas poskantianos buscaron superar en sentido contemporáneo la filosofía crítica de Kant. El desarrollo positivo de la filosofía kantiana, consistente en abandonar todo residuo del concepto de sustancia y establecer una ciencia viviente desde la biología y dentro de la

enciclopedia de las ciencias, que propuso e intentó desarrollar el médico filósofo Nieto Serrano, no recibió la atención merecida, tal vez por su oscuridad y deficiencias técnicas, y cayó en el olvido.

Bibliografía primaria

Arnau y Lambea, V. (1847): *Compendio de la Historia de la Filosofía*, Madrid, Establecimiento Tipográfico de F. de P. Mellado.

Azcárate Corral, P. (1853): *Veladas sobre la filosofía moderna*. Madrid, Manuel Rivadeneyra.

Azcárate Corral, P. (1861): *Exposición histórico-crítica de los sistemas filosóficos modernos y verdaderos principios de la ciencia*. Madrid, Establecimiento tipográfico de F. de P. Mellado, 4 volúmenes.

Balmes, J. (1847): *Curso de filosofía elemental. Historia de la filosofía*. Vol. 2. Madrid: Imprenta y Fundición de D. E. Aguado. Citamos por la edición: Paris, Librería de A. Bouret y Morel, 1849.

Castro y Fernández, F. (1888): *Metafísica. Ensayo*. I. Sevilla, Imp. Almudena.

Fernández Cuevas, J. S.I. (1856-1859): *Philosophiae rudimenta ad usum Academiae juventutis, opera et studio*. 3 vols. [I: *Logica, Ontologia, Cosmologia*, 1856.- II: *Psychologia, Theodicea*, 1856.- III: *Ethica*, 1859]. Madrid, tip. Eusebio Aguado; 2.ª ed., 1861.

Fernández Cuevas, J. S.I. (1858): *Historia Philosophiae ad usum Academiae Juventutis opera et studio...* Madrid, tip. Eusebio Aguado.

García Luna, T. (1843): *Lecciones de filosofía ecléctica*. Madrid, Imprenta de D. I. Boix, editor.

García Luna, T. (1847): *Manual de Historia de la Filosofía*. Madrid, Manuel Rivadeneyra.

Gómez Izquierdo, A. (1903): *Historia de la Filosofía del siglo XIX*. Con un prólogo del cardenal Mercier. Zaragoza, Cecilio Gasca, editor.

González, C. OP (1868-1869): *Philosophia elementaria ad usum academiae ac praesertim ecclesiasticae juventutis*, 3 tomos. Madrid, Ap. P. López.

González, C. OP (1873): *Filosofía elemental*, 2 tomos. Madrid.

González, C. OP (1878-1879): *Historia de la Filosofía*. 3 tomos. Madrid, Policarpo López.

González Serrano, U. (1892): "Kant". En *Diccionario enciclopédico hispano-americano*, v. 11. Barcelona, Editorial Montaner y Simón.

González Serrano, U. (1892): "Kantismo". En *Diccionario enciclopédico hispano-americano*, v. 11. Barcelona, Editorial Montaner y Simón.

Menéndez Pelayo, M. (1883-1889): *Historia de las ideas estéticas en España*. Madrid, Colección de Escritores Castellanos. Citamos por la edición del Centenario, Santander, RSMP / Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cantabria, 2012.

Menéndez Pelayo, M. (1892): *Ensayos de crítica filosófica*. Madrid, Colección de Escritores Castellanos. Citamos por la edición Nacional, Madrid, CSIC, 1948.

Menéndez Pelayo, M. (1880-1882): *Historia de los heterodoxos españoles*. Librería católica de San José. Citamos por la edición nacional, Santander, CSIC, 1948b, vol. VI.

Nieto Serrano, M. (1897-1898): *Historia de los sistemas filosóficos*, 2 vols. Madrid, Imprenta de Enrique Teodoro y Alonso.

Nieto Serrano, M. (1896): "La filosofía de Kant y la ciencia viviente", en *ESM*, XLIII, n.º 2207 (12 de abril), págs. 226-227.

Sagra, R. D. de la (1819): "Discurso sobre la filosofía de Kant". *Crónica científica y literaria*, Madrid, 28 de mayo, n. 226, 1-2; 1 de junio, n.227, 1-2; 4 de junio, n. 228, 2-4, y 8 de junio, n.229, 2-3.

Salmerón Alonso, N. (1866): "La filosofía novísima en Alemania". *Revista Hispano-Americana*. Madrid, 27 de noviembre, 256-267.

Sanz del Río, J. (1854): "Biografías comparadas. Kant-Krause", *Revista Española de Ambos Mundos* 2, 5-148.

Villers, Ch. de (1801): *Philosophie de Kant ou Principes fondamentaux de la philosophie transcendantale*. Metz, chez Collingnon, Imprimeur-libraire.

Bibliografía secundaria

Arduengo Caso, José B. (1983): *Pensamiento asturiano. Primera Historia de Filosofía Asturiana*. Gijón, imprenta Love.

Barchou de Penhoën, A., baron de Penhoën (1836): *Histoire de la philosophie Allemande depuis Leibnizt jusqu'à Hegel*. París, Charpentier éditeur-libraire.

Barni, J. (1818-1878): *Philosophie de Kant: examen de la "Critique du jugement"*. Paris, Librairie Philosophique de Ladrangé, 1850 (Impr. de Beau)

Barni, J. (1818-1878): *Philosophie de Kant: examen des "Fondements de la métaphysique des moeurs" et de la "Critique de la raison pratique"*. Paris, Ladrangé, 1851.

Beiser, F. C. (2014): *The Genesis of Neo-Kantianism, 1796-1880*. Oxford, Oxford University Press.

Canavesi Fernández, V. (2009): *Vanessa Canavesi Fernandez. Kant in der Hispanidad ou la reception espagnole de la philosophie morale kantienne*. Philosophie. <dumas-00611141>

Cousin, V. (1846): *Cours de l'histoire de la philosophie moderne*. Paris, Ladrance éditeur, [Nouvelle édition, revue et augmentée].

Cousin, V. (1844): *Leçons sur la philosophie de Kant*. Paris, Ladrance éditeur.

De Salinis et de Scorbiac (1834): *Precis de l'Histoire de la Philosophie*. Bruxelles, 2^a ed.1845.

Gérando, J.-M.^a barón de (1804): *Histoire comparee des systèmes de philosophie, considérés relativement aux principes de la connaissance humaine*. Tomo I, 2^a parte. Paris, Librerie philosophique de Ladrance.2^a ed. revisada, corregida y aumentada,1847.

Díaz Díaz, G. (1988): *Hombres y documentos de la Filosofía Española*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Centro de Estudios Históricos, vol. III.

Dorca, T. (1998): Los albores de la crítica moderna en España: José del Perojo, Manuel de la Revilla y la Revista Contemporánea (1998).

Fartos Martínez, M. (2004): “La recepción de Kant en España”, En *Estudios filosóficos*, vol. 53, n.º 154, 457-492.

Fioraso, N. (2012): *De Königsberg a España. La filosofía española del siglo XIX en su relación con el pensamiento kantiano*. Valencia, EDICEP.

Fraile, G. O.P. (1971): *Historia de la filosofía española*, 2 vols. Madrid, B.A.C.

Granja Castro, D. M.^a (1997): *Kant en español. Elenco bibliográfico*. México, Universidad Autónoma Metropolitana.

Jiménez García, A. (1995): “Los comienzos de la historiografía filosófica en España”. En Antonio Heredia (Dir.), *Mundo hispánico-Nuevo mundo. Visión filosófica*: Salamanca, del 28 de septiembre al 2 de octubre de 1992. Actas del VIII Seminario de historia de la filosofía española e iberoamericana, pp.483-520

Jiménez García, A. (2002): “La "Historia crítica de los sistemas filosóficos" de Matías Nieto Serrano”. En Roberto Albares, Antonio Heredia, Isidro Piñero (Ed.), *Filosofía hispánica contemporánea: actas del XI Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana*, Universidad de Salamanca, Facultad de Filosofía, 21 al 25 de septiembre de 1998, pp. 439-452.

Kant, I. (1914): *Crítica del juicio*. Prólogo y traducción de Manuel García Morente. Madrid, Victoriano Suárez, Colección de filósofos españoles y extranjeros”.

Lutosławski, W. (1897): “Kant in Spanien”, *Kant-Studien*, t. 1, nº 2, 217–231.

Méndez Bejarano, M. (1925): *Historia de la Filosofía en España hasta el siglo XX*. Madrid, Imprenta Renacimiento.

Moeller, N. (1843): *De l'état de la philosophie moderne en Allemagne*. Louvain.

Montoro, R. (1876): "Crónica del Ateneo". *Revista Contemporánea*, nº 5, febrero-marzo, 121-130.

Noras, A. J. (2020): *Geschichte des Neukantismus*. Berlin- Bern- Bruxelles- New York- Oxford- Warszawa- Wien, Peter Lang.

Palacios García, 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, 1989.

Perojo, J. del (1875): "Kant y los filósofos contemporáneos". *Revista Europea*, nº 56, 21 de marzo, 85-89.

Quirós Linares, F. (1991): "Ramón de la Sagra (1798-1871)". *Eria*, 229-260.

Revilla, M. de la (1875): "Revista crítica". *Revista Contemporánea*, nº 1, diciembre, 121-128.

Uribarri, I. (2014): "*Crítica de la razón pura* de Kant, en la traducción de José del Perojo (1883)". Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2014.

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

Vidart, L. (1866): *La filosofía española: indicaciones bibliográficas*. Madrid, Imprenta Europea.