

# **HITOS. ANUARIO DE HISTORIA DE LA FILOSOFÍA ESPAÑOLA**

Publicación de la Sociedad Cántabra de Historiadores de la Filosofía Española

Número 3. Monográfico Kant en España, diciembre 2024.

## **C O N T E N I D O S**

### **PRESENTACIÓN**

*La recepción de Kant en España* .....7

### **ARTÍCULOS**

|   |     |
|---|-----|
| Pedro Ribas Ribas. <i>Perojo traduce a Kant</i> .....   | 12  |
| Nazzareno Fioraso. <i>El Kant de Miguel de Unamuno</i> .....  | 30  |
| Armando Savignano. <i>Kant en España</i> .....  | 55  |
| Rogelio Rovira Madrid. <i>García Morente, autor de la primera traducción completa al español de la Crítica de la razón pura</i> .....     | 67  |
| Abel Miró Comas. <i>La influencia de Kant en la noción de juicio estético de Francesc Mirabent</i> .....                                  | 85  |
| Maximiliano Hernández Marcos/Víctor Zickenheiner. <i>Kant en español: las traducciones de su obra en vida</i> .....                       | 101 |
| Esteban Ruiz Serrano. <i>La metacrítica de Kant en la filosofía de Ortega</i> .....   | 129 |
| José Lasaga Medina. <i>Ortega ante el centenario de Kant</i> .....  | 148 |
| Héctor Arévalo Benito. <i>Ardiendo en ganas de ir a Madrid. Génesis del primer Kantismo y Neo-Kantismo de José Gaos (1915-1923)</i> ..... | 161 |
| María Fernanda Lacilla Ramas. <i>Reflexiones sobre la recepción del pensamiento de Kant en Zubiri</i> .....                               | 176 |

### **VARIOS**

|   |     |
|---|-----|
| Víctor Méndez Baiges. <i>Sobre La tradición de la intradición. A modo de epílogo</i> .....                                      | 205 |
| José Benito Seoane Cegarra. <i>Introducción al socioanálisis de las revistas filosóficas en el Franquismo (1942-1969)</i> ..... | 231 |

### **NOTAS**

|   |     |
|---|-----|
| Juan Luis Fernández Vega. <i>La España de Kant: algunos apuntes</i> .....                         | 259 |
| Gerardo Bolado Ochoa. <i>Tópicos de la filosofía kantiana en la España del XIX</i> .....          | 303 |
| José Luis Mora García. <i>En recuerdo del profesor Cirilo Flórez</i> .....                        | 343 |
| Maximiliano Hernández Marcos. <i>Cirilo Flórez Miguel (1940-2024), semblanza y recuerdo</i> ..... | 345 |

### **INÉDITOS**

|  |     |
|--|-----|
| Wincenty Lutosławski. "Kant en España" (1897). Gerardo Bolado (Ed.) .....                        | 349 |
| Wincenty Lutosławski. "La Filosofía en España y otros países" (1897). Gerardo Bolado (Ed.) ..... | 376 |

### **RESEÑAS Y LIBROS RECIBIDOS**

|  |     |
|--|-----|
| Carlos Nieto Blanco. <i>Llegar allí es tu destino. Un viaje alrededor de la literatura de viajes. Por Juan Luis Fernández Vega</i> ..... | 387 |
| Pedro Cerezo Galán. <i>Autonomía y ciudadanía. Claves de legitimación democrática. Por Diego Fierro Rodríguez</i> .....                  | 391 |
| Rafael Ramis Barceló. <i>La segunda escolástica española. Una propuesta de Síntesis. Por Gerardo Bolado</i> .....                        | 394 |
| Jesús M. Díaz Álvarez & Jorge Brioso. <i>La lucidez confrontada. La filosofía política de Ortega en contrapunto</i> .....                | 401 |

# *HITOS. ANUARIO DE HISTORIA DE LA FILOSOFÍA ESPAÑOLA*

Publicación de la Sociedad Cántabra de Historiadores de la Filosofía Española

## Consejo Editorial Editorial Team

Director: Gerardo Bolado

Secretario adjunto a dirección (General secretary): Héctor Arévalo.

Secretario técnico, secciones de “Artículos” y “Notas” (Technical secretary): Esteban Ruíz (Universidad de Cantabria).

Secretario técnico, sección “Reseñas” (Technical secretary): Pedro Torres

Administración (Executive editor): José Luis Fernández Gándara. Ediciones Tantín

Dirección: c/ Camilo Alonso Vega, 10, 39007 Santander, Cantabria

*Consejo Asesor* (Editorial board):

Roberto Albares Albares (Universidad de Salamanca), Xavier Agenjo Bullón (Patrono de la Fundación Ignacio de Larramendi), Elena Cantarino Suñer (Universidad de Valencia), Jesús M. Díaz Álvarez (UNED), M<sup>a</sup> del Carmen Dolby Múgica (UNED, Cantabria), José Emilio Esteban Enguita (Universidad Autónoma de Madrid), Gemma Gordo Piñar (Universidad Autónoma de Madrid), Luis Gutiérrez Conde (IES. Gerardo Diego, Madrid), Fernando Hermida de Blas (Universidad Autónoma de Madrid), José Lasaga Medina (Fundación Ortega y Gasset), Ramón E. Mandado Gutiérrez (Universidad Complutense de Madrid), Carlos Nieto Blanco (Universidad de Cantabria), Jorge Novella Juárez (Universidad de Murcia), Rafael V. Orden Jiménez (Universidad Complutense de Madrid), Lucía M<sup>a</sup> Gracia Parente (Universidad degli Studi dell’Aquila, Italia), Ignasi Roviró Alemany (Universidad Ramon Llull, Barcelona), Antolín Sánchez Cuervo (Instituto de Filosofía, CSIC), Agustín Serrano de Haro (Instituto de Filosofía, CSIC).

*Comité Científico* (Scientific committee):

José Luis Abellán (†), Jorge M. Ayala (Universidad de Zaragoza), Gustavo Bueno Sánchez (Universidad de Oviedo), José Luis Caballero Bono (Universidad Pontificia de Salamanca), Desiderio Csejtei (Universidad de Szeged, Hungría), Félix Duque (Universidad Autónoma de Madrid), Raúl Fornet Betancourt (Universidad de Bremen, Alemania), Francisco A. González Redondo (Universidad Complutense de Madrid), Gerald Hartung (Universidad de Wuppertal, Alemania), Antonio Heredia (Universidad de Salamanca), Cristina Hermida del Llano (Universidad Rey Juan Carlos, Madrid), Mihailo Marchuk (Universidad de Chernivtci, Ucrania), M<sup>a</sup> del Carmen Lara Nieto (Universidad de Granada), Francisco José Martín (UNITO, Italia), José Luis Mora (Universidad Autónoma de Madrid), Ciriaco Morón Arroyo (Universidad de Cornell, EE.UU.), Víctor Navarro Brotons (Universidad de Valencia), Nelson R. Orringer (Universidad de Connecticut, EE.UU.), Pedro Ribas (Universidad Autónoma de Madrid), Stephen Roberts (Universidad de Nottingham), Juana Sánchez Gey (Universidad Autónoma de Madrid), Javier San Martín Sala (UNED), Armando Savignano (Universidad de Trieste, Italia), Francisco Vázquez (Universidad de Cádiz), Luis Vega Reñón (†), Antonio Zirián Quijano (Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM).

© 2024 Sociedad Cántabra de Historiadores de la Filosofía Española

De cada artículo, su autor/autores.

De la edición, Sociedad Cántabra de Historiadores de la Filosofía Española

Composición: Editorial Tantín.

Editada en Santander.

ISSN: 2990-1502.



## Colaboradores

Pedro Ribas Ribas  
pedro.ribas@inv.uam.es (*Universidad Autónoma de Madrid*)

Nazzareno Fioraso  
nazzareno.fioraso@gmail.com (*Investigador independiente*)

Abel Miró Comas  
abel.miro@ub.edu (*Universidad de Barcelona*)

Esteban Ruiz Serrano  
esteban.ruizserrano@unican.es (*Universidad de Cantabria*)

José Lasaga Medina  
jlasaga@fsof.uned.es (*UNED*)

María Fernanda Lacilla Ramas  
mflacillas@gmail.com (*Universidad de San Dámaso*)

Héctor Arévalo Benito  
hector\_ab2005@yahoo.es (*SCHFE*)

Armando Savignano  
savignano.armando@gmail.com (*Universidad de Trieste*)

Maximiliano Hernández Fartos  
marcos@usal.es (*Universidad de Salamanca*)

Victor Méndez Baiges  
victormendez@ub.edu (*Universidad de Barcelona*)

José Benito Seoane Cegarra  
josbenitoseo@gmail.com (*Universidad de Cádiz*)

Juan Luis Fernández Vega  
julufernandez@gmail.com (*SCHFE*)

Gerardo Bolado Ochoa  
boladog@unican.es (*SCHFE*)

José Luis Mora García  
Jose.mora@uam.es (*Universidad Autónoma de Madrid*)

Diego Fierro Rodríguez  
diego.fierro.rodriguez.laj@gmail.com (*Investigador independiente*)

# *HITOS. ANUARIO DE HISTORIA DE LA FILOSOFÍA ESPAÑOLA*

Publicación de la Sociedad Cántabra de Historiadores de la Filosofía Española

La digitalización de la revista  
*Hitos. Anuario de Historia de la Filosofía Española*,  
así como la maquetación de este tercer número,  
ha sido posible merced a la colaboración con  
la *Editorial Tantín* y al patrocinio del  
*Excelentísimo Ayuntamiento de Santander*



## *HITOS. ANUARIO DE HISTORIA DE LA FILOSOFÍA ESPAÑOLA*

*Hitos* es una revista digital de carácter académico y dedicada a publicar trabajos de historia e historiografía de la filosofía española, así como a reseñar publicaciones de actualidad en ese campo y también libros escritos por filósofos españoles. La revista se propone así mismo reeditar trabajos históricos de interés en el presente.

*Hitos* es una publicación de la Sociedad Cántabra de Historiadores de la Filosofía Española (*SCHFE*), que aparece en principio con una periodicidad anual y seguirá una estructura básica de cinco secciones: Presentación, Artículos, Notas, Inéditos y Reseña de libros. La presentación del número será obra de su coordinador y explicará su contenido y finalidad. En el apartado “Artículos”, se incluyen entre cuatro y seis trabajos de investigación de una extensión media de 15.000 palabras. El apartado “Notas” contiene informaciones de polémicas, cursos, seminarios, etc., o necrológicas, trabajos bibliográficos, etc., con una extensión media de 10000 palabras. En el apartado “Inéditos”, se editan materiales no publicados de autores clásicos o de historiadores de la filosofía española. El apartado “Reseñas de libros” incluye entre cuatro y seis “Revisiones de libros” con una extensión media de 5000 palabras, y “Recepción de libros” con una extensión media de 500 palabras. Los números monográficos de la revista podrán introducir modificaciones, tanto en el número, como en la extensión de los trabajos que forman parte de cada una de las secciones.

*Hitos* es un anuario sin ánimo de lucro, dedicado a difundir investigaciones en el campo de la historia de la filosofía española, por lo que sus artículos, notas y reseñas están disponibles para su descarga libre en un espacio diseñado y mantenido por la *SCHFE* y por la Editorial *Tantín*. Las citas de los contenidos de los artículos, notas y reseñas publicadas por *Hitos* deben hacer referencia a los autores y a su origen en este anuario que los publica bajo Creative Commons 4.0 licence. BY-NC-SA.

# *HITOS. ANUARIO DE HISTORIA DE LA FILOSOFÍA ESPAÑOLA*

Publicación de la Sociedad Cántabra de Historiadores de la Filosofía Española

## *HITOS. YEARBOOK ON HISTORY OF SPANISH PHILOSOPHY*

*Hitos* publishes Works on History and Historiography of Spanish Philosophy, as well as reviews of publications in that field and of relevant books by Spanish philosophers. The Yearbook also intends to republish historical works of interest in the present.

*Hitos* is a publication of the *Sociedad Cántabra de Historiadores de la Filosofía Española* (SCHFE), which will be published annually and will follow a basic structure of five sections: Presentation, Articles, Notes, Unpublished and Book Review. The presentation of the number will explain its content and purpose. In the “Articles” section, between four and six research papers of an average length of 15,000 words are included. In the “Notes” section, reviews of controversies, courses, seminars, obituaries, etc., are included, with an average length of 10,000 words. In the section “Unpublished”, we include some unpublished material by well-known authors or historians of Spanish philosophy. In the “Book Reviews” section, between four and six Book Reviews with an average length of 5,000 words will be included.

*Hitos* is a non-profit Yearbook, so its contents are available for free download in a space designed and maintained by the Publisher Tantin. Citations of the contents of articles, notes and reviews published by *Hitos* must refer to the authors and their origin in this yearbook, which publishes them under a Creative Commons 4.0 licence. BY-NC-SA.

## Presentación

### ***La recepción de Kant en España***

Con motivo del III centenario del nacimiento de Immanuel Kant, la revista *Hitos* publica este número monográfico dedicado a la recepción de su filosofía en corrientes y autores significativos de la cultura filosófica española de los siglos XIX y XX. Así mismo, atiende a la imagen de España y los españoles que Kant transmitía en sus clases de Geografía y Antropología, y dejó negro sobre blanco en su obra.

El análisis de las traducciones de las obras de Kant y de las exposiciones generales de su filosofía pone de manifiesto que la recepción española de la filosofía kantiana en el siglo XIX estuvo mediada y fue suplantada por la recepción ecléctica francesa o escocesa de la misma. Las tópicas de eclécticos, krausistas y tomistas renovados -y, en menor medida, pero también, las de los positivistas-, son exposiciones superficiales de las obras críticas de Kant, que leen por lo general en traducciones francesas y en la literatura secundaria ecléctica francesa, la cual las prefigura condicionando su examen y enjuiciamiento.

Dos excepciones fueron, por un lado, la exposición de la primera parte estética de la *Crítica del juicio*, que dejó Menéndez Pelayo en su *Historia de las ideas estéticas...*; y, por otro, la traducción directa del alemán que hizo José del Perojo de la primera parte, la analítica, de la *Crítica de la razón pura*. Precisamente, el artículo de Pedro Ribas analiza esta traducción de Perojo en el marco de su proyecto editorial. Se detiene el catedrático de la Autónoma de Madrid, en las dificultades a las que se enfrentaba una obra racionalista e ilustrada como la de Kant, en un país con mucha presencia del pensamiento que él llama dogmático.

La recepción de la obra de Kant en Unamuno tampoco fue directa, sino mediada, si bien no por fuentes eclécticas francesas, sino por la filosofía pesimista y la teología liberal alemanas del siglo XIX grande. En su artículo *El Kant de Miguel de Unamuno*, Nazzareno Fioraso parte de la constatación de que no cabe hablar tanto de la presencia del kantismo como doctrina

sistemática en el pensamiento de Unamuno, como de la existencia en éste de aspectos afines a la manera kantiana de pensar. Si bien, el profesor Fioraso pone de relieve que esa forma unamuniana de pensar sólo “con mucha cautela” y de manera *sui generis* puede ser tenida por “kantiana”, pues supone otorgar sentido metafísico a la experiencia del sentimiento trágico de la vida.

En su *Kant en España*, Armando Savignano contrasta la superficial y negativa recepción de la filosofía kantiana en el siglo XIX con la más adecuada y original en el siglo XX. La inicial se debió, según el profesor Savignano, a que la filosofía crítica fue interpretada como un escepticismo antimetafísico (y anticatólico), como un idealismo subjetivo o como una combinación de ambas posiciones. En el siglo XIX, tanto el krausismo como el escolasticismo (tomista) se opusieron al kantismo. En el siglo XX, según el autor, cabe hablar en cambio, con Ortega y la Escuela de Madrid, de una “crítica de la razón hispánica”, que contribuyó decisivamente a abrir España a la modernidad.

Sin duda, la generación del 14 inició ese cambio de tendencia en lo que a la recepción de Kant se refiere. Francesc Mirabent i Vilaplana, discípulo catalán del catedrático de estética de la Universidad de Madrid, José de Urriés y Azara, se propuso homologar la Estética de la Escuela Catalana en el marco de la estética europea. A tal fin discutió el concepto kantiano de juicio estético. Precisamente el artículo de Abel Miró, *La influencia de Kant en la noción de juicio estético de Francesc Mirabent*, explica cómo esta noción kantiana es interpretada por Mirabent según la doctrina del “sentimiento” característica de la Escuela catalana.

Con su docencia y sus publicaciones, tanto de sus traducciones de la obra crítica de Kant, como de sus introducciones a la misma, Manuel García Morente es una clave de la asimilación de la filosofía kantiana en la academia y la cultura filosófica españolas del siglo XX. El artículo del profesor Rovira, *García Morente, autor de la primera traducción completa al español de la Crítica de la razón pura*, perfila la figura y la ocupación de Morente con la filosofía de Kant, explica los avatares de esa primera traducción completa, y expone sus rasgos típicos.

Otra clave de la asimilación de la filosofía crítica en la España del siglo XX fue José Ortega y Gasset, que se formó filosóficamente en Alemania, particularmente con los neokantianos de Marburgo. Los artículos de José Lasaga y Esteban Ruiz estudian distintos aspectos de la presencia de Kant en la obra del filósofo madrileño.

La filosofía kantiana jugó un papel importante también en la evolución filosófica de otros profesores de la Facultad de Filosofía de la Universidad Central de Madrid, que se formaron con Morente y Ortega, como José Gaos, o que se incorporaron al proyecto filosófico orteguiano en esa facultad, como Xavier Zubiri. En su artículo, *Ardiendo en ganas de ir a Madrid. Génesis del primer Kantismo y Neo-Kantismo de José Gaos (1915-1923)*, Héctor Arévalo presenta de manera esquemática las etapas de la evolución

filosófica de Gaos, y se detiene en las dos primeras para precisar las fuentes de su primer kantismo. Por su parte, en sus *Reflexiones sobre la recepción del pensamiento de Kant en Zubiri*, María Fernanda Lacillas estudia la presencia de la filosofía kantiana en sus *Cinco lecciones de filosofía* y en su trilogía sobre la inteligencia.

El conocimiento de la recepción de la obra de Kant en España no puede perder de vista las traducciones españolas de sus obras, cuyo análisis es uno de sus supuestos básicos. En su artículo, *Traducciones del Kant vivo en español*, Maximiliano Hernández y Víctor Zickenheiner publican un elenco completo de las traducciones españolas de las obras que Kant publicó en vida, precedido de una breve introducción sobre el estado de dichas traducciones. La organización del elenco es simple y clara: los escritos de Kant se organizan por orden cronológico, y dentro de cada una de estas publicaciones kantianas, las traducciones españolas se ordenan desde las más recientes a las más antiguas.

Dentro del apartado “Inéditos”, este número de *Hitos* ofrece una edición castellana, la primera que se publica, del texto fundacional en materia de informes sobre la recepción de Kant en España, es decir, el “Kant in Spanien” de Wincenty Lutosławski, publicado por *Kant-Studien* en 1897. El segundo inédito es un texto de Lutosławski, que este escribió mientras componía su “Kant in Spanien”, y que contiene el panorama de la filosofía española supuesto en su informe sobre la recepción española de Kant. Se trata de “La Filosofía en España y otros países”, que escribió para la octava edición del *Grundriss...* (1897), de Friedrich Überweg, editada por Max Heinze. Ambas ediciones castellanas han sido preparadas por Gerardo Bolado.

El monográfico se completa con dos extensas notas, una dedicada a la imagen de España y los españoles en los escritos de Kant, y otra a las tópicos sobre la filosofía crítica. En su estudio, *La España de Kant: algunos apuntes*, Juan Luis Fernández Vega conecta las observaciones kantianas sobre la nación española y sus naturales, sus “caracteres nacionales (y raciales)”, con dos debates actuales que afectan considerablemente a su filosofía de la historia y a su antropología. Por una parte, la revisión de su “hispanofobia” que forma parte de su filosofía política de la historia. Por otra, la reconsideración de cierto racismo, o al menos “nordeurocentrismo”, implícito en sus teorías antropológicas, aparentemente universales. En la nota, *Tópicos de la filosofía kantiana en la España del siglo XIX*, Gerardo Bolado analiza las exposiciones generales de la filosofía crítica de Kant en historias de la filosofía, lecciones, artículos, conferencias y discursos, de autores que clasifica en cuatro tendencias: eclecticismo, krausismo, tomismo renovado y positivismo. Se pone de manifiesto, que el carácter superficial y negativo de la recepción de Kant en nuestro siglo XIX se debió a su mediación y hasta suplantación por la recepción de filosofía ecléctica, principalmente francesa, pero también escocesa; al predominio de la recepción krausista, también metafísica y contraria al subjetivismo; y al

rechazo derivado de su incompatibilidad con la metafísica escolástica (católica), en particular la tomista.

Se incluyen dos notas necrológicas complementarias dedicadas al catedrático de la Universidad de Salamanca, Cirilo Flórez Miguel, fallecido en 2024. Maximiliano Hernández insiste en el filósofo e historiador de la filosofía, y José Luis Mora en el historiador del pensamiento filosófico español.

La sección de artículos de este número de *Hitos* se completa con dos trabajos que no son de tema kantiano. Ante todo, un excelente texto de Víctor Méndez Baiges, en el que retoma su conocido ensayo de historia de la filosofía española contemporánea, *La tradición de la intradición*, y discute las reseñas y comentarios de que esta ha sido objeto en los últimos tres años. En esta discusión el autor vuelve sobre las circunstancias que motivaron su obra, así como sobre su método y sus rasgos característicos. Termina insistiendo en su tratamiento de la figura de Ortega, a fin de subrayar que la filosofía es efectivamente la ciencia general del amor, como aquél dejó escrito en *Meditaciones del Quijote*.

Por su parte, José Seoane Cegarra nos ofrece una *Introducción al socioanálisis de las revistas filosóficas en el Franquismo (1942-1969)*. En las revistas interaccionan los protagonistas de un “campo filosófico”, cuya estructura y relaciones de fuerza nos permiten por eso estudiar y documentar. El profesor Seoane dibuja el marco general del campo de las revistas filosóficas durante la dictadura franquista. Estudia su evolución y sus relaciones con los cambios en otros campos de producción editorial y de medios de comunicación, en el espacio social y en el universitario. Se ocupa asimismo de las continuidades y discontinuidades con el periodo republicano, así como de las limitaciones impuestas por la censura y las depuraciones.

En fin, el número contiene reseñas de libros recibidos, de Carlos Nieto Blanco, *Llegar allí es tu destino. Un viaje alrededor de la literatura de viajes* (2023); Pedro Cerezo Galán, *Autonomía y ciudadanía. Claves de legitimación democrática* (2024); Rafael Ramis Barceló, *La segunda escolástica. Una propuesta de síntesis* (2024); y Jesús M. Díaz Álvarez & Jorge Brioso, *La lucidez confrontada. La filosofía política de Ortega en contrapunto* (2024).

Dirección de la revista  
Santander 15 de enero de 2025

## Artículos

Pedro Ribas Ribas. *Perojo traduce a Kant.*

Nazzareno Fioraso. *El Kant de Miguel de Unamuno.*

Armando Savignano. *Kant en España.*

Rogelio Rovira Madrid. *García Morente, autor de la primera traducción completa al español de la Crítica de la razón pura.*

Abel Miró Comas. *La influencia de Kant en la noción de juicio estético de Francesc Mirabent.*

Esteban Ruiz Serrano. *La metacrítica de Kant en la filosofía de Ortega.*

José Lasaga Medina. *El centenario de Kant y Ortega.*

Héctor Arévalo Benito. *Ardiendo en ganas de ir a Madrid. Génesis del primer Kantismo y Neo-Kantismo de José Gaos (1915-1923).*

María Fernanda Lacilla Ramas. *Reflexiones sobre la recepción del pensamiento de Kant en Zubiri.*

Maximiliano Hernández/Víctor Zickenheiner. *Traducciones del Kant vivo en español.*

Víctor Méndez Baiges. *Nihil invita.*

José Benito Seoane Cegarra. *Introducción al socioanálisis de las revistas filosóficas en el Franquismo (1942-1969).*

***Perojo traduce a Kant****Perojo translates Kant*

Pedro Ribas Ribas  
Universidad Autónoma de Madrid

**Resumen:** El artículo analiza la primera traducción española de la *Crítica de la razón pura*, la realizada por José del Perojo. Se examina el proyecto editorial de Perojo en el que aparece la traducción, su originalidad y características. Visión neokantiana y positivista de Perojo. Dificultades a las que se enfrentaba una obra racionalista e ilustrada como la de Kant en un país con mucha presencia del pensamiento que él llama dogmático.

**Palabras clave:** Filosofía crítica, neokantismo y positivismo, implantar racionalismo en España.

**Abstract:** The article analyses the first Spanish translation of the Critique of Pure Reason, the one made by José del Perojo. It examines Perojo's editorial project in which the translation appears, its originality and characteristics. Perojo's neo-Kantian and positivist vision. Difficulties faced by a rationalist and enlightened work such as Kant's in a country with a strong presence of the thought that he called dogmatic.

**Keywords:** Critical philosophy, neo-kantianism and positivism, implanting rationalism in Spain

...un ligero conocimiento histórico de la Filosofía moderna basta para comprender que todas esas contrariedades aparentes 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 *Critica Kantiana*. Kant es la piedra angular de este grandioso monumento, y está el espíritu de su obra tan vivo y presente en cada una de estas direcciones, por más que muchas de ellas lo desconozcan, que parece como una palanca gigantesca que sostiene todas las oscilaciones del pensamiento. En su obra fraternizan todas las diferentes formas del movimiento intelectual de Alemania, y por ella podemos explicarnos la rica variedad de los numerosos sistemas y ensayos que la han proseguido (Perojo, 1875, 87).

**La primera traducción al español de la *Crítica de la razón pura*.**

En 2024 se han cumplido 300 años del nacimiento de Immanuel Kant (1724-1804). El siglo XVIII, en el que vivió y desarrolló su actividad, su inmensa actividad docente y de escritor de libros que cambiaron el rumbo de la filosofía europea, es un siglo en el que la cultura y la filosofía alemanas se conocían poco en España, y lo que de ellas se conocía no se traducían

normalmente del alemán, sino del francés, que era entonces la lengua más universal en el continente europeo. El hispano-cubano José del Perojo (1850-1908) tradujo la *Crítica de la razón pura* por primera vez al español y la publicó en 1883. El libro en el que se inserta esta traducción aparece en la “Colección de Filósofos Modernos” con el título de cubierta “Obras de Kant”. Debajo de este título figuraba “Crítica de la razón pura”, con la indicación “texto de las dos ediciones, precedida de La Vida de Kant y de La Historia de los Orígenes de la Filosofía, de Kuno Fischer”. La edición apareció en Madrid, en la prestigiosa editorial Gaspar Editores. Esta cubierta indica claramente la intención de Perojo de publicar más obras de Kant, no sólo de otros filósofos modernos. Desgraciadamente, este gran proyecto del autor hispano-cubano, que hay que saludar como muy innovador en el panorama filosófico español, sólo se realizó en muy pequeña parte. Los pormenores de esta importante aventura intelectual los cuenta María Dolores Díaz Regadera y por ello remito al lector a sus excelentes trabajos sobre Perojo.

¿Qué es lo que tradujo Perojo? Como se acaba de indicar, el libro en el que aparece la traducción de la *Crítica de la razón pura* incluye *La Vida de Kant*, que abarca las páginas 3-63, *Historia de los orígenes de la filosofía crítica*, páginas 66-120 y la *Crítica de la razón pura*, páginas 123-415. La biografía es un texto muy deudor de lo que habían escrito los pastores protestantes Borowski, Jachmann y Wasianski. Ellos fueron los que transmitieron esa imagen plana de un Kant muy ordenado, muy poco atractivo socialmente hablando. Es el Kant al que se refería Heine cuando contaba que la gente ponía el reloj en hora al ver al profesor Kant salir a la calle para dar el paseo de la tarde, seguido de su criado Lampe, que desplegaba su paraguas para proteger de la lluvia al maestro. Kuno Fischer acentúa mucho este aspecto del Kant ordenado y meticuloso, de hábitos muy fijos.<sup>1</sup> En cambio, Fischer anota sobre el pietismo, al que adherían fervientemente los padres de Kant, que éste, a pesar de asistir a un colegio de orientación pietista, pudo librarse de su influencia: “las estrechas miras de la intransigencia pietista le fueron completamente extrañas y no pudieron introducirse en el ánimo del escolar.” (Kant, 1883, 10)

Fischer resalta muy oportunamente la independencia que cultivó y defendió siempre Kant, que pudo hacer carrera académica a pesar de que su situación económica fue precaria durante muchos años. Esto le obligó a una vida sobria, aunque no tan franciscana como la pintaron algunos biógrafos. Él sabía disfrutar compartiendo mesa con amigos. Lo que sí es cierto, y esto lo destaca Fischer, es que Kant defendía celosamente su independencia personal, virtud que heredó de su familia de artesanos y que

---

<sup>1</sup> Esta imagen debió circular bastante, pues no es difícil encontrarla reflejada en autores muy diversos. Nazzareno Fioraso cita este texto de Balmes, de *El Criterio* (1845): “Kant, de quien se dice que el solo desarreglo o cambio de un botón en uno de sus oyentes era capaz de hacer perder el hilo del discurso. Esto no es tan extraño si se considera que el filósofo alemán jamás salió de su patria y que por tanto no debió de acostumbrarse a meditar sino en el retiro de su gabinete” (Fioraso, 2012, 58).

él cuidó con orgullo a lo largo de su vida. Siempre se negó a aceptar favores que mermaran esa independencia. Que era hombre de principios rigurosos en cuanto se refiere a justicia y moral, lo refleja así Fischer:

Hombre completamente libre de prejuicios y sobrio, de una moralidad sencilla e inquebrantable que por instinto rechaza lo que es simple apariencia y tiende hacia lo verdadero, es Kant uno de los pocos que, viviendo en este mundo de apariencias, no les dan valor. De aquí que el rasgo más enérgico de su carácter, el más grande y general, sea ese sentimiento incondicional de la verdad, que tanto ha menester la ciencia y que en medio de las ilusiones que llenan el mundo, es tan difícil de encontrar para que se disipen las tinieblas que lo rodean. (Kant, 1883, 61)

Por lo que se refiere a su estilo, Fischer señala la austeridad. Kant entendía la ironía e incluso el sarcasmo, pero no soportaba el estilo retórico. Lo suyo no era deslumbrar, sino ser riguroso. Había que decir todo cuanto contiene el objeto considerado, lo cual suele resultar pesado, incluso por los largos periodos que emplea.

Esos periodos de Kant marchan lentamente, parecen carros cargados; es menester leerlos y volverlos a leer, coger separadamente cada proposición y reunir las todas después; en una palabra, es necesario deshacerlos materialmente si se quiere comprenderlos bien. Esta pesadez de estilo no es falta del autor, porque Kant escribía en estilo fácil y ligero cuando el objeto se lo permitía; es debido a la profundidad, al amor a la verdad del pensador concienzudo que no quiere omitir nada en su juicio de lo que puede darle forma más completa y acabada. (Kant, 1883, 63)

A continuación de la *Vida de Kant*, sigue *Historia de los orígenes de la filosofía crítica*.<sup>2</sup> Fischer considera la filosofía kantiana como la más rompedora respecto de sistemas anteriores, por eso es Kant fundador de una nueva filosofía:

Cualquier comparación que entre Kant y sus antecesores quiera establecerse, cualquiera que sea su parentesco y las analogías que parezcan hallarse, resulta que la oposición que entre ellos se nota es siempre mayor que la analogía descubierta. (Kant, 1883, 67)

Según Fischer, en los tiempos modernos las ciencias particulares han avanzado tanto, que ocupan ya el espacio que antes ocupaba la filosofía. La metafísica de Descartes, por ejemplo, no resiste los avances de Copérnico y Galileo, no es compatible con el movimiento de los cuerpos y su atracción, dado que sólo veía las cosas del mundo como cantidades o magnitudes matemáticas. Esta vertiente matemática se prolongó y enriqueció con Espinosa, que incluso consideró la ética *more geometrico*. ¿No se alejaba así la metafísica de las ciencias empíricas? Leibniz intentó mediar entre la metafísica y la experiencia. Él, que era, por un lado, un gran filósofo especulativo y, por otro, un gran conocedor de la ciencia quiso encontrar la armonía entre ambas esferas, entre el principio teleológico y el mecánico, entre las causas eficientes y las finales. Wolf apareció entonces para volver a separar la metafísica de la experiencia. Según Fischer, tal separación era la

<sup>2</sup> Ni en la *Vida de Kant*, ni en *Historia de los orígenes de la filosofía crítica* indica Perojo la edición alemana de la que traduce.

muerte de la filosofía. Recuperarla como ciencia es la tarea que se propone Kant. Si la filosofía encuentra un objeto que sólo sea objeto de ella, no de otras ciencias, entonces ella será una ciencia entre otras. Y resulta que el objeto de la filosofía es el conocimiento, el conocimiento (como hecho, dice Fischer) de las matemáticas, de la física, de la experiencia. Dado que la física, las matemáticas, la experiencia estudian los cuerpos, la cantidad, las cosas en general, pero no se estudian a sí mismas, hace falta una ciencia particular que estudie la relación con ellas, con las matemáticas, la física, la experiencia. No hay así conflicto entre ciencias y filosofía, porque ésta deja “de ser una explicación de las cosas para ser una explicación del conocimiento de las cosas...Este punto de vista fundamental para la filosofía fue el descubierto por Kant.” (Kant, 1883, 80)

La filosofía prekantiana era dogmática. Frente a ella, Kant propone la filosofía crítica.

La diferencia entre ambas puede hacerse evidente por la siguiente comparación: pensemos de un ojo humano que contempla desde cierto punto de vista un campo dado. El ojo ve la imagen, los objetos diversos que se reflejan en su retina, pero no se ve a sí propio, ni a su punto de vista, ni a su ángulo visual. De este modo está la filosofía dogmática con las cosas. Tomemos ahora otro ojo colocado en otro punto de vista, bajo tales condiciones que puede ver al otro ojo, observar y determinar el lugar en que se encuentra y su ángulo visual. Esta es la relación de la filosofía crítica con la dogmática; está colocada en lugar superior a ésta; la comprende dentro de su punto de vista, mientras la dogmática está de tal suerte que no puede verse a sí propia ni a la crítica. (Kant, 1883, 81-82)

Fischer considera que explicar la filosofía de Kant es explicar la transición histórica del período de la filosofía dogmática al de la filosofía crítica. Es decir, Kant no surge de repente ni por azar, sino como respuesta a planteamientos anteriores que él intenta superar. No es ningún mago que pudiera haber surgido en cualquier época, sino un filósofo que dialoga con Descartes, con Locke, con Leibniz, con Hume, con Wolf. Hume representa un punto fundamental en la evolución que lleva a Kant a su revolución copernicana.

Este proceso lo divide Fischer en tres períodos: escolástica alemana (Wolf), filosofía inglesa (Locke), período escéptico (Hume), tras los cuales sigue el período crítico. El primer descubrimiento de este período crítico es el del espacio como forma de nuestras representaciones, como forma, no del entendimiento, sino de la sensibilidad. Este descubrimiento rompe tanto con racionalistas como Descartes, como con empiristas como Locke. Kant “trasciende” el punto de vista dogmático y por ello llama *trascendental* a la filosofía crítica que él propone. Es trascendental porque atiende a las condiciones en que se produce el conocimiento. Y esta es la novedad de la filosofía crítica, no dar por supuesto el conocimiento, sino examinar cuidadosamente sus condiciones: qué facultades poseemos, su uso correcto, su alcance y limitaciones.

Desde el experimentalismo de Bacon y del empirismo de Locke la metafísica había quedado prácticamente desahuciada. En opinión de ambos,

no conocemos las cosas en general, sino las cosas sensibles. Hume, que, según confesión del propio Kant, fue quien le despertó del sueño dogmático, estaba de acuerdo en que no hay conocimiento más allá de las percepciones, es decir, nuestro conocimiento se limita al campo de la experiencia. ¿Hay un enlace necesario de las percepciones? Hume no reconoce ninguna necesidad en lo que llamamos causalidad. Para él la afirmación de que B es efecto de A significa simplemente que estamos acostumbrados a ver la secuencia de uno y otro, pero no que A sea causa de B. Esto tiene inmensas implicaciones en el terreno de la metafísica, pues la causalidad era en la filosofía tradicional un principio al que se acudía para certificar como verdad muchos supuestos religiosos o simplemente asumidos por tradición.

Fischer, como buen neokantiano, insiste mucho en la vecindad de la filosofía de Kant con la ciencia y en la misma formación científica que éste poseía. Pero, sobre todo, resalta la renovación que su filosofía crítica supone en el sentido de depurar el terreno propio de ella y precisar la tarea que le corresponde. El terreno es el conocimiento y la tarea no es, por tanto, ocuparse de todas las cosas, sino del conocer mismo.

### **El texto de la *Crítica de la razón pura*.**

A continuación de la *Historia de los orígenes de la filosofía crítica* figura la *Crítica de la razón pura*, que ocupa las páginas 123-415. El libro se publicó en 1883, 102 años después de la primera edición alemana. Veamos algunos detalles de esta primera traducción al español, que representa un hito importante en la historia de la filosofía española simplemente como intento de penetración del racionalismo más riguroso, ya que las murallas que enseguida se ocuparon de cortarle el paso fueron demasiado resistentes y continuaron siéndolo durante muchos años. Balmes, que fue en la España del siglo XIX un baluarte esencial frente a la entrada de filosofía racionalista, escribía en su *Filosofía fundamental*: “La Crítica de la razón pura es la ruina de toda razón; ésta se examina a sí propia para suicidarse” (Balmes, 1922, 470).

Dulce M<sup>a</sup> Granja cita este mismo texto de Balmes y afirma que el filósofo de Vic “mantuvo un decidido rechazo hacia la filosofía kantiana y procuró evitar que llegara a arraigar en España, pues la consideraba como un grave peligro por tratarse de una filosofía plagada de errores, escéptica y destructora de la metafísica.” (Granja, 2018, 22)

El mero hecho de esta traducción dentro del proyecto regenerador de Perojo es algo de enorme importancia en la cultura filosófica española, por más que no lo reconocieran las escuelas dominantes, especialmente la escolástica. Perojo indica que su traducción de la *Crítica de la razón pura* comprende el texto de “las dos ediciones” originales, la primera y la segunda. No indica, en cambio, que es muy incompleta, ya que abarca sólo algo más de una tercera parte del texto de Kant. Lo que tradujo de la *Crítica de la razón pura*, con prólogos de la primera y segunda ediciones, llega hasta “Doctrina trascendental del Juicio (o analítica de los principios)”. Este final de la traducción de Perojo (Kant, 1883, 415) corresponde a la página

259 de mi traducción de la *Crítica de la razón pura* (Madrid, Taurus, 2024). En esta edición, el texto de Kant abarca 661 páginas. Tomando como referencia estas 661 páginas, Perojo traduce 259 de ellas. Si se toma como referencia la *Akademieausgabe* B, Perojo traduce 295 de 884 páginas. En este último caso, la referencia es menos precisa, pues no incluye lo que Perojo traduce de la primera edición, la A. De incluirlo, la diferencia de páginas no sería tan abultada.

Teniendo en cuenta la forma en que Perojo edita la traducción, acompañada de los mencionados textos de Fischer, no resulta nada extraño que presente a Kant desde una óptica muy neokantiana. Perojo escribe desde esta óptica, que subraya la teoría cognitiva y el carácter científico de la filosofía, pero descuida otros aspectos de la misma *Crítica de la razón pura*, como la Dialéctica Trascendental, la parte más extensa del libro. Es lógico que, en su declarada posición de simpatía hacia el positivismo, haya considerado la *Crítica de la razón pura* como un texto en defensa de la razón y en contra de los dogmas, actitud que ciertamente hacía mucha falta en un país donde los dogmas tenían vigorosa presencia, tanta que el mismo Perojo no se libró de ver puesto en el *Índice* el primer libro que publicó, *Ensayos sobre el movimiento intelectual en Alemania* (1875). Falta investigación aquí para saber con más exactitud si el haber traducido sólo la parte más centrada en la teoría cognitiva de Kant se debe sólo a influencia neokantiana o existe también una razón de fatiga en el trabajo de traducir una obra tan difícil, o quizá incluso la urgencia de dedicar más tiempo al periodismo científico en favor de una regeneración que él anhelaba y a la que respondía la fundación en 1875 de la *Revista Contemporánea*. De su propio bolsillo sufragó esta revista que ha sido comparada con la empresa de Ortega Gasset al fundar *Revista de Occidente*. Ambas empresas pretendían una modernización de España, introduciendo en el país la filosofía moderna, la alemana especialmente; pero en el caso de Ortega con el apoyo de una gran plataforma mediática familiar, mientras que Perojo se encontró falto de apoyo y se arruinó en la empresa.

Volviendo a la cubierta de la *Crítica de la razón pura*, en la que figura “Obras de Kant”, parece claro que el proyecto quedó truncado y que ni siquiera la *Crítica* salió entera, no digamos otras obras de Kant. Pero vayamos a la traducción misma, a algunas de sus características.

### Qué y cómo traduce Perojo

En primer lugar ¿cuál es el texto que traduce? Lo que traduce es prioritariamente la segunda edición, poniendo en nota las variantes de la primera, aunque el prólogo de ésta (1781) figura antes que el de la segunda (1787).

En términos generales, se puede decir, en segundo lugar, que la traducción de Perojo es original, no hecha del francés. Es cierto que se nota en el vocabulario la influencia de las traducciones francesas de la *Crítica de la razón pura*, la de Tissot, de 1864, y la de Barni, de 1869.<sup>3</sup> Veamos algunos ejemplos: el término *Gemüt* lo traduce Perojo como “espíritu”, igual que Tissot (*esprit*). Sin duda se debe también a influencia francesa que la

<sup>3</sup> Para seguir y conocer las traducciones de Kant al español (Granja, 1997).

siguiente traducción española, la de García Morente en 1928, tradujera igualmente *Gemüt* como “espíritu”. Esta influencia es también manifiesta en la traducción de “sentido interno” (Kant, *innerer Sinn*), Perojo “sentido íntimo” (Tissot, *sens intime*) o de “regirse por” (Kant, *sich richten nach*), (Tissot, *se régler sur*), Perojo, “reglarse por”.

En algunas ocasiones Perojo es más fino que Tissot. Ejemplo: en página 187: “Llamo representación pura ... en la cual no se halla nada de lo que pertenece a la sensación”. Tissot traduce esta última palabra como *expérience* (Kant, *Empfindung*).<sup>4</sup> También es posible que verter *denken* como *concebir* sea influencia de Tissot, quien traduce esta palabra como *concevoir* (Véase, por ejemplo, el final de la Introducción de la *Crítica de la razón pura*,<sup>5</sup> Tissot 57<sup>6</sup>).

El autor hispano-cubano comete a veces errores que parecen más bien descuidos. Por ejemplo, en página 388 traduce *Inhärenz* como “influencia”, en lugar de “inherencia”, pero en otros lugares traduce correctamente la misma palabra. En algunas ocasiones escribe Perojo “experiencia” donde Kant pone “experiencia posible” (Kant, 1883, 150).

Perojo suele poner pocas notas en su traducción, pero sí que advierte a veces al lector de cuál es el término alemán que vierte al español. Las notas se refieren normalmente a la diferencia de texto entre las dos ediciones, diferencia que no es exhaustivamente señalada. Entre las escasas notas del propio Perojo llama la atención la extensa nota en las páginas 186-187, quizá para resaltar la necesidad de que haya sensación para que los conceptos puedan aplicarse a objetos, especialmente tratándose de objetos inmateriales como el alma o la divinidad. En otra ocasión defiende a Kant de la vieja acusación de contradicción entre la *Crítica de la razón pura* y la *Crítica de la razón práctica* aludiendo a la fábula de Lampe, “para quien compuso Kant esta última obra porque se quedaba sin Dios” (Ibid., 181). Esta discrepancia entre ambas críticas, tantas veces señalada, está ahí y no creo que Kant la haya solventado de forma satisfactoria, porque no parece suficiente decir que la ley moral es un *factum* de la razón como la gravedad newtoniana lo es de la física. Lo menos satisfactorio de esa moral kantiana es sin duda, desde la estructura arquitectónica ideada por él, que el cumplimiento de sus normas implique la existencia de un Dios que premie ese cumplimiento. De ahí que hayan sido tantos los críticos que han reprochado a Kant un desacuerdo evidente entre la primera y la segunda *Crítica*. Pero la autonomía moral de la conciencia, el darse a sí mismo la ley, ésa sí es una característica que engrandece la dignidad humana y tiene una

<sup>4</sup> El texto de la traducción de Tissot, lo tomo de: Kant, *Critique de la raison pure*, troisième édition, Paris, Librairie Philosophique Ladrangue, tome premier, 1864. No estoy seguro de que fuese este texto el usado por Perojo. La primera edición de la traducción de Tissot apareció en 1835-1836.

<sup>5</sup> En mi traducción, *Crítica de la razón pura*, Madrid, Taurus, 2024, p. 61, B30. En adelante usaré la abreviatura *Crp* para indicar esta obra.

<sup>6</sup> Cito la mencionada 3ª edición, de 1864.

proyección universalista, porque la norma no lo es sólo para el individuo humano aislado, sino para todos.

### **Advertencia de Perojo**

En su traducción de la *Crítica de la razón pura* figura una advertencia en la que escribe: “Es indecible para mí lo que me ha costado esperar el momento psicológico que yo tanto deseaba, de dar al público esta traducción.” (Kant, 1883, V) ¿Por qué no la publicó en 1876 si ya la tenía traducida? Probablemente hay aquí circunstancias políticas que habría que analizar cuidadosamente. Los emprendedores de aventuras culturales como Perojo no debieron de encontrar un terreno fácil, una vez terminado el sexenio revolucionario de 1868 a 1874. No puedo entrar ahora en este análisis, que dejo para otra ocasión, pero con la sospecha de que en el retraso hay más motivos de los que dice el propio Perojo. De momento, el hispano-cubano, siguiendo de cerca lo que escribe Fischer en los textos que preceden a la *Crítica*, afirma que la obra de Kant significa en la historia del pensamiento una “nueva evolución, tan grande como la griega y muy superior a la media y a la cartesiana.” (Ibid.). La filosofía crítica de Kant es “la filosofía de nuestra civilización, de esta que puede llamarse civilización científica” (Ibid., VI), sin la cual no se entiende nuestro “moderno movimiento científico”. Kant quiso corregir los “extravíos de la escuela leibniz-wolfiana”, pero sin llegar a desprenderse de su terminología. De manera que la obra de Kant va acorde con nuestra cultura, pero su lenguaje no es el nuestro. Perojo indica que ha hecho un gran esfuerzo para suavizar estas “durezas terminológicas”. En este punto afirma que ha acudido a la ayuda de personas tan competentes como Manuel de la Revilla, principal colaborador de Perojo en la *Revista Contemporánea*, y Rafael Montoro, intelectual cubano y amigo suyo. Perojo confiesa que temía que la obra de Kant “no fuese recibida por el público como merecía” (Ibid., VIII). Y el motivo principal de tal temor se hallaba en

la falta que existía aquí de los precedentes de la filosofía kantiana ... No había sido traducido al castellano ninguno de sus antecesores, y mal podíamos pretender una justa y acabada aceptación de la obra kantiana. (Ibid., VIII)

De ahí que Perojo decidiese retrasar su publicación y editar primero en español a los filósofos predecesores de Kant. Finalmente se tuvo que contentar con editar a Descartes y Espinosa, pero sí salieron en la *Biblioteca Perojo* obras de Voltaire, Spencer, Bagehot, C. Bernard, Draper, Haeckel, E. Reclus, entre otros. En general, la Biblioteca Perojo es una cuña muy innovadora de promoción de un pensamiento científico, de clara resonancia comtiana y evolucionista, pero, sobre todo, de intención modernizadora de la España tradicional.

Perojo menciona en esta advertencia un segundo factor que provoca su temor de que la obra de Kant no sea bien recibida. Se trata de la escuela krausista, la cual “tenía requisicionados” los entendimientos filosóficos de nuestro país. El arma principal de esa escuela, según Perojo, era su

“afectada terminología”. En la escuela krausista había “dos cosas” muy importantes, lo suficiente para anular, cualquiera de ellas, los frutos de la *Crítica* de Kant. La primera de las dos cosas es la “forma masónica” que unía a los krausistas entre sí. La segunda era “la supina ignorancia de que siempre hicieron gala en todas estas materias *históricas* o eruditas.” (Kant, 1883, X). En vista de ello, tomó Perojo la decisión de “desenmascarar” al krausismo, tarea para la que recibió ayuda de Revilla, Montoro, Pompeyo Gener, Simarro, Estasen. La crítica al krausismo por parte de Perojo se comprende al situarla en el contexto de su confrontación con Canalejas y la acusación de haber plagiado éste al francés Chaignet (Regadera, 1995, 165-174).

De lo que dice a continuación Perojo se desprende que, en 1883, al publicar la *Crítica de la razón pura*, las cosas habían cambiado:

La obra mía de destrucción empezada en mis *Ensayos* está casi acabada, y en términos tan lisonjeros, tan halagüeños para mí, que los antiguos krausistas, salvo muy pocas excepciones, son, o secuaces de los principios que allá propuse, o siguen por lo menos los derroteros que fui el primero en señalar entre nosotros. (Kant, 1883, X-XI)

Seguramente peca aquí Perojo de autoconfianza y exagera el efecto producido por sus *Ensayos*, pero históricamente es un hecho que hay una evolución del primer krausismo hacia lo que Adolfo González Posada llamó el krausopositivismo. Lo cierto es que el hispano-cubano cree en 1883 que el experimentalismo y la curiosidad científica se imponen por doquier. La *Crítica de la razón pura* es el crisol por el que ha de pasar el conocimiento si pretende el título de positivo o científico. Eminentes representantes de las ciencias naturales, como Helmholtz, Spencer, Wundt confirman las leyes establecidas por Kant.

Perojo no entra en el planteamiento kantiano de lo que supone la división del conocimiento intelectual *a priori* y el conocimiento sensible, también parcialmente *a priori*, que es en realidad el núcleo de la teoría kantiana. Toda la arquitectónica construida por Kant para explicar el conocimiento y sus límites reside en esta división de dos esferas cognitivas y la forma de conexión de ambas. Por supuesto. Kant no presenta estas dos esferas cognitivas como actuando cada una por su lado, sino que señala justamente la interdependencia entre ambas para que el conocimiento sea de verdad conocimiento. Perojo simplemente acentúa, con toda razón, la función regeneradora que el planteamiento kantiano supone frente las pretensiones de quienes hacen afirmaciones o construyen teorías y explicaciones de cosas que, conforme a la teoría kantiana, no se pueden ni conocer ni, menos todavía, demostrar, como ocurre con el alma, el mundo (si fue creado, si es infinito), la divinidad. Y lo que sí subraya una y otra vez, como buen neokantiano, es la conexión de la filosofía con la ciencia.

Lo que dice Perojo de la “ignorancia supina” de los krausistas es injusto, porque algunos de los miembros de la escuela krausista son grandes científicos o promotores de la ciencia, aparte de que instituciones tan

meritorias como la futura Junta para la Ampliación de Estudios, de enorme trascendencia en la promoción académico-científica, son creaciones de los krausistas. En cuanto a la masonería, habría que decir que Perojo estaba mal informado, no en el sentido de ser falso que los krausistas fuesen masones (como lo era Krause), sino en el sentido de que los masones solían ser organizaciones de progreso, favorecedoras de avances culturales, opuestas al dogmatismo y a toda forma de absolutismo. Perojo, tan poco amigo, en términos generales, de la línea reaccionaria representada por el integrismo español, coincide aquí con ella, supongo que inconscientemente.

### **Circunstancia y recorrido de la traducción de Perojo**

Vayamos ahora a lo que escribe Manuel Revilla en la introducción de *Obras filosóficas de Descartes* (1878). Ahí se comprueba cuánta razón tenía Perojo en señalar la falta de precedentes de Kant traducidos al español que pudieran servir de contexto para entender su planteamiento crítico. En esa extensa introducción afirma Revilla que las obras del filósofo francés nunca habían sido traducidas al castellano, lo que da una idea de la distancia que había entre la circulación filosófica y científica en Europa y la “muralla, más elevada e infranqueable que la de la China, que se llama *intolerancia religiosa*” (Descartes, 1878, VII) y por la que España seguía “en plena Edad Media”. La verdad es que cuesta creer esto, que no se hubiese traducido todavía a Descartes en 1878<sup>7</sup>. Seguramente los escolásticos españoles consideraban que bastaba leerlo en latín, lengua que sólo ellos dominaban.

En esa introducción, que debió gustar muy poco a Menéndez Pelayo,<sup>8</sup> a Ortí y Lara y a todo el integrismo español, se nota el sentido crítico de Revilla, para el que los grandes monumentos “de la filosofía moderna son el *Novum Organon* de Bacon, el *Discurso del Método* de Descartes, la *Crítica de la razón pura* de Kant y el *Curso de filosofía positiva* de Comte” (Descartes, 1878, XXXI). Se entiende bien, leyendo las densas páginas de Revilla, escritas en un español elegante, que Descartes debía conocerse como preparación para comprender a Kant. En varios lugares muestra que el racionalismo cartesiano es un precedente imprescindible para tal comprensión. Pero es evidente que los precedentes de Kant que salieron en este proyecto de Perojo no eran suficientes, pues no estaba Leibniz, figura fundamental para mostrar la insuficiencia del mecanicismo cartesiano. Para el Menéndez Pelayo de *La ciencia española* seguramente faltaban nombres españoles en la cubierta de la traducción de la *Crítica*, tal como señaló de la cubierta de la *Revista Contemporánea*:

<sup>7</sup> Patricio de Azcárate (1800-1886) había traducido algunas obras de Leibniz en 1878, y pensaba traducir también a Descartes y a Kant, tras haber ofrecido versiones de Platón, Aristóteles, Bacon, siempre del francés. Quizá se debe a esas traducciones de Azcárate el que no aparecieran textos de Leibniz en la Biblioteca Perojo.

<sup>8</sup> Perojo estaba dispuesto a ceder a Menéndez Pelayo la iniciativa de crear una Biblioteca de Autores Españoles en torno a 1876, noticia que debo a una comunicación verbal con mi amigo y colega Fernando Hermida, buen conocedor de Revilla y de la llamada polémica de la ciencia española.

... parece que esa publicación profesa odio mortal a todo lo que tenga sabor de españolismo y yo, por mi parte, juro que, desde que apareció por estas playas, ando buscando en ella a modo de candil algún artículo, página o línea castellanos por el pensamiento o por la frase, y muy pocas veces he logrado la dicha de encontrarlos. Como no sé alemán ni he estudiado en Heidelberg, ni oído a Kuno Fischer, no me explico la razón de que en una revista (al parecer) en español y para españoles, sea extranjero todo: los artículos doctrinales, las novelas, las poesías y hasta los anuncios de la cubierta.<sup>9</sup>

Estas descalificaciones del impetuoso Menéndez Pelayo de *La Ciencia española*, veinteañero demasiado cercano a Gumersindo Laverde, no deberían hacer olvidar que don Marcelino cambiará con los años. En su *Historia de las ideas estéticas en España* menciona la traducción de Perojo, de la que dice: “sólo es directa la [traducción] de la *Crítica de la razón pura*, por el Sr. Perojo”.<sup>10</sup>

Que yo sepa, no existe un estudio de la repercusión que tuvo la traducción de la *Crítica de la razón pura* por Perojo. En primer lugar, no se sabe la tirada, que no debió ser de muchos ejemplares, sabiendo, como sabían los editores, que en España se leía poca filosofía. Pero sí se puede decir que tuvo un gran recorrido. En efecto, la traducción de Perojo fue continuada por el barcelonés y exiliado de la Guerra Civil, Josep Rovira Armengol (1903-1970), hasta completar la *Crítica de la razón pura*. ¿Desde qué año? Es una historia que no conozco bien. Sé que Losada, la editorial en la que se continuó y completó la traducción, fue fundada en Argentina por el español Gonzalo José Bernardo Juan Losada Benítez (1894-1981) a raíz de su desacuerdo con la editorial Espasa, por simpatía de ésta con el franquismo. Losada, juntamente con un grupo de amigos, logró poner en marcha la nueva editorial en 1938, una de las gloriosas emergidas del exilio español republicano. He visto ediciones de la *Crítica de la razón pura* editadas en esa editorial, en dos tomos, siendo el primero la traducción de Perojo, el segundo, la de Rovira Armengol. Posteriormente se editó esta traducción en un solo volumen, y así se sigue editando por lo que yo conozco.<sup>11</sup>

<sup>9</sup> *La ciencia española*, CSIC, 1953, 93-94. Cito por esta edición de Enrique Sánchez Reyes. Véase también (Uribarri, 2014).

<sup>10</sup> Menéndez Pelayo, CSIC, 1940, IV, 20. También menciona Menéndez Pelayo la traducción de Perojo en la nota 91 de su discurso de recepción en la Academia de Ciencias Morales y Políticas (15 de mayo de 1891).

<sup>11</sup> Ibon Uribarri ofrece bastante información sobre las traducciones del regiomontano al español en “Estudio preliminar sobre traducción, filosofía y censura. El caso de Immanuel Kant” (Merino, 2007, 153-194), donde escribe: “*Crítica de la razón pura*, tr. José Perojo/José Rovira Armengol, Losada, Buenos Aires, 1960-1. Se trata de una edición cuidada por Ansgar Klein, que revisa la traducción de Perojo en el primer tomo (tercera edición) y al que se añade la traducción del resto de la obra por Rovira Armengol en el segundo tomo (primera edición). Se ha reeditado posteriormente muchas veces. Ha sido editada por Orbis en Madrid en 1984 y 1985, y por Folio en Barcelona en 2000 y 2002” (Merino, 2007, 190). Uribarri señala del mismo trabajo que Oteyza había obtenido permiso, en 1957, para importar 50 ejemplares de la *Crítica de la razón pura*, editados por Losada, a pesar de estar en el *Índice* (Ibid., 184). Supongo que en 1957 se trataba sólo de la traducción de Perojo tal como había salido en 1883.

También se editó la traducción de Perojo en editorial Sopena, con sede en Buenos Aires. Escribe Uribarri en el trabajo citado:

*Crítica de la razón pura*, tr. José del Perojo/F. L. Álvarez, Sopena, Buenos Aires, 1943 (y varias ediciones más, tengo constancia de la quinta de 1961). Se completa la edición de Perojo con un segundo volumen, que no recoge las variantes de las dos ediciones.” (Uribarri, 2014, 190).

Yo mismo, que recuerdo haber empezado mi lectura de la *Crítica de la razón pura* con la edición alemana de Reclam, bien elaborada y baratísima, podía encontrar en alguna librería de Madrid la traducción de Perojo y Rovira Armengol. Hablo de finales de 1960 y comienzos de 1970, época en la que estaba preparando mi tesis doctoral en Madrid, bajo la dirección de Carlos París. La tesis no estaba centrada en Kant, sino en Unamuno, pero sí incluía un importante capítulo sobre Kant y de ahí arranca mi lectura de su obra. Lo que se podía encontrar de él en español venía de Hispanoamérica, como las mencionadas traducciones de la *Crítica*. Pero no se crea que la censura franquista de libros filosóficos afectaba sólo a eminencias como Kant o Voltaire. Yo leía *Del sentimiento trágico y La agonía del cristianismo*, de Unamuno, en ediciones de Losada, Argentina. Ambos libros estaban en el *Índice* y no era fácil que se editaran en España. Para el régimen dictatorial y para la Iglesia Unamuno era un hereje.

Retornando a Perojo, creo que no fue reconocido como se merecía en su tiempo. Me llama la atención que Lutoslawski, en su artículo de la revista *Kant-Studien*, en 1897, “Kant in Spanien”, se olvide precisamente de quien había traducido por primera vez al español la *Crítica de la razón pura*. Lutoslawski fue a ver a Salmerón, a Ortí y Lara, a Menéndez Pelayo, pero no a Perojo. El autor polaco lo menciona ciertamente y se refiere a su traducción,<sup>12</sup> pero parece dar más importancia al hecho de que la *Revista Contemporánea* se enfrentara al krausismo que a la traducción de la *Crítica* y a su recepción en el panorama cultural español.

### **El Kant más temido por el tradicionalismo español**

Quisiera reivindicar en este breve escrito conmemorativo del tricentenario del nacimiento del gran filósofo Kant aquello que más le reprochaban los defensores del tradicionalismo católico, que fuese un ilustrado tan consecuente, poniendo la razón por encima de cualquier otra consideración. El racionalismo es la orientación filosófica que más resistencia ha encontrado en la escolástica, baluarte que dominó en los conventos y que definió ese tradicionalismo. Pero sigamos hablando del Kant racionalista e ilustrado.

Si se quiere formular una caracterización general de Kant, del Kant crítico, habría que destacar en primer lugar su carácter de ilustrado. La Ilustración no siempre tiene buena prensa hoy, cuando es frecuente oír hablar de la caída de los grandes ideales y de los excesos producidos por la idea de progreso. Por mi parte, tiendo a pensar que la ilustración es lo que

<sup>12</sup> *Kant-Studien*, 1 (1897), 224.

más hace falta en este mundo: hace falta extender y profundizar la educación, promover la ciencia y el conocimiento, desterrar los privilegios y fomentar el cultivo de la razón. En la época de la industria cultural en la que vivimos el *sapere aude* (la expresión que emplea Kant en el ensayo “¿Qué es la Ilustración?”), el abandonar la minoría de edad, el cultivo de la libertad, que conlleva el uso de la razón, sobre todo lo que Kant llama el uso público de la razón, son exigencias permanentes. Me parece muy importante esta exigencia de publicidad, que tiene tanta presencia en Kant, en “¿Qué es la Ilustración?”, en *Sobre la paz perpetua* o en *El conflicto de las facultades*, pero en realidad en todo su pensamiento político y moral. La publicidad es tanto una exigencia del contrato en el que se sustentan las relaciones humanas en la esfera civil como una exigencia de la universalidad de la moral. Kant insiste mucho en que los tratados (las cláusulas, el contenido) sean públicos. ¿Por qué? Porque si son públicos se pueden criticar, o dicho de otro modo, requieren el acuerdo de la mayoría. Si las cláusulas de los tratados son secretas, si el público no conoce el contenido de un tratado, el gobierno puede eludir la crítica y la exigencia de acuerdo, lo que inmediatamente lleva a pensar en intereses ocultos.

Vayamos al distintivo humano por excelencia en el pensamiento ilustrado de Kant, la razón. La razón, esto es lo propio del hombre. El ser humano tiene razón, es racional. Kant es el filósofo de la razón. El punto fundamental para él es, en lo que se refiere al hombre, la razón. Ser hombre significa ser racional. Pero, como buen ilustrado, no dice que nacemos con la lección aprendida, sino que tenemos que aprender. Realizarse como hombre es realizar la razón, desarrollar la razón. Por ello tiene el fin en sí mismo; no es medio para otra cosa, sino que su dignidad se halla en esto, en ser fin en sí mismo. Y ésta es la tarea de la filosofía, enseñar a ser racional, que es lo mismo que enseñar a ser hombre de verdad, hombre crítico, que ejercita la razón, que conoce y cumple las normas que surgen de ella. Ya en su primer libro, “*Pensamientos sobre la verdadera estimación de las fuerzas vivas*” (1749) afirma de manera contundente los derechos de la razón:

Hoy podemos atrevernos ya a no respetar siquiera el prestigio de un Newton o de un Leibniz si eso representa un obstáculo para el descubrimiento de la verdad, y a no obedecer a más argumentos ni convicciones que los del entendimiento mismo. (Ak. I, 5)

El programa que él se propone como tarea crítica responde precisamente al compromiso de realizar la razón. De ahí que plantee como misión de la filosofía el aclarar estas tres preguntas tan conocidas y que se hallan en el capítulo II de la doctrina trascendental del método, segunda parte en que Kant divide la *Crítica de la razón pura*:

¿Qué puedo saber?

¿Qué debo hacer?

¿Qué puedo esperar?

La *Crítica de la razón pura* es una indagación sobre la primera pregunta, qué puedo saber. Se trata de un análisis de las pretensiones de la razón en el

conocimiento y de cuáles son sus límites. Kant, como ilustrado, tiene una inmensa confianza en la razón y en sus posibilidades, pero, por ello mismo, cree que hay que establecer con rigor hasta dónde llegan tales posibilidades. Se trata, dice él mismo de instituir

un tribunal que garantice sus pretensiones [las de la razón] legítimas y que sea capaz de terminar con todas las arrogancias infundadas, no con afirmaciones de autoridad, sino con las leyes eternas e invariables que la razón posee. Semejante tribunal no es otro que la misma crítica de la razón pura (Crp, 9, A 11-12).

Se pretende, pues, poner freno a la desmesura, fijar la frontera de lo que podemos conocer y lo que no. Ésta es la tarea que se propone en la *Crp*, que él presenta como una labor previa (una propedéutica) a un sistema de filosofía, no como el sistema mismo. Y eso sí, Kant piensa que la filosofía debe ser sistemática, debe formar sistema: “La razón humana es arquitectónica por naturaleza, es decir, considera todos los conocimientos como pertenecientes a un posible sistema.” (Ibid., 427, B 502)

Y conviene subrayar que Kant no intenta tanto delimitar lo que podemos conocer de lo que no podemos conocer como delimitar lo que podemos conocer con certeza absoluta. En terminología kantiana esto se expresa con estas palabras: ¿qué podemos conocer a partir de principios *a priori* seguros?, ya que “la ciencia debe ser siempre dogmática” (Ibid., 30, BXXXV). En el prólogo de la primera edición de la *Crp*:

Por lo que se refiere a la *certeza*, me he impuesto el criterio de que no es en absoluto permisible el *opinar* en este tipo de consideraciones y de que todo cuanto se parezca a una hipótesis es mercancía prohibida, una mercancía que no debe estar a la venta ni aun al más bajo precio, sino que debe ser confiscada tan pronto como sea descubierta (Ibid., 11, B XV).

Para indicar el giro que quiere introducir en su filosofía, emplea Kant la figura de la revolución copernicana. Creo que ésta es otra forma de referirse a la alegoría de la paloma, en la que Kant reprende amablemente a Platón por haber querido volar simplemente con las ideas, sin apoyo empírico. En el prólogo a la 2ª ed. de la *Crp*, hablando de los muchos ensayos que se han hecho bajo el supuesto de que el conocimiento debe regirse por los objetos, escribe:

Intentemos, pues, por una vez si no adelantaremos más en las tareas de la metafísica suponiendo que los objetos deben conformarse a nuestro conocimiento, cosa que concuerda ya mejor con la deseada posibilidad de un conocimiento *a priori* de dichos objetos, un conocimiento que pretende establecer algo sobre estos antes de que nos sean dados (Ibid., 20, BXVI).

Y viene a continuación la referencia a Copérnico:

Ocurre aquí como en los primeros pensamientos de Copérnico. Éste, viendo que no conseguía explicar los movimientos celestes si aceptaba que todo el ejército de estrellas giraba alrededor del espectador, probó si no obtendría mejores resultados haciendo girar al espectador y dejando las estrellas en reposo. En la metafísica se puede hacer el mismo ensayo en lo que atañe a la *intuición* de los objetos (Ibid., 20, B XVII).

Es decir, que sea el objeto el que se rija por el sujeto, y no éste el que se rija por aquél.

Acerca de los malentendidos a que ha dado lugar este paralelo con Copérnico se podrían llenar libros enteros. Bertrand Russell, por ejemplo, dice que en realidad lo que hizo Kant fue una contrarrevolución tolemaica, no una revolución copernicana:

Kant habló de la revolución copernicana efectuada por él, pero hubiese sido más preciso si hubiese hablado de una contrarrevolución tolemaica, ya que restituyó al hombre en el centro del que Copérnico lo había destronado (Russell, 1948, 9).

Esta opinión de Russell es claramente un ejemplo de mala lectura de Kant, ya que éste no refiere en el texto citado al movimiento de traslación alrededor del sol, sino al de rotación de la tierra sobre sí misma.

En el pasaje que parece culminar este paralelo revolución kantiana-revolución copernicana, en el sentido de que la razón especulativa no puede ir más allá de lo sensible, Kant indica que nos queda por intentar ir efectivamente más allá de lo sensible, “según el deseo de la metafísica”, en el terreno de la razón práctica. Tenemos libertad para llenar el vacío dejado por la razón especulativa. “Estamos incluso invitados a hacerlo, si podemos, con sus datos prácticos” (*Crp*, 23, B XXI). La famosa revolución copernicana nos llevaría, según esto, no al terreno del conocimiento científico y experimental, sino al de la moral. Son muchos los críticos que han apuntado que Kant habría acentuado cada vez más en sus últimos años el interés por el tema moral.

Dejo aquí abierta la cuestión y pienso que desde luego no hay ninguna huida por parte de Kant en los años 80 y 90 respecto de lo expuesto en la *Crp*. Lo que sí parece claro es que Kant insiste más en la conexión de la labor negativa de la *Crp*, que tendría su complemento positivo (“llenar el vacío dejado por la razón especulativa”) en la esfera práctica, en la moral y la política. Kant no cede ni un ápice en cuanto a rigor argumental en el terreno de la moral y la política. La construcción de la teoría moral quiere ser un paralelo del rigor de la *Crp*, lo que, probablemente, no es una virtud de esa teoría, sino una de sus debilidades. Me refiero a que el ideal del rigor y el sistematismo arquitectónico hace olvidar a Kant aspectos que seguramente son indispensables en el tratamiento de la moral y de la política. Pero éste es otro tema, en el que se halla seguramente la clave de que haya tenido tan poco aprecio por figuras como Herder, que no fue ni quiso ser un filósofo sistemático y riguroso al estilo de Kant. Este le reprochó esta falta de sistematicidad y le maltrató como no maltrató a nadie. Pero lo cierto es que Herder tenía otros intereses: el lenguaje, la cultura como herencia histórica y como producto de pueblos diversos. Podríamos decir en este sentido que Herder es ya un crítico de la Ilustración. Siendo él mismo un ilustrado, critica los prejuicios de una pretendida universalidad que lleva una considerable carga eurocentrista. Herder tiene una mirada más amplia que Kant en lo que se refiere a los cánones culturales y estéticos, y tiene una conciencia lingüística que enseña mucho sobre una universalidad que, al final, quizá es el canon de un pequeño rincón del planeta. Veo en el trabajo de Granja, “Celebración del tricentenario del nacimiento de Immanuel

Kant” (Granja, 2024, 141), que resalta muy atinadamente el esfuerzo de Kant por formular una moral universal, pero tengo alguna duda sobre la solución que propone el regiomontano entre virtud y felicidad, solución muy cristiana, pero no universal. Y aprovecho la ocasión de este número de la revista mejicana *Estudios* en conmemoración del tricentenario del nacimiento de Kant. En el número veo excelentes artículos de otros buenos conocedores de Kant en lengua española, además de Granja, entre ellos el de Gustavo Leyva. Éste expone un interesante recorrido, el de su acercamiento y estudio de la filosofía de Kant. Es muy sugerente lo que escribe sobre el lenguaje y las carencias de Kant en este terreno, que quedan muy patentes en su relación con Herder. No sólo por lo que se refiere al lenguaje, asunto esencial en él, sino también por lo que atañe al finalismo, tema en el que Herder, a diferencia de Kant, está cerca de Espinosa,

Volviendo a la “ligera paloma”, podemos decir que el sesgo platónico del que hemos visto que está rodeada la alegoría, retorna en el terreno moral. El ideal humano del hombre virtuoso tiene su realización en una república que hay que implantar. El bien, el cumplimiento moral, está por realizar. Realizarlo es la tarea que tiene por delante el hombre, la que le da verdadera dignidad. Pero es una tarea, no algo que esté mecánicamente predeterminado, ni un destino fatal, ni tampoco algo que venga definido por la religión, sino algo que viene señalado por la moral, como indica en *La religión dentro de los límites de la mera razón*.

Con esto no intento decir que conviene leer la *Crp* como un prólogo o una simple preparación de la *Crítica de la razón práctica*, que es la obra que Kant dedicó al estudio de la moral siete años después de la primera. No, porque en esta segunda *Crítica* pretende, por un lado, deslindar claramente la moral de la religión introduciendo la razón en el terreno moral o de plantear la moral como un asunto de la razón. Pero, al mismo tiempo, la moral nos introduce en el mundo de lo inteligible, en la esfera de la libertad y de la responsabilidad. La autonomía de la razón especulativa queda aquí aplicada a los principios morales y procede con igual rigor que al considerar las condiciones del conocimiento. En una palabra, Kant es ilustrado tanto en una *crítica* como en otra. Otra cuestión es aclarar si los requisitos cognitivos establecidos en la *Crp* son del todo coherentes con los postulados de la razón práctica.

Es muy importante subrayar el mencionado aspecto de la absoluta certeza, ya que Kant no se conforma con algo así como la probabilidad, que es a lo que llega la inducción. El sistema de Kant rechaza la inducción. Es claramente un sistema racionalista. De ahí que haya sido o rechazado él mismo o malinterpretado por las lecturas empiristas y positivistas. Escribe Hans Reichenbach en este sentido:

El postulado de que la experiencia enmarcada dentro de los principios *a priori* debe ser siempre posible constituye la suposición insostenible del sistema de Kant, es la premisa indemostrable sobre la que se levanta su sistema. El hecho de que no

presente explícitamente su premisa demuestra que la busca de la certeza le hizo pasar por alto las limitaciones de su argumento.

#### Y continúa Reichenbach:

No es mi deseo ser irreverente con el filósofo de la Ilustración, pero podemos hacer esta crítica porque hemos visto a la física pasar a una etapa en la que el marco del conocimiento kantiano se desbarata. La física de nuestros días no reconoce ya los axiomas de la geometría euclidiana ni los principios de la causalidad y la sustancia. Sabemos ya que las matemáticas son analíticas y que todas las aplicaciones que de ellas hacemos a la realidad física, incluyendo la geometría física, tienen una validez empírica y están sujetas a corrección por experiencias posteriores; en otras palabras, que no hay síntesis *a priori* (Reichenbach, 1953, 58).

Cito este largo texto de Reichenbach simplemente como una de las muestras de la crítica positivista de la filosofía de Kant.

¿Es Kant un filósofo adecuado a los tiempos que vivimos? Por supuesto, como lo son Aristóteles, Descartes, Leibniz. Pero Kant tiene quizá un punto de especial actualidad en su permanente demanda de que los humanos usemos las herramientas que la naturaleza nos ha dado, Esa exploración de la razón humana que Kant ha ofrecido en sus Críticas es un ejemplo sin precedentes en su ambición y su rigor. Y aunque él es deudor de una tradición en su planteamiento, su lección de independencia, sobre todo en la *Crp*, es un ejemplo difícil de superar, es la puesta en práctica de su gran lema: no se enseña filosofía; se enseña a filosofar.

Creo que las cosas han cambiado muchísimo desde que Perojo tradujo por primera vez la *Crp*. Existen abundantes traducciones españolas de obras de Kant incluida una traducción de la primera *Crítica* al vasco y una, recién salida, al catalán,<sup>13</sup> además de abundante bibliografía sobre el regionmontano. Existe desde hace unos años la Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española, que edita la *Revista de Estudios Kantianos*; y se celebran congresos y eventos múltiples en los que se debate sobre la obra kantiana, a menudo con presencia de estudiosos de fuera de España, lo que favorece el intercambio cultural y la comunicación de las diversas lecturas. Seguro que, con el tiempo, tendremos también más sociedades que estudien, cultiven y editen a autores de lengua española como el propio Perojo.

### Bibliografía

Balmes, J. (1847): *Filosofía fundamental*. Madrid, editorial Reus, 1922.

<sup>13</sup> Traducción al vasco: *Arrazoimen hutsaren kritika*, Bilbao, Klasikoak, 1999. Versión de Ibon Urbarri. Traducción al catalán: *Crítica del raó puro*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 2024. Versión de Miquel Montserrat Capella. De la traducción vasca no me atrevo a decir nada, por desconocer el idioma; de la traducción catalana, que he manejado por encima, veo un trabajo muy cuidado, muy elaborado y que representa para la lengua catalana un enriquecimiento muy importante en el ámbito filosófico. Una lengua que es capaz de expresar con rigor los contenidos de una obra filosófica como la *Crítica de la razón pura* es una lengua enriquecida en su tesoro cultural, para decirlo en los términos que emplea Herder al hablar del lenguaje. La traducción es el medio de que esos tesoros culturales lo sean para todos los humanos, no sólo para los hablantes de la lengua que los ha creado.

- Descartes, R. (1878): *Obras filosóficas de Descartes*. Manuel de la Revilla traducción e introducción. Madrid, Biblioteca Perojo.
- Díaz Regadera, M.<sup>a</sup> D. (1995): *José del Perojo y Figueras /1850-1908). Neokantismo y reformismo*. Tesis de la Universidad Autónoma de Madrid.
- Díaz Regadera, M.<sup>a</sup> D. (2010): *José del Perojo digital*. Madrid, F. Ignacio Larramendi. (<https://www.larramendi.es/es/consulta/registro.do?id=1873>).
- Fioraso, N. (2012): *De Königsberg a España. La Filosofía española del siglo XIX en su relación con el pensamiento kantiano*. Valencia, Editorial Cultural y Espiritual.
- Granja, Dulce M<sup>a</sup> (2018): “El ingreso y la asimilación de la filosofía kantiana en México”. *Revista de Estudios Kantianos*, vol. 3, n<sup>o</sup> 1.
- Granja, Dulce M<sup>a</sup> (1997): *Kant en español: elenco bibliográfico*. México, Universidad Nacional Autónoma de México/Universidad Autónoma Metropolitana.
- Kant, I. (1883): *Crítica de la razón pura. Texto de las dos ediciones precedido de “Vida de Kant” y de “Historia de los orígenes de la filosofía crítica” de Kuno Fischer*. J. del Perojo traductor. Madrid, Gaspar.
- Menéndez Pelayo, M. (1884-1890): *Historia de las ideas estéticas en España*. Santander, CSIC, 1940. Existe una edición académica de esta obra: Santander, RSMP/Publican, 2012.
- Menéndez Pelayo, M. (1887-1889): *La ciencia española*. Madrid, CSIC, 1953-1954. Existe una edición académica de esta obra: Madrid, Fundación Larramendi, 2019.
- Merino Álvarez, R. (2007): *Traducción y censura en España (1939-1985)*. Bilbao, Universidad de País Vasco.
- Perojo, J. del (1875): “Kant y los filósofos contemporáneos”. *Revista Europea*, núm. 56.
- Reichenbach, H. (1953): *La filosofía científica*. México, FCE.
- Russell, B. (1948): *Human Knowledge*. New York, Allen & Unwin Ltd.
- Uribarri, I. (2014): “*Crítica de la razón pura* de Kant, en la traducción de José del Perojo (1883)”. Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.

## ***El Kant de Miguel de Unamuno***

### *Miguel de Unamuno's Kant*

Nazzareno Fioraso

**Resumen:** Este artículo parte de la constatación de que no cabe hablar tanto de la presencia del kantismo como doctrina sistemática en el pensamiento de Unamuno, como de la existencia en éste de aspectos afines a la manera kantiana de pensar. Por eso aspira este ensayo a poner de relieve esa forma unamuniana de pensar, que sólo con mucha cautela puede considerarse “kantiana”, pues frente a la insistencia de Kant en que la razón es la rectora del conocimiento humano de lo real, Unamuno opta por la sensibilidad, más en concreto por el sentimiento trágico de la vida, como facultad humana de la experiencia metafísica de la realidad.

**Palabras clave:** Unamuno, Kant, kantismo en España, razón, sentimiento trágico de la vida, forma de pensar unamuniana.

**Abstract:** This article is based on the assertion that it is not so much possible to speak of the presence of Kantianism as a systematic doctrine in Unamuno's thought, as of the existence in it of aspects which are related to the Kantian way of thinking. That is why this essay aims to highlight this Unamunian way of thinking, which can only be considered ‘Kantian’ with great caution, since, in contrast to Kant's insistence that reason is the guiding force of human knowledge of the real, Unamuno opts for sensibility, more specifically for the tragic sense of life as the human faculty of the metaphysical experience of reality.

**Keywords:** Unamuno, Kant, Kantianism in Spain, reason, tragic sense of life, Unamunian way of thinking.

Recién llegado a Salamanca, en 1891, Miguel de Unamuno escribió<sup>1</sup> a su amigo Pedro Múgica, que en aquel entonces vivía en Berlín, pidiendo: “¿No habrá por ahí algún busto, pequeño, de un palmo lo alto no más, del excelso Kant? Si lo hay avísame qué tal es y cuánto cuesta” (Fernández, 1972, 143). En la Casa-Museo Unamuno no se encuentra ningún busto del filósofo alemán, pero esta simple petición revela una admiración especial hacia Kant, aunque no dependió de una filiación intelectual o de un específico interés hacia las doctrinas del filósofo de Königsberg. En *Las máscaras de lo trágico* (1996), Pedro Cerezo Galán (citando François Meyer) aclaró esta “filiación” kantiana afirmando:

---

<sup>1</sup> La carta no tiene fecha, pero se escribió entre el 23 de septiembre de 1891 y el 6 de febrero de 1892.

El pensamiento kantiano, aun cuando no hay evidencia que lo conociera de primera mano, dejó en su obra [de Unamuno] el doble peso del criticismo y del dualismo fenómeno/noumeno, que subyace a la visión trágica. [...] Unamuno, más que kantiano de doctrina, lo es de estilo y actitud (Cerezo, 1996, 124).

Como es habitual en las relaciones de Unamuno con las doctrinas de otros filósofos, ese es un sentimiento general, pleno de matices polémicos y malentendidos, que, sin embargo, evidencia una lectura cuidadosa y una profunda meditación de las obras clásicas de la filosofía, aunque el filósofo español prefiere finalmente seguir su propio y personal camino.

En este caso, la admiración quizás se dirige más hacia el hombre Kant que hacia su filosofía, cuya influencia, sin embargo, fue ciertamente profunda y en algunos aspectos muy significativa, pues “no es que el kantismo haya influido en Unamuno como doctrina sistemática; más bien diríase que es que en él hay una manera kantiana de pensar” (Meyer, 1968, 157). El objetivo de este ensayo es precisamente poner de relieve esta forma de pensar, que sólo con mucha cautela puede definirse “kantiana”, ya que “frente a las facultades de la razón kantiana (*Vernunft*) para conocer lo real, Unamuno opta por otra facultad: el sentimiento, por medio del cual se conoce según el modo del sufrimiento trágico” (Lema-Hincapié, 2004, 583-584).<sup>2</sup>

Precisamente esta opción por el sentimiento marca la particular relación intelectual (y humana, por decirlo así) entre el filósofo salmantino y el de Königsberg, que se expresa con especial eficacia en un poema de Unamuno (fechado “abril o mayo de 1908”) en que encontramos cierta ironía, pero también una auténtica admiración. Porque, si es evidente que para el pensador-poeta español lo importante es la vida y la existencia concreta, no es menos manifiesto también que el contraste con el universo kantiano abstracto es precisamente lo que nos permite apreciar plenamente en su concreción el mundo *de carne y hueso*:<sup>3</sup>

Cerré el libro que hablaba  
de esencias, de existencias, de sustancias, e  
de accidentes y modos,  
de causas y de efectos,  
de materia y de forma,  
de conceptos e ideas,  
de números fenómenos,  
cosas en sí y en otras, opiniones,  
hipótesis, teorías...  
Cerré el libro y abrióse  
a mis ojos el mundo.  
Traspuesto había el sol ya la colina;  
en el cielo esmaltábanse los álamos  
y nacían entre ellos las estrellas;  
la luna enjalbegaba el firmamento,  
cuyo fulgor difuso  
en las aguas del río se bañaba.

<sup>2</sup> Sobre el mismo argumento véase Verdú, 2005, 555-560.

<sup>3</sup> Para un análisis más detallado de la poesía véase Pulgar Castro, 2005, 551-553.

Y mirando a la luna, a la colina,  
 las estrellas, los álamos,  
 el río y el fulgor del firmamento  
 sentí la gran mentira  
 de esencias, de existencias, de sustancias,  
 de accidentes y modos,  
 de causas y de efectos,  
 de materia y de forma,  
 de conceptos e ideas,  
 de números fenómenos,  
 cosas en sí y en otras, opiniones,  
 hipótesis, teorías;  
 esto es: palabras.  
 Sobre el libro cerrado  
 que yacía en la yerba  
 por la luna su pasta iluminada,  
 mas su interior a oscuras,  
 descansaba una rana  
 que iba rondando su nocturna ronda.  
 ¡Oh, Kant, cuánto te admiro! (Unamuno, 1966-1971, VI, 534-535).

### 1. Primeros acercamientos al kantismo

El conocimiento que Unamuno tenía del pensamiento de Kant, especialmente en su juventud, parece traer origen principalmente desde los manuales de historia de la filosofía, con escasas lecturas directas. En los manuscritos conservados en la Casa-Museo de Unamuno, y que datan de la época anterior a su llegada a Salamanca (1891), encontramos algunas referencias a Kant (aunque nunca procedentes directamente de sus obras), de las que se desprende una cierta evolución en la interpretación de la filosofía trascendental; así, por ejemplo, en el *Cuaderno XVII* (1884-1885) podémoste leer:

Llegó Kant y cuando ya se creía que las cosas habían entrado en caja y la razón humana había sido encerrada en sus límites los mismos discípulos del maestro vuelven a reproducir los antiguos errores y se repite monótona y puntualmente el mismo círculo de los mismos sistemas. Kant arrancó del mundo externo y le volvió a sí misma a la razón y ésta dentro de sí volvió a discurrir el mismo círculo vicioso que había discurrido enajenada fuera de su propio seno. Kant arrasó el objeto e hizo a la ciencia subjetiva. Ni lo uno, ni lo otro, la ciencia debe ser ciencia, se ejerce en el dominio del conocimiento, pero me temo que en este campo vuelvan a realizarse los giros caprichosos y las fantasías atrevidas (Unamuno, 2016a, 120).

Estas declaraciones de Unamuno muestran cuál pudo haber sido su nivel de conocimiento del filósofo de Königsberg durante su época universitaria. La interpretación de la ciencia kantiana como ciencia subjetiva se basó probablemente en una lectura llevada hasta las consecuencias más extremas de la *Crítica de la razón pura*, especialmente del concepto de Revolución Copernicana. Una lectura que guarda algunas afinidades con la interpretación schopenhaueriana del kantismo como forma de idealismo, en línea con los estudios sobre Schopenhauer que el filósofo español realizó en los años anteriores. Pero esta fase “idealista-subjetivista” fue pasajera, pues

unos pocos años más tarde, en 1890, menciona nuevamente la idea del cambio provocado por Kant en la filosofía en el *Programa de metafísica*, presentado en el concurso para la cátedra de metafísica de las universidades de Barcelona y Valencia; y aquí encontramos una interpretación que podemos calificar cercana a la neokantiana de Hermann Cohen y Paul Natorp (y por tanto opuesta a la de Schopenhauer). En ese *Programa*, de hecho, Unamuno se centró únicamente en el método kantiano, interpretado como un análisis concreto del sistema científico newtoniano:

Después de Kant todas las escuelas y direcciones de pensamiento han sufrido honda transformación y ensanchado sus moldes, al sentir que un espíritu crítico debe asentar los principios sobre datos incontrovertibles apartando la investigación de todo procedimiento dogmático que parta de tesis para ir acumulando supuestas pruebas traídas en vista de una suposición dada (Unamuno, 1982, 78-79).

Parece, pues, que se haya producido un cambio sustancial en la interpretación de Kant: de una inicial lectura schopenhaueriano-idealista a una (aparentemente) parecida a la de la Escuela de Marburg, con tintes positivistas. “Aparentemente” porque, a pesar de que en el archivo de la Casa-Museo de Unamuno en Salamanca no se puede encontrar ninguna obra marburguense que pudiera haber sido leída en el periodo de redacción del *Programa de metafísica*,<sup>4</sup> la lectura unamuniana de Kant en un sentido positivista no dependió de influencias alemanas, sino españolas. Serían necesarias más aclaraciones,<sup>5</sup> pero podemos afirmar que la interpretación “positivista” fue la interpretación genérica que se dio de Kant en España al menos hasta los primeros años del siglo XX.

De forma sintética (aunque no del todo precisa) se puede afirmar que el neokantismo español de la época de la Restauración fue una “vía neokantiana al positivismo” (Abellán, 1984-1989, 120-127), según la definición de José Luis Abellán. Unamuno, por tanto, llegó a este cambio interpretativo bajo la influencia del “kantismo” presente en los ambientes académicos y culturales madrileños. Realizó así una radicalización de las “posiciones positivistas” de Kant, que en su opinión no dejaban lugar a la metafísica. De este modo los límites impuestos a la razón resultaron funcionales a sus teorías, y Kant se vio transformado en un precursor del método científico positivista. Esta radicalización fue una acción casi automática para Unamuno, “cuyo concepto de razón, debido a la influencia positivista, era mucho más estrecho y menguado que el de Kant” (Cerezo, 1996, 520).

En el que probablemente sea el manuscrito más importante del periodo pre-salmantino, titulado *Filosofía lógica* (1886), el nombre de Kant nunca aparece. Sin embargo, la teoría del conocimiento que expone Unamuno

<sup>4</sup> En la Casa-Museo Unamuno de Salamanca sólo se encuentra una obra de Cohen, pero publicada en 1902: *System der Philosophie* (Berlin, Bruno Cassirer).

<sup>5</sup> Para una exposición más detallada de la historia de la recepción de Kant en España ver *De Königsberg a España. La filosofía española del siglo XIX en su relación con el pensamiento kantiano* (2012), de N. Fioraso.

manifiesta ecos de la epistemología kantiana y podemos afirmar, al menos en términos generales, que el joven pensador español utilizó algunos conceptos y una terminología, que se pueden considerar afines a los kantianos. Por ejemplo, abordando el tema de la relación entre representación y objeto, escribió: “El objeto es una síntesis de varias representaciones. [...] El espacio es la forma bajo la cual se presentan las representaciones; el tiempo y el espacio las forma bajo las cuales se presenta el objeto” (Unamuno, 2016d, 245). Sin embargo, no debe exagerarse la aportación de Kant a este escrito, ni la de ningún otro filósofo, con la única excepción, probablemente, de Hegel (García, 1983, 157-180).

Ni siquiera en *Notas de filosofía I* (1885-86) es significativa la presencia de Kant, a quien se cita sólo a través de una crítica a su pensamiento, utilizada por Unamuno para introducir sus propias reflexiones sobre la experiencia y la universalidad:

¿De la experiencia leyes necesarias y universales? Kant supone que no. Yo digo que sí. Lo relativo puede ser necesario y universal. Lo que es y no puede ser de otro modo.

De 20 árboles que conozco, los 20 verdes, puedo concluir: todo árbol es verde, porque para mí todos los árboles son los 20 árboles y al decir: todo árbol es verde, digo: para que yo clasifique a una cosa como árbol ha de ser verde.

Si conozco otro objeto en todo semejante a los 20 que llamé árboles menos en el color o los excluyo de la clase de los árboles y continúo diciendo: todo árbol es verde; o varío la idea que tenía de árbol, excluyendo de ella tal color determinado.

En realidad, las ideas de las cosas cambian y se modifican y la determinación de la esencia es puramente fenomenal (Unamuno, 2016c, 208).

Prescindiendo de que Unamuno parece ignorar que para Kant son posibles los juicios objetivos (y por tanto universales), basados en la experiencia (Kant, 2005b, §§ 18-20, 81-83), es interesante señalar que en este párrafo ya no vale la acusación formulada en el *Cuaderno XVII* (poco anterior a *Notas de filosofía I*), donde afirma que “Kant arrasó el objeto e hizo a la ciencia subjetiva” (Unamuno, 2016a, 120). En realidad, la subjetivización de lo universal que propone Unamuno en el pasaje citado va mucho más allá de la supuesta hipersubjetividad de la Revolución copernicana. La determinación de la esencia es puramente fenoménica, sólo si se refiere al sujeto cognoscente empírico, y esto implica la imposibilidad de un auténtico universal necesario. De esta manera Unamuno transforma el problema en un universal subjetivo similar a la representación schopenhaueriana, y quizás incluso más radical. En cualquier caso, la presencia del kantismo (así como de otras corrientes de pensamiento europeas, a excepción del positivismo) en los cuadernos juveniles es bastante limitada. Además, no parece tanto un estudio crítico de las doctrinas de los grandes pensadores del pasado, sino algo ordenado a la construcción de un sistema filosófico propio. De hecho, aunque sirvieron de base para el desarrollo del pensamiento maduro, a partir de la publicación de la *Vida de Don Quijote y Sancho* en 1905) esas reflexiones juveniles sólo encuentran en Unamuno un lugar como ejemplo

de hasta qué punto la razón puede llegar a ser escéptica, antivital y, esencialmente, antihumana (Fioraso, 2008).

En el *Cuaderno XXIII* (1885-1886) citó explícitamente por primera vez la *Crítica de la razón pura*, en un pasaje donde encontramos la primera expresión de un tópico de la interpretación unamuniana de Kant, es decir, la tendencia a atribuir cierta irracionalidad al filósofo alemán:

La razón tiene sus límites de los que no puede pasar, cuando lo pretende se destruye á sí misma y se encierra en un círculo vicioso. Fuera de la razón hay algo, pero no racional, el hombre no es sólo razón, la verdad no es sólo racional.

Así como las verdades de la ciencia no exigen fe, así la fe no exige raciocinio.

Lo único que la razón prueba y puede probar es su propia impotencia, ya Kant lo probó en su *Crítica de la razón pura*. Y el mismo Kant apeló al sentido íntimo.

Ni la moral ni la filosofía pueden pasarse con solo la razón, necesitan algo más, lo buscan y lo hallan (Unamuno, 2016b, 181).

El pasaje cita los límites de la razón, en alusión a las famosas preguntas de Kant: “¿Qué puedo saber? ¿Qué tengo que hacer? ¿Qué puedo esperar?”, y en ese destaca la correcta interpretación del objetivo de la *Crítica de la razón pura*, es decir, encontrar tales límites. Pero no está claro cómo Kant “apeló al sentido íntimo”, a menos que consideremos la *Crítica de la razón práctica* como la respuesta kantiana a las ansiedades existenciales del hombre Kant. Si estos problemas existenciales aún no eran centrales durante la juventud de Unamuno, poco a poco fueron adquiriendo mayor importancia, hasta alcanzar su apogeo en la redacción del *Sentimiento trágico de la vida* (1913). A partir de este momento, lo importante en la reflexión ya no será la interpretación racional del mundo, sino se centrará en

algo que, a falta de otro nombre, llamaremos el sentimiento trágico de la vida, que lleva tras sí toda una concepción de la vida misma y del universo, toda una filosofía más o menos formulada, más o menos consciente (Unamuno, 1966-1971, VII, 119).

Este sentimiento es lo que caracteriza la visión de la existencia humana, es decir, el nuevo centro de toda reflexión filosófica unamuniana. El corazón del hombre se mueve hacia la agonía existencial (que es su carácter más auténtico) desde la observación del carácter trágico de la existencia, que surge de la angustia creada por la presencia constante de la muerte, que genera el deseo y la necesidad de una vida eterna. Este deseo irracional de eternidad se opone a la razón humana, que no puede sostener al corazón en eso. Como decía Unamuno, retomando a Hegel, “todo lo vital es irracional, y todo lo racional es anti-vital, porque la razón es esencialmente escéptica” (Unamuno, 1966-1971, VII, 111) y por tanto niega la posibilidad de la inmortalidad del alma. Es, en realidad, una característica permanente en el pensamiento de Unamuno, la de concebir la duda como pura y exclusivamente negativa, en el sentido de que la duda insinúa la posibilidad de la inexistencia de lo que se duda y esta posibilidad es siempre exagerada, hasta su identificación con una opinión negativa.

Pero esta “razón escéptica”, a la que Unamuno se opone en su madurez, no es otra cosa que la visión de la razón que tenían los positivistas y que él

mismo compartió finalmente en los años anteriores a su llegada a Salamanca. Sin embargo, es una razón que no alcanza el escepticismo absoluto, ya que “la razón no me lleva ni puede llevarme a dudar de que exista; adonde la razón me lleva es al escepticismo vital; mejor aún, a la negación vital; no ya a dudar, sino a negar que mi conciencia sobreviva a mi muerte” (Unamuno, 1966-1971, VII, 179). El racionalismo, la aridez escéptica de la razón, de la que habla Unamuno, no es más que el reflejo y la continua negación de su propia filosofía juvenil. De hecho, su evolución intelectual en la década de 1890, caracterizada también por la gran crisis espiritual y existencial de 1897, creó una fractura irreconciliable entre el pensamiento “vitalista”, que se convirtió en su filosofía *tout court*, y el “positivista” característico de su juventud. Aún más, éste último se convirtió en blanco polémico continuo y omnipresente en la madurez unamuniana. Pero fue sobre todo en el alma de Unamuno, donde se creó un conflicto entre el corazón, que no quiere morir, sino persistir en su esencia, y la razón que, al no ser del corazón, permanece silenciosa frente a este sentimiento, ajeno e incomprensible para ella. A partir de esta condición estrictamente personal, el conflicto Lógica/Cardiaca se apoderó de toda la reflexión filosófica del español, porque finalmente Unamuno nunca llegó a una definición clara de razón, ni se puso nunca en relación directa con ella. Siempre se aproxima a ella en relación con otros aspectos de la vida humana (como el lenguaje o la fe), pero de esta manera la razón se reduce “a un vehículo para el pensar y a una herramienta en la búsqueda de la verdad, pero en ningún momento entra en relación directa con la verdad ni con la vida” (Andersen, 2015, 12).

Por otro lado, es evidente que las preocupaciones unamunianas distan ya de las reflexiones kantianas en esta perspectiva general, y es el propio filósofo español quien lo dice:

No faltará a todo esto quien diga que la vida debe someterse a la razón, a lo que contestaremos que nadie debe lo que no puede, y la vida no puede someterse a la razón. “Debe, luego puede”, replicará algún kantiano. Y le contrarreplicaremos: “no puede, luego no debe”. Y no lo puede porque el fin de la vida es vivir y no lo es comprender (Unamuno, 1966-1971, VII, 177).

La vida no está sujeta a la razón, porque sigue las “leyes” del sentimiento, del corazón, y no de la lógica que, por el contrario, si lograra subyugar la vida, la anularía insertando en un esquema rígido y fijo, lo que es “simplemente” impulso vital. La vida no quiere comprender, quiere vivir, pero se opone a su voluntad el obstáculo de la muerte, que le impide hacerlo eternamente. Y en esta perspectiva surge la cuestión de la auténtica inmortalidad, la que Unamuno llama “inmortalidad fenoménica”.

## **2. Deber, Felicidad, Santidad**

El problema de la inmortalidad del alma y el sentimiento religioso del hombre son dos aspectos del problema vital, íntimamente vinculados con el amor a Dios. Pero este Dios no es el Dios racional de los filósofos, sino el Dios del hombre, el Dios vivo. Según Unamuno, la religión es tan natural

para el hombre como pueda serlo la respiración, porque sólo en la religión el hombre de carne y hueso encuentra su dimensión natural, el terreno fértil para vivir una existencia agónica. Sólo la fe puede convencernos de que no moriremos, que nuestra alma sobrevivirá; cualquier intento de racionalizar esta creencia mata la fe (y con ella el deseo de sobrevivir) o distorsiona la inmortalidad. Por eso la búsqueda teológica de Dios no llega al Dios del hombre, sino sólo a un Dios que no sufre y no ama, porque es producto de la razón y, por tanto, muerto. El error teológico surge del deseo de encontrar a Dios y luego amarlo. Unamuno sostiene por el contrario que, para conocer a Dios, primero debemos amarlo; y amarlo ante todo como garante de nuestra inmortalidad.

En su juventud, el filósofo español tuvo una relación controvertida con la fe y la religión. Sin detenerse en el análisis de este aspecto, es interesante ver que, en un pasaje de *Cuaderno XXIII*, confesó “haber guardado puercos en la piara positivista” (Unamuno, 2016b, 183), pero también reveló que había regresado como el hijo pródigo evangélico a la fe, ya que la razón no le bastaba. Con esta confesión declaró que su regreso a la fe se produjo para responder a necesidades humanas que la razón no sabe satisfacer, pero dentro de los límites de la razón el método seguía siendo el científico:

Yo tengo fe, podrá no ser la fe de tales y cuales dogmas ordenados, clasificados y descritos, pero tengo fe en algo fuera de los hechos en algo fuera de la serie de estados anímicos, y creo todo lo que creen los demás, aunque lo crea de otro modo. [...]

De la ciencia y de las explicaciones racionales aparto Dios, el alma, la providencia etc., la ciencia se pasa sin ella, la filosofía no. Si esto no es hablar claro yo no sé lo que será.

Lo que se cree no se prueba, el dogma es anterior a la teología, Cristo afirmaba, no discutía. [...]

La fe está fuera de la razón, arriba o abajo según se quiera, esto es relativo, según desde donde se mire el pozo es alto u hondo (Unamuno, 2016b, 153-202, 182-183).

Por tanto, es indiferente que el pozo sea “alto u hondo”, porque lo que tiene validez efectiva es la fe en algo que la razón no puede comprender, pero que, sin embargo, es necesario. Sólo en los años siguientes la fe tendrá prioridad sobre la razón: en el momento en que Unamuno escribió estas líneas, razón y fe eran dos realidades que coexistían y que satisfacían, cada una a su manera, las necesidades del hombre. En el pensamiento juvenil, la razón tiene, a pesar de todo, el papel más importante, ya que el interés fundamental de la época es la estructura de la realidad sensible, es decir, su composición fáctica que determina su comprensibilidad.

La visión del mundo que subyace a estas afirmaciones recuerda, sin demasiada tensión, a la kantiana. De hecho, Unamuno separa la realidad del conocimiento, de la de la acción; al igual que Kant, quien hablaba a su vez de dos usos distintos de la razón, el teórico y el práctico. Así, la razón unamuniana tiene su campo de acción sólo en el conocimiento, mientras que es el “corazón” el que guía al hombre en el campo práctico. La diferenciación entre ciencia y filosofía que aquí se propone es muy

interesante y, en última instancia, puede atribuirse a la distinción kantiana entre *Verstand*, es decir, la facultad de organizar la materia cognitiva según leyes, y *Vernunft*, la facultad que tiende a lo incondicional, es decir, a un conocimiento absoluto, no ligado a ninguna condición de experiencia y puesto como el ideal hacia donde el intelecto debe dirigirse. La diferencia entre *Verstand* y *Vernunft*, por tanto, no conduce sólo a la distinción de dos tipos diferentes de conocimiento, sino a la subordinación de uno al otro: el intelecto depende, en su uso correcto, del uso regulativo de las ideas de la razón, el *Verstand* está subordinado a la *Vernunft*.

Unamuno, en realidad, no hace del todo suya esta distinción y utilizará siempre el término “razón” en el sentido de *Verstand*, pero en cualquier caso fe y ciencia permanecen separadas, cada una con su ámbito específico de acción. Por lo tanto, la filosofía positivista del joven Unamuno no se resuelve en un “intelectualismo” empirista *tout court*, sino que, por el contrario, deja espacio para que se puedan captar cuestiones que van más allá de los límites de la realidad fenomenalmente cognoscible. De esta manera, mediante el uso de la razón concebida en el sentido kantiano de *Vernunft*, es posible entender el significado pleno de la realidad misma. Esta fe es precisamente lo que el Unamuno maduro llamará experiencia “vital” de Dios, que no puede comprobarse mediante un razonamiento puramente lógico, sino sólo a través de un recorrido existencial y “cordial”. Pero en este caso se puede ver claramente que “del lenguaje kantiano de la postulación se pasa al unamuniano de la creación” porque veremos cómo “postular a Dios desde el sentimiento de su necesidad no significa otra cosa que voluntad de crearlo” (Cerezo, 1996, 521). Pero esta creación, al menos según la interpretación de don Miguel, recuerda el “salto” del enfoque filosófico-racionalista de la *Crítica de razón pura*, al más “vital” de la *Crítica de la razón práctica*, que puede atribuirse al hombre Kant, si ignoramos el “Canon” de la primera *Crítica*:

Reconstruye en ésta [la *Crítica de la Razón Práctica*], digan lo que quieran los que no ven al hombre, lo que en aquélla abatió. Después de haber examinado y pulverizado con su análisis las tradicionales pruebas de la existencia de Dios, del Dios aristotélico, que es el Dios que corresponde al ζῶον πολιτικόν del Dios abstracto, del primer motor inmóvil, vuelve a reconstruir a Dios, pero al Dios de la conciencia, al Autor del orden moral, al Dios luterano, en fin (Unamuno, 1966-1971, VII, 110).

Entonces, “el solterón un sí es no es egoísta, que profesó filosofía en Koenigsberg a fines del siglo de la Enciclopedia y de la diosa Razón”, es decir el hombre en carne y hueso Immanuel Kant, “no se resignaba a morir del todo. Y porque no se resignaba a morir del todo, dio el salto aquel, el salto inmortal, de una a otra crítica” (de Unamuno 1966-1971, VII, 111). Esta afirmación parece inspirada en la idea de Jacobi del “salto mortal”: la filosofía muere al “saltar” al mundo de la fe, porque ese salto abre una percepción de la profundidad de la realidad que los sistemas del “racionalismo” no pueden comprender. No tenemos constancia de la lectura de Jacobi por parte de Unamuno, ni en sus manuscritos de juventud ni en sus

obras de madurez, y los textos del pensador alemán no están presentes en su biblioteca personal. Pero, por otra parte, no podemos excluir por completo un cierto conocimiento, aunque sea indirecto, ya que cada manual de historia de la filosofía tiene una referencia a Jacobi y al “salto mortal”. En ella parece modelarse la expresión “salto inmortal”, que evoca una posición filosófica, la de Jacobi, bastante similar a la de Unamuno: no se puede dar ningún fundamento racional a la divinidad y la única vía de acceso a Dios es el salto mortal de la fe, que es irracional. Unamuno transforma el salto, de “mortal” para la filosofía en “inmortal” para el hombre, porque este salto de la fe es fundamental para sostener la posibilidad de una inmortalidad del alma:

El trabajo reflexivo de Unamuno no sigue la línea de la razón y los conceptos (lógica), sino la del sentimiento, la imaginación y las figuras (poética). Frente al paradigma moderno de la representación, él opta por el paradigma de la creación, en cuya base se encuentra siempre un estado de ánimo, un afecto, un sentimiento (Flórez, 2013, 291).

En otras palabras, quienes creen en Dios lo hacen sólo con un acto de fe.

Como ya se mencionó, una de las características fundamentales de la interpretación que Unamuno hace de Kant es la tendencia a atribuir una cierta forma de irracionalidad al filósofo alemán. Así, siguiendo el texto, el catedrático salmantino subraya la situación en la que se habría encontrado el pensador de Königsberg al fundar su propia metafísica de las costumbres. Pero la comparación tiene el objetivo de corregir a Kant y acercarlo a su propia perspectiva. La manipulación de los instrumentos historiográficos, de hecho, es una constante en Unamuno, que trata a otros pensadores sólo en función de su utilidad para sus propias reflexiones. Sólo desde este punto de vista podemos entender su afirmación de que fue el deseo de inmortalidad, lo que impulsó a Kant a escribir la *Crítica de la razón práctica*, la cual revela a una lectura atenta que

se deduce en ella la existencia de Dios de la inmortalidad del alma, y no ésta de aquélla. El imperativo categórico nos lleva a un postulado moral que exige a su vez, en el orden teleológico o más bien escatológico, la inmortalidad del alma, y para sustentar esta inmortalidad aparece Dios (Unamuno 1966-1971, VII, 111).

Para Unamuno, el error de Kant fue querer permanecer siempre subordinado a la razón y querer devolver a la lógica todos los aspectos de la realidad, incluso la vida misma; por el contrario, debería haber reconocido los límites de la racionalidad y haber seguido la “cardíaca” de la vida, es decir, las razones del corazón. Por eso Unamuno llegó a exclamar: “¿Y qué diremos de aquello otro del emperador de los pedantes, de aquello de que no hemos venido al mundo a ser felices, sino a cumplir nuestro deber? (*Wir sind nicht auf der Welt, um glücklich zu sein, sondern um unsere Schuldigkeit zu tun*)” (Unamuno, 1966-1971, VII, 267). Esta afirmación es totalmente contraria a las esperanzas del hombre de carne y hueso que, por el contrario, quiere vivir una vida feliz: “Si estamos en el mundo *para* algo - *um etwas* -, ¿de dónde puede sacarse ese *para*, sino del fondo mismo de nuestra

voluntad, que pide felicidad y no deber como fin último?” (Unamuno, 1966-1971, VII, 262). Este problema en la relación entre deber y felicidad se debe, según Unamuno, a la noción luterana de fe, propia del filósofo de Königsberg. Esta sería también la causa de que el kantismo nunca haya tenido una gran acogida ni una influencia profunda en España:

El pensamiento filosófico de Kant, suprema flor de la evolución mental del pueblo germánico, tiene sus raíces en el sentimiento religioso de Lutero, y no es posible que el kantismo, sobre todo en su parte práctica, prendiese y diese flores y frutos en pueblos que ni habían pasado por la Reforma ni acaso podían pasar por ella. El kantismo es protestante, y nosotros, los españoles, somos fundamentalmente católicos (Unamuno, 1966-1971, VII, 282).

Se origina en este rechazo de la Reforma Protestante también la peculiar línea de pensamiento que más influencia e importancia tuvo en España durante la segunda mitad del siglo XIX, la escuela krausista, que se formó en torno a Julián Sanz del Río (1814-1869), e inicialmente tomó la forma de una doctrina filosófica dependiente de las ideas del filósofo alemán Karl Krause (1781-1832).<sup>6</sup> El krausismo español, sin embargo, rápidamente dejó de ser simplemente una escuela filosófica, para convertirse sobre todo en un movimiento de renovación espiritual y educativa; de hecho, sus influencias más fructíferas se produjeron en dos esferas prácticas: la filosofía del derecho y la pedagogía. Dada su naturaleza de filosofía fundada en la religión, el krausismo implicaba y requería ante todo razón y libertad, y por ello políticamente se estructuró como un movimiento liberal que condenaba y rechazaba todo lo que, como la violencia y la injusticia, pudiera impedir el desarrollo natural y el movimiento progresivo de la humanidad hacia su plenitud. Desde un punto de vista sociológico, sin embargo, tenía una concepción orgánica de la sociedad, vista como la unión armoniosa de individuos y grupos con el objetivo principal de dotar a todos sus miembros de los medios y posibilidades para el cumplimiento de su destino personal y social. Al respecto Unamuno escribió:

Y si Krause echó aquí algunas raíces —más que se cree, y no tan pasajeras como se supone—, es porque Krause tenía raíces pietistas, y el pietismo [...] tiene raíces específicamente católicas, y significa en gran parte la invasión, o más bien la persistencia del misticismo católico en el seno del racionalismo protestante (Unamuno, 1966-1971, VII, 282).

En este párrafo Unamuno parece no saber, o tal vez lo ignoró intencionadamente, que el propio Kant recibió una educación pietista de su madre. Pero él no se detiene en los matices y señala a Kant como perteneciente a ese tipo de protestantismo del que, ya en 1897, escribió que “oscila entre la esclavitud de la letra y el racionalismo, que evapora la vida de la fe” (Unamuno, 1966-1971, VIII, 799). Existe, por tanto, una cierta

<sup>6</sup> Para un panorama sobre los aspectos fundamentales de la filosofía Krause véase la “Introducción” de Sanz del Río a su edición del *Ideal de la humanidad para la vida* (1860). Una historia del movimiento krausista véase en *El krausismo español. Perfil de una aventura intelectual* (1980), de López Morillas.

imprecisión en la interpretación de las raíces filosófico-religiosas de Kant, probablemente debida, por un lado, a la necesidad de justificar la presencia del krausismo en España (presencia que, sin embargo, no puede resolverse de manera simplista en sus raíces pietistas), por el otro, al intento de explicar la ausencia sustancial del kantismo en la cultura filosófica española: el catolicismo hispano habría levantado un muro contra esta especie de Santo Tomás luterano.

Sin entrar en el complejo tema de la “resistencia” española frente a Kant y el poco éxito que tuvo su filosofía en España, podemos decir que los motivos de esta indiferencia son varios, pero la escuela neoescolástica (especialmente en su sentido neotomista) y el krausismo, es decir, las dos tipologías filosóficas que caracterizaron el entorno cultural y académico del siglo XIX, jugaron en este rechazo un papel importante. Ambas doctrinas se caracterizaron por una sólida ontología metafísica y vieron el rechazo de la posibilidad de conocer intuitivamente las ideas de la razón, teorizado por Kant, como la negación del principio mismo en el que se fundaban. El kantismo fue el “enemigo” de ambos sistemas, que colaboraron para limitar su posible influencia entre los pensadores españoles.

Había, por lo tanto, una especie de “ortodoxia” académica en la España del siglo XIX: representada por un lado por la filosofía escolástica más conservadora y tradicionalista, por el otro por el movimiento krausista, más liberal y progresista pero sustancialmente similar en tendencias metafísicas. Este tipo de “ortodoxia” institucional significó que el espacio para teorías alternativas era limitado y marginal, y esto determinó la limitada penetración del pensamiento kantiano. Además, esta resistencia llegó a ser casi un ostracismo gracias al gran éxito editorial de las obras de Jaume Balmes (1810-1846), que puede identificarse como una de las causas principales del rechazo de la filosofía crítica en España. Este filósofo catalán, a través del cual el propio Unamuno conoció a Kant, sólo conoció la *Crítica de la razón pura* y en sus textos condenó el pensamiento crítico por considerarlo escéptico, materialista y antimetafísico. Este juicio permanecerá prácticamente invariable a lo largo del siglo, a pesar del posterior “descubrimiento” de la *Crítica de la razón práctica*. Pues tampoco la postulación moral de la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma se correspondía con la afirmación dogmática de los escolásticos. Finalmente, y aunque no sea cierto que a finales del siglo XIX “*Kant ist in Spanien so gut wie gänzlich unbekannt*” (Lutoslawski, 1897, 218), como escribió Wincenty Lutoslawski (1863-1954), Kant no tuvo en España un éxito comparable al que tuvo en otras naciones europeas.

En esencia, durante todo el siglo XIX fue fundamental en el ámbito académico español poder calificarse de fiel, o al menos no del todo contrario, a la ortodoxia católica, en el sentido de no negar sus fundamentos teológicos y filosóficos. Naturalmente hubo excepciones, pero la vida en las universidades españolas de la época ciertamente se caracterizaba por esta

tendencia, de la que sin duda formaba parte el neoescolasticismo y con la que el krausismo, a pesar de todo, era compatible al menos hasta cierto punto. Esto, sin embargo, no ocurrió con el pensamiento de Kant, debido sobre todo a los aspectos predominantemente antimetafísicos, con los que fue interpretado en general; y por eso quedó casi completamente excluido de los debates académicos. A la luz de esta interpretación tradicional, podemos comprender la posición de Unamuno ante el filósofo de Königsberg, que oscila entre el rechazo de la doctrina de la *Crítica de la razón pura* y el aprecio del espíritu que impulsó a Kant a formular su propia doctrina moral. Un espíritu que, en cualquier caso, sólo es comprensible dentro de la muy personal lectura unamuniana del “hombre Kant”, que consiste esencialmente en una aplicación a Immanuel Kant de las instancias existenciales que pertenecieron específicamente a Miguel de Unamuno.

### 3. Moral y Escatología

Según Unamuno, el contenido moral de la doctrina kantiana tuvo influencia en toda la teología protestante: a pesar de que Kant vivió más de dos siglos después de la Reforma Luterana, esta propio de su pensamiento “sacó sus penúltimas consecuencias: la religión depende de la moral, y no ésta de aquélla, como en el catolicismo” (Unamuno 1966-1971, VII, 148). El problema es que el protestantesimo, concentrándose en el problema de la justificación, entendida especialmente en sentido ético, abandonó la escatología y cayó en un puro individualismo religioso, y así “la que podríamos llamar “allendidad”, *Jenseitigkeit*, se borra poco a poco detrás de la “aquendidad”, *Diesseitigkeit*. Y esto, a pesar del mismo Kant, que quiso salvarla, pero arruinándola” (Unamuno 1966-1971, VII, 149). En síntesis, según la interpretación unamuniana, el salto de la razón pura a la razón práctica fue el intento de Kant de salvar la moral de la razón. El deseo de inmortalidad del hombre Kant no podía aceptar los resultados escépticos de la razón pura, es decir, la imposibilidad de que el uso teórico de la razón sustentara la fe en Dios y en la inmortalidad del alma. Entonces dio ese “salto”, dándole una oportunidad a la fe. Pero de esta manera destruyó la verdadera inmortalidad y el auténtico más allá, que era lo que importaba a Unamuno: al hacer depender la religión de la moral (y por tanto del uso práctico de la razón), Kant eliminó los fundamentos irracionales sobre los que descansa la religión, haciendo que la razón se imponga al sentimiento, matándolo.

Esto ocurre a pesar de que la prueba moral de Kant tiene un fundamento irracional, al no ser otra cosa, concluye Unamuno, que la transferencia de la comunidad al individuo de la “famosa prueba, la del consentimiento, supuesto unánime, de los pueblos todos en creer en un Dios”, que se remonta a San Agustín y que es esencialmente vital:

    Pero esta prueba no es en rigor racional ni a favor del Dios racional que explica el Universo, sino del Dios cordial que nos hace vivir. Sólo podríamos llamarla racional en el caso de que creyésemos que la razón es el consentimiento, más o menos

unánime, de los pueblos, el sufragio universal, en el caso de que hiciésemos razón a la *vox populi* que se dice ser *vox Dei* (Unamuno, 1966-1971, VII, 165).

La prueba de Kant es, del mismo modo, una prueba que no se fundamenta en la razón, ni siquiera en la razón práctica; es más bien la expresión de un deseo irracional, el de la felicidad sin fin, que Kant transformó en algo sólo aparentemente racional:

La llamada prueba moral, la que Kant, en su *Crítica de la razón práctica*, empleó, la que se saca de nuestra conciencia —o más bien de nuestro sentimiento de la divinidad—, y que no es una prueba estricta y específicamente racional, sino vital, y que no puede ser aplicada al Dios lógico, al *ens summum*, al Ser simplicísimo y abstractísimo, al primer motor inmóvil e impasible, al Dios Razón, en fin, que ni sufre ni anhela, sino al Dios biótico, al Ser complejísimo y concretísimo, al Dios paciente que sufre y anhela en nosotros y con nosotros, al Padre de Cristo, al que no se puede ir sino por el Hombre, por su Hijo (v. Juan, XIV, 6), y cuya revelación es histórica, o si se quiere anecdótica, pero no filosófica, no categórica (Unamuno, 1966-1971, VII, 165-166).

El racionalismo de la moral kantiana se basaría, por tanto, en fundamentos irracionales, aunque éstos no sean reconocidos por el filósofo de Königsberg. Pero, como ya hemos dicho en relación a la supuesta apelación al “sentido interior”, Unamuno tiende a atribuir cierto irracionalismo a Kant, síntoma claro de que la relación del pensador español con su colega alemán siempre ha sido un poco ambigua. De hecho, si respeta y admira el “salto” que Kant tuvo el coraje de dar, Unamuno no puede perdonarle su recurrir siempre y constantemente a la razón. Porque el hombre Immanuel Kant no quiso que su muerte fuera un aniquilamiento total de su propia conciencia y por ello “reconstruyó con el corazón lo que con la cabeza había abatido” (Unamuno 1966-1971, VII, 111). Esta interpretación unamuniana es bastante radical, pero no carece de antecedentes, dado que a lo largo del siglo XIX se atribuyó al profesor de Königsberg un cierto irracionalismo, a partir de la publicación del ensayo de Heinrich Heine titulado *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* (1834). Aquí Heine argumentó que la motivación de Kant para escribir la *Crítica de la razón práctica* fue que sentía compasión por Martin Lampe, el camarero que le sirvió fielmente durante muchos años y cuya fe en Dios se vio comprometida por la *Crítica de la razón pura* (Heine, 1887, 81-82). En España esta idea de apelación kantiana al sentimiento fue popularizada por Patricio de Azcárate en 1861, en su *Exposición histórico-crítica de los sistemas filosóficos modernos y verdaderos principios de la ciencia*. Después de haber examinado la doctrina trascendental, el autor pasó a la parte crítica, según el modelo de la historiografía filosófica escolástica, acusando a la *Crítica de la razón pura* de subjetivismo, pero salvando, aunque sólo en parte, la teoría moral de la *Crítica de la razón práctica* y la estética de la *Crítica del juicio*. Precisamente en elogio de la moral kantiana, Azcárate escribió:

Cuando Kant se vio sumido en un helado escepticismo en su *Crítica de la razón pura*, y vio de cerca las terribles consecuencias que debían seguirse, si sus principios metafísicos recibían en su *Crítica de la razón práctica* su aplicación a las graves

cuestiones del principio moral y del destino del hombre, no le quedaba otro partido que destruir toda su obra o entregarse al sentimiento, dando un barniz racionalista que disimulara la deserción de sus principios. Kant en la cuestión moral abandonó las formas puramente subjetivas de la razón, y se entregó a los estímulos de su conciencia. [...] Kant, tan riguroso filósofo y filósofo sistemático en su *Crítica de la razón pura*, recobró las condiciones de hombre en su exposición del principio moral en su *Crítica de la razón práctica* y entregado a sus instintos generosos, y trabajando con todos los elementos y poderosos recursos de que podía disponer su vasta capacidad, restableció las primeras creencias del género humano (Azcárate, 1861, 99-100).

Este párrafo recuerda, en ciertos aspectos, la afirmación de Unamuno sobre la apelación al sentido íntimo por parte de Kant, ya que no se puede descartar que el joven Unamuno conociera la obra de Azcárate durante sus años universitarios. En cualquier caso, en Kant habría un “deseo” de felicidad que no es posible alcanzar en este mundo, y para ello es necesaria una vida en el más allá. Nuestro deber es aspirar a la santidad, pero nuestro deseo es la felicidad y ambos son incompatibles en nuestra vida terrenal. Para que sea posible la convivencia entre deber y felicidad, aunque sea como tendencia infinita, se postula la inmortalidad del alma, y Dios como su garante. De hecho, según Unamuno, como ya hemos visto, en la *Crítica de la razón práctica* la existencia de Dios se deduce de la inmortalidad del alma ya que el imperativo categórico implica un postulado moral que exige la felicidad eterna, y Dios aparece específicamente para sustentarlo. Por tanto, concluye Unamuno, “el hombre Kant sintió la moral como base de la escatología, pero el profesor de filosofía invirtió los términos” (Unamuno, 1966-1971, VII, 111).

Así, Kant habría pasado de un Dios lógico, una proyección de la razón humana, a un Dios cordial, una proyección del hombre en carne y hueso. Pero, como profesor de filosofía, tenía que justificar de alguna manera racionalmente su hambre tan poco científica de inmortalidad, y por esta razón invirtió los términos entre moralidad y escatología, afirmando que “por lo tanto el bien supremo sólo es prácticamente posible bajo la suposición de la inmortalidad del alma” (Kant 2005a, 146). Pero según Unamuno es la moral la que funda la escatología, porque debemos “obrar de modo que sea nuestra aniquilación una injusticia, que nuestros hermanos, hijos y los hijos de nuestros hermanos y sus hijos, reconozcan que no debimos haber muerto” (Unamuno, 1966-1971, VII, 268). A pesar de los argumentos escépticos de la razón, el deseo es más fuerte, porque su fuerza es la fuerza de la esperanza. Ésta es la causa por la que el filósofo español se niega a reconocer la razón como facultad esencial para el hombre, porque el sentimiento es superior a ella y porque, si esta prevaleciese, conduciría a la destrucción de la esencia misma del ser humano, pues

el hombre desea su inmortalidad, porque es la única manera de lograr la perfección: Kant piensa que la inmortalidad nos da nuestra virtud y la felicidad completa; mientras Unamuno afirma que la inmortalidad lleva a cabo nuestra esencia, que consiste en existir para siempre» (Pérez, 2014, 290).

Un comportamiento moralmente correcto hace inconcebible que alguien, después de haber llevado una vida tan ejemplar, haya podido morir. De este modo se empieza a creer en la inmortalidad de la propia alma. Ésta es la verdad irracional del corazón, cuyo imperativo moral (que es al mismo tiempo su prueba moral) es:

obra de modo que merezcas a tu propio juicio y a juicio de los demás la eternidad, que te hagas insustituible, que no merezcas morir. O tal vez así: obra como si hubieses de morirte mañana, pero para sobrevivir y eternizarte (Unamuno, 1966-1971, VII, 264).

Según Unamuno, Kant sintió esta perspectiva con el corazón, pero la disfrazó racionalmente como su contraria: es la inmortalidad del alma la que permite el pleno respeto a la ley moral, ya que sólo con la inmortalidad es posible el camino infinito hacia la felicidad. Para Unamuno, por el contrario, es la moral, nuestra vida ejemplar, la que hace posible la fe en la inmortalidad, y por ello Kant persiste en su erróneo estar siempre y en todos los modos subordinado a la razón, ya que “acaso la razón enseña ciertas virtudes burguesas, pero no hace ni héroes ni santos. Porque santo es el que hace el bien no por el bien mismo, sino por Dios, por la eternización” (Unamuno, 1966-1971, VII, 281). Esta afirmación es la condena y el rechazo definitivo del imperativo categórico, ya que lo que Unamuno presenta como verdadera santidad se constituye, en definitiva, como una moral fundada en el imperativo hipotético. Pero, como hemos dicho, la relación del filósofo salmantino con el profesor de Königsberg fue ambigua, y vivió en un precario equilibrio entre un rechazo a la doctrina y una gran admiración por el hombre. Admiración, que encuentra mayor confirmación en algunas preguntas formuladas poco después de la cita anterior, que anulan, o al menos atenúan, esa drástica posición adoptada:

Todos esos santos, encendidos de religiosa caridad hacia sus prójimos, hambrientos de eternización propia y ajena, que iban a quemar corazones ajenos, inquisidores acaso, todos esos santos, ¿qué han hecho por el progreso de la ciencia de la ética? ¿Inventó acaso alguno de ellos el imperativo categórico, como lo inventó el solterón de Koenigsberg, que si no fue santo mereció serlo? (Unamuno, 1966-1971, VII, 281).

El tema de la santidad es muy interesante y domina la novela *San Manuel Bueno, mártir* (1931), que podemos interpretar como una especie de quintaesencia de la filosofía de don Miguel, tanto que él mismo escribió en el *Prólogo*: “tengo conciencia de haber puesto en ella todo mi sentimiento trágico de la vida cotidiana” (Unamuno 1966-1971, II, 1115). La trama gira en torno al sacerdote don Manuel Bueno, quien dedica su vida a la gente de su parroquia. Pero lo que no sabe todo Valverde, el pueblo donde se desarrolla la acción, es que él ha perdido su fe, y sobre todo ya no cree en la resurrección. Por lo tanto, cuando durante la misa, recitando el Credo se llega a declarar la fe en “*carnis resurrectionem et vitam aeternam*”, don Manuel guarda silencio. Confiesa su incredulidad sólo a su amigo Lázaro, quien comparte su falta de fe. Pero, sin embargo, el cura actúa como si creyera, ayudando a los demás y consolando a los moribundos. La suya es

una moral del hacer, de las obras, porque lo importante es que “el pueblo esté contento, que estén todos contentos de vivir. El contentamiento de vivir es lo primero de todo. Nadie debe querer morirse hasta que Dios quiera» (Unamuno 1966-1971, II, 1399). Como siempre, para Unamuno el *primum* es vivir, y don Manuel trabaja para que sus prójimos puedan seguir viviendo en la ilusión vivificante de la fe, porque la verdad “es acaso algo terrible, algo intolerable, algo mortal; la gente sencilla no podría vivir con ella” (Unamuno 1966-1971, II, 1419).

Creemos que en esta novela se pueda vislumbrar una importante influencia kantiana, pues, aunque no conocemos una lectura por parte de Unamuno del ensayo *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784), encontramos en este texto algunas ideas que bien corresponden a la trama de *San Manuel Bueno, mártir*. En efecto, Kant hizo una distinción entre “uso público” y “uso privado” de la razón, siendo el primero el uso “cualquiera puede hacer, como alguien docto, ante todo ese público que configura el universo de los lectores” (Kant, 2013, 90), es decir, si se dirige hacia un verdadero público, el docto puede razonar sobre cualquier cosa, despreocupándose de su propio papel adentro de la institución. El uso privado, por contrario, es el uso que “cabe hacer de la propia razón en una determinada función o *puesto civil*, que se le haya confiado” (Kant, 2013, 90); esto significa que en muchas ocupaciones que atañen al interés común, es necesario comportarse de forma puramente pasiva ante las órdenes de la institución para la que se trabaja. Lo que nos parece muy interesante en la novela de Unamuno, es que responde a uno de los ejemplos que utilizó Kant:

Un sacerdote está obligado a hacer sus homilias, dirigidas a sus catecúmenos y feligreses, con arreglo al credo de aquella Iglesia a la que sirve; puesto que fue aceptado en ella bajo esa condición. Pero en cuanto persona docta tiene plena libertad, además de la vocación para hacerlo así, de participar al público todos sus bienintencionados y cuidadosamente revisados pensamientos sobre las deficiencias de aquel credo (Kant, 2013, 91-92).

Podemos hacer que don Manuel Bueno corresponda a esta descripción: hace su uso público con un público sumamente limitado, es decir, sólo con su amigo Lázaro; mientras que el privado lo hace delante de toda la comunidad de fieles de Valverde. Precisamente con aquel único amigo don Manuel hace pleno ejercicio de su libertad y de su razón, mientras en relación con sus feligreses se ajusta a la verdad de la Iglesia Católica, diciendo, como escribió Kant:

nuestra Iglesia enseña esto o aquello; he ahí los argumentos de que se sirve. Luego [el sacerdote] extraerá para su parroquia todos los beneficios prácticos de unos dogmas que él mismo no suscribiría con plena convicción, pero a cuya exposición sí puede comprometerse (Kant, 2013, 92).

Las razones por las que el clérigo puede obligarse a presentar algunos principios en los que no cree marcan la diferencia entre el personaje de la novela de unamuniana y el ejemplo kantiano. De hecho, el filósofo alemán dice, “porque no es del todo imposible que la verdad subyazca escondida

en ellos o, cuando menos, en cualquier caso, no haya nada contradictorio con la religión íntima” (Kant, 2013, 92), pues si no creyera en esta última afirmación, no podría mantener su función sin sentir los reproches de su conciencia moral y tendría que renunciar. Don Manuel Bueno contradice radicalmente estas ideas kantianas: su incredulidad es radical, pero precisamente por eso no puede renunciar a su papel. Si dimitiera, se haría evidente su falta de fe en la resurrección, y esto llevaría a su pueblo a la desesperación: pero el sacerdote no puede permitirlo y, por tanto, se esfuerza por preservar la fe de su gente.

Se ha dicho que no sabemos si Unamuno leyó alguna vez *¿Qué es la Ilustración?*, pero la cercanía al tema kantiano es, cuanto menos, curiosa. Hay que añadir también que Manuel Bueno es probablemente el más kantiano de los personajes creados por el rector de Salamanca. Ese párroco, de hecho, pone en un segundo plano su propia felicidad, para poder ejercer sus obligaciones morales como sacerdote (o lo que cree que es su deber), por lo que, en cierto sentido, es un perfecto ejemplo de alguien que no ha venido al mundo para ser feliz, sino para cumplir con su deber.

#### 4. Conclusión: Apocatástasis

La relación de Unamuno con la filosofía kantiana fue muy personal y variada. Se pasa continuamente del rechazo a la admiración, del interés a la indiferencia, sin que por ello podamos señalar influencias precisas por parte de la filosofía crítica. En los escritos unamunianos, especialmente en *Del sentimiento trágico de la vida*, hay a menudo referencias a Kant, que la mayoría de las veces resultan ser simples sugerencias. Sin embargo, hay un punto clave de la doctrina unamuniana en el que la presencia kantiana se hace más evidente: el destino de la conciencia personal humana después de la muerte. La voluntad de creer surge del abrazo entre la razón y el corazón, y es aquí donde se funda la esperanza de la vida eterna, si

en el fondo del abismo se encuentran la desesperación sentimental y volitiva y el escepticismo racional frente a frente, y se abrazan como hermanos. Y va a ser de este abrazo, un abrazo trágico, es decir, entrañadamente amoroso, de donde va a brotar manantial de vida, de una vida seria y terrible (Unamuno 1966-1971, VII, 829).

Pero ¿en qué consistirá esta existencia en el más allá? Para entender esto, debemos recordar primero la definición kantiana de inmortalidad del alma, postulada en la *Crítica de la razón práctica*:

La realización del bien supremo en el mundo es el objeto necesario de una voluntad determinable mediante la ley moral. Pero en esta voluntad la *plena adecuación* de las convicciones con la ley moral es la condición más elevada del bien supremo. [...] Pero la plena adecuación de la voluntad a la ley moral es la *santidad*, una perfección de la cual no es capaz ningún ser racional perteneciente al mundo de los sentidos en ningún momento de su existencia. Puesto que ella, sin embargo, es exigida como prácticamente necesaria, sólo puede encontrarse en un *progreso* que va hacia el *infinito*, hacia esa plena adecuación. [...] Pero este progreso infinito sólo es posible suponiendo una *existencia* y una personalidad del mismo ser racional que continúe hasta lo *infinito* (la cual se denomina inmortalidad del alma). Por lo tanto, el bien

supremo sólo es prácticamente posible bajo la suposición de la inmortalidad del alma (Kant, 2013, § IV, 145-146).

Kant postula la inmortalidad del alma para que sea posible “la plena adecuación de la voluntad a la ley moral”: la vida en el más allá, entonces, toma la forma de un progreso infinito hacia la santidad y la felicidad, y en este progreso aparece Dios. Una perspectiva que podría parecer al menos similar a la unamuniana, pero que difiere hasta en sus orígenes. De hecho, como afirma Pérez Zafrilla al final de su ensayo,

si bien para Kant la existencia de Dios se postula desde la razón, en Unamuno eso se hace de espaldas a la razón y desde el deseo. Pero de este modo [...] el antagonismo entre ambos modelos se vuelve insalvable justo en el punto en el que ambos más parecían coincidir (Pérez, 2014, 291).

El camino de Unamuno, por tanto, pese a llegar a conclusiones similares, es un camino que podríamos definir especular al de Kant: su descripción de la vida después de la muerte parte del análisis del sentimiento religioso del hombre, que surge de la necesidad vital de dar una finalidad humana al Universo. Este Universo se identifica entonces con Dios, a quien se le atribuye conciencia de sí mismo y de su fin:

Y cabe decir que no es la religión, sino la unión con Dios, sintiendo a éste como cada cual le sienta. Dios da sentido y finalidad trascendentes a la vida; pero se la da en relación con cada uno de nosotros que en Él creemos. Y así Dios es para el hombre tanto como el hombre es para Dios, ya que se dio al hombre haciéndose hombre, humanándose, por amor a él.

Y este religioso anhelo de unirse con Dios no es ni por ciencia ni por arte, es por vida (Unamuno, 1966-1971, VII, 113).

Este deseo de unirse con Dios no significa perderse o naufragar en Él; esto implicaría la pérdida de la propia conciencia, mientras que el anhelo primordial del hombre en carne y hueso es la supervivencia, en cualquier forma, de su propia conciencia individual y personal:

El fondo sentimental es nuestro anhelo de no perder el sentido de la continuidad de nuestra conciencia, de no romper el encadenamiento de nuestros recuerdos, el sentimiento de nuestra propia identidad personal concreta, aunque acaso vayamos poco a poco absorbiéndonos en Él (Unamuno, 1966-1971, VII, 162).

Esta idea del retorno a Dios proviene de la tradición cristiana, más precisamente de san Pablo, quien en la *Primera carta a los Corintios* afirmó que, cuando al final de los tiempos todo haya quedado sometido a Dios (incluida la muerte), también el Hijo se sujetará a él, para que Dios sea todo en todos. Unamuno, comentando los versos paulinos, concluye:

El fin es que Dios, la Conciencia, acabe siéndolo todo en todo. [...] Y a este recogernos en Cristo, cabeza de la Humanidad, y como resumen de ella, es a lo que el Apóstol llama recaudarse, recapitularse o recogerse todo en Cristo, ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ. Y esta recapitulación —ἀνακεφαλαιώσις, *anacefaleosis*—, fin de la historia del mundo y del linaje humano, no es sino otro aspecto de la apocatástasis. Esta, la apocatástasis, el que llegue a ser Dios todo en todos, redúcese, pues, a la anacefaleosis, a que todo se recoja en Cristo, en la Humanidad, siendo por lo tanto la Humanidad el fin de la creación (Unamuno, 1966-1971, VII, 113).

Sin embargo, la apocatástasis (o anacefaleosis) plantea un problema existencial idéntico al que plantea el panteísmo; de hecho, afirmar que todo es Dios y que al morir volvemos a Dios (seguimos viviendo en Él), es decir, volvemos exactamente a donde estábamos antes de nacer (por tanto en Dios), implica que la conciencia individual se desvanece, muere. Y esto significa que “el panteísmo no es sino un ateísmo disfrazado. Y yo creo que sin disfrazar” (Unamuno, 1966-1971, VII, 161), porque el problema, el único verdadero problema vital del hombre, es la supervivencia de su propia conciencia personal, perseverando después de la muerte sin dejar de ser él mismo. ¿Cómo es posible que se cumpla este deseo si, como afirmó san Pablo, Dios será todo en todos? Unamuno consigue superar este *impasse* recurriendo al postulado kantiano sobre la inmortalidad del alma. De hecho, en la *Crítica de la razón práctica* podemos leer:

Para un ser racional pero finito sólo es posible el progreso al infinito desde los grados inferiores a los superiores de la perfección moral. [...]

Lo único que puede corresponder a la criatura respecto de la esperanza de esta participación es la conciencia de su convicción probada que, de acuerdo con su actual progreso de lo malo a lo moralmente mejor y con el propósito inmutable que así le llega a ser conocido, le permite esperar una continuación ulterior ininterrumpida de tal progreso, por larga que pueda ser su existencia, incluso más allá de esta vida, y así una plena adecuación con la voluntad de Dios (Kant, 2005a, § IV, p. 147).

Interpretando de manera unamuniana estas afirmaciones, podemos argumentar que para el propio Kant la vida después de la muerte es una esperanza, que se materializa en un camino infinito hacia la completa participación del alma con Dios. Unamuno creó una síntesis entre su propia visión vitalista, el postulado kantiano sobre la inmortalidad y la apocatástasis paulina: de esta manera logró superar también el problema de la naturaleza de la vida después de la muerte y dar al hombre de carne y hueso una perspectiva más segura sobre su destino personal después de la muerte. Posiblemente fue a través de la lectura de Kant que, si bien sólo como esperanza, Unamuno logró dar una “certeza” al sentimiento trágico de la vida, mediante la aceptación de la apocatástasis (aunque transformada respecto de las intenciones paulinas), acercándose así mucho a la doctrina de Orígenes,<sup>7</sup> al que sin embargo nunca mencionó. De hecho, previendo la divinización (o humanización) de todo, la apocatástasis elimina la materia,

¿Pero es que suprimida la materia, que es el principio de individuación —*principium individuationis*, según la Escuela—, no vuelve todo a una conciencia pura, que, en pura pureza, ni se conoce a sí, ni es cosa alguna concebible y sentible? Y suprimida toda materia, ¿en qué se apoya el espíritu? (Unamuno, 1966-1971, VII, 182).

<sup>7</sup> La doctrina de la apocatástasis de Orígenes (185-254) afirma que el momento de la instauración del Reino final no coincide, como en las otras doctrinas escatológicas, con el Juicio y la correspondiente retribución, sino con la completa expiación por parte de todas las criaturas de su propia pena y la restitución de su libre albedrío en la originaria dirección hacia la contemplación y la asimilación en Dios.

Es necesario un límite para que podamos reconocernos como personas, porque yo soy yo mismo en cuanto soy un ser limitado. Una vez que la materia queda completamente eliminada, mi yo, mi identidad personal, no tendría base sobre la cual descansar para diferenciarse de los demás. Para resolver este problema, sólo podemos suponer una especie de Dios en progreso, que gradualmente adquiere autoconciencia hasta la plenitud de la Conciencia universal. Pero en este caso “¿cómo empezó ese Dios inconsciente? ¿No es la materia misma? Dios no sería así el principio, sino el fin del Universo; pero, ¿puede ser fin lo que no fue principio?” (Unamuno, 1966-1971, VII, 183). El problema que plantea aquí Unamuno está vinculado a la naturaleza de la conciencia, que es esencialmente la conciencia de un límite, de una distinción, y que por tanto excluye el infinito, es decir, la falta de límites:

si Dios se hace todo en todos, en un cierto sentido deja de ser Dios, como ya no sería la conciencia infinita que abraza todas las conciencias. Porque ¿qué es una conciencia toda ella conciencia, sin nada fuera de ella que no lo sea? ¿De qué es conciencia la conciencia en tal caso? (Unamuno, 1966-1971, VII, 183).

Precisamente para salvar el concepto de límite, absolutamente necesario para salvaguardar tanto la naturaleza infinita de Dios como la supervivencia del alma humana como conciencia personal (y por lo tanto limitada), Unamuno recupera, aunque no explícitamente, el postulado kantiano del progreso hacia el infinito:

¿O no será más bien que nos acercamos a la apocatástasis o apoteosis final sin llegar nunca a ella a partir de un caos, de una absoluta inconsciencia, en lo eterno del pasado?

¿No será más bien eso de la apocatástasis, de la vuelta de todo a Dios, un término ideal a que sin cesar nos acercamos sin haber nunca de llegar a él, y unos a más ligera marcha que otros? ¿No será la absoluta y perfecta felicidad eterna una eterna esperanza que de realizarse moriría? ¿Se puede ser feliz sin esperanza? Y no cabe esperar ya una vez realizada la posesión, porque ésta mata la esperanza, el ansia. ¿No será, digo, que todas las almas crezcan sin cesar, unas en mayor proporción que otras, pero habiendo todas de pasar alguna vez por un mismo grado cualquiera de crecimiento, y sin llegar nunca al infinito, a Dios, a quien de continuo se acercan? ¿No es la eterna felicidad una eterna esperanza, con su núcleo eterno de pesar para que la dicha no se suma en la nada?

Siguen las preguntas sin respuesta (Unamuno, 1966-1971, VII, 184).

En realidad, no hay ninguna certeza, sino sólo una confianza esperanzada. No se menciona el nombre de Kant, pero la presencia de una lectura nos parece evidente en estos pasajes unamunianos: se trata de la transformación vitalista-trágica del postulado de la inmortalidad del alma en una fe llena de incertidumbres sobre la continuación del sentimiento trágico de la vida más allá del límite de la vida misma. Es la supervivencia perfecta de la conciencia humana, que sin límites y sin dolor ya no sería ella misma. Y este límite y este dolor, separados en la vida terrena, se reúnen eternamente en el más allá, siendo el límite el origen del dolor que certifica la continuación de la existencia personal. Así como la felicidad y la santidad están

destinadas a unirse al infinito en la doctrina kantiana, así el dolor y el límite llegan a coincidir en la doctrina unamuniana, de modo que es posible la única felicidad propia del ser humano: la que deriva de la certeza de la supervivencia de la propia conciencia individual. Es la culminación de la tragedia de la existencia humana, que coincide con la culminación de la plenitud de la vida del hombre en carne y hueso:

El alma, mi alma al menos, anhela otra cosa, no absorción, no quietud, no paz, no apagamiento, sino eterno acercarse sin llegar nunca, inacabable anhelo, eterna esperanza que eternamente se renueva sin acabarse del todo nunca. Y con ello un eterno carecer de algo y un dolor eterno. Un dolor, una pena, gracias a la cual se crece sin cesar en conciencia y en anhelo (Unamuno, 1966-1971, VII, 202).

La relación con Kant, aunque fragmentaria y no exenta de controversias, se revela a nuestro juicio esencial en el núcleo central del pensamiento unamuniano: de hecho, fue sólo gracias al postulado kantiano de la inmortalidad del alma como progreso eterno hacia la felicidad (y santidad) que Unamuno logró determinar, de manera vital, la verdadera naturaleza de la vida después de la muerte como un acercamiento eterno, doloroso y esperanzador a Dios. Esta nueva descripción de la apocatástasis representa el punto de encuentro entre el pensamiento de Unamuno y el de Kant. La trayectoria intelectual-vitalista del filósofo español ha seguido siempre su propio camino, evolucionando desde las posturas “positivistas” de sus años juveniles hasta la formulación completa de su pensamiento en *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. En este largo viaje, que duró unos treinta años, Unamuno encontró varios “compañeros de viaje”: filósofos, escritores y poetas con los que entró en contacto y que usó sólo para fortalecer y confirmar sus propias creencias. Al fin y al cabo, desde su juventud, Unamuno siempre intentó ser un pensador original, sin abrazar ninguna línea de pensamiento distinta a la suya, a excepción de un positivismo genérico, caracterizado por interpretaciones y posiciones muy personales, que, sin embargo, fue pronto superado. No sorprende, por tanto, que este tipo de “eclecticismo” unamuniano haya recibido influencias de múltiples doctrinas filosóficas (como el hegelianismo, el espinosismo o el escolasticismo), aunque tal vez sólo durante un corto período de tiempo, dado que casi sólo con Kant se produjo una relación bastante continuada.

Para Unamuno, Kant fue al mismo tiempo un “enemigo” y también un aliado formidable. Se le tomó como símbolo del racionalismo más radical, pero al mismo tiempo, al menos en parte, como ejemplo de la posibilidad de escapar del racionalismo mismo, de una alternativa real al dominio total de la razón. Quizás, de alguna manera, Unamuno se vio reflejado en la parábola de Kant desde la primera hasta la segunda crítica. En definitiva, una de las características fundamentales del pensador español es la personalización: toda filosofía es el intento de explicar y dar sentido a los propios deseos y angustias. Y en su relación con Kant encontró la posibilidad de una identificación que, aunque forzada, es la clave de su admiración hacia él: en él Unamuno quería ver un alma atormentada como la suya, una suerte de

hermano espiritual en cuyo “tormento” encontró el reflejo del suyo y mediante el cual logró dar un fundamento más seguro (aunque incierto y fundado en la esperanza) al anhelo de inmortalidad del hombre en carne y hueso.

Ciertamente, en el contexto de la producción filosófica, poética y literaria unamuniana, el kantismo no tuvo un papel destacado, pese a haber sido una presencia constante y un motivo continuo de reflexión, pero resultó necesario y fundamental para dar un soporte sólido a la escatología vital de Unamuno, dando así más solidez a la armonía (y a la tragedia) de todo su pensamiento.

### **Bibliografía**

Abellán, J. L. (1984-1989): *Historia crítica del pensamiento español*. Madrid, Espasa-Calpe.

Andersen, K. H. (2015): “La otredad de la filosofía. Miguel de Unamuno y la función de la razón”. *Annales Universitatis Mariae Curie-Sklodowska*, XL, 1.

Azcárate, P. (1861): *Exposición [sic] histórico-crítica de los sistemas filosóficos modernos y verdaderos principios de la ciencia*, Madrid, Establecimiento tipog. de don Francisco de Paula Mellado.

Cerezo Galán, P. (1996): *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Madrid, Trotta.

Cohen, H. (1902): *System der Philosophie*. Berlin, Bruno Cassirer.

Fernández Larraín, S. (1972): *Cartas inéditas de Miguel de Unamuno*. Santiago de Chile, Zig-Zag

Fioraso, N. (2008): *Il giovane Unamuno. Origine e sviluppo del suo pensiero filosofico*. Milano, Mimesis.

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

Florez Miguel, C. (2013): “Unamuno y la hermenéutica literaria del siglo XX”. *Taula, quaderns de pensament*, 45.

García Casanova, J. F. (1983): “El hegelismo de la inédita Filosofía lógica de Unamuno”. *Anales del Seminario de Metafísica*, 27.

Heine, H. (1887): *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland (1834)*. En *Heinrich Heine's Gesammelte Werke*, edición por von G. Karpeles. Berlin, Grottesche Verlagsbuchhandlung.

Kant, I. (2005a): *Crítica de la razón práctica*. Traducción, estudio preliminar, notas e índice analítico por D. M. Granja Castro. México D. F., FCE - UAM - UNAM.

- Kant, I. (2005b): *Prolegómenos a toda metafísica del futuro*. Traducción de J. Besteiro y A. Sánchez Rivero. Buenos Aires, Editorial Losada.
- Kant, I. (2013): “Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?”. En *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, edición de R. R. Aramayo. Madrid, Alianza Editorial.
- Lema-Hincapié, A. (2004): “Leyendo a Unamuno desde Kant en *Del sentimiento trágico de la vida: puntos críticos*”. *Revista canadiense de Estudios hispánicos*, XXVIII, 3.
- López-Morillas, J. (1980): *El krausismo español. Perfil de una aventura intelectual*. México D. F, Fondo de Cultura Económica.
- Lutoslawski, W. (1897): “Kant in Spanien”. *Kant Studien*, I, 1.
- Meyer, F. (1968): *La ontología de Miguel de Unamuno*. Madrid, Gredos.
- Pérez Zafrilla, P. J. (2014): “Reflexiones sobre la esperanza en Immanuel Kant y Miguel de Unamuno”. En R. F. Sebastián Solanes, P. J. Pérez Zafrilla, V. Páramo Valero (eds.), *Julián Marías. Persona y Reconocimiento*. Saarbrücken, Editorial Académica Española.
- Pulgar Castro, R. (2005): “Kant en la filosofía de Unamuno”. En A. M. Andaluz Romanillos (Ed.), *Kant: razón y experiencia*. Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca.
- Sanz del Río, J. (1860): “Introducción”. En K. C. Friedrich Krause, *Ideal de la humanidad para la vida*, edición por Julián Sanz del Río. Madrid, Imprenta de Manuel Galiano.
- Unamuno, M. de (1966-1971, II): *San Manuel Bueno, mártir*. En *Obras Completas*, edición por M. García Blanco. Madrid, Escelicer.
- Unamuno, M. de (1966-1971, VI): *[Cerré el libro que hablaba]*. En *Obras Completas*, edición por M. García Blanco. Madrid, Escelicer.
- Unamuno, M. de (1966-1971, VII): *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. En *Obras Completas*, edición de M. García Blanco. Madrid, Escelicer.
- Unamuno, M. de (1966-1971, VIII): *[Diario íntimo]*. En *Obras Completas*, edición por M. García Blanco. Madrid, Escelicer.
- Unamuno, M. de (1982): *Programa de metafísica (Universidades de Barcelona y Valencia)*. En *Expediente administrativo de don Miguel de Unamuno, II*. Madrid, Ministerio de Educación y Ciencia.
- Unamuno, M. de (2016a): *Cuaderno XVII*. En M. A. Rivero Gómez (Ed.), *Cuadernos de juventud*. Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca.
- Unamuno, M. de (2016b): *Cuaderno XXIII*. En M. A. Rivero Gómez (Ed.), *Cuadernos de juventud*. Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca.

Unamuno, M. de (2016c): *Apuntes de filosofía I*. En M. A. Rivero Gómez (Ed.), *Cuadernos de juventud*. Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca.

Unamuno, M. de (2016d): *Filosofía lógica*. En M. A. Rivero Gómez (Ed.), *Cuadernos de juventud*. Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca.

Verdú, I. (2005): *Unamuno y Kant. Una nueva crítica*. En A. M. Andaluz Romanillos (Ed.), *Kant: razón y experiencia*. Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca.

## ***Kant en España***

### *Kant in Spain*

Armando Savignano  
Universidad de Trieste

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

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

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

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

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

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

### **1. Kant en la España del siglo XIX.**

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

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

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

En la primera mitad del siglo XIX, algunos estudiosos percibieron el nuevo planteamiento filosófico de Kant como mera búsqueda de novedades. El enjuiciamiento negativo de la filosofía kantiana fue una reacción contra el resultado de su crítica, que considera imposible el conocimiento metafísico de las ideas de la razón. Esta conclusión negativa de la crítica se consideraba como un indicio de escepticismo antimetafísico (y anticatólico), como un idealismo subjetivo absoluto, o como la combinación de ambas posiciones (Fioraso, 2012, 44). En particular, el krausismo y el escolasticismo (neo-tomista) fueron, junto con el eclecticismo, las corrientes que, con argumentos y motivaciones diferentes, se opusieron al kantismo en el siglo XIX. El juicio ‘irónico’ de Unamuno<sup>4</sup> sobre la *Historia de la Filosofía* del cardenal Ceferino González O.P., nos ayuda a comprender su destemplado rechazo de la filosofía crítica, desde la filosofía de Santo Tomás y las críticas previas de Jaime Balmes.

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

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

<sup>2</sup> Este documento fue fundacional en la recepción de Kant en Cuba.

<sup>3</sup> Ver también (Albares, 1996, 31-33).

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## **2. Ortega ante Kant.**

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

### Bibliografía

Albares, R. (1996): “Los primeros momentos de la recepción de Kant en España: Toribio Nuñez Sesse (1766-1834)”, en *El Basilisco*, n° 21.

Balmes, J. (1844): *Cartas a un escéptico en materia de religión*, en *Obras Completas*, edición crítica a cargo de I. Casanovas. Barcelona, Biblioteca Balmes, 1925-1927, vol. X.

Bayon, J. (1972): “Razón vital y dialéctica en Ortega”. *Revista de Occidente*.

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

Bentham, J. (1821): *Principios de la Ciencia Social o de las Ciencias Morales y Políticas*. Por el jureconsulto inglés Jeremías Bentham, ordenados conforme al sistema del autor original y aplicados a la Constitución española por D. Toribio Núñez, vol. I. Salamanca, Imprenta nueva.

Cambrón Infante, A. (1994): *Ramón de la Sagra*. La Coruña: Ayuntamiento de La Coruña.

Fioraso, N. (2012): *De Königsberg a España*. Valencia, Edicep.

Forment, E. (1988): *Historia de la filosofía tomista en la España contemporánea*. Madrid, Ediciones Encuentro.

Jiménez García, A. (1996): *El krausopositivismo de Urbano González Serrano*. Badajoz, Ed. Diputación Provincial de Badajoz.

Jiménez García, A. (2002): *El krausismo y la Institución Libre de Enseñanza*. Madrid, Ediciones Pedagógicas.

Lutoslawski, W. (1897): "Kant in Spanien". en *Kant-Studien*, I, n. 2.

Menéndez Pelayo, M. (1884-1890): *Historia de las ideas estéticas en España*. Santander, RSMP/Publican, 2012.

Menéndez Pelayo, M. (1956-1959): "Nota autobiográfica". *Varia. Obras Completas* (63-65). Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Menéndez Pelayo, M. (1948): "De los orígenes del criticismo y del escepticismo, y especialmente de los precursores españoles de Kant" (1891). *Ensayos de Crítica Filosófica. Obras Completas* (43). Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Nieto Serrano, M. (1897): "Kant vom Standpunkt eines spanischen Kantianers". *Kant-Studien*, I, 2.

Ortega y Gasset, J. (2006): "Kant. Reflexiones de centenario". *Obras Completas*, tomo IV (1926-1933). Madrid, Taurus/FOM, 2006.

Ortega y Gasset, J. (2005): "El tema de nuestro tiempo". *Obras Completas*, tomo III (1917-1925). Madrid, Taurus/FOM.

Palacios, J.-M (1988): "La filosofía de Kant en la España del siglo XIX", en J. E. Dotti, H. Holz, H. Radermache (eds.), *Kant in der Hispanidad*. Bern, Peter Lang.

Palacios, J.-M. (1989): "La filosofía de Kant en la España del siglo XIX", en J. Muguerza y R. Rodríguez Aramayo (eds.), *Kant después de Kant. En el bicentenario de la Crítica de la Razón Práctica*. Madrid, Instituto de Filosofía (CSIC)- Tecnos.

Perojo, J. del (1875): *Ensayos sobre el movimiento intelectual en Alemania*. Madrid, Medina y Navarro.

Revilla, M. de la (2006): *Obras Completas*, 7 vols. Madrid, UAM Ediciones.

Riera Palmero, J. B. (1998): "El idealismo evolucionista de Matías Nieto y Serrano (1813-1902)", en Varios, *Evolucionismo y racionalismo*. Zaragoza, Institución Fernando el católico.

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

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

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

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

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

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

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

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

**García Morente, autor de la primera traducción completa al español de la *Crítica de la razón pura***

*García Morente, author of the first complete Spanish translation of the Critique of Pure Reason*

Rogelio Rovira Madrid  
Universidad Complutense de Madrid

**Resumen:** El propósito central de este estudio es narrar los avatares que ha experimentado el manuscrito de la traducción al castellano de la *Crítica de la razón pura* de Kant debida a Manuel García Morente, y aun aventurar las razones por las que esta versión no llegó a darse a conocer nunca íntegramente, a pesar de que su autor tradujo y publicó versiones completas de la *Crítica de la razón práctica* y de la *Crítica del Juicio*. Como tarea previa se traza el perfil intelectual de García Morente y se destaca su ocupación con la obra de Kant. Completa el escrito una consideración de las características esenciales de la traducción morentiana de la primera *Crítica* kantiana.

**Palabras clave:** García Morente, Kant, *Crítica de la razón pura*, traducción

**Abstract:** The central purpose of this study is to recount the vicissitudes experienced by the manuscript of the Spanish translation of Kant's *Critique of Pure Reason* by Manuel García Morente, and even to venture possible reasons why this version was never fully published, despite the fact that its author translated and published complete versions of the *Critique of Practical Reason* and the *Critique of Judgment*. As a preliminary task, the intellectual profile of García Morente is outlined, with particular emphasis on his dedication to Kant's work. The paper concludes with a consideration of the essential characteristics of Morente's translation of Kant's first *Critique*.

**Keywords:** García Morente, Kant, *Critique of Pure Reason*, translation

El mérito que he adjudicado a Manuel García Morente, y que me ha servido para dar título a estas páginas,<sup>1</sup> a saber, que es el autor de la primera traducción completa al español de la *Crítica de la razón pura* de Kant, requiere una explicación. No basta, en efecto, con señalar que la primera traducción que José del Perojo publicó en 1883 es incompleta, porque solo llega hasta la “Observación general al sistema de los

---

<sup>1</sup> Una primera versión de este escrito se leyó en la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación de la Universidad de Valencia el 25 de abril de 2024, en el marco de la Jornada Internacional de Estudios “Traducir a Kant: sobre las traducciones de la *Crítica de la razón pura*”, organizada por el grupo de investigación “Kant-València”.

principios” (Kant, 1883).<sup>2</sup> También la que publicó Morente en 1928 es parcial, aunque supera en casi doscientas páginas la extensión de la de del Perojo, pues llega hasta la “Observación a la cuarta antinomia” (Kant, 1928).<sup>3</sup> Y aun la edición, varias veces reimpressa, que se publicó en 2002 sobre la base de la traducción completa de Morente es tan solo una “edición abreviada”, que, al perseguir fines docentes, selecciona textos de la obra, omitiendo muchos (Kant, 2002).<sup>4</sup> ¿Qué avatares ha sufrido el manuscrito de la traducción completa al castellano de la *Crítica de la razón pura* debida a Manuel García Morente? ¿Por qué su autor no publicó nunca la traducción completa de la primera Crítica, siendo así que había publicado anteriormente sus versiones íntegras de la segunda y de la tercera Críticas, esto es, de la *Crítica de la razón práctica* y de la *Crítica del Juicio*?

El intento de responder a estas cuestiones con las informaciones, lamentablemente solo parciales, que poseemos, brinda una excelente ocasión para previamente trazar una breve semblanza de la figura intelectual de Manuel García Morente y destacar en su biografía de pensador su ocupación con la obra de Kant. Con ello quedará de manifiesto su sólida formación filosófica y su conocimiento de la filosofía kantiana, así como los ideales que le inspiraron en su labor de traductor de las principales obras del pensador de Königsberg. Tras estos preámbulos narraré lo que se sabe de los avatares del manuscrito de esta “primera traducción castellana completa de la *Crítica de la razón pura*”, como el mismo Morente la califica en la “Advertencia del traductor” que precede a la mentada publicación parcial de 1928. Completaré estas explicaciones con una consideración de las características fundamentales de esta versión española de la primera Crítica kantiana. Y concluiré, en fin, dejando breve constancia de la deuda de gratitud que tanto los estudiosos españoles de la filosofía kantiana como los de habla hispana hemos contraído con Manuel García Morente.

### **Breve semblanza intelectual de García Morente**

Manuel García Morente fue, sin duda, uno de los más prominentes filósofos españoles de la generación de Ortega.<sup>5</sup>

<sup>2</sup> Contiene la traducción de la obra hasta la “Observación General al Sistema de los Principios”, es decir, hasta la página 294 de la segunda edición. En los años 1943-1952, la *Crítica de la razón pura* de Kant en español se publicó en dos volúmenes en Buenos Aires, en la editorial Sopena Argentina. El primer volumen reprodujo la traducción incompleta de José del Perojo, completada, en el segundo volumen, por la traducción debida a F. L. Álvarez. Cf.: (Palacios, 1974, 197-198).

<sup>3</sup> Contiene la traducción de la obra hasta la “Observación a la cuarta antinomia”, es decir, hasta la página 488 de la segunda edición o 460 de la primera.

<sup>4</sup> En esta edición se publica una “Nota sobre la traducción de la *Crítica de la razón pura* debida a Manuel García Morente y el hallazgo de su manuscrito completo”, firmada por Juan Miguel Palacios y Rogelio Rovira.

<sup>5</sup> Tomo los datos biográficos del “Prólogo” de Juan Miguel Palacios y Rogelio Rovira a su edición de las *Obras completas* de Manuel García Morente (Madrid-Barcelona, Fundación Caja de Madrid-Anthropos, 1996, 2 tomos en 4 vols.), citadas en adelante como OC, en este

Nacido en Arjonilla (Jaén) en 1886, Morente vivió sus primeros años en Granada. Entre 1894 y 1903 realizó sus estudios escolares y de bachillerato en el Liceo Nacional de Bayona y, concluidos, estudió filosofía en la Facultad de Letras de la Sorbona y en el Colegio de Francia, donde recibió la luminosa enseñanza de Henri Bergson. De regreso en España en 1909, conoció a José Ortega y Gasset, con quien le uniría una estrecha amistad y cuya filosofía de la vida influiría luego ampliamente en su pensamiento. Amplió estudios de filosofía en Múnich, en donde oyó las lecciones de Theodor Lipps, y en Berlín, donde siguió los cursos de Ernst Cassirer y Georg Simmel, entre otros. En 1911 presentó en la Universidad Central de Madrid su tesis doctoral, que tituló *La estética de Kant*. Nuevamente marchó a Alemania para proseguir estudios, esta vez en Marburgo, atraído por la filosofía neokantiana. En esa ciudad asistió a los cursos de Hermann Cohen, Paul Natorp y Nicolai Hartmann y tuvo también ocasión de cultivar su amistad con Ortega y Gasset, que había marchado allí de nuevo tras haber obtenido la cátedra universitaria de metafísica. En 1912, poco antes de cumplir los veintiséis años, el propio Morente obtuvo la cátedra de ética en Universidad Central de Madrid.

Tras su nombramiento como catedrático, García Morente se entregó a una intensa actividad. La proverbial claridad y elegancia de sus lecciones filosóficas se reflejaron en obras como *La filosofía de Henri Bergson* (1916) y *La filosofía de Kant* (1917), así como en los numerosos artículos que publicó en la *Revista General*, la *Revista de Pedagogía* y la famosa *Revista de Occidente*. Como traductor infatigable, puso en manos del público español obras clásicas, antiguas y modernas, de filosofía, de ciencia y de cultura en general. De hecho, sus traducciones de clásicos de la filosofía son todavía hoy muy estimadas y utilizadas en el mundo de habla hispana. Tradujo, en efecto, obras de Descartes, de Leibniz y de Kant —a sus traducciones del pensador regiomontano me referiré enseguida—, pero también de autores más cercanos en el tiempo, como Franz Brentano, del que vertió *El origen del conocimiento moral*, Oswald Spengler, del que tradujo *La decadencia de Occidente*, Heinrich Rickert, del que trasladó su obra *Ciencia cultural y ciencia natural*, o Edmund Husserl, del que, junto con su discípulo José Gaos, puso en español sus *Investigaciones lógicas*.

Fue en la década de 1930 cuando su figura intelectual cobró su mayor estatura. Participó en la política educativa del gobierno del general Berenguer. Fue elegido por unanimidad decano de la Facultad de Filosofía y Letras, a la que quiso convertir, cito sus propias palabras, en una Facultad “que pueda parangonarse con las más ilustres y respetadas del mundo”.<sup>6</sup>

---

caso OC I, 1, IX-XXXV, así como del escrito de ambos autores “Manuel García Morente en su plenitud académica” (Palacios / Rovira, 2008, 236-243).

<sup>6</sup> “La nueva Facultad de Filosofía y Letras en la Ciudad Universitaria de Madrid” (1932) (Morente, 1996, I, 2, 353). Sobre la concepción que se formó Morente de la Universidad y sobre Morente como universitario puede verse: “La cuádruple misión de la Universidad según Manuel García Morente” (Rovira, 2023, 119-144).

Así, la dotó de un elogiado plan de estudios y logró reunir en ella un grupo de acreditadísimos profesores. Durante este tiempo, participó en eventos internacionales, como la conferencia en Weimar por el centenario de Goethe y la conferencia Volta en Roma. Es también en los años treinta cuando ven la luz sus excelentes versiones de *El mundo de las sensaciones táctiles* de Katz, el *Fichte* de Heimsoeth, la *Fenomenología de la voluntad* de Pfänder, *El hombre y la técnica* de Spengler, *Cultura femenina y otros ensayos* de Simmel, o los diez grandes volúmenes de la monumental *Historia universal* de Walter Goetz. Su propia obra escrita se incrementa en esos años con una serie de grandes y originales ensayos, luminosos y de elaborada estructura, como *Símbolos del pensador* (1931), *Definición de las épocas “modernas” en la historia* (1934), *Ensayo sobre la vida privada* (1935), y *Virtudes y vicios de la profesión docente* (1936). En 1932 fue nombrado miembro de la Academia de Ciencias Morales y Políticas. Su discurso de ingreso lo constituyen sus conocidos *Ensayos sobre el progreso*, que es acaso su obra filosófica de mayor empeño en esos años. Durante el crucero universitario por el Mediterráneo, que organizó la Facultad de Filosofía y Letras en 1933, disertó en las Universidades de Jerusalén y de Atenas y recibió honores del gobierno griego. Al año siguiente viajó a América para dictar conferencias en Argentina y Uruguay. De ahí proceden los ciclos de conferencias bonaerenses publicados con el título, *De la metafísica de la vida a una teoría general de la cultura*. En el curso de 1935 a 1936 publicó semanalmente artículos de prensa, de variado tema y de bella factura literaria, primero en el *Diario de Madrid* y luego en *El Sol*.

En los comienzos de la guerra civil española, el Gobierno del Frente Popular lo destituyó del cargo de decano y una llamada comisión “depuradora” del profesorado exigió su cesantía como catedrático. Ante el riesgo cierto de ser asesinado, se exilió en París. Allí experimentó una profunda conversión religiosa, de la que él mismo da testimonio en un documento excepcional conocido como *El “hecho extraordinario”*.<sup>7</sup> Ese acontecimiento, acaecido en un ático del número 126 del bulevar Sérurier en la noche del 29 al 30 de abril de 1937, dividió profundamente su vida, su obra y su filosofía. A partir de esa fecha tuvo ocasión de desempeñar las cátedras de filosofía y psicología en la Universidad Nacional de Tucumán, en Argentina. De la labor docente de esa época dan testimonio sus difundidas *Lecciones preliminares de filosofía*. A su regreso a España, en 1939, ingresó en el Seminario Conciliar de Madrid y fue ordenado sacerdote en diciembre de 1940. Su pensamiento se abrió entonces al influjo del tomismo. La prematura muerte, sobrevenida a los cincuenta y seis años, interrumpió el

---

<sup>7</sup> El documento (en Morente, 1996, II, 2, 415-441) es la carta que envió García Morente a don José María García Lahiguera, a la sazón director espiritual del Seminario Conciliar de Madrid, en septiembre de 1940. De este escrito, así como de numerosas cartas de García Morente, hay una reciente edición (en Morente, 2023, 1-38).

progreso por las prometedoras vías que la inteligencia de García Morente comenzaba a explorar.

### **La ocupación de García Morente con la obra de Kant**

La filosofía de Kant ejerció muy hondo influjo en la formación del pensamiento de García Morente y en su modo de ejercer el pensar. Aunque con el correr de los tiempos encontró su propio camino intelectual en la fenomenología y en la filosofía de la vida de su amigo Ortega y Gasset, Morente no dejó nunca de reconocer en Kant, según sus propias palabras, “un excelente maestro en técnica filosófica”.<sup>8</sup> No extraña por ello tampoco que, a lo largo de su tarea docente, la explicación de la filosofía de Kant, el comentario y la discusión de las obras del pensador de Königsberg ocuparan un lugar central en sus clases y conferencias. Quiso, en efecto, para sus alumnos lo que él mismo quiso para sí, a saber: hacer “larga estancia y sólido aprendizaje en la filosofía de Kant” (Morente, 1996, I, 1, 127).

Los méritos que, a los ojos de Morente, convierten a Kant en un maestro para aprender no solo filosofía, sino sobre todo a filosofar, y que hace por ello aconsejable dejarse formar por él y transmitir a otros su enseñanza, son los tres siguientes.<sup>9</sup> En primer lugar, Kant enseña el valor de la objetividad. En segundo lugar, instruye en el método apropiado de plantear de manera estrictamente filosófica, y no histórico-genética, los problemas filosóficos. Y en tercer lugar, en fin, Kant muestra la exacta diferenciación de las esferas de la objetividad. A estos méritos intrínsecos a su pensamiento hay que añadir todavía la posición histórica que ocupa Kant. Morente vio en el filósofo de Königsberg, en efecto, tanto “el pórtico que por un lado termina y cierra la labor del Renacimiento y por el otro abre la entrada en la nueva época que aún vivimos” (Ibid., 139), cuanto al pensador que lleva al más alto grado la tendencia filosófica “que quiere explicar la cultura en función del espíritu” (Ibid., 284).

Son estos motivos, acaso en aquel momento todavía solo entrevistos, los que llevaron a Morente a concretar su primer interés filosófico, vertido en las cuestiones sobre el arte y lo bello, en el estudio de la primera parte de la *Crítica del Juicio*. De las declaraciones del propio Morente contenidas en la memoria, redactada en París y remitida a la Junta de Ampliación de Estudios, sobre el trabajo que había realizado en 1910, cabe inferir que su inicial interés por la estética filosófica viene motivado por el problema de la objetividad. La citada memoria concluye así: “Estamos asistiendo en la Filosofía general al comienzo del ocaso del psicologismo. ¿No será la Estética el último escollo al que los psicólogos se agarran para no acabar de naufragar por completo?”.<sup>10</sup> De hecho, en los primeros días de marzo de

---

<sup>8</sup> *La filosofía de Kant. Una introducción a la filosofía* (1917) (Morente, 1996, I, 1, 129).

<sup>9</sup> Cf. (en Morente, 1996, I, 1, 280-284).

<sup>10</sup> Vid. Juan Miguel Palacios y Rogelio Rovira, “Prólogo” (Morente, 1996, I, 1, XIII).

1911 Morente se instala en Berlín para seguir los cursos del semestre de verano de la Universidad. Mientras asiste a las lecciones del filósofo Ernst Cassirer, del musicólogo Oskar Fleischer, del sociólogo Alfred Vierkandt, así como a las del pensador Georg Simmel y a las del célebre filólogo Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, Morente se dedica intensamente al estudio de la filosofía de Kant. Un primer fruto de sus esfuerzos es la redacción de su tesis doctoral, *La estética de Kant*, en la que investiga la teoría kantiana del juicio estético. A tenor de sus propias palabras, Morente considera que el problema estético de Kant es “buscar el sentido humano del Arte en el edificio de la cultura” y que la estética kantiana está regida por la idea de que “el Arte es una creación original de la conciencia, que crea su propio contenido con la materia que la Naturaleza y la moralidad le prestan”.<sup>11</sup> La tesis doctoral la defendió en la Universidad Central de Madrid el 9 de octubre de 1911, obteniendo la calificación de “sobresaliente”.

Otro fruto de los esfuerzos intelectuales de Morente en su etapa de preparación del doctorado es su traducción al castellano de la *Crítica del Juicio*, primera hecha directamente del alemán. Publicó esta versión suya en Madrid en 1914, tres años después de presentada su tesis doctoral. Los dos tomos en que apareció formaron parte de la “Colección de filósofos españoles y extranjeros” de la editorial de Victoriano Suárez, que dirigía Adolfo Bonilla San Martín. Como “Prólogo del traductor” le antepuso precisamente su tesis doctoral, prácticamente entera, con muy escasas supresiones. En la “Advertencia” que antecede a este prólogo y al texto de Kant escribe el traductor unas palabras que, a pesar de su extensión, merecen consignarse aquí:

Una regla general, que me ha servido constantemente de norma, es que una traducción deber ser, ante todo y sobre todo, fiel, exacta y completa. No me he permitido nunca, como a menudo hacen los traductores, sacrificar palabras o frases, invertir giros, añadir voces; en suma, me he negado a hacer esa especie de adaptación que, en favor de la claridad y de la elegancia, mutila y disfraza la forma, y, a veces, el pensamiento del original. El lector de este libro no pretenderá, sin duda, encontrar aquí una satisfacción artística y literaria, ni es posible tampoco que una obra, en que se analizan los problemas más sutiles de la filosofía, presente una claridad y nitidez que no entrañan los problemas mismos. La lectura de una obra filosófica exige una reflexión siempre atenta y un esfuerzo en constante tensión. Las oscuridades de forma, que, de seguro, se encontrarán a menudo, obligarán, pues, a los lectores españoles a hacer el mismo trabajo de penetración que los lectores alemanes tienen que realizar cuando quieren conocer el pensamiento del autor de la *Crítica del Juicio*.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> *La estética de Kant* (1911) (Morente, 1996, I, 1, 44).

<sup>12</sup> “Advertencia a *Crítica del Juicio* de Kant” (1914) (Morente, 1996, I, 2, 620). Este criterio de fidelidad al texto que se traduce constituye el ideal defendido por Schleiermacher, que Ortega y Gasset explicó de este modo en su “Miseria y esplendor de la traducción”: “Conviene advertir, de todos modos, que lo esencial sobre el asunto fue dicho hace más de un siglo por el dulce teólogo Schleiermacher, en su ensayo *Sobre los diferentes métodos de traducir*. Según él, la versión es un movimiento que puede intentarse en dos direcciones opuestas: o se trae el autor al lenguaje del lector o se lleva el lector al lenguaje del autor. En

Tras defender su tesis doctoral, el joven doctor, pensionado por la Junta para la Ampliación de Estudios, vuelve a Alemania, esta vez a la ciudad de Marburgo, “burgo del neokantismo”, como la llamó Ortega (Ortega, 1962, VIII, 27). Durante el semestre de invierno de 1911 a 1912, Morente, al tiempo que asiste a los cursos de Hermann Cohen, Paul Natorp y Nicolai Hartmann, prepara sus oposiciones a la cátedra de ética de la Universidad Central de Madrid. Es probablemente en esos momentos cuando culmina su traducción, también en este caso la primera hecha directamente del alemán, de la *Crítica de la razón práctica*. Se publicó en 1913, un año antes que la aparición de su versión de la tercera Crítica kantiana, en la misma citada colección de la editorial madrileña de Victoriano Suárez. Como traductor al lado del nombre de Manuel García Morente aparece el de Emilio Miñana y Villagrasa, jurista y profesor de derecho mercantil en la Facultad de Derecho de la Universidad Central de Madrid, que llegó a ser miembro de la Academia de Ciencias Morales y Políticas. ¿Colaboró realmente Miñana y Villagrasa con García Morente en la traducción de la *Crítica de la razón práctica* o el nombre del reputado jurista figura como co-traductor por algún compromiso adquirido por la editorial?<sup>13</sup> Sea de ello lo que fuere, el criterio seguido en la traducción de esta obra de Kant es el mismo que el que expresó Morente al publicar su versión de la tercera Crítica. Se lee, en efecto, esta declaración de principios en la “Advertencia” que firman “los traductores”:

Esta traducción de la *Crítica de la razón práctica* se ha hecho con el propósito de conseguir la más escrupulosa exactitud y fidelidad. Se ha procurado conservar hasta los más insignificantes —al parecer— detalles del original. Con frecuencia encontrará el lector que la lectura se hace algo penosa y difícil. No lo achaque totalmente a nuestro trabajo, mas reflexione que es éste un libro profundo y serio, que exige de sus lectores, en cualquier lengua que sea, un gran esfuerzo de atención. Atrévase el lector español a hacer ese esfuerzo y se verá libre de la tutela que supone siempre una interpretación. Una fiel traducción y no un comentario es lo que aquí le ofrecemos.<sup>14</sup>

Durante la gran guerra europea debió de preparar Morente el libro de más amplio alcance y de más sistemático carácter de todos los suyos, el titulado *La filosofía de Kant. Una introducción a la filosofía*. Se publicó en Madrid, en 1917, también en la Librería general de Victoriano Suárez. Gracias a la claridad, precisión y rigor con que está escrito, son muchas las generaciones de estudiantes de filosofía de habla hispana que le deben su primer y más seguro acceso a la comprensión de la filosofía kantiana. Pero

---

el primer caso, traducimos en un sentido impropio de la palabra: hacemos, en rigor, una imitación o una paráfrasis del texto original. Sólo cuando arrancamos al lector de sus hábitos lingüísticos y le obligamos a moverse dentro de los del autor, hay propiamente traducción” (Ortega, 1947, V, 448-449).

<sup>13</sup> En el Prólogo que escribió a su traducción de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* de Kant, al mencionar la *Crítica de la razón práctica*, escribe Morente en nota a pie de página: “Traducida por mí y publicada en Madrid, Victoriano Suárez, editor”, (Morente, 1996, I, 2, 670).

<sup>14</sup> “Advertencia a *Crítica de la razón práctica* de Kant” (1913) (Morente, 1996, I, 2, 611).

lo peculiar de este libro, que lo hace excepcional en su género, se halla expresado, si se mira bien, en el complejo que forman su título y su subtítulo.

Se trata, ciertamente, en primer término, como dice su título, de una exposición de “la filosofía de Kant”. Esta exposición es sin rebozo deudora del neokantismo de las escuelas de Marburgo y de Baden, pues Morente entiende que la filosofía kantiana, cito sus palabras, “se caracteriza toda ella por la reducción de las esferas de la objetividad —naturaleza, moralidad, arte— a sus condiciones en la conciencia pura”.<sup>15</sup> Ahora bien, Morente entendió el neokantismo como un movimiento intelectual que quería recuperar la gran tradición de la filosofía, que, en la segunda mitad del siglo XIX, parecía empobrecida y negada por el positivismo, el relativismo y el pragmatismo.

En la desorientación y congoja de la filosofía, —escribe— eleváronse voces reclamando la vuelta a las grandes tradiciones del pensamiento. Tornemos a Kant, fue el lema con que se anunció en Alemania esta refección de la conciencia filosófica. Y recobrando su entronque con el curso seguro de la especulación, vuelve la filosofía a sus temas y a sus métodos. Asistimos hoy a una renovación del interés filosófico, y todos nos hallamos más o menos comprendidos en ese movimiento (Morente, 1996, I, 1, 134).

Por esta razón, la exposición de la filosofía de Kant vale tanto como “una introducción a la filosofía”, como dice el subtítulo del libro de Morente. No porque la filosofía de Kant sea “la” filosofía sin más. Tampoco porque el autor del libro haya abrazado los principios del idealismo trascendental y quiera convencer a sus lectores de su verdad. Exponer la filosofía de Kant es introducir a la filosofía misma, porque Kant nos enseña a volver a plantear y tratar de resolver con método adecuado los problemas filosóficos, sin reducciones ni tergiversaciones; porque, en palabras del propio Morente, “nos hallamos en un recodo del camino descubierto por Kant. El grueso del ejército filosófico sigue aún por ese camino”. Y advierte enseguida: “Pero las avanzadas están ya a punto de doblar el recodo, y vislumbran comarcas desconocidas”. De ahí la necesidad de estudiar la filosofía de Kant:

Para realizar con paso seguro y firme el nuevo viaje,” —concluye Morente— “conviene que lancemos antes una mirada sobre el conjunto de lo ganado. Sirva esta exposición de la filosofía de Kant de ejercicio y de ensayo para los que quieran, sin peligro de turbación, asomarse a las perspectivas que nos muestra la novísima filosofía (Morente, 1996, I, 1, 131).<sup>16</sup>

Ciertamente, Morente formaba parte, ya en 1917, de las avanzadas del ejército filosófico que entreveían los nuevos parajes que se iban descubriendo.

Movido acaso por las necesidades docentes del desempeño de su cátedra universitaria de ética, Morente emprendió unos años después la

<sup>15</sup> *La filosofía de Kant. Una introducción a la filosofía* (1917) (Morente, 1996, I, 1, 277).

<sup>16</sup> Juan Miguel Palacios describe muy acertadamente “la posición en apariencia ambigua de García Morente cuando escribe este libro” (en Palacios, 2004, 13).

traducción de otra obra de Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, también la primera versión directa del alemán que se conoce. La publicó, antecedita de un breve pero jugoso prólogo, en Madrid en 1921, esta vez en la editorial Calpe, formando parte de la célebre “Colección Universal”, que él mismo dirigía desde 1919. Sabemos, en efecto —lo cuenta, por ejemplo, su discípulo José Gaos—, que Morente solía distribuir las tres horas de clase semanales de su asignatura de ética de la siguiente manera: en la primera hora explicaba en forma de lección; en la segunda, leía y comentaba un texto; y en la tercera criticaba los trabajos escritos que había encargado a sus estudiantes (Gaos, 1958, 63-64). Se sabe también que el año en que la Facultad de Filosofía ocupó su nuevo edificio en la Ciudad Universitaria Morente comentó precisamente *la Fundamentación de la metafísica de las costumbres*.<sup>17</sup> No en vano Morente consideraba que esta obra de Kant, según escribe en el mencionado Prólogo a su traducción, trata el mismo tema que la *Crítica de la razón práctica*, “pero lo hace en un sentido más popular y corriente, a la manera de los ensayistas ingleses”, por lo que es en esta obra en la que el pensamiento ético de Kant “llega a mayor claridad de expresión y en donde se encuentran las fórmulas más felices y preñadas de sentido”.<sup>18</sup> Sobre los criterios seguidos en su traducción escribe asimismo en el Prólogo:

He hecho la traducción con una fidelidad acaso excesiva, no sólo al contenido, sino aun a la forma de la frase alemana de Kant. Pero en las obras de este filósofo sabido es que la forma exterior carece, para él, de importancia. En tales condiciones, me ha parecido más útil y más exacto pecar por exceso que no por defecto de fidelidad. La soltura y facilidad en el decir, que yo hubiese añadido, no habrían sido “kantianas” (Morente, 1996, I, 2, 672).

En la elaboración de su propia filosofía, García Morente mantuvo con la filosofía de Kant un diálogo constante. Un ejemplo egregio de esa sostenida conversación lo hallamos en los *Ensayos sobre el progreso*, publicados en 1932, que, como he recordado antes, constituyen su discurso de ingreso en la Academia de Ciencias Morales y Políticas. En la primera parte de esos ensayos Morente ofrece un análisis de la idea de progreso, que se apoya en los logros de la ética material de los valores debidos a Max Scheler. En la segunda parte, Morente investiga el origen de la creencia en el progreso, de esa creencia que hace que la humanidad, esclava de la prisa, más que perseguir la meta que ha de ser el término del progreso, persiga el progresar mismo. Y en su meditación llega Morente a esta conclusión: “La culpa de este peligroso extravío —digámoslo sin ambages— la tiene Kant”.<sup>19</sup> Según Morente, en efecto —cito de nuevo sus palabras— el “formalismo moral de Kant —según quien lo único valioso en la acción es su forma, no su materia— conduce derechamente a una concepción también

<sup>17</sup> Vid. (en Palacios L.-E., 1953, 4). Cf. (en Palacios / Rovira, 2008, 239).

<sup>18</sup> “Prólogo a *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* de Kant” (1921) (Morente, 1996, I, 2, 670).

<sup>19</sup> *Ensayos sobre el progreso* (1932) (Morente, 1996, I, 1, 350).

formalista del progreso, para la cual lo bueno del progreso no es el progreso, sino el progresar” (Morente, 1996, I, 1, 350). Y ello ha conducido, en último término, a la humanidad moderna a la “ceguera estimativa o, por lo menos, a una falsa aprehensión de los valores relativos y de su jerarquía” (Ibid., 351).

De las explicaciones de Morente en forma de clase o conferencia sobre la filosofía de Kant tenemos algunos ejemplos también excepcionales, gracias a que en su día fueron tomadas taquigráficamente y luego publicadas. Así ocurre con las lecciones, repartidas en dos ciclos, del curso bonaerense de 1934 publicado con el título, *De la metafísica de la vida a una teoría general de la cultura*. En este curso expone Morente una madura filosofía de la vida, cuya originalidad no empece su raigambre orteguiana. El primer ciclo, que constituye una introducción a la metafísica, contiene una lección, la quinta, titulada sencillamente “La filosofía de Kant”. “No esperen ustedes en ella” —dice allí Morente— “una exposición del sistema kantiano, que no haré, porque no hace falta” (Ibid., 384). Menciona, en efecto, que ya hay muchas exposiciones del pensamiento de Kant, “incluso una mía” —señala— “de hace más de veinte años”, refiriéndose sin duda a su libro de 1917. “Y si tuviese que volver a hacer ese libro” —confiesa a sus oyentes— “lo haría de manera totalmente diferente: en veinticinco años ha cambiado mucho el mundo” (Ibid., 385). Lo que en esa lección hace Morente, según también sus propias palabras, es no tanto “exponer la filosofía de Kant tal como él la haya pensado y estructurado”, cuanto, más bien, “ver lo que esa filosofía representa y significa para el problema vivo que se ocupa de cuál es el ser” (Ibid.). Se trata, para Morente, en efecto, de mostrar cómo cabe superar el idealismo, que, a sus ojos, llega en Kant a su límite extremo. Pese a todo, el pensamiento de Kant no deja de influir en la propia concepción filosófica de Morente. Así, en el ciclo segundo del curso, destinado a aplicar la filosofía de la vida a la elaboración de una teoría de la cultura, hallamos una lección, la decimocuarta, titulada “La moral de Kant y la época presente”, en la que Morente reconoce que el pensador de Königsberg “es el que por primera vez plantea en términos absolutamente claros y precisos el problema de la libertad” (Ibid., 495). En las dos siguientes, tituladas respectivamente, “Teoría de la libertad” y “El nexa teleológico en la vida de la naturaleza”, Morente se confronta, explícita e implícitamente, con la solución ofrecida por Kant para elaborar la suya propia. Nuevamente cabe comprobar que Kant fue siempre, para García Morente, un interlocutor filosófico privilegiado e insustituible.

De las conferencias que Morente dedicó a Kant es imposible olvidar, en fin, las seis muy conocidas que se hallan integradas en sus famosas *Lecciones preliminares de filosofía*, tan frecuentadas y utilizadas no solo por los estudiantes sino también por los profesores de filosofía desde que se publicaron por primera vez en 1938. Las *Lecciones preliminares de filosofía* recogen, como es sabido, el curso que dictó Morente en 1937 en la

Universidad de Tucumán. La lección XV, “El problema del idealismo trascendental”; la XVI y la XVII, dedicadas ambas a “La estética trascendental”; la XVIII, titulada “Analítica trascendental”; la XIX, que lleva el rótulo de “Dialéctica trascendental”; y la lección XX, dedicada a los “Fundamentos morales de la metafísica”; esas seis lecciones, que ocupan cerca de ochenta páginas, constituyen sin duda una de las mejores introducciones a la entera filosofía de Kant que cabe leer, rebosantes de una claridad que en modo alguno elude el rigor y la precisión técnica de los conceptos.

El repaso de la ocupación de García Morente con la obra de Kant nos obliga a plantear, y a tratar de responder, el interrogante con que iniciábamos este escrito: ¿Qué hay de la traducción completa, primera directa del alemán, de la *Crítica de la razón pura* que hizo Morente?

### **Los avatares del manuscrito, de la primera traducción española completa, de la *Crítica de la razón pura***

La publicación en 1928, en Madrid, en la Librería General de Victoriano Suárez, de los dos tomos de la “traducción directa del alemán” de la *Crítica de la razón pura* debida a Manuel García Morente plantea, al menos, tres interrogantes. Lamentablemente, para uno de ellos no he encontrado todavía respuesta y acaso ya no quepa encontrarla. Para los otros dos, la respuesta que puedo dar es solo susceptible de algún grado, mayor o menor, de verosimilitud.

La primera pregunta que se plantea es: ¿Cuándo llevó a cabo García Morente su traducción de la primera *Crítica* de Kant? Dos hechos permiten ofrecer una respuesta muy plausible. El primero es que, aunque los mentados dos tomos se publicaron en 1928, la “Advertencia del traductor”, que presenta, como en ella se dice, “la primera traducción castellana completa de la *Crítica de la razón pura*”, está fechada, sorprendentemente, en marzo de 1917, unos once años antes, por tanto, de la publicación de la traducción incompleta. El segundo hecho es que el Prólogo del libro *La filosofía de Kant. Una introducción a la filosofía* lleva la fecha de abril de 1917. De estos hechos cabe inferir que García Morente trabajó en su traducción de la *Crítica de la razón pura* entre los años 1914 y 1917, durante la Gran Guerra europea, al tiempo que redactaba su libro sobre Kant.

La segunda cuestión, planteada por la respuesta al primer interrogante, es, naturalmente, esta: ¿Por qué se demoró en más de diez años —desde 1917 a 1928— la publicación, siquiera incompleta, de la traducción de la primera *Crítica* de Kant, siendo así que las versiones morentianas de las otras dos *Críticas* aparecieron dos o tres años después de haberlas terminado? *Ignoramus* y, probablemente, *ignorabimus*. ¿Fue causa de ello algún problema de la editorial? ¿Tuvo que ver con ello alguna vicisitud de la vida personal de García Morente, cuya mujer falleció en 1923, dejándole

viudo a los treinta y siete años, al cuidado de dos hijas de nueve y cuatro años respectivamente?

La tercera pregunta que se plantea es, en fin: ¿Por qué, de los cuatro tomos que había de contener la entera traducción de la *Crítica de la razón pura*, sólo aparecieron los dos primeros, pero no el tercero ni el cuarto, a pesar de que estos dos últimos se anunciaban en las contracubiertas de aquellos dos como estando ya “en prensa”? Como respuesta solo puedo ofrecer mi hipótesis personal. Tengo para mí que, tras haber entregado a la editorial la parte de la traducción correspondiente a los dos primeros tomos que habrían de contenerla, García Morente traspapeló en algún momento el manuscrito entero de su versión y ya no pudo entregar al editor la parte correspondiente a los dos últimos tomos. La pérdida debió representar un gran golpe. Uno puede acaso proponerse una vez en la vida traducir la *Crítica de la razón pura*. Pero traducirla de nuevo dos veces, parece tarea excesiva.

De hecho, y para gran fortuna, el manuscrito de la versión completa de la *Crítica de la razón pura* ha aparecido muchos años después. Se da así la paradoja de que de las traducciones publicadas de la *Crítica del Juicio* y de la *Crítica de la razón práctica* no se conserva el manuscrito, mientras que de la versión solo parcialmente publicada de la *Crítica de la razón pura* conservamos ahora el original manuscrito completo. Las circunstancias del hallazgo del manuscrito merecen una breve reseña.

En el año 1994, Juan Miguel Palacios y yo mismo recibimos el encargo de preparar la edición de las *Obras completas* de Manuel García Morente. Para llevar a cabo esta tarea, una de las primeras medidas que tomamos fue pedirle permiso a la hija mayor del filósofo, María Josefa García y García del Cid, para examinar los papeles que hubiera dejado su padre. Doña María Josefa seguía viviendo en el domicilio familiar, un piso en el número 13 de la madrileña calle de Don Ramón de la Cruz, esquina a Lagasca.<sup>20</sup> Gracias a su amabilidad, pasamos muchas tardes revisando y ordenando los documentos de García Morente. Descubrimos escritos inéditos e indicaciones que nos condujeron al hallazgo de otros escritos desconocidos hasta ese momento. No encontramos, sin embargo, los textos ni los guiones de algunas conferencias que sabíamos, por referencias y noticias, que Morente había pronunciado y que tuvimos que dar por definitivamente perdidos. Entre sus papeles no había manuscrito alguno de las traducciones de las obras de Kant. Con lo hallado, publicamos en 1996, en una coedición de la editorial Anthropos y la Fundación Caja de Madrid, dos tomos, divididos en cuatro volúmenes, con las *Obras completas* de Manuel García Morente.

---

<sup>20</sup> En el año 2010, el Ayuntamiento de Madrid colocó en la puerta del edificio una placa conmemorativa con la siguiente inscripción: “En esta casa vivió de 1926 a 1936 el filósofo MANUEL GARCÍA MORENTE y en estos años impulsó la creación de la Facultad de Filosofía de la Ciudad Universitaria.”

En ese mismo año de 1996, la hija mayor del filósofo decidió cambiarse de domicilio. Durante la mudanza, al mover un armario, encontró una gruesa carpeta con papeles. Por lo que parece, en su momento la carpeta había sido depositada en el estante más bajo del armario y de allí se había deslizado, por la hendidura que se había formado entre la madera de la última balda y la de la pared del armario, hasta caer al suelo del ropero. Allí había permanecido unos ochenta años oculta por completo a la vista de todos. La hija del filósofo nos hizo entrega al profesor Palacios y a mí mismo de la voluminosa carpeta. La lectura de las palabras iniciales de los papeles que contenía no nos dejó la menor duda sobre su contenido: “La razón humana tiene, en una especie de sus conocimientos, el destino particular de verse acosada por cuestiones que no puede apartar...”. Una rápida comprobación nos hizo ver que no se trataba tan sólo de la traducción de la *Crítica de la razón pura* ya publicada, sino del manuscrito de la versión íntegra, incluyendo como apéndice las versiones variantes de la primera edición de la obra, que, por su gran extensión, Morente no consideró apropiado poner en nota en el texto. Los papeles estaban en parte manuscritos, en la inconfundible letra de García Morente, y todo el texto de la obra mecanografiado, acaso por la esposa del filósofo. Muchas de las páginas mecanografiadas habían sido revisadas y corregidas, con pluma estilográfica, por el propio Morente. El descubrimiento del manuscrito completo de la traducción de la *Crítica de la razón pura*, unos ochenta años después de su elaboración y setenta de su publicación parcial, ha permitido, pues, recuperar esta valiosa versión en su integridad.

A los pocos años de este descubrimiento, el profesor Manuel Garrido nos pidió a Juan José García Norro y a mí que preparáramos una edición de la *Crítica de la razón pura* para la nueva colección que proyectaba, con el título de “Los esenciales de la filosofía”, para la editorial Tecnos. Nos pareció que era una buena ocasión para dar a conocer la versión íntegra de García Morente. Lamentablemente, las características de la colección, que perseguía fines docentes y divulgativos, desaconsejaron a los responsables de la editorial la publicación de la obra completa. Tuvimos que conformarnos con preparar una “edición abreviada”, y lo hicimos —con el dolor que supone suprimir tantos pasajes, todos imprescindibles— sobre la base de la entera traducción de García Morente. Completamos nuestra edición con el añadido de una introducción y una serie de notas y anexos. Se publicó en 2002, antecedida de una nota, firmada por Juan Miguel Palacios y yo mismo, sobre el descubrimiento del manuscrito de la traducción completa. Desde entonces esta versión abreviada se ha reeditado muchas veces.

Bien es verdad que la publicación de la traducción completa de la *Crítica de la razón pura* debida a Pedro Ribas en 1978 y la debida a Mario Caimi en 2007 han hecho menos urgente la publicación de la traducción completa de García Morente. No obstante, esperamos que pueda ver pronto la luz por

primera vez íntegra, acompañada incluso, formando un todo, por sus otras dos hermanas, las versiones morentianas de la *Crítica de la razón práctica* y de la *Crítica del Juicio*. La celebración de los trescientos años del nacimiento del filósofo de Königsberg depara una excelente ocasión para ello.

### **Características fundamentales de la traducción de la *Crítica de la razón pura* debida a García Morente**

En la citada “Advertencia del traductor”, García Morente ofrece valiosas indicaciones sobre las normas que ha seguido en su tarea de verter al castellano la obra principal de Kant. Así, nos dice que ha tomado como base el texto de la segunda edición, la de 1787 (conocida como edición B) y que, en general, ha puesto en nota las variantes de la primera, es decir, de la edición de 1781 (conocida como edición A). Escribe Morente:

Como es sabido, existen entre la primera y la segunda edición de la *Crítica* notables diferencias: trozos suprimidos, frases modificadas, capítulos enteros completamente rehechos. He tomado, como texto fundamental para mi traducción, el texto de la segunda edición, poniendo en nota las variantes de la primera. Pero me he visto obligado a colocar en un apéndice, al final del libro, los dos capítulos de la primera edición que en la segunda han recibido una redacción totalmente nueva. Son en efecto demasiado largos para poder ir en nota. De esta suerte puede el lector en todo momento comparar las dos ediciones de la *Crítica* (Morente, 1996, I, 2, 750).

Por aquellos años la Real Academia Prusiana de las Ciencias ya había comenzado la edición, bajo la dirección de Wilhelm Dilthey, de los *Gesammelte Schriften* de Kant —la conocida como *Akademie-Ausgabe*—. Morente tuvo presente la edición que para esa colección canónica publicó Benno Erdmann en 1904. Pero no fue fundamentalmente en ella en la que se basó para traducir la obra de Kant. Lo explica así el traductor en la citada “Advertencia”:

La atención que Kant prestó a la impresión de su obra fue poco menos que nada. Abundan, pues, en las primeras ediciones las erratas. Un copiosísimo número de eruditos se ha entregado a la tarea de depurar y restablecer el texto de Kant. De entre las modernas ediciones son las más notables la de Vorländer (1899), la de Erdmann (edición de la Academia de las Ciencias, de Berlín, 1904) y la de Görland (edición de las obras de Kant por E. Cassirer, 1913). He tenido las tres ante la vista; aunque me he servido principalmente de la de Görland, quien, además de aprovechar los trabajos anteriores, ha llevado a la revisión del texto un criterio justísimo, del mayor respeto posible por el original primitivo. En alguna ocasión, sin embargo, me separo de la lección de este editor (Ibid.).

Respecto de los criterios seguidos en la traducción, nos son ya conocidos, pues los hemos visto expuestos en las advertencias del traductor a sus otras versiones de las obras de Kant. Escribe en esta ocasión, en efecto, Morente:

El estilo de mi traducción he procurado ajustarlo lo más posible al original alemán. He querido que sea una traducción y no una paráfrasis o un comentario. La lectura de Kant, en alemán, no es fácil. En español tampoco lo será. He preferido conservar esa dificultad, que es inherente al autor, que no sustituir lo que Kant dice por lo que su traductor explica. Además, uno de los grandes encantos de la *Crítica* es precisamente

ese esfuerzo de atención que exige del lector y del que el lector saca el mayor provecho para su formación filosófica (Ibid.).

No menciona Morente en su “Advertencia” las decisiones que ha tomado respecto de la traducción de ciertos términos técnicos. No obstante, en sus *Lecciones preliminares de filosofía* se refiere, con una elocuente y bella imagen, a una peculiaridad de la lengua alemana filosófica, que complica grandemente la labor de traducir la obra de Kant a las lenguas latinas. Explica Morente a sus oyentes:

La lengua alemana filosófica tiene dos teclados, como los órganos: el germánico y el latino; y cuando quiere distinguir finamente un concepto en dos sentidos diferentes, usa para un matiz la palabra de raíz alemana y para otro la palabra de raíz latina. Nosotros, los latinos, al leer y al traducir nos vemos muy apurados, porque no tenemos ese doble teclado que tienen los alemanes (Morente, 1996, II, 1, 224).

No deja de señalar Morente el caso más conspicuo en que aparece este “doble teclado”. Explicando, en efecto, las categorías de la cualidad, señala:

Así, los alemanes tienen, para lo que llamamos realidad, la palabra *Wirklichkeit*; pero Kant no usa en este caso la palabra *Wirklichkeit*; usa la palabra latina y dice *Realität*, que a distinción de la palabra *Wirklichkeit*, recibe el sentido de esencia, lo que yo llamo consistencia, aquello en lo que consiste una cosa; de la palabra latina *res* (Ibid.).

Sin embargo, Morente, en su traducción, no hace explícita esta distinción utilizando dos términos diferentes, sino que traduce por “realidad” tanto *Wirklichkeit* como *Realität*, confiando en que el contexto de la frase haga patente al lector su diferencia, o que el uso que Kant hace de los términos *Sein*, *Dasein* o *Existenz*, esto es, “ser” o “existencia”, como contrapuestos a *Realität* despejen toda duda. Lo mismo hace, asistido quizás con más razón, en el caso del doblete *Gegenstand* y *Objekt*, que traduce ambos por “objeto”. Y tampoco establece diferencia alguna entre *Phänomen* (o *Phänomenon*) y *Erscheinung*, todos siempre traducidos por “fenómeno”.

Como ya había hecho, en el mismo título, en su traducción de la tercera Crítica, recurre al expediente de escribir “Juicio” con mayúscula como traducción de *Urteilkraft*, para evitar confusiones con *Urteil*, esto es, “juicio”, esta vez escrito con minúscula. Una curiosidad digna de notarse es que traduce *Fürwahrhalten* por “creencia”, género cuyas especies son, por tanto, la opinión, el saber y la fe, palabra esta última que traduce siempre los vocablos alemanes *Glauben* y *Glaube*. No obstante, en la *Crítica de la razón práctica* había traducido Morente *Fürwahrhalten* por “asentimiento” y en la *Crítica del Juicio* por “aquiescencia”. La palabra *Schein* la traduce Morente, según los contextos, por “ilusión” o “apariencia”. Y, en fin, por no alargar estos ejemplos, el difícil término *Gemüth* lo traduce por “espíritu”, que al menos en la *Crítica de la razón pura* no corre el riesgo de confundirse con la traducción con el mismo vocablo de la voz alemana *Geist*.

Por lo demás, el castellano de García Morente se atiene fielmente a la literalidad del texto alemán, sin que en ningún caso sea su sintaxis forzada o extraña al genio de nuestra lengua. El casi invariable uso del “se” enclítico,

por ejemplo: “opónese”, “exígese”, “refiérese”, etc., confiere a su español un cierto aire anticuado, que, sin embargo, resulta apropiado cuando se trata de poner en nuestra lengua la obra de un autor de siglos pasados. Morente, en fin, también se mantiene fiel a la máxima del propio Kant, que en cierto pasaje de su *Crítica de la razón pura* confiesa: “he preferido restar agrado al lenguaje que dificultar el uso didáctico con la menor incomprensibilidad” (Kant, 1928, II, 275).

\* \* \*

En su “Prólogo para alemanes” escribió Ortega: “Es más frecuente de lo que se cree que inclusive filósofos de cierto rango arrastren toda su vida, como una cadena al pie, un insuficiente conocimiento de Kant” (Ortega, 1962, VIII, 32). Las palabras de Ortega pueden muy bien aplicarse al modo en que los pensadores españoles de nuestro decadente y convulso siglo XIX recibieron la filosofía de Kant. Acaso la historia de esa recepción no es tan desoladora y vergonzosa como enseña el trabajo de Wincenty Lutosławski aparecido en el primer número de los *Kant-Studien*, cuyo principal resultado lo enuncia así el investigador polaco: *Kant ist in Spanien so gut wie gänzlich unbekannt* (Lutoslawski, 1897, 218).<sup>21</sup> No hay duda, sin embargo, que la recepción del pensamiento de Kant en el siglo XX, y aun en los años que llevamos del siglo XXI, debe mucho del rigor y la solvencia con que se ha llevado a cabo a la infatigable labor de traductor, expositor y crítico de la filosofía de Kant, a la que se dedicó García Morente a lo largo de su vida. Su ingente trabajo nos ha permitido, en verdad, no quedar atrapados por la cadena de un conocimiento insuficiente de la obra del pensador de Königsberg. Quede aquí por ello constancia de la deuda de gratitud que tenemos contraída con el pensador jiennense los estudiosos españoles e hispanohablantes del pensamiento de Kant y aun de la filosofía en general.

## Bibliografía

Gaos, J. (1958): *Confesiones profesionales*. México, Fondo de Cultura Económica.

García Morente, M. (1996): *Obras completas*. Edición de Juan Miguel Palacios y Rogelio Rovira. Madrid-Barcelona, Fundación Caja de Madrid-Anthropos, 2 tomos en 4 vols. (Citado como OC)

García Morente, M. (2023): *Escritos autobiográficos y epistolario*. Edición de Juan Carlos Infante Gómez. Madrid, CEU Ediciones.

<sup>21</sup> La historia de la recepción de Kant en la España decimonónica la ha narrado magistralmente Juan Miguel Palacios en su ensayo “La filosofía de Kant en la España del siglo XIX” (Palacios, 2003, 115-158).

Kant, I. (1883): *Crítica de la Razón Pura*. Texto de las dos ediciones precedido de la vida de Kant y de la historia de los orígenes de la filosofía crítica, de Kuno Fischer. Traducción de José del Perojo. Madrid, Gaspar, 1883.

Kant, I. (1928): *Crítica de la razón pura*. Traducción de Manuel García Morente. Madrid, Victoriano Suárez, 2 vols.

Kant, I. (1943-1952): *Crítica de la Razón Pura*. Precedida de la vida de Kant e historia de los orígenes de la filosofía crítica, por Kuno Fischer. Buenos Aires, Sopena Argentina, 2 vols. Vol. II: traducción de F. L. Álvarez.

Kant, I. (2002): *Crítica de la razón pura*. Edición abreviada, introducción, notas y anexos de Juan José García Norro y Rogelio Rovira. Traducción de Manuel García Morente. Madrid, Tecnos, 2002.

Lutosławski, W. (1897): "Kant in Spanien". *Kant-Studien* I.

Ortega y Gasset, J. (1934, publicado en 1958): "Prólogo para alemanes". *Obras completas*, VIII. Madrid, Revista de Occidente, 1962.

Ortega y Gasset, J. (1937): "Miseria y esplendor de la traducción". *Obras completas*, V. Madrid, Revista de Occidente, 1947.

Palacios, J. M. (1974): "Kant en español". *Anales del Seminario de Metafísica*, 9.

Palacios, J. M. (2003): *El pensamiento en la acción. Estudios sobre Kant*. Madrid, Caparrós Editores.

Palacios, J. M. (2004): "Presentación". En García Morente, M., *La filosofía de Kant*. Madrid, Ediciones Cristiandad.

Palacios, J. M. y Rovira, R. (1996): "Prólogo". En García Morente, M., *Obras completas*. Madrid-Barcelona, Fundación Caja de Madrid-Anthropos.

Palacios, J. M. y Rovira, R. (2002): "Nota sobre la traducción de la *Crítica de la razón pura* debida a Manuel García Morente y el hallazgo de su manuscrito completo". En Kant, I., *Crítica de la razón pura*. Edición abreviada, introducción, notas y anexos de Juan José García Norro y Rogelio Rovira. Traducción de Manuel García Morente. Madrid, Tecnos.

Palacios, J. M. y Rovira, R. (2008): "Manuel García Morente en su plenitud académica". En López-Ríos Moreno, S., y González Cárceles, J. A. (coords.), *La Facultad de Filosofía y Letras de Madrid en la Segunda República. Arquitectura y Universidad durante los años 30*. Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales-Ayuntamiento de Madrid-Ediciones de Arquitectura. Fundación Arquitectura COAM.

Palacios, L.-E. (1953): "El maestro Manuel García Morente". *Ateneo. Las ideas, el arte y las letras*, II, 32 (11 de abril).

Rovira, R. (2023): “La cuádruple misión de la Universidad según Manuel García Morente”. En Girau, J. (dir.), Torrijos, D., y Neuman, R. (eds.), *La universidad en España y en el pensamiento español*. Madrid, Sínderesis-Ediciones Universidad San Dámaso.

## ***La influencia de Kant en la noción de “juicio estético” de Francesc Mirabent***

### ***Kant's influence on Mirabent's notion of aesthetic judgement***

Abel Miró y Comas  
Universitat Internacional de Catalunya

**Resumen:** Francesc Mirabent (1888 – 1952), dentro de la Escuela filosófica catalana contemporánea, pertenece a un grupo de intelectuales que tenía la intención de enriquecer esta tradición de pensamiento poniéndola al nivel de las producciones intelectuales desarrolladas por las naciones más cultas de Europa. Con esta finalidad, aboga por un diálogo con la Estética kantiana, tomando de ella la noción de «juicio estético», que constituye el centro de su teoría estética. En el presente artículo se va a explicar cómo esta noción kantiana es interpretada por Mirabent según la doctrina del «sentimiento» característica de la Escuela catalana.

**Palabras clave:** Kant, Crítica del juicio, estética, Francesc Mirabent, Escuela filosófica catalana

**Abstract:** Francesc Mirabent (1888 – 1952), within the contemporary Catalan School of Philosophy, belongs to a group of intellectuals who intended to enrich this tradition of thought by placing it at the same level with the intellectual productions developed by the most cultured nations of Europe. To this end, he advocates a dialogue with Kantian Aesthetics, taking from it the notion of “aesthetic judgment,” which constitutes the center of his aesthetic theory. This article will explain how this Kantian notion is interpreted by Mirabent according to the doctrine of “feeling” characteristic of the Catalan School.

**Keywords:** Kant, Critique of judgment, aesthetics, Francesc Mirabent, Catalan School of Philosophy

### **Introducción**

Miquel Querol Gavaldà afirma que Francesc Mirabent i Vilalta (1888 – 1952) es heredero de la escuela filosófica catalana “por tradición, por sentimiento y por voluntad” (Querol, 1953, 85). Por tradición, porque

recibió las orientaciones y fructuosas enseñanzas de su maestro, catedrático de filosofía en la Universidad de Barcelona, J. Serra y Hunter, cuyo magisterio de treinta años tuvo honda resonancia en el segundo período del Renacimiento filosófico catalán (Querol, 1953, 85).

Esta influencia se deja sentir principalmente en la importancia concedida por Mirabent a la cuestión del sentimiento (Roviró, 2004, 132-3). Y también

se inscribe dentro de esta corriente por sentimiento y voluntad, como ponen de manifiesto «sus varios estudios sobre la filosofía escocesa y catalana, cuyas huellas puede observar el lector en cualquier trabajo o ensaño salido de la pluma de Mirabent» (Querol, 1953, 85-6).

No obstante, Mirabent no sólo es un conservador o continuador de dicha Escuela, sino también un acrecentador. Forma parte de un grupo de intelectuales que, sin poner en duda el esfuerzo realizado hasta el momento durante los aproximadamente cien años de la “Renaixença”, considera que las producciones intelectuales realizadas desde Cataluña no alcanzan todavía el nivel de los estándares culturales europeos. Como reacción a esta problemática, estos intelectuales, gran parte de los cuales se habían formado en los mejores centros académicos del extranjero, “escribieron obras sólidas sobre las disciplinas en que se habían especializado, obras cuya cultura iguala a la de los demás países europeos” (Querol, 1953, 86).

Esta actitud general es aplicada por Mirabent al ámbito específico de la estética. Los autores pertenecientes a la Escuela catalana que hasta el momento se habían ocupado de problemas estéticos —como Llorens i Barba, Torras y Bages o Manuel Milà i Fontanals—, a pesar de haber demostrado “innegable talento y perspicacia en las observaciones sobre sus propias experiencias” (Querol, 1953, 86), no poseían, a juicio de Querol, “la categoría que da a un pensador el continuo comercio con los valores internacionales” (Querol, 1953, 86). Todos ellos, en general, sentían poca simpatía por los filósofos pertenecientes a corrientes contrarias a la del sentido común. En este punto, Mirabent representa una excepción, como pone de manifiesto su esfuerzo por incorporar elementos pertenecientes a la filosofía germánica:

Lector asiduo de las obras de Goethe, Schiller y Kant, se enfrenta con la desnuda aridez de éste, incorporando al cuerpo de sus doctrinas algunos puntos de vista importantes de la Estética kantiana (Querol, 1953, 86).

Esta actitud ha llevado a Jèssica Jaques Pi (Jaques, 2010) a sostener que la mirada de este esteta catalán es anacrónica porque plantea cuestiones superadas en su época. Es más bien —dice— una estética de la ilustración, porque rechaza los planteamientos hegelianos y entra en diálogo con Kant, y porque defiende la estética como una rama de la filosofía. Por otro lado, Jordi Carcasó (Carcasó, 2012) ha afirmado que Mirabent llega al debate sobre el juicio estético de Kant a través del diálogo que mantienen los estetas franceses Charles Lalo y Víctor Basch.

El objetivo de este artículo no es considerar la supuesta anacronía, discutida recientemente por Raül Angulo (Angulo, 2016), o el camino por el cual nuestro esteta llega a Kant; lo que sí es cierto es que el diálogo con la estética kantiana es nuclear en Francesc Mirabent. Especialmente en lo que concierne la doctrina del juicio. Incluso podría llegar a considerarse como la raíz de su estética: “Todo el sistema de Mirabent gira en torno del juicio

estético que él mismo dice ser el problema central de la Estética filosófica” (Querol, 1953, 99).

Es con la lectura crítica del pensador de Königsberg como el filósofo catalán urde los cimientos de su pensamiento estético. Se ocupó de ello en varias ocasiones, como por ejemplo en “Les valeurs esthétiques et le jugement du goût”, “Émotion et compréhension dans l’expérience du beau”, “Sobre la repetición en estética”, “Contribución al estudio de los fundamentos de la estética”, “Més apunts sobre la síntesi estètica”; pero todas estas aportaciones son derivaciones, ampliaciones, matizaciones, profundizaciones... de lo que había publicado unos cuantos años antes, en pleno estallido de la guerra civil, en su libro *De la bellesa*. Nos dedicaremos a ver los elementos esenciales de este diálogo.

### 1. Una angustia sutil

El espíritu humano, al considerar el resultado de la *Crítica de la Razón Pura*, se encuentra ante las cosas en una posición francamente incómoda, porque se ve a sí mismo en su imposibilidad de acceder a un conocimiento absoluto de la realidad. Las cosas sólo son accesibles al sujeto pensante a manera de contenidos objetivos de la conciencia. Pero como estos contenidos no se originan mediante una intuición inmediata de los objetos, sino que resultan de aplicar unas leyes *a priori*, generadas únicamente por la actividad espontánea del cognoscente, sobre los datos intuidos por la sensibilidad, no son capaces de trascender la esfera de la mera representación ni de anunciar, por lo tanto, la verdad de las cosas.

Acerca de esta cuestión escribe Mirabent en el ensayo *Del judici estètic*, perteneciente a su obra *De la bellesa*:

Pero encima de todo esto planea una angustia sutil, una inquietud indefinible, porque el espíritu tiene la plena conciencia que no ha llegado a capturar la verdad ideal, la esencia constitutiva del mundo de la realidad. Con todo, actúa sobre esta realidad *como si* el conocimiento que de ella tiene fuera absoluto.<sup>1</sup>

El sujeto pensante, según revela la reflexión trascendental sobre el conocimiento, juzga constituyendo y regulando el objeto, pero de aquí no se desgrana la legitimidad de la afirmación objetiva absoluta, sino más bien lo contrario. Sin embargo, el viviente personal, en su vida ordinaria, no deja de poseer una inclinación natural a actuar *como si* tal afirmación fuera posible, *como si* pudiera lograr un conocimiento firme y consistente de los objetos reales.

La tendencia natural a admitir la transición del sujeto al objeto, de la apariencia subjetiva a la realidad objetiva, topa con la escisión teórica que la filosofía trascendental establece entre el mundo fenoménico —que es el que

<sup>1</sup> Però damunt de tot això plana una angoixa subtil, una inquietud indefinible, perquè l'esperit té la plena consciència que no ha arribat a capturar la veritat ideal, l'essència constitutiva del món de la realitat. Amb tot, actua sobre aquesta realitat *com si* el coneixement que d'ella en té fos absolut (Mirabent, 1936, 178).

se nos opone— y el mundo nouménico —que, al trascender los límites de nuestra capacidad de representación, sólo podemos concebir como una X.

La perspectiva trascendental somete el espíritu a una grave contradicción, puesto que lo obliga a negar teóricamente, mediante un severo esfuerzo filosófico, algo que se siente espontáneamente inclinado a aceptar, a saber, el valor objetivo de sus representaciones. Curiosamente, la superación de esta tensión no pertenece al ámbito teórico, sino que pasa por la actividad práctica en la vida corriente, realizada de acuerdo con una tendencia oscura que empuja el sujeto a vivir y a obrar tal como lo hace:

Para todo hombre que medite sobre su propia vida, la contradicción es innegable. Sólo lo salva la ilusión de creer en la eficacia de su propia actividad.<sup>2</sup>

Ante la angustia producida por la contradicción existente entre la tendencia natural a formular juicios absolutos y la imposibilidad teórica de aceptarlos, la única vía de escapatoria es la actividad moral, que se basa en las ideas puras de la razón; estas últimas, si bien trascienden los límites del conocimiento teórico, no por eso dejan de determinar *a priori* la facultad de desear. Aun así, no podemos hablar aquí de una perfecta resolución de las tensiones, porque aquello que afirmamos de manera tácita pero absoluta obrando moralmente sigue siendo concebido a nivel teórico como una mera idea regulativa, como una simple hipótesis.

El análisis trascendental, al revelar que el espíritu está partido en dos esferas comunicables, la de la especulación filosófica y la de la actividad cotidiana, hace que el sujeto pensante sea víctima de un profundo *terror metafísico* o, por decirlo a la manera Kierkegaard, de un sentimiento trágico de la propia existencia.

La única manera de reconciliar al hombre consigo mismo pasaría por encontrar una facultad donde los principios *a priori* del conocimiento teórico estuvieran en armonía con los de la acción moral; esta facultad, que estaría regulada por sus propios principios *a priori*, y que ocuparía una posición intermedia entre las otras dos, es precisamente el objeto de la tercera crítica, la *Crítica del Juicio*:

La Crítica de la Razón Pura fue una destrucción implacable de las posibilidades del conocimiento absoluto; la Crítica de la Razón Práctica estableció que esta desesperación en que tenía que vivir el espíritu del hombre, sólo podía curarse con imperativos morales y con normas ideales que se apoyan en creencias únicamente posibles a título hipotético. Hacía falta entre una y otra crítica descubrir una zona habitable, donde el hombre reencontrara el sentido de su existencia. Y entonces Kant señala al Juicio la función egregia de conciliar dos mundos que acontecen —y que son en realidad— indiferentes y tal vez hostiles el uno al otro.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> “Per a tot home que mediti sobre la seva pròpia vida, la contradicció és innegable. Només el salva la il·lusió de creure en l’eficàcia de la seva pròpia activitat” (Mirabent, 1936, 178-9).

<sup>3</sup> “La Crítica de la Raó Pura fou una destrucció implacable de les possibilitats del coneixement absolut; la Crítica de la Raó Pràctica va establir que aquesta desesperació en què havia de viure l’esperit de l’home, només podia curar-se amb imperatius morals i amb normes ideals que es recolzen en creences únicament possibles a títol hipotètic. Calia entre una i altra crítica descobrir una zona habitable, on l’home retrobés el sentit de la seva

## 2. La desalentadora interpretación del subjetivismo romántico

Los autores románticos, desconfiando de la capacidad de la reflexión filosófica para enlazar el relativismo fenoménico perteneciente a la *Crítica de la Razón Pura* con el idealismo moral defendido a la *Crítica de la Razón Práctica*, buscaron la reconciliación del hombre consigo únicamente en la experiencia estética. Así de claro lo expresaron en *El más antiguo programa del sistema del idealismo alemán*:

Finalmente, [encontramos] la idea que todo lo une, la idea de la *Belleza*, cogiendo la palabra en un sentido platónico más alto. Ahora mismo estoy convencido que el acto más alto de la razón, siendo ésta la que contiene todas las ideas, es un acto estético, y que la *Verdad* y el *Bien* solo se juntan en la *Belleza*.<sup>4</sup>

Esta actitud acabó cristalizando en una renuncia apasionada a la especulación filosófica, en la medida que condena al hombre a vivir entre el mundo fenoménico y lo nouménico, entre aquello legítimamente cognoscible y las aspiraciones de la razón práctica, pero sin posibilitar jamás una acción coordinada de ambas dimensiones:

¡Ah!, ojalá nunca hubiera ido a vuestras escuelas. La ciencia, que yo seguí hasta las cavernas más profundas, y de la cual esperaba, joven insensato, la realización de mis alegrías más puras, esta ciencia me lo ha quitado todo. Me he vuelto, a vuestro lado, una persona tan sensata, que he aprendido a distinguirme con todo cuidado de aquello que me rodea; y ahora estoy aislado en medio de la belleza del mundo; estoy expulsado del jardín de la naturaleza, donde crecí y florecí, y me seco al sol del mediodía. Oh, el hombre es un dios cuando sueña, y un mendigo cuando piensa.<sup>5</sup>

Como señala Mirabent, si Kant no hubiera propuesto otra forma de enlace entre la razón pura y la razón práctica además del juicio estético, el Romanticismo no habría sido otra cosa que un despliegue perfectamente consecuente de su filosofía; sin embargo, el pensamiento kantiano no circunscribe la facultad de juzgar al juicio estético, sino que lo amplifica hacia el juicio teleológico, abriendo la puerta, de esta forma, a la fundamentación de una metafísica:

[...] a nuestro entender el hombre tiene que luchar contra la desalentadora interpretación del subjetivismo romántico —literario, filosófico y moral— pero no por el medio del solo antídoto profusamente recomendado durante el siglo XIX, que es el

existència. I aleshores Kant assenyala al Judici la funció egrègia de conciliar dos móns que esdevenen —i que són en realitat— indiferents i tal vegada hostils l'un a l'altre” (Mirabent, 1936, 179).

<sup>4</sup> „Zuletzt die Idee, die alle vereinigt, die Idee der *Schönheit*, das Wort in höherem platonischem Sinne genommen. Ich bin nun überzeugt, daß der höchste Akt der Vernunft, der, indem sie alle Ideen umfaßt, ein ästhetischer Akt ist, und daß *Wahrheit* und *Güte*, nur in der *Schönheit* verschwistert sind“ (Hörderlin, et al., 1998). *Las traducciones del alemán al español son nuestras (n. del autor)*.

<sup>5</sup> „Ach! wär ich nie in eure Schulen gegangen. Die Wissenschaft, der ich in den Schacht hinunter folgte, von der ich, jugendlich töricht, die Bestätigung meiner reinen Freude erwartete, die hat mir alles verdorben. Ich bin bei iuch so recht vernünftig geworden, habe gründlich mich unterscheiden gelernt von dem, was mich umgibt, bin nun vereinzelt in der schönen Welt, bin so ausgeworfen aus dem Garten der Natur, wo wuchs un blühte, und vertrockne and er Mittagssonne. O ein Gott ist der Mensch, wenn er träumt, ein Bettler, wenn er nachdenkt“ (Hörderlin, 1986, 120).

cientificismo, y sus derivados digamos filosóficos, sino retomando la dinámica pura del espíritu en sus raíces más profundas —las que sirven a Sócrates, a Platón, a Descartes, a Leibniz, a Maine de Biran, al Kant del *opus postumum* y a todos los pensadores espiritualistas— para fundamentar sólidamente una metafísica y con ella asentar una teoría de los fines morales.<sup>6</sup>

### 3. El sentido común y la fundamentación de la Metafísica.

Mirabent considera que el sistema kantiano posee una tendencia escondida pero irreprimible a plantear el problema dual y a resolverlo por vía racional a través de la actividad judicial, la naturaleza de la cual tiene que ser determinada filosóficamente; considera, por consiguiente, que la motivación profunda de la *revolución copernicana* es el desarrollo temático de una metafísica fundamental.<sup>7</sup>

La facultad de juzgar determinante, la misión de la cual consiste al subsumir casos particulares bajo leyes universales y necesarias, es movida por una fuerza íntima a garantizar que el imperativo moral, a saber, el *deber ser*, sea posible según la ley de la naturaleza.

El dominio teórico, el de la ciencia, constituido por la síntesis objetiva de los fenómenos bajo las categorías del entendimiento, sólo puede englobar las cosas sensibles, la *naturaleza* por decirlo a la manera de Kant; es, por otra parte, el ámbito de la causalidad empírica. El dominio moral, en cambio, presenta a la facultad de desear un conjunto de principios prácticos, regidos por un Fin último, que no provienen del concepto de naturaleza, sino que emanan del concepto de libertad a manera de leyes formales; es el ámbito de la causalidad libre.

Pero el imperativo moral no se podría ejercer en la naturaleza si esta última fuera absolutamente impermeable al concepto de libertad, si no existiera una *unidad* entre ambas esferas que permitiera pensar el mundo empírico como ordenado, en última instancia, a un Fin supremo:

<sup>6</sup> “[...] al nostre entendre l’home ha de lluitar contra la descoratjadora interpretació del subjectivisme romàntic —literari, filosòfic i moral— però no pas pel mitjà del sol antídoto profusament recomanat durant el segle XIX, que és el cientisme, i els seus derivats diguem-ne filosòfics, sinó reprement la dinàmica pura de l’esperit en les seves arrels més pregonas —les que serveixen a Sòcrates, a Plató, a Descartes, a Leibniz, a Maine de Biran, al Kant de l’*opus postumum* i a tots els pensadors espiritualistes— per fonamentar sòlidament una metafísica i amb ella assentar una teoria dels fins morals” (Mirabent, 1936, 180).

<sup>7</sup> Buscar en la filosofía kantiana una intencionalidad metafísica no hemos de verlo como algo insólito, como una excentricidad exclusiva de Mirabent. Martin Heidegger, en su obra *Kant y el problema de la metafísica*, publicada pocos años antes que apareciera *De la belleza*, ya se proponía la empresa de interpretar la *Crítica de la razón pura* como una fundamentación de la metafísica, entendiendo el problema de la metafísica como el problema de una ontología fundamental: “Se llama ontología fundamental la analítica ontológica de la esencia finita del hombre, que debe preparar el fundamento para una metafísica adecuada a la naturaleza del hombre. La ontología fundamental, supuesto necesario que hace posible la metafísica, es la metafísica del estar-ahí humano.” („Fundamentalontologie heißt diejenige ontologische Analytik des endlichen Menschenwesens, die das Fundament für die zur „Natur des Menschen gehörige“ Metaphysik bereiten soll. Die Fundamentalontologie ist die zur Ermöglichung der Metaphysik notwendig geforderte Metaphysik des menschlichen Daseins“ (Heidegger, 1991, 1).

[...] el concepto de libertad, por lo tanto, tiene que realizar en el mundo sensible el fin propuesto por sus leyes; y la naturaleza, consiguientemente, también tiene que poder ser pensada de tal manera que la legalidad de su forma concuerde, según las leyes de la libertad, al menos con la posibilidad de los fines que tienen que conseguirse en ella. Hace falta que haya, pues, un cimiento para la unidad de aquello suprasensible, que se encuentra en la base de la naturaleza, con aquello que el concepto de libertad contiene de práctico.<sup>8</sup>

El hecho que el hombre pueda actuar en el mundo sensible de acuerdo con los fines propuestos por las leyes morales, las cuales tienen su origen en el concepto de libertad, presupone la existencia de un puente que permita atravesar el abismo que media entre el conocimiento teórico y el conocimiento práctico, entre el entendimiento y la razón, entre la representación fenoménica y la realidad nouménica; este término medio no es otro que la facultad de juzgar.

¿Se sigue de aquí una perfecta justificación de la metafísica dogmática, vertebrada alrededor de la causa final, a la que los escolásticos llaman *causa causarum*? Pues tenemos que decir que no, porque la ordenación teleológica de la naturaleza no se afirma de una manera absoluta, sino como un «postulado de la razón práctica». La realidad de la teleología es algo que hay que probar.

Pero la prueba —advierte Mirabent— excede de las posibilidades de la razón humana, puesto que el espíritu del hombre no puede ir más allá de presentimientos y de esperanzas, y tal vez la afirmación teleológica no es más que una ilusión ambiciosa y consoladora; pero es, eso sí, la creación más noble del pensamiento humano.<sup>9</sup>

¿Qué queda, pues, del esfuerzo para fundamentar sólidamente una metafísica resolviendo el problema de la dualidad, si la única respuesta legítima posible, desde el punto de vista de la *Crítica*, se encuentra circunscrita al ámbito de los presentimientos y de las esperanzas? Una doctrina como ésta, que no sobrepasa la verosimilitud de una hipótesis, ¿es realmente capaz de saciar la disposición natural del hombre a la metafísica (*metaphysica naturalis*)?

La exégesis que Mirabent hace de la *Crítica del Juicio* puede ayudarnos a encontrar una salida, siguiendo el dinamismo interior del pensamiento kantiano, a una dificultad que el propio Kant no llega a resolver:

Y al decidirse a recoger y a aceptar la existencia de un sentido común estético, realiza Kant un acto de profunda trascendencia epistemológica, que endulza los ásperos caminos de su filosofía general [...]. La actitud de Kant, en lo referente al

<sup>8</sup> „Freiheitsbegriff soll also durch seine Gesetze aufgegebenen Zweck in der Sinnenwelt wirklich machen; und die Natur muß folglich auch so gedacht werden können, daß die Gesetzmäßigkeit ihrer Form wenigstens zur Möglichkeit der in ihr zu bewirkenden Zwecke nach Freiheitsgesetzen zusammenstimme. Also muß es doch einen Grund der Einheit des übersinnlichen, welches der Natur zum Grunde liegt, mit dem was der Freiheitsbegriff praktisch enthält“ (Kant, 2011, II).

<sup>9</sup> “Però la prova —adverteix Mirabent— excedeix de les possibilitats de la raó humana, car l’esperit de l’home no pot anar més enllà de presentiments i d’esperances, i tal vegada l’afirmació teleològica no és més que una il·lusió ambiciosa i consoladora; però és, això sí, la creació més noble del pensament humà” (Mirabent, 1936, 182).

sentido común, no representa una posición absolutamente nueva en el pensamiento filosófico; en nuestra conferencia que acabamos de citar (Mirabent, 1930), referimos las relaciones que innegablemente hay entre el sentido común de los escoceses, la *lumière naturelle* cartesiana y las doctrinas kantianas de la apercepción trascendental y la actividad sintética *a priori*.<sup>10</sup>

El *sensus communis*, o sea, el principio subjetivo por medio del cual los juicios de gusto exigen la aprobación de cada cual, realiza una función análoga a la del entendimiento común, que regula la actividad sintética *a priori* del entendimiento otorgando a los juicios de conocimiento una comunicabilidad universal (Kant, 2011, §§ 20-1). Pero el esteta catalán no se queda aquí; da un paso más identificando el sentido común, tanto en el orden teórico como en el estético, con el sentido interno, y aquí es donde se revela, precisamente, la adscripción de Mirabent a la Escuela estética de Cataluña:

Kant reconoce la existencia del sentido común, o sentido interno, no sólo en el aspecto lógico o del entendimiento —que en el fondo no es otra cosa que una *función* de comunicabilidad de nuestros pensamientos a los otros hombres— sino también y sobre todo en el aspecto estético o de gusto, que es una *facultad* de juzgar y de comunicar nuestros sentimientos cuando se adscriben a una representación [...]. Los filósofos más ilustres, que son a la vez los más respetuosos con la esencia moral del alma humana, sienten todos ellos una inclinación loable a conceder un lugar honroso a los resortes naturales de la conciencia en la investigación del conocimiento.<sup>11</sup>

El sentido interno, definido como “la intuición de nosotros mismos y de nuestro estado interno”,<sup>12</sup> es el principio del cual procede la actividad judicativa ejercida sobre las tres grandes esferas de la vida mental, que son: el conocimiento teórico, la experiencia estética y la decisión moral. Si el hombre no fuera consciente de sí mismo, no podría ni conocer, ni percibir la belleza, ni actuar moralmente.

Concentrémonos, por ahora, en el ámbito especulativo, que es el que nos interesa en cuanto a la fundamentación de la metafísica. Kant afirma explícitamente:

<sup>10</sup> “I en decidir-se a recollir i a acceptar l’existència d’un sentit comú estètic, realitza Kant un acte de profunda transcendència epistemològica, que endolceix els aspres camins de la seva filosofia general [...]. L’actitud de Kant en el referent al sentit comú, no representa una posició absolutament nova en el pensament filosòfic; en la nostra conferència que acabem de citar (Mirabent, 1930), referim les relacions que innegablement hi ha entre el sentit comú dels escocesos, la *lumière naturelle* cartesiana i les doctrines kantianes de l’apercepció transcendental i l’activitat sintètica *a priori*” (Mirabent, 1936, 188-189).

<sup>11</sup> “Kant reconeix l’existència del sentit comú, o sentit intern, no solament en l’aspecte lògic o de l’enteniment —que en el fons no és altra cosa que una *funció* de comunicabilitat dels nostres pensaments als altres homes— sinó també i sobretot en l’aspecte estètic o de gust, que és una *facultat* de jutjar i de comunicar els nostres sentiments quan s’adscriuen a una representació [...]. Els filòsofs més il·lustres, que són alhora els més respectuosos amb l’essència moral de l’ànima humana, senten tots ells una inclinació lloable a fer un lloc honorós als ressorts naturals de la consciència en la recerca del coneixement.” (Mirabent, 1936, 189)

<sup>12</sup> „Die Zeit ist nichts anders, als die Form des innern Sinnes, d.i. des Anschauens unserer selbst und unsers innern Zustandes“ (Kant, 2013, A33/B49).

Todas las intuiciones no serían nada para nosotros, ni nos afectarían en lo más mínimo, si no pudieran ser asimiladas por la conciencia, sin importar si entran directamente o bien indirectamente; sólo gracias a esto es posible el conocimiento.<sup>13</sup>

Kant acepta que la autoconciencia es condición de posibilidad para todo conocimiento universal y necesario, pero afirma a la vez que la intuición de nosotros mismos facilitada por el sentido interno es empírica y, por consiguiente, que no puede identificarse con una experiencia íntima del propio yo sustancial. Tenemos, pues, que la apercepción empírica posee un carácter fenoménico, de modo que no puede ofrecer un fundamento firme para la metafísica.<sup>14</sup> Seguimos, una vez más, en el ámbito de los presentimientos y de las esperanzas.

Mirabent considera que “el sentido común [que se identifica con el sentido interno] puede hacer racionales, es decir, humanas, muchas cosas que la estricta razón no es capaz de explicar con sus fuerzas”,<sup>15</sup> por ejemplo, continuando con el ejemplo antes propuesto, la tendencia natural a aceptar que nuestras representaciones evidentes se corresponden con la realidad de las cosas. Pero como el sentido interno —la representación del *yo pienso* que acompaña a cualquier otra representación al mismo tiempo que la posibilita— no manifiesta de una manera existencial y perceptiva la realidad nouménica del yo, sino que determina la propia existencia de una forma meramente sensible, como la existencia de algo fenoménico, el filósofo barcelonés no tiene más remedio que resignarse ante la impotencia del saber científico para justificar la verdad de aquello que el sentido común le presenta como evidente:

el sentido común en términos actuales viene a ser un tipo de razón vital, de más potencia iluminadora y de más eficacia que la razón pura para hacer entender muchas de las cosas que escapan a la Ciencia de los hombres.<sup>16</sup>

La reconciliación del hombre consigo mismo, el enlace entre la razón pura y la razón práctica, no se realiza ni en la especulación teórica, incapaz de ir más allá de la mera posibilidad, ni en la *finalidad sin fin* del

<sup>13</sup> „Alle Anschauungen sind für uns nichts, und gehen uns nicht im mindesten etwas an, wenn sie nicht ins Bewußtsein aufgenommen werden können, sie mögen nun direkt oder indirekt darauf einfließen, und nur durch dieses allein ist Erkenntnis möglich“ (Kant, 2013, A116).

<sup>14</sup> “[...] la determinación de mi existencia solamente puede producir-se de acuerdo con la forma del sentido interno, según la manera particular en la cual la multiplicidad que yo reúno me es dada en la intuición interna. Por lo tanto, yo *no me conozco a mi tal y como soy*, sino únicamente tal y como me *manifiesto* a mi mismo.” (“[...] die Bestimmung meines Daseins kann nur der Form des inneren Sinnes gemäß nach der besonderen Art, wie das Mannigfaltige, das ich verbinde, in der inneren Anschauung gegeben wird, geschehen, und ich habe also demnach keine *Erkenntnis* von mir *wie ich bin*, sondern bloß wie ich mir selbst *erscheine*.” (Kant, 2013, B158).

<sup>15</sup> “...el sentit comú [que s'identifica amb el sentit intern] pot fer racionals, és a dir, humanes, moltes coses que l'estructa raó no és capaç d'explicar amb les seves forces.” [Mirabent, 1936, 188-9].

<sup>16</sup> “...el sentit comú en termes actuals ve a ésser una mena de raó vital, de més potència il·luminadora i de més eficàcia que la raó pura per a fer entendre moltes de les coses que escapen a la Ciència dels homes.” (Mirabent, 1936, 190)

juicio estético, que excluye toda mediación conceptual; se realiza, más bien, en el comercio cotidiano con los hombres y las cosas exteriores, con los propios pensamientos y la propia conducta. Solamente en la esfera de la vida cotidiana, donde la facultad de juzgar actúa bajo la guía del sentido común, se ejercita libremente la disposición natural del hombre a la metafísica; sólo aquí le resulta posible encontrar la armonía entre sus facultades. La metafísica, desde el punto de vista de Mirabent, no se fundamenta ni pensando, ni contemplando la belleza, ni tampoco actuando moralmente, sino haciéndolo todo a la vez: viviendo.

Nos gustaría dejar indicado que Kant apunta, sin llegar a desarrollarlo sistemáticamente, un arraigo del conocimiento objetivo en la apercepción trascendental, abriendo tímidamente la puerta a una ulterior fundamentación de la metafísica:

Toda multiplicidad de la intuición posee una necesaria relación con el *yo pienso* en el mismo sujeto en el cual se encuentra esa multiplicidad. Pero tal representación es un acto de la *espontaneidad*, o sea, no puede ser considerada como únicamente perteneciente a la sensibilidad. Lo denomino *apercepción pura* para distinguirla de la *empírica*, o también lo denomino *apercepción originaria*, puesto que siendo aquella autoconciencia de la cual nace la representación *yo pienso* [...], no puede ir acompañada de ninguna otra representación.<sup>17</sup>

La apercepción empírica, que pertenece al sentido interno o común, está en la base de la actividad sintética *a priori* de las facultades de conocimiento; pero, a su vez, esta representación fenoménica de la propia existencia se apoya sobre la unidad sintética originaria de la apercepción. Así queda claro que la pura unidad de la conciencia, en último término, funda la posibilidad de cualquier conocimiento objetivo.

Pero ¿cómo debe entenderse esta autoconciencia primitiva? Por medio de ella no nos manifestamos a nosotros mismos como un fenómeno, puesto que entonces la apercepción trascendental no se diferenciaría en nada de la empírica, pero tampoco como un noúmeno o cosa en sí, puesto que no poseemos una intuición intelectual de la propia sustancia pensante; gracias a la apercepción sintética originaria, concluye Kant, “sencillamente tengo conciencia que soy” (Kant, 2013, B157).

#### 4. Limitaciones preciosas

En la *Dialéctica del juicio estético*, Kant revela la tensión latente entre universalidad y subjetividad a partir de la siguiente antinomia:

<sup>17</sup> „Also hat alle Mannigfaltige der Anschauung eine notwendige Beziehung auf das: *Ich denke*, in demselben Subjekt, darin dieses Mannigfaltige angetroffen wird. Diese Vorstellung aber ist ein Actus der *Spontaneität*, d.i. sie kann nicht als zur Sinnlichkeit gehörig angesehen werden. Ich nenne sie die *reine Apperzeption*, um sie von der *empirischen* zu unterscheiden, oder auch die *ursprüngliche Apperzeption*, weil sie dasjenige Selbstbewußtsein ist, was, indem es die Vorstellung *Ich denke* hervorbringt [...], von keiner weiter begleitet werden kann.“ (Kant, 2013: B132).

Tesis. El juicio del gusto no se funda en conceptos, puesto que de otro modo se podría disputar (decidir a través de pruebas) acerca de él. Antítesis. El juicio del gusto se funda en conceptos, puesto que, de otro modo, no se podría, a pesar de la diferencia de juicios, ni siquiera discutir (aspirar al acuerdo de los otros con este juicio) acerca de él.<sup>18</sup>

La posibilidad de la existencia de un juicio universal y subjetivo — Mirabent lo apunta con gran acierto— no resulta suficientemente explicada por la intervención causal del sentido interno, que posee un carácter empírico; hay que remontarse, si se quiere encontrar una explicación válida y firme, hasta el concepto de aquello que Kant denomina la esfera de lo suprasensible, es decir, hasta el “mero y puro concepto de razón de lo suprasensible, que está en la base del objeto (y también del sujeto que juzga).”<sup>19</sup>

Según el autor del *De la belleza*, el concepto kantiano de lo suprasensible debe interpretarse como la estructura general de la conciencia humana que, por sí misma, es capaz de generar una idea indeterminada de aquello espiritual, metafísico, y de situarla en lo más profundo del sujeto pensante, fundando de este modo su actividad judicativa:

En el juicio estético o de gusto, si se puede hablar de apriorismo y de universalidad es porque el sujeto —todos los hombres— es capaz de crear, de comunicar y de hacer aceptar unánimemente un mundo espiritual, meta-empírico, independiente del tiempo y del espacio —el mundo de la belleza— que funde en un todo la intuición (o empirismo del Gusto) y el concepto (o racionalismo del Gusto), y origina una nueva entidad autónoma, libre, ideal, donde se realiza el acuerdo de la imaginación y el entendimiento bajo las sugerencias de los objetos (Mirabent, 1936, 191).<sup>20</sup>

Esta concordancia entre las facultades de conocimiento no podría realizarse si la belleza fuera una cualidad de las cosas, puesto que entonces el juicio de gusto consistiría en un mero juicio lógico, de conocimiento, apoyado sobre conceptos; no habría, en este caso, libre juego entre la imaginación y el entendimiento, sino un claro predominio de este último, que subsumiría bajo sus categorías todo aquello que le brindara lo primero.

Pero si la armonía implicada en la experiencia estética es esencialmente subjetiva, ¿significa esto que se escapa de toda legalidad? No; la belleza está sometida a conceptos universales y necesarios, de lo contrario los juicios de gusto no podrían pretender una aceptación unánime, pero estos

<sup>18</sup> „Thesis. Das Geschmacksurteil gründet sich nicht auf Begriffen; denn sonst ließe sich darüber disputieren (durch Beweise entscheiden). Antithesis. Das Geschmacksurteil gründet sich auf Begriffen; denn sonst ließe sich, ungeachtet der Verschiedenheit, darüber auch nicht einmal streiten (auf die notwendige Einstimmung anderer mit diesem Urteile Anspruch machen)“ (Kant, 2011: §56).

<sup>19</sup> „[...] der bloße reine Vernunftbegriff von dem Übersinnlichen, was dem Gegenstande (und auch dem urteilenden Subjekte) [...], zum Grunde liegt“ (Kant, 2011, §57).

<sup>20</sup> “En el judici estètic o de gust, si es pot parlar d’apriorisme i d’universalitat és perquè el subjecte —tots els homes— és capaç de crear, de comunicar i de fer acceptar unànimement un món espiritual, metempíric, independent del temps i de l’espai —el món de la bellesa— que fon en un tot la intuïció (o empirisme del Gust) i el concepte (o racionalisme del Gust), i origina una nova entitat autònoma, lliure, ideal, on es realitza l’acord de la imaginació i l’enteniment sota les suggerències dels objectes” (Mirabent, 1936, 191).

conceptos —matiza Kant para evitar la antinomia— no pertenecen al entendimiento sino a la razón.

El concepto de aquello suprasensible se encuentra en la base de la *Crítica de la Facultad de Juzgar*; pero como consiste en una idea regulativa, sin ninguna legitimidad en la orden del conocimiento teórico, no es capaz de ofrecer un fundamento ontológico para la experiencia de lo bello, que queda circunscrita al orden fenoménico. No poseemos ninguna garantía de que las cosas bellas sean realmente bellas; nos encontramos, una vez más, en el único lugar donde podemos encontrarnos si negamos la posibilidad de la metafísica, en el reino de la ilusión, de los presentimientos y de las esperanzas.

La contemplación estética, comenta Mirabent, permite experimentar de una manera inmediata, en un terreno espiritual regido exclusivamente por el sujeto —aunque necesite tomar sus contenidos de los manantiales de la sensibilidad, como en cualquier experiencia posible—, la existencia ideal de un mundo mejor que satisfaga las íntimas aspiraciones de los hombres:

El idealismo de lo Bello, que todos los comentaristas señalan en la estética de Kant, equivale a una forma subjetivista, puesto que en el descubrimiento de la belleza el juicio de gusto actúa como universal y como *a priori*, gracias respectivamente al sentido interno —que es una disposición natural subjetiva; y al principio de finalidad —que es también, en lo que atañe a lo bello en la naturaleza y en el arte, una determinación espontánea del espíritu en virtud de la cual se da a sí mismo libremente, autónomicamente, una legislación particular, a la cual se tienen que someter las cosas que juzgamos bellas.<sup>21</sup>

La universalidad del juicio de gusto se apoya sobre el sentido interno, y su apriorismo, sobre el principio de finalidad; esta distinción, que aquí parece tan cortante, no es igual de clara en la realidad: “en el fondo de la idea de finalidad existe siempre el rastro de una similitud con la actividad consciente, y por tanto la experiencia interna juega con decisiva ventaja.”<sup>22</sup> De aquí parece derivar que el sentido interno posee una anterioridad fundante con respecto al principio de finalidad; esa interpretación, que ya hemos expuesto más arriba, es ratificada por el mismo Kant: “la determinación de mi existencia sólo puede producirse de acuerdo con la forma del sentido interno” (Kant, 2013, B158).

Si diéramos un paso más —que Mirabent no llega a hacer— en busca de la fuente originaria del juicio de gusto y de sus principios *a priori*, no podríamos pararnos en el sentido interno, en el *sensus communis aestheticus*,

<sup>21</sup> “L’idealisme del Bell, que tots els comentaristes assenyalen en l’estètica de Kant, equival a una forma subjectivista, car en la descoberta de la bellesa el judici de gust actua com universal i com *a priori*, gràcies respectivament al sentit intern —que és una disposició natural subjectiva; i al principi de finalitat —que és també, en el que fa referència al bell en la naturalesa i en l’art, una determinació espontània de l’esperit en virtut de la qual es dóna a si mateix lliurement, autonòmicament, una legislació particular, a la qual s’han de sotmetre les coses que jutgem belles” (Mirabent, 1936, 192).

<sup>22</sup> “[...] en el fons de la idea de finalitat existeix sempre el rastre d’una similitud amb l’activitat conscient, i per tant l’experiència interna hi juga amb decisiu avantatge” (Mirabent, 1936, 192)

puesto que la representación *yo pienso* presupone algo anterior, la apercepción trascendental:

yo soy consciente *a priori* de una necesaria síntesis de mis representaciones, que se denomina unidad sintética originaria de la apercepción, por debajo de la cual se encuentran todas las representaciones dadas.<sup>23</sup>

En el supuesto de que el juicio estético realmente se apoyara sobre el *yo puro*, las *limitaciones preciosas* de orden suprasensible, que Kant introduce para contrapesar la sujeción del gusto a la subjetividad, y que Mirabent aprueba con agrado, ¿no encontrarían un cimiento sólido en la íntima experiencia con que el espíritu se percibe a sí mismo en su propio ser? ¿No se agrietaría así la robusta coraza que el criticismo trascendental ha interpuesto entre el sujeto y el objeto?

Dejemos de lado este interrogante para atenernos al pensamiento del esteta barcelonés:

A esta sumisión a la subjetividad —siempre candente en la filosofía kantiana, puesto que todos sabemos que su máxima epistemológica es que los objetos deben regirse por el conocimiento, y no viceversa— Kant opone, en los últimos tiempos de su meditación, y sobre todo en la *Crítica de la Facultad de Juzgar*, limitaciones preciosas que lo acercan a concepciones espiritualistas (por causas espirituales), aunque las presente solamente como hipótesis consoladoras.<sup>24</sup>

Estas limitaciones son expresadas en el concepto de la belleza como símbolo de la moralidad, que actúa como muro de contención respecto las posiciones arbitrarias o relativistas a que podría conducirnos un subjetivismo desenfrenado; posiciones que abrirían la puerta, a corte ejemplo, al libertinaje de la imaginación, del sentimiento, o de la inteligencia. Bien lejos de esto, la facultad del gusto —que está sujeta a aprendizaje— conduce las otras facultades del espíritu hacia las regiones supremas de la moralidad; hace posible, de manera máximamente eficaz, la progresiva configuración del hombre al ideal de la razón pura.

Pero como el sentido común estético, absolutamente igual en todos los hombres, carece de fundamento ontológico, las mencionadas limitaciones no pueden afirmarse de una manera absoluta:

Kant no se entrega a estas fórmulas espiritualistas más que a título de hipótesis consoladoras, como ya decíamos, y se siente por debajo de estas esperanzas, aunque lealmente profesadas, se dibuja siempre la sombra entristecida del conocimiento racional no convencido.<sup>25</sup>

<sup>23</sup> “[...] ich mir einer notwendigen Synthesis derselben *a priori* bewußt bin, welche die ursprüngliche synthetische Einheit der Apperzeption heißt, unter der all emir gegebene Vorstellungen stehen“ (Kant, 2013: B135-6).

<sup>24</sup> “A aquesta submissió a la subjectivitat —sempre candent en la filosofia kantiana, car tots sabem que la seva màxima epistemològica és que els objectes han de regir-se pel coneixement, i no viceversa— Kant hi oposa, però, en els últims temps de la seva meditació, i sobretot en la *Crítica de la Facultat de Jutjar*, limitacions precioses que l’apropen a concepcions espiritualistes (per causes espirituals), encara que les presenti solament com a hipòtesis consoladores” (Mirabent, 1936: 193).

<sup>25</sup> “Kant no es lliura a aquestes fórmules espiritualistes només que a títol d’hipòtesis consoladores, com ja dèiem, i hom sent per sota d’aquestes esperances, encara que

## 5. Toda experiencia humana es experiencia estética

La interrogación sobre la universalidad y la subjetividad de los juicios estéticos, planteada por Kant en la antinomia del gusto, no podría responderse si no interviniera la idea de un sustrato suprasensible de todas nuestras facultades. De hecho, esto ya ocurre en las dos críticas precedentes: la razón especulativa extrae del espíritu humano sus principios de conocimiento *a priori*, y la razón práctica, las normas morales que se imponen en la facultad de desear.

No obstante, la conciencia de la propia existencia ocupa en la facultad de juzgar y, muy especialmente, en el gusto, una posición preeminente; la percepción del yo y la experiencia estética están estrechamente unidas porque comparten su inmediatez y su imposibilidad de reducirse al lenguaje conceptual. La contemplación de la belleza, declara Mirabent, es una intensificación, una depuración de la autoconciencia, y como el *yo pienso* acompaña todas nuestras representaciones, todas ellas son susceptibles de ser vividas desde una perspectiva estética:

Todo en el mundo, hasta las cosas más trabajosas y más de cada día, puede ser y tendría que ser realizado bajo el acento de la belleza. Por eso decíamos que nada pone tan al descubierto el fondo íntimo de la naturaleza personal de un hombre como sus reacciones en una experiencia estética, ni nada como su actitud ante las cosas y como la manera de realizar los propios actos no traiciona tan claramente la educación de la sensibilidad. Y es que toda experiencia humana es, en último término, experiencia estética.<sup>26</sup>

La reconciliación entre el entendimiento y la razón práctica se realiza en la vida estética, que engloba el hombre entero y lo invita a guiarse, en todo aquello que haga, bajo el ideal de la razón pura, que es también la Belleza Suprema. La vida estética es, según se sigue de aquí, la culminación de la vida personal.

Para cerrar esta aproximación al concepto de juicio estético en Francesc Mirabent, nos gustaría llamar la atención sobre la continuidad de esta última doctrina —en la cual desemboca todo el texto que hemos ido comentando— con el ideal estético y ético defendido por Oscar Wilde. Por este último, la vida bella, la vida auténtica del artista, es aquella que consiste en un despliegue de aquello que hay de más íntimo y de más profundo en el hombre, de aquello que el lenguaje bíblico denomina *corazón*, y el lenguaje metafísico, *ser*:

*Conócete a ti mismo* estaba escrito en el portal del antiguo mundo. Sobre el portal del nuevo mundo estará escrito: *Sé tú mismo*. Y el mensaje de Cristo al hombre fue

---

lleialment professades, es dibuixa sempre l'ombra entristida del coneixement racional inconvençut" (Mirabent, 1936, 198).

<sup>26</sup> "Tot en el món, fins les coses més feineres i més de cada dia, pot ésser i hauria d'ésser realitzat sota l'accent de la bellesa. Per això dèiem que res no posa tan al descobert el fons íntim de la naturalesa personal d'un home com les seves reaccions en una experiència estètica, ni res com la seva actitud davant les coses i com la manera de realitzar els propis actes no traeix tan clarament l'educació de la sensibilitat. I és que tota experiència humana és, en últim terme, experiència estètica" (Mirabent, 1936, 211).

sencillamente: *Sé tú mismo* [...]. Lo que Jesús quería decir era esto. Él decía al hombre: «Tú tienes una personalidad maravillosa. Desarróllala. Sé tú mismo. No te imagines que tu perfección consiste en acumular o en poseer cosas externas. Tu perfección está dentro tuyo. Si pudieras llegar a darte cuenta, ya no querrías ser rico. Las riquezas ordinarias pueden ser robadas al hombre. Las auténticas riquezas, no. En la cámara del tesoro de tu alma, hay una infinidad de cosas preciosas, que no podan ser arrebatadas. Por lo tanto, intenta dar forma a tu vida de tal manera que las cosas exteriores no puedan dañarte».<sup>27</sup>

Mirabent intentó aplicar esta doctrina especialmente hacia el final de su vida, principalmente a partir de la pérdida de su esposa. Su diario íntimo así lo atestigua.

### **Bibliografía**

Angulo Díaz, R. (2016): *La historia de la cátedra de Estética en la Universidad española*. Oviedo, Pentalfa Ediciones.

Carcasó, J. (2012): “La influència de l'estètica francesa sobre Francesc Mirabent”. *Journal of Catalan Intellectual History*, 3&4. Este artículo es el resultado de su tesis doctoral, “Francesc Mirabent i l'estètica francesa”, defendida en la Facultad de Filosofía de la URL.

Heidegger, M. (1991): *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt del Main, Vittorio Klostermann.

Hölderlin, F. (1986): *Hyperion oder der Eremit in Griechenland*. Stuttgart, Reclam.

Hölderlin, F.; Schelling, Friedrich W.J; Hegel, Georg W.F (1998): “Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus”. En Hölderlin, Friedrich, *Theoretische Schriften*. Hamburg, Meiner Verlag.

Jaques Pi, J. (2010): “L'estètica de Francesc Mirabent: anacronia i anticipació”. *Enrahonar*, 44.

Kant, I. (2011): *Kritik der Urteilskraft*. Stuttgart, Reclam.

Kant, I. (2013): *Kritik der reinen Vernunft*. Stuttgart, Reclam.

Mirabent, F. (1930): *Conferències Filosòfiques*. Barcelona, Ateneu Barcelonès.

Mirabent, F. (1936): *De la bellesa. Iniciació als problemes de l'estètica, disciplina filosòfica*. Barcelona, Institut d'Estudis Catalans.

<sup>27</sup> “*Know Thyself* was written over the portal of the antique world. Over the portal of the new world, *Be Thyself* shall be written. And the message of Christ to man was simply *Be thyself* [...]. What Jesus meant was this. He said to man, “You have a wonderful personality. Develop it. Be your self. Don't imagine that your perfection lies in accumulating or possessing external things. Your perfection is inside of you. If only you could realize that, you would not want to be rich. Ordinary riches can be stolen from a man. Real riches cannot. In the treasury-house of your soul, there are infinitely precious things, that may not be taken from you. And so, try so to shape your life that external things will not harm you» (Wilde, 2003, 244-5).

Mirabent, F. (1938): *Travaux du IX Congrès International de Philosophie, Congrès Descartes*. Paris, Hermann & Cie, 12. Traducido al castellano en *Revista de Ideas Estéticas*, 1943, 2, 1.

Mirabent, F. (1942): “Émotion et compréhension dans l’expérience du beau”. *Revue d’Esthétique*, 3, 1.

Mirabent, F. (1944): “Sobre la repetición en estética”. *Revista de Ideas Estéticas*, 5, 2.

Mirabent, F. (1953): “Contribución al estudio de los fundamentos de la estética”. *Revista de Ideas Estéticas*, 41, 11.

Mirabent, F. (1957): “Més apunts su la síntesi estetica”. *Convivium*, 3.

Querol, M. (1953): “El Dr. Francisco Mirabent (1888-1952)”. En: *La escuela estética catalana contemporánea*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Roviró, I. (2004): “Francesc Mirabent i Vilaplana”. En: Monserrat, Josep; Casanovas, Pompeu (eds.), *Pensament i filosofia a Catalunya*, vol. 2: 1924-1939. Barcelona, INEHCA, Societat Catalana de Filosofia.

Wilde, O. (2003): “The Soul of Man under Socialism”. En: *The Decay of Lying and Other Essays*. Londres: Penguin Books.

***Kant en español: las traducciones de su obra en vida***

*Kant in Spanish: translations of his works during his lifetime*

Maximiliano Hernández Marcos  
(Universidad de Salamanca – IEMYRhd)

Víctor Zickenheiner Llamas  
(Universidad de Salamanca)

**Resumen:** Este trabajo elabora un informe completo sobre las traducciones al español de los escritos publicados en vida por Kant. Los escritos de Kant se clasifican por el orden cronológico de su publicación por el filósofo. Las traducciones de cada escrito se ordenan por orden cronológico inverso, empezando por las más recientes y acabando por las más antiguas.

**Palabras clave:** Kant, Kant en España, Centenario de Kant, Traducciones de Kant al español, Ediciones de Kant en español.

**Abstract:** This work elaborates a complete account of the translations into Spanish of the writings published during Kant's lifetime. Kant's writings are classified according to the chronological order of their publication by the philosopher. The translations of each writing are arranged in reverse chronological order, starting with the most recent and ending with the oldest.

\*\*\* Translated with [www.DeepL.com/Translator](http://www.DeepL.com/Translator) (free version) \*\*\*

**Keywords:** Kant, Kant in Spain, Kant Centennial, Kant Translations into Spanish, Kant Editions in Spanish

**Introducción.**

En el tricentenario del nacimiento de Immanuel Kant (1724-1804), la serie de actos y estudios conmemorativos de su obra y pensamiento que están teniendo lugar a nivel internacional incluye, como no podía ser de otro modo, un balance de su recepción fuera del ámbito germano parlante, en la cual siguen jugando un papel central las traducciones de sus escritos. No en balde la revista *Archiv für Begriffsgeschichte* dedicó en 2020 un número especial a la importancia histórica de las diversas traducciones de Kant a las lenguas románicas y a la angloamericana, en el que se analizaban ciertamente las dificultades de esa tarea, pero también las aportaciones que las traducciones como “praxis científica” hacen a la “exégesis y revisión de los propios textos kantianos” (Schlüter, 2020, 11-12). En su estela, la revista

española *Con-textos Kantianos* acaba de sacar en 2024 un dossier similar, centrado en los desafíos y problemas que ha de afrontar el traductor de las obras del filósofo de Königsberg (Sánchez, 2024, 129-142).

Este artículo, sin embargo, está lejos de ofrecer una reflexión teórica de esa índole sobre el significado o las dificultades de traducir los textos kantianos al español, así como de proporcionar un relato valorativo o solamente descriptivo de la recepción de su filosofía en España e Hispanoamérica atendiendo principalmente a las ediciones castellanas de sus escritos;<sup>1</sup> responde más bien al propósito –sin duda modesto pero de exigente minuciosidad– de introducir un grado mayor de orden y claridad en la diversidad y dispersión de traducciones de Kant que se han ido sucediendo en castellano desde hace ahora 151 años. La magnitud de lo editado al respecto obliga además a restringir nuestro recuento sólo a *las traducciones de obras íntegras publicadas en vida de Kant*, por él mismo o por alguno de sus alumnos (como G. B. Jäsche o F. T. Rink), dejando para otra ocasión las ya abundantes publicaciones en castellano de sus variados escritos póstumos (Reflexiones, Lecciones y Cursos, Borradores preparatorios, Manuscritos de obras, Correspondencia...), por relevantes que hayan sido algunas de ellas para la historia reciente de la recepción del pensamiento crítico, como, por ejemplo, las ediciones de Félix Duque sobre el así llamado *Opus postumum* y sobre los *Progresos de la Metafísica*, o la versión española de las *Lecciones de Ética* a cargo de Roberto R. Aramayo y Concha Roldán.<sup>2</sup> En consideración de lo que el Kant vivo publicó y ha tenido una vida posterior en lengua castellana, no se recogen aquí, pues, ni las traducciones parciales de sus escritos (fragmentos, capítulos, secciones, apartados o selecciones de textos parciales), salvo que correspondan a partes con cierta autonomía bibliográfica dentro de una obra mayor o con reconocida trascendencia en la historia de la recepción;<sup>3</sup> ni tampoco los

---

<sup>1</sup> Sin menoscabo de los estudios precedentes, algunos ya clásicos, de Lutoslawski (1896-1897), José Luis Molinuevo (1982), Juan Miguel Palacios (1989) y José Luis Villacañas (2006), puede encontrarse un análisis actualizado al respecto en los dos artículos recientes de Thisted en el número especial del *Archiv für Begriffsgeschichte* (2020): Thisted (2020, 175-196), que informa sobre todo de los proyectos de edición de obras de Kant en español, en particular de la “Biblioteca Immanuel Kant” dirigida por Dulce María Granja; y Thisted (2020, 197-209), que entra en valoraciones críticas de traducciones significativas de algunas de las principales obras kantianas. E igualmente el trabajo de María Jesús Vázquez Lobeiras, “Kant in Spanien (1802-2024): Geschichte einer verspäteten, hoffnungsvollen und allerdings hart erkämpften Rezeption”, en Jörg Noller (Hrsg.), *Handbuch zum Kantianismus*, Heidelberg: Metzler Verlag, de próxima aparición. Cabe esperar algunas publicaciones más sobre la recepción de Kant en España e Hispanoamérica con motivo del vigente tricentenario del nacimiento del filósofo de Königsberg.

<sup>2</sup> Nos referimos a: Immanuel Kant, *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física (Opus Postumum)*, Madrid, Editora Nacional, 1983; reproducción en Barcelona, Anthropos, 1991; e Immanuel Kant, *Sobre el tema del concurso para el año de 1791 propuesto por la Academia Real de Ciencias de Berlín ¿cuáles son los efectivos progresos que la metafísica ha hecho en Alemania desde los tiempos de Leibniz y Wolff?*, Madrid, Tecnos, 1987, 2ª ed. 2011 [de esta obra hay también una traducción de Mario A. Caimi: *Los progresos de la Metafísica desde la época de Leibniz y de Wolff*. Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1989; publicada luego en edición bilingüe en México, UAM / UNAM / F.C.E., 2008]; así como, Immanuel Kant, *Lecciones de ética*, Barcelona, Crítica, 1988.

<sup>3</sup> Es el caso de la primera parte de la *Metafísica de las Costumbres: los Principios metafísicos de la Doctrina del Derecho*, el primer texto kantiano vertido al español en 1873, o de las tres

trabajos que el propio filósofo de Königsberg, por los motivos que fueran, no llegó a sacar a la luz.

Con el fin de ordenar todo este material bibliográfico ingente de manera coherente y útil para el lector, se ha procedido conforme a dos criterios elementales de organización: siguiendo el uso de los elencos precedentes tenidos en cuenta,<sup>4</sup> se han relacionado primero por orden cronológico de publicación las obras de Kant una a una, indicando su título original en alemán y el volumen y páginas de su reproducción en la edición canónica de la Academia de las Ciencias de Berlín (la *Akademie-Ausgabe*=AA), y luego, bajo cada una de ellas, se han listado a su vez las correspondientes traducciones conocidas al español por orden de actualidad o cercanía al presente, avanzando de modo regresivo desde la(s) más reciente(s) hasta la(s) más antigua(s), y tratando de registrar en cada caso todas las posibles reproducciones, si existen, de la traducción primitiva en la misma editorial o en otra distinta, así como la edición o incluso reimpresión posterior más próxima, si la hubiere, en caso de que la original esté muy alejada en el tiempo. De aquella traducción o reproducción que no haya podido verificarse con plena evidencia, física o virtual, se ha consignado, entre corchetes, la fuente que le otorga fiabilidad.<sup>5</sup> De este modo creemos haber contribuido a reducir los errores y confusiones que se transmiten en repertorios y catálogos bibliográficos. Al mismo tiempo, habiendo consultado todo lo accesible material o digitalmente, esperamos haber recogido la gran mayoría de traducciones castellanas de obras kantianas que hayan visto la luz pública de alguna manera en algún momento y en algún lugar, aunque somos conscientes de que tanto la compleción como la

---

partes de *El Conflicto de las Facultades*, así como de la traducción incompleta de la *Crítica de la razón pura* por José del Perojo en 1883, la primera presentación de esa obra magna de Kant en castellano, luego reeditada y completada por otros traductores.

<sup>4</sup> Tenemos noticia sólo de dos trabajos previos sobre traducciones de Kant en castellano: el ya clásico, aunque breve de Juan Miguel Palacios (1974, 195-222), y el más amplio de Dulce María Granja Castro (1997). Recientemente, en la página web de la University of Manchester, Steve Naragon ha emprendido la encomiable tarea de elaborar un elenco de todas las traducciones de textos kantianos en las diversas lenguas, ciertamente aún incompleto y con bastantes errores, pero abierto generosamente a la colaboración de todos los estudiosos del filósofo de Königsberg; y en él ha tenido en cuenta, por lo que atañe a Kant en español, esos repertorios de Palacios y Granja: <https://users.manchester.edu/FacStaff/SSNaragon/Kant/Helps/KantsWritingsTranslations.htm>. Aun con esas limitaciones, su consulta ha sido muy útil para este trabajo, cuya preparación ha requerido también el recurso a las bases de datos de la Biblioteca Nacional de España, de REBIUN o de Dialnet, entre otras.

<sup>5</sup> Aunque en este artículo no entramos a valorar la calidad de las traducciones, sí quisiéramos advertir al lector de la poca fiabilidad, desde el punto de vista científico y filológico, de las recientes versiones nuevas de algunas obras célebres de Kant publicadas como recurso electrónico o digital por la editorial Verbum en 2019-2020, formalmente repletas de errores y erratas y carentes del más mínimo aparato crítico, que se han recogido aquí por ser traducción completa de la correspondiente obra y figurar en ellas un traductor. No se han registrado, en cambio, aquellas publicaciones electrónicas recientes (vg. de ed. El Cid corp.) que aparecen sin traductor y, siendo presumiblemente reproducciones de traducciones existentes, no se han podido comprobar sus fuentes ni cotejarlas con ellas. Empiezan también a proliferar reproducciones digitales de traducciones antiguas, de las cuales aquí hemos consignado preferentemente las de la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.

intachabilidad, en la vida histórica humana, constituyen sólo ideales, por necesarios e imprescindibles que sean para la investigación. Finalmente, hemos concluido este inventario del Kant vivo en español con un registro por separado de las recopilaciones de escritos kantianos que se han ido mencionando en el listado de traducciones de cada una de las obras.

### **Bibliografía**

Granja Castro, Dulce M.<sup>a</sup> (1997): *Kant en español: elenco bibliográfico*. México, UAM / UNAM.

Lutoslawski, Wincenty (1897): "Kant in Spanien", *Kant-Studien*, t. 1, n° 2, 217–231.

Molinuevo, J. L. (1982): "La recepción de Kant en España", en C. Flórez Miguel y M. Álvarez Gómez: *Estudios sobre Kant y Hegel*, Salamanca, Universidad de Salamanca-Instituto de Ciencias de la Educación.

Palacios, J.-M. (1974): "Kant en español". *Anales del Seminario de Metafísica* 9.

Palacios, J.M. (1989): "La filosofía de Kant en la España del siglo XIX", en J. Muguerza y R. Rodríguez Aramayo (eds.): *Kant después de Kant. En el bicentenario de la Crítica de la Razón Práctica*, Madrid, Instituto de Filosofía (CSIC)-Tecnos.

Sánchez Rodríguez, M. (coord.) (2024): "Temas y problemas de la edición y traducción de textos de Kant", *Con-Textos Kantianos* 20. <https://revistas.ucm.es/index.php/KANT/issue/view/4571>

Schlüter, G. (hrsg.) (2020): "Kants Schriften in Übersetzungen". *Archiv für Begriffsgeschichte*, Sonderheft 15, Hamburg, Felix Meiner.

Thisted, Marcos A. (2020): "Kant in Lateinamerika. Übersetzungen der letzten fünfzig Jahre ins Spanische". *Archiv für Begriffsgeschichte*, Sonderheft 15, Hamburg, Felix Meiner.

Thisted, Marcos A. (2020): "Kant in Spanien. Eine Skizze zu klassischen und neueren Übersetzungen". *Archiv für Begriffsgeschichte*, Sonderheft 15, Hamburg, Felix Meiner.

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

## I. Traducciones de obras.

1747

Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurtheilung der Beweise, deren sich Herr von Leibniz und andere Mechaniker in dieser Streitsache bedient haben, nebst einigen vorhergehenden Betrachtungen, welche die Kraft der Körper überhaupt betreffen, AA I, 1-181

- *Pensamientos sobre la verdadera estimación de las fuerzas vivas*, trad., ed. y comentario de Juan Arana, Bern / Frankfurt am Main / New York / Paris: Peter Lang, 1988
- *Principios metafísicos de las ciencias naturales*, trad. de Eduardo Ovejero y Maury, Madrid: Ed. Reus, 1921

1955

Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes, nach Newtonischen Grundsätze abgehandelt, AA I, 215-368

- *Historia General de la Naturaleza y Teoría del Cielo*, trad. de Jorge E. Lunqt, prólogo de A. Llanos, Buenos Aires: Juárez, 1969
- *Historia Natural y Teoría General del Cielo. Ensayo sobre la constitución y el origen mecánico del universo, tratado de acuerdo a los principios de Newton* [contiene también la obra de Pedro S. Laplace, *Origen del Sistema Solar*], trad. de Pedro Merton, nota preliminar de Manuel Sadosky, Buenos Aires: Lautaro, 1946

Meditationum quarundam de igne succinta delineatio, AA I, 369-384

- "Breve bosquejo de unas Meditaciones sobre el fuego", en I. Kant, *Opúsculos de filosofía natural*, Madrid: Alianza, 1992, 41-69, trad. de Atilano Domínguez
- "Breve esbozo de algunas meditaciones acerca del fuego", *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo* 1 (1991), 199-224, trad., introd., y notas de M. Cinta Canterla González

Principiorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio, AA I, 385-416

- *Nova dilucidatio o nueva explicación de los primeros principios del conocimiento metafísico*, trad. e introducción de A. Uña Juárez, Madrid: Editorial Coloquio, 1987

- “Nueva Dilucidación de los Primeros Principios del Conocimiento Metafísico”, en Kant, *Disertaciones latinas*, trad. de Juan D. García Bacca, Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1974, 73-143
- “Nueva Dilucidación de los Primeros Principios del Conocimiento Metafísico”, *Cuadernos de Filosofía* (Univ. de Buenos Aires) 11 (1973): 447-480, trad. de Beatriz Maas de Zagalsky

1756

Von den Ursachen der Erderschütterungen bei Gelegenheit des Unglücks, welches die westliche Länder von Europa gegen das Ende des vorigen Jahres betroffen hat, AA I, 417-427

- “Un texto de Immanuel Kant sobre las causas de los terremotos”, *Cuadernos dieciochistas* (Univ. Salamanca) 6 (2005), 215-224, trad. y nota preliminar de Maximiliano Hernández Marcos [es traducción del primero de los tres artículos de Kant sobre los terremotos aparecidos en 1756]

Metaphysica cum geometria iunctae usus in philosophia naturali, cuius especimen I. continet monadologiam physicam, AA I, 473-487

- “Uso de la metafísica unida con la geometría en la filosofía natural, cuyo primer bosquejo contiene la Monadología física”, en I. Kant, *Opúsculos de filosofía natural*, Madrid: Alianza, 1992, 69-96, trad. de Atilano Domínguez
- “La monadología física”, *Diálogos* (Universidad de Puerto Rico) 32 (1978): 173-190, trad. de Roberto Torretti

Neue Anmerkungen zur Erläuterung der Theorie der Winde, AA I, 489-503

- “Nuevas observaciones para una explicación de la teoría de los vientos, con las cuales invita a la vez a asistir a sus lecciones”, en José Sazbón (ed.), *Homenaje a Kant*, Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, 1993, 121-143, trad. de Mario Caimi, estudio preliminar de Emilio A. Caimi y Mario Caimi

1758

Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe und der damit verknüpften Folgerungen in den ersten Gründen der Naturwissenschaft, AA II, 15-25

- “Nueva doctrina del movimiento y del reposo”, en I. Kant, *Opúsculos de filosofía natural*, trad. de Atilano Domínguez, Madrid: Alianza, 1992, 97-113
- “Nuevo concepto del movimiento y el reposo”, *Diálogos* (Universidad de Puerto Rico) 18:34 (1979-1980): 143-152, trad. de Roberto Torretti

1759

Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus, AA II, 27-35

- “Algunas observaciones sobre el optimismo”, *Ideas y Valores. Revista Colombiana de Filosofía* 129 (2005): 47-59, trad. e introd. de Hernán Darío Caro

1762

Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren erwiesen, AA II, 45-61

- “La falsa sutileza de las cuatro figuras del silogismo”, *Diálogos* (Universidad de Puerto Rico) 7:19 (1970), 7-22, trad. de Roberto Torretti

1763

Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes, AA II, 63-163

- *El único argumento posible para una demostración de la existencia de Dios*, trad. de Eduardo García Belsunce, Buenos Aires: Prometeo Libros, 2004
- “El único fundamento posible de una demostración de la existencia de Dios”, en Kant, *Sobre Dios y la religión*, trad. y pról. De José María Quintana Cabanas, Barcelona: Zeus, 1972, 59-159; reproducción: *El único fundamento posible de una demostración de la existencia de Dios*, introd. y trad. de José María Quintana Cabanas, Barcelona: PPU, 1989

Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen, AA II, 164-204

- “Ensayo para introducir las magnitudes negativas en la filosofía”, en I. Kant, *Opúsculos de filosofía natural*, trad. de Atilano Domínguez, Madrid: Alianza, 1992, 115-164
- “Ensayo para introducir en la filosofía el concepto de magnitudes negativas”, *Diálogos* (Universidad de Puerto Rico) 29-30 (1977): 137-176, trad. de Eduardo García Belsunce

1764

Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, AA II, 205-256

- *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, trad., estudio preliminar y notas de Dulce M<sup>a</sup> Granja, edición bilingüe, México: UAM, 2004; México / Madrid: UAM-UNAM-F.C.E., 2005, 2012<sup>2</sup>

- *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y de lo sublime*, trad., introd. y notas de Luis Jiménez Moreno, Madrid: Alianza, 1990, 2015<sup>2</sup>
- “Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime”, en Immanuel Kant, *Textos estéticos. Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime, seguida de la Crítica de la facultad de juzgar estética. Del sentimiento de placer y displacer*, trad. y ed. de Pablo Oyarzún Robles, Santiago de Chile: Andrés Bello, 1983, 17-86
- *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, s.t., Buenos Aires: Claridad, 1922 [Palacios, Granja]
- *Lo bello y lo sublime. Ensayo de estética y moral*, trad. de Ángel Sánchez Rivero, Madrid: Talleres Calpe, 1919; reproducción en: “Lo bello y lo sublime”, en Kant, *Lo bello y lo sublime – La paz perpetua*, trad. de Ángel Sánchez Rivero y Francisco Rivera Pastor respectivamente, Buenos Aires: La Barca, 1943; y en Madrid: Espasa-Calpe, 1946, 2000<sup>8</sup>, 11-84; reproducción en: “Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime”, en Immanuel Kant, *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir. Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime. Crítica del Juicio*, estudio introductorio y análisis de las obras de Francisco Larroyo Álvarez, México: Porrúa, 1973, 2007<sup>9</sup>, 133-165; en: *Lo bello y lo sublime. Ensayo de estética y moral*, Publishing Platform, 2018; y Madrid: Eneida Editorial, 2022
- “Observaciones sobre el Asentimiento de lo Bello y lo Sublime”, en Manuel Kant, *Crítica del Juicio, seguida de las Observaciones sobre el Asentimiento de lo Bello y lo Sublime*, trad. de la versión francesa de Jules Barni [*Critique de Jugement, suivie des Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, 1846] por Alejo García Moreno y Juan Ruvira, prólogo de J. Barni, Madrid: Iravedra y Novo, 1876, tomo II, 217-296; reproducción en Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 1999 [<https://www.cervantesvirtual.com/obra/critica-del-juicio-seguida-de-las-observaciones-sobre-el-asentimiento-de-lo-bello-y-lo-sublime--0/>]

#### Versuch über die Krankheiten des Kopfes, AA II, 257-271

- “Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza”, *Archivos de Neurobiología* 58:1 (1995): 31-59, trad. y notas de Alberto Rábano Gutiérrez y Jacinto Rivera de Rosales; reproducción en *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza*, prefacio de Agustín Béjar Trancón, Madrid: A. Machado Libros, 2001, 2018<sup>3</sup>; y en “Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza”, *Affectio Societatis* (Univ. de Antioquía-Colombia) 8:15 (2011), online, introducción de Juan Manuel Uribe Cano

Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral, AA II, 273-301

- "Sobre la nitidez de los principios de la teología natural y la moral", *Diálogos* (Univ. Puerto Rico) 27 (1974): 57-87, trad. y notas de Roberto Torretti

1765

Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahre von 1765-1766

- "Aviso sobre la orientación de sus lecciones en el semestre de invierno de 1765-1766", *Ágora* (Santiago de Compostela) 10 (1991): 131-152, trad., introd. y notas de Alfonso Freire

1766

Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik, AA II, 315-373

- *Sueños de un visionario, aclarados por sueños de metafísica*, trad., prólogo y notas de Carlos Correas, Buenos Aires: Leviatán, 2004
- *Sueños de un visionario explicados mediante los ensueños de la metafísica*, prólogo de R. Malter, trad., introd. y notas de Cinta Canterla González, Cádiz: Universidad de Cádiz, 1989
- *Los sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica*, trad., introd. y notas de Pedro Chacón Fuertes e Isidoro Reguera, Madrid: Alianza Editorial, 1987

1768

Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume, AA II, 375-383

- "Del primer fundamento de la diferencia de las regiones del espacio", en I. Kant, *Opúsculos de filosofía natural*, trad. de Atilano Domínguez, Madrid: Alianza, 1992, 165-177
- "Sobre el primer fundamento de la diferencia de las regiones en el espacio", *Er. Revista de Filosofía* (Univ. Sevilla) 9-10 (1989-1990): 243-255, trad., presentación y notas de Luisa Posada Kubissa
- "Sobre el fundamento primero de la diferencia entre las regiones del espacio", *Diálogos* (Univ. Puerto Rico) 8: 22 (1972): 139-146, trad. de Roberto Torretti
- "Sobre el primer fundamento de la distinción de las regiones del espacio. En el bicentenario de un opúsculo kantiano", *Sapientia* (Univ. Buenos Aires) 24 (1969): 181-200, trad. de Manuel Trevijano

1770

De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis, AA II, 385-419

- *La forma y los principios del mundo sensible y del inteligible. Carta a Markus Herz*, presentación y trad. de Jaime Vélez Sáenz y Guillermo Hoyos Vásquez (quien traduce sólo la Carta a Herz), Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1980
- “Forma y Principios del Mundo Sensible e Inteligible”, en Kant, *Disertaciones Latinas*, trad. de Juan D. García Bacca, Caracas: Univ. Central de Venezuela, 1974, 5-72
- *La Disertación de 1770*, Buenos Aires: Juárez, 1969 [Palacios, Granja]
- *La “Dissertatio” de 1770. Sobre la forma y los principios del mundo sensible y del inteligible*, edición bilingüe español-latín, introd. y trad. de Ramón Ceñal Lorente, Madrid: C.S.I.C., 1961; reproducción en *Principios formales del mundo sensible y del inteligible (Disertación de 1770)*, estudio preliminar y complementos de José Gómez Caffarena, Madrid: C.S.I.C., 1996; y en *La “Dissertatio” de 1770. Sobre la forma y los principios del mundo sensible y del inteligible*, Madrid: Encuentro, 2014

1775

Von den verschiedenen Racen der Menschen zur Ankündigung der Vorlesungen der physischen Geographie im Sommerhalbenjahre 1775, AA II, 427-443

- “Sobre las diversas razas humanas”, trad. y ed. de Natalia A. Lerussi y Manuel Sánchez-Rodríguez, en: Immanuel Kant, *La cuestión de las razas. Seguido de Georg Forster, “Algo que añadir sobre las razas humanas”*, Madrid: Abada, 2021, 103-128.

1776-1777

Aufsätze, das Philanthropin betreffend, AA II, 445-452

- “Apéndice I”, trad. de José Luis Pascual; ed., prólogo y notas de Mariano Fernández Enguita, en: Immanuel Kant, *Pedagogía*, trad. Lorenzo Luzuriaga y José Luis Pascual, Madrid: Akal, 1983, 2003<sup>3</sup>, 95-101 [ese Apéndice contiene los dos artículos sobre el Instituto Filantrópico de Dessau]

1781, 1787<sup>2</sup>

Kritik der reinen Vernunft, AA IV, 1-252; AA III

- *Crítica de la razón pura*, trad. de Alexis Padrón Alfonso, Madrid: Verbum, 2020, publicación impresa y electrónica

- *Crítica de la razón pura*, introd., trad. y notas de Mario Caimi, Buenos Aires: Colihue, 2007, 2009<sup>2</sup>; reproducción en: *Crítica de la razón pura*, versión bilingüe de las dos ediciones, México: F.C.E. / UAM / UNAM, 2009
- *Crítica de la razón pura*, trad., prólogo, notas e índice de Pedro Ribas, Madrid: Alfaguara, 1978; reproducción, con revisiones, en Madrid: Taurus, 2005, 2019; Barcelona: RBA, 2002, 2 vols.; en: *Kant I*, estudio introductorio de José Luis Villacañas, Madrid: Gredos, 2010, 1-616; Barcelona: RBA, 2014
- *Crítica de la razón pura*, traducción de M. García Morente [hasta A 461/B 489] y de Manuel Fernández Núñez [desde A 462/B 490 hasta el final], estudio introductorio y análisis de la obra de Francisco Larroyo, México: Porrúa, 1972, 2005<sup>13</sup>
- *Crítica de la Razón Pura*, traducción, notas y noticia preliminar de Juan B. Bergua, Madrid: Clásicos Bergua, 1970<sup>2</sup>, 2 vols. [Se supone que es la 2ª edición de la realizada en la misma editorial en 1934 por M. Fernández Núñez, aunque ahora la traducción es del propio editor]
- *Crítica de la razón pura I. Precedida de la vida de Kant e historia de los orígenes de la filosofía crítica, por Kuno Fischer*, trad. de José del Perojo [hasta A253/B294], revisada por Ansgar Klein y nota preliminar de Francisco Romero, Buenos Aires: Losada, 1938, 115-363, 1961<sup>4</sup>, 115-356, 1970<sup>6</sup>; y *Crítica de la razón pura II*, trad. de José Rovira Armengol [desde A254/B295 hasta final], edición y revisión de Ansgar Klein Buenos Aires: Losada 1960, 1967<sup>2</sup>, 1970<sup>3</sup>. La primera edición conjunta de ambas traducciones parciales en 2 tomos en Losada con el título único *Crítica de la razón pura* se publicó en 1967 y será luego reproducida en Barcelona: Orbis, 1984, 2 tomos, y Barcelona: Folio, 2000; reedición posterior de las dos partes en volumen único: *Crítica de la razón pura*, introd. de Claudia Jáuregui, Buenos Aires: Losada, 2003, 2011
- *Crítica de la Razón Pura*, trad. de Manuel Fernández Núñez, en: Manuel Kant, *Crítica de la Razón Pura, seguida de los Prolegómenos a toda Metafísica Futura*, 2 tomos, noticia preliminar de Juan Bautista Bergua, Madrid: Librería Bergua, 1934, tomo I: 129-426; tomo II: 5-390; reproducción en: Emmanuel Kant, *Crítica de la razón pura y Prolegómenos a toda metafísica futura*, introd. de Ernst von Aster, Buenos Aires/Córdoba: El Ateneo, 1950
- *Crítica de la Razón Pura*, trad. de Manuel García Morente, Madrid: Victoriano Suárez, 1928, 1960<sup>2</sup>, 2 vols. [traducción incompleta: contiene hasta A 461/B 489]; edición posterior con traducción completa de Manuel García Morente en: *Crítica de la razón pura*, introd., notas y anexos de Juan José García Norro y Rogelio Rovira, Madrid: Tecnos, 2002; reproducción en Madrid: Editorial Alma, 2024

- *Crítica de la razón pura*, trad. de José del Perojo [versión incompleta: contiene hasta A 235/ B 294], en: *Crítica de la razón pura. Texto de las dos ediciones precedido de la vida de Kant y de la historia de los orígenes de la filosofía crítica de Kuno Fischer*, Madrid: Gaspar, 1883, 121-415; reproducción en Buenos Aires: Sopena 1943-1952, 2 vols. [Palacios, Granja]<sup>6</sup>; reproducción en Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2014 [<https://www.cervantesvirtual.com/obra/critica-de-la-razon-pura--texto-de-las-dos-ediciones/>]

1783

Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird zutreten können, AA IV, 253-383

- *Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia*, trad. y notas de Mario Caimi, ed. bilingüe, Buenos Aires: Charcas, 1984; reproducción, con ligeros cambios, en: *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, trad., comentarios y notas de Mario Caimi, epílogo de N. Hinske, ed. bilingüe, Madrid: Istmo, 1999
- *Metafísica futura*, trad. de Natal A. Rufino, Buenos Aires: Tor, 1939
- “Prolegómenos a toda metafísica futura”, trad. de José López y López, en: Manuel Kant, *Crítica de la razón pura, seguida de los Prolegómenos a toda metafísica futura*, 2 tomos, trad., noticia preliminar y notas de Juan B. Bergua, Madrid: Librería Bergua, 1934, tomo II: 391-514; reproducción en: Emmanuel Kant, *Crítica de la razón pura y Prolegómenos a toda metafísica futura*, Introducción de Ernst von Aster, Buenos Aires/Córdoba: Librería El Ateneo, 1950
- *Prolegómenos: a toda metafísica del porvenir que haya de poder presentarse como una ciencia*, trad. Julián Besteiro, epílogo de E. Cassirer, Madrid: Daniel Jorro, 1912; reproducción en: *Prolegómenos*, trad. J. Besteiro, prólogo de A. Rodríguez Huéscar, Madrid/México/Buenos Aires: Aguilar, 1954, 1968<sup>5</sup>; y Madrid: Sarpe 1984; reproducción en: “Prolegómenos a toda metafísica del porvenir”, en: Kant, *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir. Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime. Crítica del juicio*, estudio introductorio y análisis de las obras de Francisco Larroyo Álvarez,

---

<sup>6</sup> J. M. Palacios y D. M<sup>ra</sup> Granja señalan que el vol. II de esta edición contiene la traducción de Francisco Larroyo de la *Crítica de la razón pura* desde A 235 / B 294 con la que se completa la versión castellana de José del Perojo, la cual ocupa el vol. I. Puesto que las referencias bibliográficas encontradas solo ofrecen los datos del primer volumen y no se ha podido comprobar física o virtualmente el contenido de esa edición y sus posteriores reimpressiones, tampoco podemos asegurar que el traductor de ese segundo volumen sea Francisco Larroyo, quien habitualmente se limita a editar e introducir obras de Kant ya traducidas, pero no a traducirlas él mismo. Por eso sólo consignamos aquí la reproducción en la ed. Sopena de la traducción de José del Perojo.

México: Porrúa, 1973, 2007<sup>9</sup>, 21-124; en: *Los prolegómenos*, Madrid: Ed. Alba (Albor Libros), 1998; y en: “Prolegómenos a toda metafísica futura”, *Kant I*, trad. de Besteiro revisada y anotada por J. L. Villacañas, Madrid: Gredos 2010, 617-767

1784

Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, AA VIII, 15-32

- “Idea para una historia universal en clave cosmopolita”, trad. Emeterio Fuentes, en: Immanuel Kant, *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid: Verbum, 2020, 18-35, publicación electrónica
- *Idea de una historia universal desde un punto de vista cosmopolita*, trad. y estudio preliminar de Eduardo García Belsunce, Buenos Aires: Prometeo Libros, 2007
- “Idea de una historia universal con propósito cosmopolita”, trad. de Antonio Lastra y Javier Alcoriza, en: Immanuel Kant, *En defensa de la Ilustración*, introd. José Luis Villacañas, Barcelona: Ed. Alba, 1999, 73-92
- “Idea[s] para una historia universal en clave cosmopolita”, trad. de Concha Roldán Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo, en: Immanuel Kant, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Estudio preliminar de Roberto R. Aramayo, Madrid: Tecnos, 1987, 2006<sup>3</sup>, 3-23; reproducción en: *Ensayistas alemanes (siglos XVIII-XIX)*, selección, prólogo y notas de Alberto Vital, México: CONACULTA, 1995, 51-66; y en: *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*, presentación de Dulce María Granja Castro, México: UNAM, 2006; reproducción, revisada, en: Immanuel Kant, *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, ed. de Roberto R. Aramayo, Madrid: Alianza, 2004, 95-118, 2013<sup>2</sup>, 99-125; en: Immanuel Kant, *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, ed. y prólogo de Manuel Garrido, Madrid: Cátedra, 2005, 2009<sup>2</sup>, 33-49; en: *Kant II*, estudio introductorio de Maximiliano Hernández Marcos, Madrid: Gredos, 2010, 11-27; y en: *Kant III*, Barcelona: RBA, 2014, 324-343
- “Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita”, trad. de Emilio Estiú, en: Immanuel Kant, *Filosofía de la Historia*, estudio preliminar de Emilio Estiú, Buenos Aires: Nova, 1958, 1964<sup>2</sup>, 39-57
- “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”, trad. y prólogo de Eugenio Ímaz, en: Immanuel Kant, *Filosofía de la Historia*, México: El Colegio de México, 1941, México: F. C.E., 1978, 39-65

Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung, AA VIII, 33-42

- “Contestación a la pregunta: ¿Qué es la ilustración?”, trad. de Emeterio Fuentes, en: Immanuel Kant, *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid: Verbum, 2020, 9-16, publicación electrónica
- *¿Qué es la ilustración?*, trad. de Eduardo García Belsunce y Sandra Girón, Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008
- *¿Qué es ser ilustrado?*, trad., prólogo y cronología de Dulce M. Granja Castro, México: UNAM, 2010
- “Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?”, trad. de Roberto Rodríguez Aramayo, *Isegoría* 25 (2001): 287-291; reproducción en: Immanuel Kant, *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, ed. de Roberto R. Aramayo, Madrid: Alianza, 2004, 81-93, 2013<sup>2</sup>, 85-98; en: *Kant II*, estudio introductorio de Maximiliano Hernández Marcos, Madrid: Gredos, 2010, 1-9; en: Immanuel Kant, *Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?*, Madrid: Taurus, 2012, 7-18; y en: *Kant III*, Barcelona: RBA, 2014, 317-325
- “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es Ilustración?”, trad. de Antonio Lastra y Javier Alcoriza, en: Immanuel Kant, *En defensa de la Ilustración*, introd. de José Luis Villacañas, Barcelona: Ed. Alba, 1999, 63-71
- “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?”, *Revista Colombiana de Psicología* 3 (1994): 7-10, trad. de Rubén Jaramillo Vélez
- “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?”, trad. de Agapito Maestre y José Romagosa, en: *¿Qué es Ilustración?*, estudio preliminar de Agapito Maestre, Madrid: Tecnos, 1988, 9-17; reproducción en: Immanuel Kant, *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, ed. y prólogo de Manuel Garrido, Madrid: Cátedra, 2005, 21-28
- “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?”, trad. de Emilio Estiú, en: Immanuel Kant, *Filosofía de la Historia*, Buenos Aires: Nova, 1958, 1964<sup>2</sup>, 58-67
- “¿Qué es la Ilustración?”, trad. y prólogo de Eugenio Ímaz, en: Immanuel Kant, *Filosofía de la Historia*, México: El Colegio de México, 1941, México: F. C. E., 1978, 25-38; reproducción en: “¿Qué es la Ilustración?”, *Foro de Educación* 11 (2009): 249-254

1785

Recensionen von J.G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, AA VIII, 43-68

- “Recensiones sobre la obra de Herder”, trad. de Emeterio Fuentes, en: Immanuel Kant, *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid: Verbum, 2020, 36-59, publicación electrónica
- “Recensión de las *Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad de Johann Gottfried Herder*”, trad. de Antonio Lastra y Javier Alcoriza, en:

Immanuel Kant, *En defensa de la Ilustración*, introd. de José Luis Villacañas, Barcelona: Ed. Alba, 1999, 115-144

- “Recensiones sobre la obra de Herder <<Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad>>”, trad. de Roberto Rogríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero, en: Immanuel Kant, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, estudio preliminar de Roberto R. Aramayo, Madrid: Tecnos, 1987, 25-56; reproducción en: Immanuel Kant, *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, ed. de Roberto R. Aramayo, Madrid: Alianza, 2004, 119-154, 2013<sup>2</sup>, 127-166; y en: Immanuel Kant, *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, ed. y prólogo de Manuel Garrido, Madrid: Cátedra, 2005, 2009<sup>2</sup>, 51-75
- “Sobre el libro *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* de J. G. Herder”, trad. de Emilio Estiú, en: Immanuel Kant, *Filosofía de la Historia*, estudio preliminar de E. Estiú, Buenos Aires: Nova, 1958, 1964<sup>2</sup>, 88-116

Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785), Ak. IV, 385-463.

- *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad., ed. y estudio introductorio de Manuel Sánchez-Rodríguez, Madrid: Akal, 2024
- *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, trad. y estudio preliminar de Roberto Rodríguez Aramayo, Madrid: Alianza, 2002; reproducción en: *Kant II*, estudio introductorio de Maximiliano Hernández, Madrid: Gredos, 2010, 30-127; y en: *Kant II*, Barcelona: RBA, 2014, 1-81
- *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad., introd. y notas de José Mardomingo, ed. bilingüe, Barcelona: Ariel, 1996
- *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad., estudio introductorio y notas de Norberto Smilg Vidal, Madrid: Santillana, 1996
- *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad., ed. e introducción de Luis Martínez de Velasco, Madrid: Espasa-Calpe 1990
- *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. de Ángel Rodríguez Luño, Madrid: Editorial Magisterio Español, 1977; reproducción en Madrid: Akal, 2024.
- *Cimentación para la Metafísica de las Costumbres*, trad. y prólogo de Carlos Martín Ramírez, Buenos Aires: Aguilar, 1961, 1978
- *Fundamentos de la Metafísica de las Costumbres*, s. t. Santiago de Chile: Ercilla, 1939 [Palacios, Granja]
- *Fundamentación de la metafísica de las costumbres. Filosofía moral*, trad. de Manuel García Morente, Madrid: Calpe, 1921; reproducción en: Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid: Espasa-Calpe, 1932, 1981<sup>7</sup>; en: *Crítica de la razón práctica*.

*Crítica del juicio. Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Buenos Aires: El Ateneo, 1951, 475-599

en: Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres. Crítica de la razón práctica. La paz perpetua*, estudio introductorio y análisis de las obras de Francisco Larroyo, México: Porrúa, 1972, 2010, 15-67; en: I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, revisión de la trad. por Juan Miguel Palacios, Madrid: Real Sociedad Económica Matritense de Amigos del País, 1992; reproducida en Madrid: Mare Nostrum, 2000, ed. de Javier Echegoyen y Miguel García-Baró; en Madrid: Tecnos, 2006, ed. de Manuel Garrido y comentario de H. J. Paton; y en Barcelona: Ediciones Encuentro, 2009

- *Fundamentos de una Metafísica de las Costumbres*, trad. de edición francesa de J. Barni (1848) por Antonio Zozaya, Madrid: Dirección y Administración, 1881, Biblioteca Económico-Filosófica, 1886<sup>2</sup>; reproducción en Buenos Aires / Madrid / México D.F.: Aguilar, 1961.
- “Fundamentos de la Metafísica de las Costumbres”, en: Emmanuel Kant, *Crítica de la Razón Práctica. Precedida de los Fundamentos de la Metafísica de las Costumbres*, trad. de la ed. francesa de J. Barni [*Critique de la raison pratique précédé des Fondements de la métaphysique des moeurs*, 1848] por Alejo García Moreno, Madrid: Francisco Iravedra-Antonio Novo, 1876, V-115

Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace, AA VIII, 89-106

- “Definición del concepto de raza humana”, trad. y ed. de Natalia A. Lerussi y Manuel Sánchez-Rodríguez, en: Immanuel Kant, *La cuestión de las razas. Seguido de Georg Forster, “Algo que añadir sobre las razas humanas”*, Madrid: Abada, 2021, 129-152
- “Determinación del concepto de una raza humana”, trad. de Antonio Lastra y Javier Alcoriza, en: Immanuel Kant, *En defensa de la Ilustración*, introd. de José Luis Villacañas, Barcelona: Ed. Alba, 1999, 93-113
- “Definición de la raza humana”, trad. de Emilio Estiú, en: Immanuel Kant, *Filosofía de la Historia*, estudio preliminar de E. Estiú, Buenos Aires: Nova, 1958, 1964<sup>2</sup>, 68-87

1786

Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte, AA VIII, 107-124

- “Probable inicio de la historia humana”, trad. de Emeterio Fuentes, en: Immanuel Kant, *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid: Verbum 2020, 59-76, publicación electrónica
- “Comienzo presunto de la historia humana”, trad. de Antonio Lastra y Javier Alcoriza, en: Immanuel Kant, *En defensa de la Ilustración*, introd. de José Luis Villacañas, Barcelona: Ed. Alba, 1999, 145-163

- “Probable inicio de la historia humana”, trad. de Roberto R. Aramayo y Concha Roldán, en: Immanuel Kant, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Estudio preliminar de Roberto R. Aramayo, Madrid: Tecnos, 1987, 57-77; reproducción en: Immanuel Kant, *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, ed. de Roberto R. Aramayo, Madrid: Alianza, 2004, 155-178, 2013<sup>2</sup>, 167-192; en: Immanuel Kant, *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, ed. y prólogo de Manuel Garrido, Madrid: Cátedra, 2005, 2009<sup>2</sup>, 77-93; en: *Kant II*, estudio introductorio de Maximiliano Hernández Marcos, Madrid: Gredos, 2010, 111-127; en: *Kant III*, Barcelona: RBA, 2014, 345-361; y en: Immanuel Kant, *Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?*, Madrid: Taurus, 2012, 99-118
- “Comienzo verosímil de la historia humana”, trad. de Emilio Estiú, en: Immanuel Kant, *Filosofía de la Historia*, estudio preliminar de E. Estiú, Buenos Aires: Nova, 1958, 1964<sup>2</sup>, 117-136
- “Comienzo presunto de la historia humana”, trad. de Eugenio Ímaz, en: Emmanuel Kant, *Filosofía de la Historia*, prólogo de E. Ímaz, México: El Colegio de México, 1941, México: F. C. E., 1978, 67-93

Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, AA IV, 465-565

- *Primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, trad. y estudio preliminar de Samuel Nemirovsky, México: UNAM, 1993
- *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, trad. y estudio preliminar de José Aleu Benítez, Madrid: Tecnos, 1991
- *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, trad. e introd. de Carlos Másmela, Madrid: Alianza, 1989

Recension von Gottlieb Hufeland’s Versuch über den Grundsatz des Naturrechts, AA VIII, 125-130

- "Recensión del Ensayo sobre el principio del derecho natural, de Gottlieb Hufeland", trad. de Macarena Marey, en “Sobre las Críticas de Kant a Gottlieb Hufeland, con una traducción de *Recensión del Ensayo Sobre el Principio del Derecho Natural*, de Gottlieb Hufeland”, *Estudios kantianos* (Marilia) 2.1 (2014): 107-124 [la trad. de Recensión está en págs. 111-113]

Was heisst: Sich im Denken orientieren?, AA VIII, 131-148

- “¿Qué significa orientarse en el pensamiento?”, trad. de Antonio Lastra y Javier Alcoriza, en: Immanuel Kant, *En defensa de la Ilustración*, introd. de José Luis Villacañas, Barcelona: Ed. Alba, 1999, 165-182

- *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?* trad. de Rogelio Rovira, Madrid: Fac. de Filosofía de la Univ. Complutense, 1995
- *Cómo orientarse en el pensamiento*, trad., prólogo y notas de Carlos Correas, Buenos Aires: Ed. Leviatán, 1982
- “¿Qué Significa Orientarse en Materia de Pensamiento?”, *Notas y Estudios de Filosofía* 3 (1952): 135-150, trad. de Hernán Zucchi [revista de la Univ. Nac. De Tucumán, 1949-1954]; reproducción en: Immanuel Kant, *Teoría y praxis*, ed. de Eduardo García Belsunce, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2008, 81-105 (con introducción del propio H. Zucchi)

1788

Kritik der praktischen Vernunft, AA V, 1-163

- *Crítica de la razón práctica*, trad. de Alexis Padrón Alfonso, Madrid: Verbum, 2020, publicación impresa y electrónica
- *Crítica de la razón práctica*, trad. de Emilio Miñana y Villagrasa y Manuel García Morente, revisión de trad., edición y estudio preliminar de Maximiliano Hernández Marcos, Madrid: Tecnos, 2017
- *Crítica de la razón práctica*, edición bilingüe, trad., introd. y notas de Dulce María Granja Castro, revisión técnica de la trad. por Peter Storandt, México D. F.: UAM / Porrúa, 2001; reproducción en México: UAM / UNAM / F.C.E., 2005; y en: Buenos Aires, Colihue, 2013
- *Crítica de la razón práctica*, ed. y trad. de Roberto Rodríguez Aramayo, Madrid: Alianza, 2000, 2013<sup>2</sup>; reproducción en: *Kant II*, Madrid: Gredos, 2010, 129-298; *Kant II*, Barcelona: RBA, 2014, 83-252
- *Crítica de la razón práctica*, trad. de José Rovira Armengol, ed. cuidada por Ansgar Klein, Buenos Aires: Losada, 1961
- *Crítica de la razón práctica*, trad. de V. E. Lollini, Buenos Aires: Perlado, 1939
- *Crítica de la razón práctica*, trad. de Emilio Miñana y Villagrasa y Manuel García Morente, Madrid: Victorino Suárez, 1913, reimp. en 1963, introd. de Oswaldo Market; reproducción en: *Crítica de la razón práctica. Crítica del Juicio. Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Buenos Aires: El Ateneo, 1951, 9-149; en: Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres. Crítica de la razón práctica. La paz perpetua*, estudio introductorio y análisis de las obras de Francisco Larroyo, México: Porrúa, 1972, 2010, 91-202; en: *Crítica de la razón práctica*, Madrid: Espasa-Calpe, 1975, 1981<sup>2</sup>; en Salamanca: Sígueme, 1994, 2006<sup>6</sup>, ed. de Juan Miguel Palacios; y en Madrid: Círculo de Lectores, 1995, con prólogo de José Luis Villacañas
- *Crítica de la razón práctica*, trad. de ed. francesa de J. Barni [1848] por Antonio Zozaya, Madrid: Sociedad General Española de Librerías, 1886, 3

vols.; Biblioteca Económico-Filosófica, 1907<sup>2</sup>, 2 vols.; reproducción en Algete (Madrid): Jorge A. Mestas, 2001; y en Barcelona: RBA, 2002

- *Crítica de la razón práctica. Precedida de los Fundamentos de la Metafísica de las Costumbres*, trad. de la ed. francesa de J. Barni [*Critique de la raison pratique précédé des Fondements de la métaphysique des moeurs*, 1848] por Alejo García Moreno, Madrid: Francisco Iravedra- Antonio Novo, 1876, 117-385

Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie, AA VIII, 157-184

- “Sobre el uso de principios teleológicos en la filosofía”, trad. y ed. de Natalia A. Lerussi y Manuel Sánchez-Rodríguez, en: Immanuel Kant, *La cuestión de las razas. Seguido de Georg Forster, “Algo que añadir sobre las razas humanas”*, Madrid: Abada, 2021, 153-195
- “Sobre el uso de principios teleológicos en la filosofía”, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 37 (2004): 7-47, trad. e introd. de Nuria Sánchez Madrid [la traducción está en pp.7-31]
- “Sobre el uso de principios teleológicos en la filosofía”, trad. Antonio Lastra y Javier Alcoriza, en: Immanuel Kant, *En defensa de la Ilustración*, introd. José Luis Villacañas, Barcelona: Ed. Alba, 1999, 183-217

1790

Kritik der Urtheilskraft, AA V, 165-485

- *Crítica del juicio*, trad. de Benito Romero, México: Lectorum, 2024, publicación impresa y electrónica
- *Crítica del discernimiento*, trad., ed., notas y estudio preliminar de Roberto Rodríguez Aramayo y Salvador Mas, Madrid: Antonio Machado Libros, 2003, 2016; Madrid: Alianza, 2012
- *Crítica de la facultad de juzgar*, trad., introd. y notas de Pablo Oyarzún, Venezuela: Monte Ávila Ediciones, 1992
- *Crítica del Juicio*, trad. de José Rovira Armengol, ed. de Ansgar Klein, Buenos Aires: Losada, 1961
- *Crítica del Juicio*, trad. de Manuel García Morente, Madrid: Victoriano Suárez, 1914, 2 tomos; reproducción, con el prólogo añadido de M. G. Morente “La estética de la razón”, en I. Kant, *Crítica de la razón práctica. Crítica del Juicio. Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Buenos Aires: El Ateneo, 1951, 197-467; reproducción, sin ese prólogo, en: Kant, *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir. Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime. Crítica del juicio*, estudio introductorio y análisis de las obras de Francisco Larroyo Álvarez,

México: Porrúa, 1973, 2007<sup>9</sup>, 185-400; reproducción independiente, con el susodicho prólogo, en: I. Kant, *Crítica del Juicio*, Madrid: Espasa Calpe, 1977; en Madrid: Tecnos, 2007; y en *Kant II*, Madrid: Gredos, 2010, 299-604; y *Kant III*, Barcelona: RBA, 2014, 9-314

- “Crítica del Juicio”, en: Manuel Kant, *Crítica del Juicio, seguida de las Observaciones sobre el asentimiento de lo Bello y lo Sublime*, trad. de la versión francesa de J. Barni [*Critique du Jugement, suivie des Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, 1846] por Alejo García Moreno y Juan Ruvira, prólogo de J. Barni, Madrid: Iruvredra y Novo, 1876, tomo I y tomo II, 1-216; reproducción en Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 1999 [<https://www.cervantesvirtual.com/obra/critica-del-juicio-seguida-de-las-observaciones-sobre-el-asentimiento-de-lo-bello-y-lo-sublime--0/>]

Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll, AA VIII, 185-252

- *La polémica sobre la Crítica de la razón pura (Respuesta a Eberhard)*, trad. y ed. de Mario Caimi, introd. de Claudio La Rocca, Madrid: A. Machado Libros, 2002
- *Por qué no es inútil una nueva crítica de la razón pura: Respuesta a Eberhard*, trad. de Alfonso José Castaño Piñán, Buenos Aires / Madrid: Aguilar, 1955, 1981<sup>7</sup>; reproducción en: Immanuel Kant, *Nueva crítica de la razón pura*, Madrid: Sarpe, 1984; y Madrid: Globus 2012

1791

Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee, AA VIII, 253-272

- “Sobre el fracaso de todos los ensayos filosóficos en la teodicea”, trad. de Antonio Lastra y Javier Alcoriza, en: Immanuel Kant, *En defensa de la Ilustración*, introd. de José Luis Villacañas, Barcelona: Ed. Alba, 1999, 219-240
- “Sobre el fracaso de todas las tentativas filosóficas en la teodicea”, trad. de Juan Villoro, revisión de Isabel Cabrera, en: *Voces en el silencio. Job: textos y comentarios*, selección de textos, introducción y notas de Isabel Cabrera, México: UAMI, 1992, 117-134
- “Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la teodicea”, *Revista de Filosofía* (Univ. Complutense) 4 (1981): 239-257, trad. de Rogelio Rovira; reproducción en: *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la teodicea*, Madrid: Facultad de Filosofía de la Univ. Complutense, 1992; y en: *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la teodicea*, introd. y edición bilingüe de Rogelio Rovira, Madrid: Ed. Encuentro, 2011

1793

Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, AA VI, 1-202

- “La religión dentro de los límites de la sola razón”, trad. de José María Quintana Cabanas, en: Kant, *Sobre Dios y la religión*, trad. e introd. de J. M. Quintana Cabanas, Barcelona: Zeus, 1972, 197-381; reproducción en Immanuel Kant, *La religión dentro de los límites de la sola razón*, Barcelona: PPU, 1989
- *La religión dentro de los límites de la mera Razón*, trad. prólogo y notas de Felipe Martínez Marzoa, Madrid: Alianza, 1969, 2016<sup>3</sup>

Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, AA VIII, 273-314

- “Teoría y práctica. En torno al tópico: «eso vale para la teoría pero no sirve de nada en la práctica»”, trad. de Emeterio Fuentes, en: Immanuel Kant, *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid: Verbum 2020, 77-121, publicación electrónica
- “Sobre el tópico: Esto puede ser correcto en teoría, pero no vale para la práctica”, trad. de Antonio Lastra y Javier Alcoriza, en: Immanuel Kant, *En defensa de la Ilustración*, introd. de José Luis Villacañas, Barcelona: Ed. Alba, 1999, 241-289
- “En torno al tópico: «tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica»”, trad. de M. Francisco Pérez López y Roberto Rodríguez Aramayo, en: Immanuel Kant, *Teoría y práctica*, estudio preliminar de R. Rodríguez Aramayo, Madrid: Tecnos, 1986, 3-60, 2006<sup>4</sup>; reproducción en: Immanuel Kant, *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, ed. de Roberto R. Aramayo, Madrid: Alianza, 2004, 179-240, 2013<sup>2</sup>, 193-260; en: Immanuel Kant, *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, ed. y prólogo de M. Garrido, Madrid: Cátedra, 2005, 2009<sup>2</sup>, 95-139; en: *Kant II*, estudio introductorio de Maximiliano Hernández Marcos, Madrid: Gredos, 2010, 605-647; y en: *Kant II*, Barcelona: RBA, 2014, 255-297
- *Teoría y praxis*, trad. y notas de Carlos Correas, Buenos Aires: Leviatán, 1984, 2008<sup>3</sup>
- “Acerca del refrán: «lo que es cierto en teoría, para nada sirve en la práctica»”, trad. de Emilio Estiú, en: Immanuel Kant, *Filosofía de la Historia*, estudio preliminar de E. Estiú, Buenos Aires: Nova, 1958, 1964<sup>2</sup>, 137-189; reproducción en: Immanuel Kant, *Teoría y praxis*, prólogo de Eduardo García Belsunce, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2008, 19-64

1794

Das Ende aller Dinge, AA VIII, 325-339

- “El fin de todas las cosas”, trad. de Antonio Lastra y Javier Alcoriza, en: Immanuel Kant, *En defensa de la Ilustración*, introd. de José Luis Villacañas, Barcelona: Ed. Alba, 1999, 291-306; reproducción en: *Kant II*, estudio introductorio de Maximiliano Hernández Marcos, Madrid: Gredos, 2010, 649-662; y en: *Kant III*, Barcelona: RBA, 2014, 363-376
- “El fin de todas las cosas”, trad. de Eugenio Ímaz, en: Emmanuel Kant, *Filosofía de la Historia*, prólogo de E. Ímaz, México: El Colegio de México, 1941, México: F. C. E., 1978, 123-146

1795

Zum ewigen Frieden, AA VIII, 341-386

- *Sobre la paz perpetua: un esbozo filosófico*, trad. Alexis Padrón Alfonso, Madrid: Verbum 2019, publicación electrónica
- *Hacia la paz perpetua: Un diseño filosófico*, trad., introd. y ed. de Roberto Rodríguez Aramayo, Madrid: CTK E-Books, Alamanda, 2018, acceso abierto [<https://hdl.handle.net/20.500.14352/20078>]; Madrid: Plaza y Valdés, 2018.
- *Hacia la paz perpetua: un bosquejo filosófico*, trad., estudio preliminar y notas de Gustavo Leyva, edición bilingüe, México: UAM / UNAM / F.C.E., 2018
- *Sobre la paz perpetua*, trad. y ed. de Kimana Zulueta-Fülscher, Madrid: Akal, 2012
- *Hacia la paz perpetua. Un proyecto filosófico*, trad. de Macarena Marey y Juliana Udi, Buenos Aires: Prometeo Libros, 2007
- *La paz perpetua*, trad., comp. y pról. de Susana Aguiar, Buenos Aires: Longseller, 2001
- *Hacia la paz perpetua: un esbozo filosófico*, trad., introd. y notas de Jacobo Muñoz, Madrid: Biblioteca Nueva, 1999; reproducción en: *Kant II*, Madrid: Gredos, 2010, 663-712; y en: *Kant II*, Barcelona: RBA, 2014, 299-348
- “Para la paz perpetua. Un esbozo filosófico”, trad. de Javier Alcoriza y Antonio Lastra, en: Immanuel Kant, *En defensa de la Ilustración*, introd. de José Luis Villacañas, Barcelona: Ed. Alba, 1999, 307-359
- *Sobre la paz perpetua*, trad. de Joaquín Abellán, presentación de Antonio Truyol, Madrid: Tecnos, 1985, 2013<sup>8</sup>; reproducción en: Immanuel Kant, *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, ed. y prólogo de Manuel Garrido, Madrid: Cátedra, 2005, 2009<sup>2</sup>, 141-187
- *La Paz Perpetua*, trad. de Baltasar Espinosa, prólogo de Juan Martín Ruiz-Werner, Madrid: Aguilar, 1966

- *La paz perpetua. Tratado político-filosófico*, trad. de R. I. Suhr, Buenos Aires: Araujo, 1938
- *La paz perpetua. Ensayo filosófico*, trad. de Francisco Rivera Pastor, Madrid/Barcelona: Talleres Calpe, 1919; reproducción en: Kant, *Lo bello y lo sublime – La paz perpetua*, trad. de Ángel Sánchez Rivero y Francisco Rivera Pastor respectivamente, Buenos Aires: La Barca, 1943; Madrid: Espasa-Calpe, 1946, 2000<sup>8</sup>, 85-159; y en: Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres. Crítica de la razón práctica. La paz perpetua*, estudio introductorio y análisis de las obras de Francisco Larroyo, México: Porrúa, 1972, 2010, 215-247; y en Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 1999 [<https://www.cervantesvirtual.com/obra/la-paz-perpetua--0/>]
- *Por la paz perpetua*, trad. de edición francesa de Charles Lemonnier [*Essai philosophique sur la Paix perpétuelle*, 1880] por Rafael Montestruc Rubio, prefacio de Carlos Lemonnier, Barcelona: Editorial Sopena, 1905

1796

Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie, AA VIII, 387-406

- “De un tono distinguido, recientemente ensalzado en la filosofía”, trad. de Javier Alcoriza y Antonio Lastra, en: Immanuel Kant, *En defensa de la Ilustración*, introd. de José Luis Villacañas, Barcelona: Ed. Alba, 1999, 361-380
- “Acerca de un tono exaltado que recientemente se alza en filosofía”, *Estudios de Filosofía* (Univ. Antioquía) 4 (1991): 99-112 [Dialnet]
- “Acerca del tono aristocrático que viene utilizándose últimamente en la filosofía”, *Ágora* 9 (1990): 137-151, trad. y nota preliminar de Jürgen Misch y Luis Martínez Velasco

Ausgleichung eines auf Missverständnis beruhenden mathematischen Streits, AA VIII, 407-410

- “Disolución de una disputa matemática que se funda en un equívoco”, *Con-Textos Kantianos* 1 (2014): 125-26, trad. y nota previa de Rogelio Rovira

Verkündigung des nahen Abschluss eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie, AA VIII, 411-422

- “Anuncio de la próxima conclusión de un tratado para la paz perpetua en la filosofía”, trad. de Antonio Lastra y Javier Alcoriza, en: Immanuel Kant, *En defensa de la Ilustración*, introd. de José Luis Villacañas, Barcelona: Ed. Alba, 1999, 381-392

- “Anuncio de la próxima celebración de un tratado de paz perpetua en la filosofía”, *Diálogo Filosófico* 7:20 (1991): 164-173, trad. y presentación de Rogelio Rovira; reproducción en: Immanuel Kant, *Anuncio de la próxima conclusión de un tratado de paz perpetua en la filosofía*, Edición bilingüe de Rogelio Rovira, Madrid: Encuentro, 2004  
1797

#### Die Metaphysik der Sitten, AA VI, 203-493

- *Metafísica de las costumbres*, trad., introd., comentarios y notas de Manuel Jiménez Redondo, prólogo de Tomás S. Vives Antón, Valencia: Tirant lo Blanch 2022
- *La metafísica de las costumbres*, trad., estudio preliminar y notas Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho, Madrid: Tecnos, 1989; reproducción en Barcelona: Altaya, 1993; y en: Immanuel Kant, *La metafísica de las costumbres. Antropología práctica*, estudio preliminar de Adela Cortina, Barcelona: RBA, 2002

De esta obra se ha publicado por separado una traducción de la Primera Parte, “Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre”:

- *Principios Metafísicos del Derecho*, trad. de ed. francesa de Jules Barni [*Éléments métaphysiques de la doctrine du droit*, 1853] por Gabino Lizárraga, Madrid: Victorino Suárez, 1873

Aunque sin mencionar traductor ni procedencia de la traducción, de esta versión de G. Lizárraga se han hecho a su vez las siguientes reproducciones, con sólo algunas correcciones tipográficas:

- *Principios Metafísicos del Derecho*, s.t., ed. y nota preliminar de Francisco Ayala, Buenos Aires: América Lee, 1943 (reedición posterior con nota preliminar de J.L. Izquierdo Hernández, 1974); reproducción en edición facsímil en Sevilla: Ed. Espuela de Plata, 2004
- *Principios Metafísicos del Derecho*, prólogo de Angel J. Cappelletti, Puebla (México): Cajica, 1962
- *Principios metafísicos de la doctrina del derecho*, selecc., introd. y notas de Arnaldo Córdova, México: UNAM 1968, reimp. 1978
- *Principios Metafísicos del Derecho*, edición al cuidado de Carlos Antonio Agurto Gonzáles, Sonia Lidia Quequejana Mamani y Benigno Choque Cuenca, Santiago de Chile: Ed. Olejnik, 2019, publicación electrónica

#### Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen, AA VIII, 423-430

- “Acerca de un pretendido derecho a mentir por filantropía”, trad. de Pedro Madrigal, en: Immanuel Kant y Nejamin constant, *¿Hay derecho a mentir? La polémica Inmanuel Kant/Benjamin Constant sobre la existencia*

*de un deber incondicionado de decir la verdad*, ed. y estudio de contextualización de Eloy García y estudio preliminar de Gabriel Albiac, Madrid: Tecnos 2012, 2021<sup>2</sup>, 25-36

- “Sobre un presunto derecho a mentir por filantropía”, trad. de Antonio Lastra y Javier Alcoriza, en: Immanuel Kant, *En defensa de la Ilustración*, introd. de José Luis Villacañas, Barcelona: Ed. Alba, 1999, 393-399
- “Sobre un presunto derecho a mentir por amor al prójimo”, *Cuadernos de ética* (Buenos Aires) 1987: 9-15, trad. de Mario Caimi
- “Sobre un presunto derecho de mentir por filantropía”, trad. de Juan Miguel Palacios, en: Immanuel Kant, *Teoría y práctica*, estudio preliminar de R. Rodríguez Aramayo, Madrid: Tecnos, 1986, 61-68; reproducción en: Immanuel Kant, *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, ed. y prólogo de M. Garrido, Madrid: Cátedra, 2005, 2009<sup>2</sup>, 189-194; en: *Kant II*, estudio introductorio de Maximiliano Hernández Marcos, Madrid: Gredos, 2010, 713-719; y en: *Kant II*, Barcelona: RBA, 2014, 349-355

1798

Über die Buchmacherei. Zwei Briefe an Herrn Nicolai, AA VIII, 431-438

- “Sobre la impresión de libros: Dos cartas al señor Friedrich Nicolai”, trad. de Antonio Lastra y Javier Alcoriza, en: Immanuel Kant, *En defensa de la Ilustración*, introd. de José Luis Villacañas, Barcelona: Ed. Alba, 1999, 401-408

Der Streit der Fakultäten, AA VII, 1-116

- *El conflicto de las Facultades*, trad., ed., estudio introductorio y notas de Roberto Rodríguez Aramayo, Madrid: Alianza, 2003; reproducción en: *Kant II*, Madrid: Gredos, 2010, 721-830; y en: *Kant III*, Barcelona: RBA, 2014, 377-486
- *El conflicto de las Facultades*, trad. de Elsa Tabernig, Buenos Aires: Losada, 1963, 2004

De esta obra se han publicado por separado traducciones de las tres partes:

- [Primera parte] *La contienda entre las facultades de filosofía y teología*, trad. de Roberto Rodríguez Aramayo, estudio introductorio de José Gómez Caffarena, Madrid: Debate, 1993; reproducción en Madrid: Trotta, 1999
- [Segunda parte] “Si el género humano se halla en progreso constante hacia lo mejor”, trad. de Eugenio Ímaz, en Immanuel Kant, *Filosofía de la historia*, México: El Colegio de México, 1941, México: F. C. E., 1978, 1981<sup>2</sup>, 95-122; “Reiteración de la pregunta de si el género humano se halla en constante progreso hacia lo mejor”, trad. de

Emilio Estiú, en Immanuel Kant, *Filosofía de la Historia*, Buenos Aires: Nova, 1958, 1964<sup>2</sup>, 190-208; reproducción en: Immanuel Kant, *Teoría y praxis*, prólogo de Eduardo García Belsunce, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2008, 65-80; y “Replanteamiento de la cuestión sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor”, trad. de Roberto R. Aramayo y Concha Roldán, en Immanuel Kant, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*, Madrid: Tecnos, 1987, 2006<sup>3</sup>, 79-100; reproducción en: Immanuel Kant, *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, edición y prólogo de Manuel Garrido, Madrid: Cátedra, 2005, 2009<sup>2</sup>, 195-211

- [Tercera parte] *El poder de las facultades afectivas*, trad. y prólogo de Vicente Romano García, Buenos Aires: Aguilar, 1968

Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, AA VII, 117-333

- *Antropología en sentido pragmático*, trad. de Dulce María Granja, Gustavo Leyva y Peter Storandt, revisión de estilo Julio del Valle, notas y bibliografía de Dulce María Granja, pról. de Reinhard Brandt, edición bilingüe, México: UAM / UNAM / F.C.E., 2014
- *Antropología desde un punto de vista pragmático*, traducción de Mario Caimi, Buenos Aires: Losada, 2009
- *Antropología. En sentido pragmático*, trad. de José Gaos, Madrid: Revista de Occidente, 1935; Madrid: Alianza, 1991, 2015<sup>2</sup>

1800

Logik, AA IX, 1-150

- *Lógica*, trad., prólogo y notas de Carlos Correas, Buenos Aires: Corregidor, 2010, 2017
- “Lógica. Un manual de lecciones (edición original de G.B. Jäsche)”, en: Immanuel Kant, *Lógica, acompañada de una selección de Reflexiones del legado de Kant*, trad. y ed. de María Xesús Vázquez Lobeiras, prefacio de N. Hinske, Madrid: Akal, 2001, 69-181
- *Sobre el saber filosófico*, trad. y prólogo de Julián Marías, Madrid: Adán, 1943; reproducción en Madrid: Univ. Complutense, 1998 [la trad. de J. Marías contiene sólo la extensa “Introducción” de la Lógica, que representa las 2/3 partes del texto kantiano]
- *Tratado de Lógica: curso elemental para servir de introducción al estudio de la filosofía*, s. t., Buenos Aires: Araujo, 1938 [Palacios]; reproducción en Madrid: Editora Nacional, 1972
- *Lógica*, trad. de la edic. francesa de J. Tissot [*Logique de Kant*, 1840] por Alejo García Moreno y Juan Ruvira, Madrid: Iravedra y Novo, 1875;

reproducción en Buenos Aires: Tor, 1940, 1975; en Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2000 [<https://www.cervantesvirtual.com/obra/logica--1/>]; y en Santa Fe: El Cid Editor, 2004, publicación electrónica

Pädagogik, AA IX, 437-500

- *Sobre pedagogía*, trad. y nota preliminar de Óscar Caeiro, Córdoba (Argentina): Universidad Nacional de Córdoba, 2009
- “Sobre pedagogía”, trad. de Lorenzo Luzuriaga, en: *Kant, Pestalozzi y Goethe sobre educación*, trad. L. Luzuriaga, Madrid: Daniel Jorro, 1911; reproducción del libro en Buenos Aires: Losada, 1950, y en Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, <https://www.cervantesvirtual.com/obra/sobre-educacion--0/>; reproducción del texto kantiano en: Immanuel Kant, *Pedagogía*, trad. de Lorenzo Luzuriaga y José Luis Pascual, ed. y prólogo de Manuel Fernández Enguita, Madrid: Akal, 1983, 2003<sup>3</sup>, 29-93

## II. RECOPIACIONES DE OBRAS TRADUCIDAS

- *¿Qué es la Ilustración?*, trad. de Emeterio Fuentes, Madrid: Verbum, 2020, publicación electrónica
- *Kant I-II*, varios traductores, estudio introductorio de José Luis Villacañas (vol. I) y de Maximiliano Hernández Marcos (vol. II), Madrid: Gredos, 2010; reproducción incompleta en: *Kant I, II, III*, Barcelona: Gredos-RBA, 2014, 2023
- *Teoría y praxis*, trad. de Emilio Estiù y Hernán Zucchi, ed. y prólogo de Eduardo García Belsunce, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2008
- *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, varios traductores, ed. y prólogo de M. Garrido, Madrid: Cátedra, 2005, 2009<sup>2</sup>
- *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, traducción de Roberto R. Aramayo, Concha Roldán y M. Francisco Pérez López, edición de Roberto R. Aramayo, Madrid: Alianza Editorial, 2004, 2013<sup>2</sup>
- *En defensa de la Ilustración*, traducción de Antonio Lastra y Javier Alcoriza, introducción de José Luis Villacañas, Barcelona: Ed. Alba, 1999; Alba Minus, 2017
- *Opúsculos de filosofía natural*, trad. y ed. de Atilano Domínguez, Madrid: Alianza, 1992
- *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*, traducción de Concha Roldán Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo, estudio preliminar de Roberto Rodríguez Aramayo, Madrid: Tecnos, 1987, 2006<sup>3</sup>

- *Textos estéticos. Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime, seguida de la Crítica de la facultad de juzgar estética. Del sentimiento de placer y displacer* trad. y ed. de Pablo Oyarzún Robles, Santiago de Chile: Univ. de Santiago de Chile, 1983 [solo las *Observaciones...* están traducidas íntegramente; los otros textos recopilados son la Primera Parte de la *Crítica de la facultad de juzgar* y el libro 2º de la Primera Parte de la *Antropología en sentido pragmático*]
- *Disertaciones latinas*, trad. y ed. de Juan D. García Bacca, Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1974
- *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir. Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime. Crítica del juicio*, varios traductores, estudio introductorio y análisis de las obras de Francisco Larroyo Álvarez, México: Porrúa, 1973, 2007<sup>9</sup>
- *Fundamentación de la metafísica de las costumbres. Crítica de la razón práctica. La paz perpetua*, estudio introductorio y análisis de las obras de Francisco Larroyo, México: Porrúa, 1972, 2010
- *Sobre Dios y la religión*, trad. y extensa introd. de José María Quintana Cabanas, Barcelona: Zeus, 1972
- *Filosofía de la Historia*, traducción y estudio preliminar de E. Estiú, Buenos Aires: Nova, 1958, 1964<sup>2</sup>
- *Crítica de la razón práctica. Crítica del Juicio. Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Buenos Aires: El Ateneo, 1951
- *Filosofía de la historia*, traducción y prólogo de Eugenio Ímaz, México: El Colegio de México, 1941, México: F. C. E., 1978, 1981<sup>2</sup>; publicación electrónica en 2015
- *Lo bello y lo sublime – La paz perpetua*, trad. Ángel Sánchez Rivero y Francisco Rivera Pastor respectivamente, Buenos Aires: La Barca, 1943; Madrid: Espasa-Calpe, 1946, 2000<sup>8</sup>, 2003
- *Crítica de la razón pura, seguida de los Prolegómenos a toda metafísica futura*, 2 tomos, trad. de Manuel Fernández Núñez y de José López y López respectivamente, noticia preliminar de Juan B. Bergua, Madrid: Librería Bergua, 1934
  - Crítica del Juicio, seguida de las Observaciones sobre el Asentimiento de lo Bello y lo Sublime*, trad. del francés de Alejo García Moreno y Juan Ruvira, Madrid: Iravedra y Novo, 1876; reproducido en Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 1999 [<https://www.cervantesvirtual.com/obra/critica-del-juicio-seguida-de-las-observaciones-sobre-el-asentimiento-de-lo-bello-y-lo-sublime--0/>]

## ***La metacrítica de Kant en la filosofía de Ortega***

### *Kant's meta-critique in Ortega's philosophy*

Esteban Ruiz Serrano  
Universidad de Cantabria

**Resumen:** La crítica de Ortega a Kant es una metacrítica porque Ortega elabora su propio modelo de razón a partir de una crítica interna del modelo kantiano. La metacrítica se articula a través de cuatro momentos en la trayectoria intelectual de Ortega: como instalación en la filosofía neokantiana, como crítica de la razón kantiana en cuanto razón moderna idealista, negadora y dominadora de la vida, como transformación del sujeto trascendental idealista en sujeto trascendental vital y como modelo de razón histórica alternativa a la razón pura fisicomatemática moderna.

**Palabras clave:** Kant, Ortega y Gasset, Modernidad, Razón pura, Razón vital, Razón histórica.

**Abstract:** Ortega's critique of Kant is a meta-critique because Ortega elaborates his own model of reason from an internal critique of the Kantian model. The meta-critique is articulated through four moments in Ortega's intellectual trajectory: as an installation in neo-Kantian philosophy, as a critique of Kantian reason as modern idealist reason, negating and dominating life, as a transformation of the idealist transcendental subject into a vital transcendental subject, and as a model of historical reason as an alternative to modern pure physical-mathematical reason.

Translated with [www.DeepL.com/Translator](http://www.DeepL.com/Translator) (free version)

**Keywords:** Kant, Ortega y Gasset, Modernity, Pure Reason, Vital Reason, Historical Reason

### **Introducción**

Diversos pasajes de la obra de Ortega se refieren a Kant en términos biográficos significativos. Dos claros ejemplos pueden encontrarse en el “Prólogo para alemanes”, de 1934, y en el ensayo *Kant. 1724-1924. Reflexiones de centenario*, de 1924. En el “Prólogo para alemanes”, Ortega evoca su primera lectura de Kant en el Zoológico de Leipzig, sentado frente al wapití de Canadá y cerca del elefante, el animal filósofo (1934, IX, 135).<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Mientras no se indique otra cosa, todas las citas de Ortega remiten a José Ortega y Gasset, *Obras Completas* (2004-2010). Se cita año del escrito, volumen en romanos y páginas en arábigos. Ortega tenía la idea de anteponer el “Prólogo para alemanes” a una edición alemana de *El tema de nuestro tiempo*. Escribió con mucho esmero el texto con el que pretendía darse a conocer como filósofo en Alemania. No obstante, tras la “noche de los cuchillos largos”, a la que Ortega se refiere recatadamente como “sucesos de Múnich” (IX,

En el escrito de 1924, afirma que durante diez años ha vivido en el pensamiento kantiano, que “ha sido mi casa y mi prisión” (1924, IV, 255). Se trata, pues, de un recuerdo entrañable y de una metáfora sugerente en su plasticidad y explicativa en su significado.

En relación con el segundo pasaje, José Luis Villacañas (2023, 505 s.) ha propuesto recientemente una interpretación polémica. Los diez años a los que se refiere Ortega no serían los que transcurren desde su primer viaje a Alemania en 1905 (a Leipzig y su zoológico) hasta la publicación de *Meditaciones del Quijote* en 1914, sino los que se extienden entre 1914 y 1924, año del artículo sobre el centenario. Villacañas argumenta que la expresión “he vivido” sugiere un pasado mucho más reciente que el concluido en 1914. La hipótesis de Villacañas no deja de presentar alguna dificultad “escolar”. Si los diez años de “prisión” kantiana son los transcurridos entre 1914 y 1924 ¿cómo caracterizar el periodo que va de 1905 a 1914 en el que el influjo de los maestros neokantianos parece más directo? Justamente serían aquellos años juveniles los que más convendrían a la doble metáfora. El pensamiento kantiano sería entonces casa, por ser el contexto en el que Ortega se forma como filósofo, y prisión porque a partir de un determinado momento el pensador madrileño se propone abandonarlo.

Desde otra perspectiva, sin embargo, cabría incluso la posibilidad de ampliar el marco cronológico propuesto por Villacañas. En cierto sentido, el pensamiento de Kant fue sobre todo casa y a veces también prisión para Ortega durante toda su trayectoria intelectual. Ortega aprende a pensar con Kant y piensa siempre desde Kant: para asumirlo, para criticarlo, para intentar superarlo. Kant es el representante de la modernidad en una filosofía como la de Ortega que se planteó siempre los dilemas de la modernidad. Fue referente del Ortega joven cuando ensayó un proyecto de modernidad para España y fue destinatario de sus críticas de madurez cuando consideró que la modernidad no era un proyecto viable.

De acuerdo con ese enfoque, este trabajo entiende la filosofía de Ortega como una sostenida (a lo largo del tiempo) metacrítica de Kant. En los estudios kantianos, el término “metacrítica” suele referirse a las críticas que dirigieron a Kant autores como Hamann, Herder o Jacobi. Eran críticas que, de diversas maneras, pretendían mostrar inconsistencias en la filosofía de Kant desde perspectivas románticas. El término metacrítica tiene en este trabajo un sentido distinto. Significa criticar el proyecto de Kant desde dentro para transformarlo, proseguir el ejercicio crítico de la razón, una vez que la razón se ha descubierto a sí misma como crítica. Metacrítica no es, pues, ni permanencia en la “escolástica” del kantismo de los neokantianos, ni crítica externa a Kant, ni “deconstrucción” de Kant. Se trata, por el contrario, de un episodio ineludible en el intento de construcción por parte de Ortega de un nuevo modelo de razón. La metacrítica así entendida se modula en distintos momentos de evolución del pensamiento orteguiano: es, primero, recepción del Kant de los neokantianos; luego, crítica de Kant en el contexto del diagnóstico sobre la crisis de la cultura occidental; más tarde,

---

1430, nota editorial) decidió suspender la edición de su obra y el escrito permaneció inédito.

revisión de Kant en el intento de una nueva fundamentación de la metafísica y, por último, determinación del lugar de Kant en el proyecto de elaborar un modelo de razón histórica. En las siguientes páginas se analizará cada uno de estos puntos de inflexión.<sup>2</sup>

### 1. Kant en la época del neokantismo

“Su teoría de la fuerza y la agilidad, del elefante y la ardilla, que ya me apuntaba en su carta, me ha dado un mal rato. Me parece errónea y lo que es peor, española. ¿Se me enfada? Anda V. siempre rozando a Nietzsche. Le aconsejo que lo lea para salir de él (...) Lea, lea todo aquello de “Zarathustra el danzarín, el de los ágiles pies”, etc. Yo no sé quién sea elefante y quién ágil. Si el ágil es Carlyle o Emerson y el elefante Kant, me quedo con Kant, *padre de culturas*”.

Carta a Miguel de Unamuno, 1-III-1907; EOU, 64.<sup>3</sup>

Entre 1902 y 1904, Ortega publica sus primeros escritos en el contexto del modernismo literario español. Su referencia filosófica fundamental es la crítica vitalista de la cultura de Nietzsche, desde la que entiende los problemas culturales y políticos de España en términos de desvitalización y de “enfermedad de la voluntad”. Compartía, por lo tanto, algunos de los planteamientos de Martínez Ruiz (sólo “Azorín” desde 1905), Baroja y Maeztu, con quien tenía una relación personal muy directa. A principios de 1904, sin embargo, Ortega ya escribe a Unamuno expresándole su distanciamiento hacia los “señores de treinta años” (6-I-1904; EOU, 30), el núcleo modernista que tenía que incluir a “los Tres”, pero del que no formaría parte el escritor bilbaíno, al que considera perteneciente a otro grupo de edad y más sólido intelectualmente que los otros escritores.

Los viajes que realiza a Alemania desde 1905 tienen que ver, sin duda, con las insuficiencias ideológicas y metodológicas que percibe en el modernismo español. Desde un punto de vista ideológico, el modernismo se había estancado en una crítica nietzscheana meramente negativa y destructiva. Desde un punto de vista metodológico, era preciso superar el plano de la expresión literaria del pensamiento para alcanzar un plano específicamente filosófico.

La primera estancia de Ortega en Alemania, sufragada por su familia, transcurre entre febrero de 1905 y marzo de 1906. Se instala primero en Leipzig (en cuyo zoológico lee por primera vez a Kant si su testimonio es fidedigno) y luego en Berlín, desde donde escribe a su padre: “Ahora estoy en, de, con, por, sin, sobre Kant y espero ser el primer español que lo ha estudiado en serio” (18-II-1906; CJE, 255).<sup>4</sup> Tras unos meses en Madrid, viaja a Marburgo en octubre de 1906, esta vez ya pensionado por el gobierno español, para realizar una investigación sobre “Prehistoria del criticismo

<sup>2</sup> Con frecuencia, los estudios sobre la relación entre Kant y Ortega se han referido a aspectos específicos y no han adoptado la perspectiva global propia de este trabajo. Maximiliano Fartos (1983) estableció una analogía, susceptible de muchos matices, entre la distinción kantiana de los usos teórico y práctico de la razón y la distinción orteguiana entre una razón fisicomatemática y una razón vital e histórica. Jaime de Salas (2005) y José Antonio Rodríguez (2006) se centraron en cuestiones relacionadas con la ética.

<sup>3</sup> En adelante, EOU = *Epistolario completo Ortega-Unamuno* (1987).

<sup>4</sup> En adelante, OGE = Ortega y Gasset, J., *Cartas de un joven español* (1991).

filosófico”. En Marburgo adquiere una sólida formación filosófica con los neokantianos Cohen y Natorp, que ejercerán una notable influencia en su pensamiento, al menos desde su regreso a España en septiembre de 1907 hasta su segunda estancia en Marburgo en 1911.<sup>5</sup>

En este contexto hay que entender el fragmento de la carta a Unamuno que encabeza este apartado. La posición de Unamuno le resulta a Ortega “errónea” y “española”. Los pensadores españoles, y muy en primer término Unamuno, que ha pasado a formar parte de ellos, han de abandonar a Nietzsche y adoptar la perspectiva de Kant. El padre de culturas se opone así al destructor lúdico (danzarín, ardilla) de la cultura racionalista.

Desde 1907, Ortega no propone simplemente el abandono del Nietzsche modernista sino una reinterpretación kantiana de Nietzsche. En su polémica de 1908 con un todavía cercano Ramiro de Maeztu puede concluir que tras haber salido de “la zona tórrida de Nietzsche” ambos han acabado siendo “dos hombres cualesquier para los que el mundo moral existe” (1908, II, 29). Ese mundo moral es el de la ética kantiana, un marco que permite a Ortega interpretar a Nietzsche desde la teoría del mal radical de Kant. Sólo porque el hombre es radicalmente malo puede ser infinito su progreso moral. Es precisamente el vínculo entre mal radical y progreso moral lo que permite comprender a Nietzsche en términos kantianos:

A estas intenciones de Kant tan mesuradas y tan estrictas ha buscado Nietzsche una imagen excesiva que ha llamado sobrehombre: el sobrehombre es el sentido del hombre porque es la mejora del hombre y el hombre puede ser superado porque aún puede ser mejor (1907, I, 126).

El sobrehombre representa, pues, el ideal moral de la humanidad que ha de ser realizado en la historia. Desde esa idea de humanidad moral era posible, también criticar la interpretación individualista de Nietzsche vigente entre los modernistas españoles, el individuo poderoso que no reconoce más ley que la propia de Baroja o el primer Maeztu. En su comentario del *Schopenhauer y Nietzsche* de Simmel, Ortega indica que para Nietzsche el criterio de las normas no es el establecido por el individuo ni por la masa sino “por aquellos individuos cuya subjetividad pueda tener un valor objetivo para elevar un grado más sobre los aquí alcanzados el tipo Hombre” (1908, I, 178). Es la objetividad en la subjetividad, no sin más la estética creación de valores por parte del individuo, lo que puede garantizar la realización moral de la humanidad.

El culturalismo neokantiano da sentido a las ideas del joven Ortega sobre Europa, el ser humano y el socialismo. Si, como dice la conocida frase de *La*

---

<sup>5</sup> Aunque mencionada habitualmente, la influencia del neokantismo en Ortega no ha sido objeto aún de un estudio monográfico que la considere globalmente. Fernando Salmerón (1959) se refirió a ella de manera atinada pero escueta. Los artículos de M. Socorro González-Galdón (1979 y 1981) resultan muy sumarios. Ciriaco Morón (1968) se centró en el influjo de Cohen en el joven Ortega. En un estudio pionero, Nelson Orringer (1979) analizó con rigor el influjo de Cohen y Natorp en escritos concretos de Ortega y luego bosquejó una interpretación del sentido general del influjo neokantiano (cf. Orringer, 1983). Gil Villegas (1996) situó el influjo de los neokantianos en el contexto del “Zeitgeist de la época Guillermina”, desde una perspectiva más próxima a la sociología del conocimiento. Dorota Lesczyna (2015) se ha referido a una generación “post-neokantiana”, de la que formarían parte además de Ortega, Hartmann, Heimsoeth o Heidegger. José Luis Villacañas (2023) realiza numerosas observaciones sobre los neokantianos en su extenso libro sobre Ortega.

*pedagogía social como programa político*, “España era el problema y Europa la solución” (1910, II, 102), Europa era entendida en términos kantianos de ciencia y moralidad. Grecia funda Europa porque proporciona “vibraciones científicas y vibraciones éticas”, que son en última instancia las genuinas “vibraciones humanas” (1907, I, 117). Fuera de la ciencia y la moralidad racionalistas, tematizadas en las dos primeras *Críticas* de Kant, no hay humanidad propiamente dicha o en cualquier caso hay una humanidad insuficiente. El verdadero sujeto humano no es el rebelde nihilista sino el sujeto trascendental racional. En su escrito sobre Renan de 1909, Ortega se apoya en Fichte para afirmar que “el destino del hombre es la sustitución de su yo individual por un yo superior” (1909, I, 47), que no es sino un conjunto de normas lógicas, morales y estéticas (una vez más las tres *Críticas*).

El racionalismo culturalista del joven Ortega tomó la forma de liberalismo socialista en el plano político. La relación de Ortega con el socialismo en estos años ha suscitado diversas interpretaciones. Cacho Viu (2000, 88) sostuvo que el socialismo tuvo un carácter instrumental en relación con el liberalismo. Pedro Cerezo (1984, 23) se refirió a un socialismo basado en un idealismo ético y objetivo, pero más tarde caracterizó el pensamiento orteguiano de la época como “liberalismo social”, en el que el socialismo tendría un carácter “estratégico” (Cerezo, 2005, 629). Desde el punto de vista de este trabajo, sin embargo, el socialismo del joven Ortega no es “instrumental” ni “estratégico”, sino sustantivo y tiene unos fundamentos filosóficos neokantianos, cuyas fuentes fueron analizadas por Fernando Salmerón (1984) en un artículo que conserva toda su vigencia. La Escuela de Marburgo, fue, por lo demás, un importante referente en la construcción de un socialismo ético que ejercería un notable influjo en las discusiones teóricas del socialismo alemán. Cohen había afirmado que Kant era el verdadero padre del socialismo, una idea que asumiría Bernstein en su polémica con Kautsky (Droz, 1976, 45).

El socialismo es, para el joven Ortega, una consecuencia lógica y una necesidad histórica del liberalismo. En esos años, liberalismo es para Ortega “aquel pensamiento que antepone la realización del ideal moral a cuanto exija la utilidad de una porción humana, sea ésta una casta, una clase o una nación” (1908, I, 143). El liberalismo tiene un significado idealista y ético que lo vincula a los ideales de libertad y cultura. En la universalización, de inspiración kantiana, de estos ideales tiene su fundamento la transformación del liberalismo en socialismo propuesta por Ortega. El liberalismo decimonónico clásico había reducido la libertad a tolerancia, a “laissez faire”. Se trataba de una libertad “para conservar”, no “para inventar”. El liberalismo ha de defender, sin embargo, los nuevos derechos que aún no ha alcanzado la humanidad. Ahora bien, el nuevo derecho de la humanidad es el propuesto por la idea socialista, de manera que la conclusión de Ortega es “no es posible otro liberalismo hoy que el liberalismo socialista” (1908, I, 145).

El ideal de la cultura como factor de humanización es fundamental en la visión del idealismo socialista de Ortega. Hay que hacer más justa la economía social para que todos los hombres puedan humanizarse a través de la cultura. En este aspecto sí que puede hablarse de una función instrumental del socialismo marxista en relación con el socialismo idealista

de Ortega: “El socialismo de Marx es (...) sólo un medio para conquistar el socialismo cultural” (1909, VII, 135). Como la cultura sólo se realiza a través del trabajo, Ortega señala que “el deber primario de un hombre es ser trabajador” y, por ello, “El socialismo antes y más que una necesidad económica es un deber, una virtud moral” (1909, VII, 136).

En 1910, Ortega expone la sistematización de sus ideas políticas en la importante conferencia “La pedagogía social como programa político”. Ortega recupera el título de una obra de su maestro neokantiano Paul Natorp, *Pedagogía social*, y señala que el propósito último de la política coincide con el de la pedagogía: transformar la sociedad. Por eso, “la política se ha hecho para nosotros pedagogía social” (1910, II, 97). De acuerdo con los presupuestos neokantianos, la educación se propone transformar el “yo individual y caprichoso” en el “yo racional” que piensa “la verdad común a todos”, la bondad y la belleza universales. Pretende convertir al individuo biológico en individuo de la humanidad (1910, II, 94 s.). Sólo la cultura puede humanizar a los individuos en este sentido y ser la base de la socialización, el principio que evite que los individuos se dispersen. La sociedad es cooperación y sus miembros tienen que ser antes que nada trabajadores. La democracia tiene que precisarse en socialismo porque el único estado moralmente admisible es el socialista: “frente al socialismo toda teoría política es anarquista” (1910, II, 99). Sólo el socialismo, entendido en términos éticos neokantianos, garantiza el orden de la razón porque universaliza la libertad. La ecuación humanidad-cultura-trabajo-socialismo aparece de esta manera con toda claridad.

Por lo demás, la idea de Europa entendida en términos de ciencia y moralidad se va matizando sin abandonar un modelo teórico procedente de Kant. En *Adán en el paraíso* (1910), las culturas particulares europeas son articuladas de acuerdo con la regimentación kantiana de los usos de la razón. La ciencia europea, por su fundación en las obras de Galileo y Descartes, sería ítalo-francesa, la ética y la religión alemanas, la política inglesa y “a los españoles nos toca la justificación por la estética” (1910, II, 61). No se trata, pues, ya de recibir sin más la “salvación” de Europa sino de contribuir culturalmente a Europa. Ciencia, moral y arte, afirma Ortega intentan responder al problema del hombre, pero sólo el arte es la solución al “último rincón del problema” (1910, II, 63). Ciencia y moral son ámbitos de universalidad y sólo el arte permite captar la individualidad (1910, II, 66). Sólo el arte desvela el problema del hombre que es “el problema de la vida” (1910, II, 65), ya que “La vida es lo individual” (1910, II, 66).

Intérpretes tan diversos como Julián Marías (1960, II, 114 ss.) o José Luis Villacañas (2023: 125) afirman que en *Adán en el paraíso* ya aparece la idea orteguiana del ser como vida. Las expresiones literales deben ajustarse, sin embargo, al marco conceptual en el que son formuladas. Y lo cierto es que el concepto de vida de Ortega en 1910 sigue presentando rasgos idealistas. “La vida de una cosa es su ser” (1910, II, 66), pero a su vez el ser tiene que ser entendido como relación. Ahora bien, una relación no es una cosa (res) sino una idea (cf. 1910, II, 66). Y si la cosa, en la totalidad de sus relaciones, es una idea, el realismo es más exactamente idealismo (cf. 1910, II, 70). La vida es, en el fondo, idea. Por lo demás, en su estructura profunda, el escrito sigue siendo fiel al planteamiento kantiano de la estética como mediación

entre el conocimiento y la moral, entre los órdenes legales de la naturaleza y la libertad.

Es verdad que, como indicó Cerezo (1984, 25 ss.), la evolución de Ortega del culturalismo neokantiano al vitalismo empieza a percibirse en la estética. La estética es el único ámbito de la cultura europea que no puede ser asimilado al modelo alemán de ciencia y moralidad. No obstante, el marco conceptual neokantiano no decae, al menos, hasta el segundo viaje a Marburgo en 1911. La tesis de Silver (1977, 52) de que en 1911 la “aventura neokantiana” de Ortega estaba en un “impasse” es compatible con la constatación de que ni en ese momento ni en los años inmediatamente posteriores hay un abandono brusco o radical del neokantismo.

## 2. Kant en la época de la crisis de la cultura

Tal es la ironía irrespetuosa de Don Juan, figura equívoca que nuestro tiempo va afinando, puliendo, hasta dotarla de un sentido preciso. Don Juan se revuelve contra la moral porque la moral se había antes sublevado contra la vida. Sólo cuando exista una ética que cuente, como su norma primera, con la plenitud vital, podrá Don Juan someterse. Pero eso significa una nueva cultura, la cultura biológica. La razón pura tiene que ceder su imperio a la razón vital.

*El tema de nuestro tiempo*, 1923, III, 593.

El texto que encabeza este apartado pertenece a *El tema de nuestro tiempo*. En él, Ortega contrapone razón pura y razón vital en términos de imperio, de poder. Don Juan es una figura que se rebela contra la moral, porque la moral se había rebelado antes contra la vida. En el libro de Ortega, la figura de Don Juan se contrapone a la figura de Sócrates. El tema del tiempo de Sócrates fue “desalojar la vida espontánea para suplantarla con la pura razón” (1923, III, 591). El tema del tiempo de Ortega, de su presente, es el inverso: “someter la razón a la vitalidad” (1923, III, 593). Ahora bien, la afirmación de la vida no puede significar el abandono de la razón como tal. Es preciso establecer un doble imperativo: “la vida debe ser culta pero la cultura tiene que ser vital” (1923, III, 584). Por eso a la razón pura no debe sucederle el mero irracionalismo sino la razón vital.

Lo que Julián Marías (1960, II, 123 ss.) denominó “nivel de 1914” se inicia en realidad a finales de 1911 cuando Ortega regresa de su segunda estancia en Marburgo. Entre 1912 y 1914 empieza trabajar en los textos que darán lugar a su primer libro, *Meditaciones del Quijote*. Se suele considerar que éste es el momento en que Ortega abandona el neokantismo y comienza a recibir un fuerte influjo de la fenomenología (Silver, 1977; San Martín, 2012). Villacañas (2023) parece insistir, sin embargo, en el influjo neokantiano en detrimento de la fenomenología. Ambos influjos, en cualquier caso, son compatibles. Se trata de dos filosofías de la conciencia que evolucionan hacia un interés cada vez mayor por la vida humana. Gadamer (1977, 70, 73) recordaba cómo en sus últimos años Natorp se orientaban en direcciones convergentes con las de Dilthey y Husserl y se preocupaba por el tema de la vida y la tensión entre racionalidad e irracionalidad.

En cualquier caso, es evidente que en *Meditaciones del Quijote* empieza a aparecer la idea de un posible conflicto entre la vida y la razón. También el

tema del valor y la importancia de la vida individual. Los dos argumentos eran potencialmente problemáticos para el enfoque racionalista y universalista del periodo neokantiano y desde ellos se explica una actitud ambivalente ante el legado de Kant: se mantiene una referencia kantiana en relación con la idea de Europa y se adopta una actitud crítica en el plano de la teoría ética.

Dentro de las culturas europeas, Ortega diferencia entre las culturas mediterráneas de la impresión y la cultura germánica del concepto. Ambas dimensiones son necesarias y si son bien comprendidas no tienen por qué entrar en conflicto. El problema reside en que una cultura pretenda imponerse a la otra: que la impresión trate de ocupar el espacio del concepto y a la inversa. “La misión del concepto no estriba, pues, en desalojar la intuición, la impresión real. La razón no puede, no tiene que aspirar a sustituir a la vida” (1914, I, 784). El concepto no da “la carne de las cosas” (1914, I, 784). El enfoque de Ortega es similar, pues, al célebre pasaje de la *Crítica de la razón pura*: los conceptos sin intuiciones son vacíos, las intuiciones sin conceptos son ciegas. Por otra parte, la impresión se identifica con la vida. Ortega ya había afirmado que la cultura tiene su origen en la vida, elabora objetos que una vez fueron vida espontánea (1914, I, 715). Ahora bien, al destronar a la razón hay que ponerla en su lugar (1914, I, 784). Es necesaria una “jerarquía” entre impresiones y conceptos y en esa jerarquía ocupa el lugar principal el concepto, pues sólo la cultura proporciona claridad a la vida espontánea: “Claridad no es vida pero es plenitud de la vida” (1914, I, 788). El potencial conflicto entre la razón y la vida es resuelto en términos kantianos: la síntesis de las culturas europeas es la síntesis de la *Crítica de la razón pura* entre intuiciones y conceptos.

La distancia con Kant es perceptible, sin embargo, en la teoría ética. Ortega critica todo tipo de morales utilitarias y entre ellas incluye no sólo las propiamente utilitaristas sino también aquellas basadas en la “rigidez de sus prescripciones” (1914, I, 751). No es difícil advertir en este último ejemplo una alusión al rigorismo kantiano. Más cercano a Scheler y su crítica del formalismo kantiano desde la ética material de los valores está la afirmación subsiguiente de que la nueva moral tendría que “renovar el contacto con el valor ético en persona” (1914, I, 751).

Por lo demás, la crítica de la ética de Kant se hace cada vez más explícita en los años inmediatamente posteriores. En “Estética en el tranvía”, Ortega escribe desde el “amor a la multiplicidad a la vida” y critica el error de Kant al afirmar que el deber es único y genérico. El justo imperativo es “Llega a ser el que eres” (1916, II, 181), la fórmula que Ortega toma de Píndaro pero que remite de manera más inmediata al “Werde, der du bist” del *Zaratustra* de Nietzsche. La sustitución del imperativo categórico por el nuevo imperativo “pindárico” también es propuesta en *España invertebrada* (1922, III, 488), cuando se critica “la magia del deber ser” como una instancia negadora de la vida.

La impronta nietzscheana presente en el trasfondo de las críticas vitalistas de la ética kantiana se hace aún más perceptible y fundamental en el escrito publicado con motivo del centenario de Kant en 1924. Según Ortega, “en la obra de Kant están contenidos los secretos decisivos de la época moderna” (1924, IV, 255). Kant no es un filósofo entre otros sino el más genuino

representante de la modernidad. Lo que caracteriza a la filosofía moderna es el idealismo (1924, IV, 267). La nueva filosofía, que Ortega debe desarrollar tiene, sin embargo, como lema “superación del idealismo” (1924, IV, 267). Se trata, por lo tanto, de superar la modernidad y el idealismo de acuerdo con el posicionamiento orteguiano de 1916: “Nada moderno y muy siglo XX” (II, 165). El ensayo de Ortega es, en buena medida, un ejercicio de “hermenéutica de la sospecha” nietzscheana que pretende poner de manifiesto las raíces vitales de la actitud idealista ante el mundo.

El idealismo es fundamentalmente subjetivismo, teórico y práctico. Para el subjetivismo teórico los objetos sólo tienen realidad en cuanto ideados por un sujeto. El subjetivismo práctico que en la moral valen más los ideales que las realidades y los ideales son extractos de la subjetividad (1924, IV, 268).

Según Ortega lo que caracteriza al moderno, como burgués, es la desconfianza ante la realidad. En este aspecto, el hombre moderno tiene una actitud opuesta a la del hombre antiguo, que se caracteriza por su confianza hacia el mundo (1924, IV, 258). En términos nietzscheanos en estilo y contenido, Ortega plantea las consecuencias de hacer consistir la actividad intelectual en crítica: “¿La sustancia secreta de nuestra época es la crítica? ¿Por tanto, una negación?... ¿Es para nosotros la vida más que un hacer un evitar y un eludir?” (1924, IV, 260). La crítica de Nietzsche a la modernidad como negadora del mundo y de la vida se proyecta de manera especialmente significativa en la figura del propio Kant. La mente de Kant “se vuelve de espaldas a lo real y se preocupa de sí misma” (1924, IV, 257). En este doble movimiento integra las dos cualidades definitorias del moderno: desconfianza hacia el mundo y subjetivismo. Por su desconfianza hacia el mundo, Kant es burgués; por su subjetivismo germano. No hay que olvidar, sin embargo, que de los dos rasgos que el que más genuinamente caracteriza al moderno es el subjetivismo, que es el que permite interpretar la modernidad como idealismo. Ortega aplica una vez más sus teorías epistemológicas a la interpretación de Europa para afirmar que mientras el germano parte de la interioridad (y es en este sentido el prototipo del moderno), para el meridional la filosofía se basa en el mundo exterior (1924, IV, 263).

Lo decisivo en cualquier caso es que el subjetivismo no es una mera actitud teórica en relación con la realidad. La clave de la filosofía de Kant, y en el fondo de toda la filosofía moderna, es el primado de la razón práctica. Ese concepto se resuelve en última instancia en un primado de la acción que no presenta las características puramente morales formuladas por su autor. El primado de la razón práctica muestra que el yo ejerce su acción sobre la realidad con el propósito de dominarla. Es ése el momento en el que “Kant se resuelve contra toda realidad, arroja su máscara de magister y anuncia la dictadura” (1924, IV, 274). La desconfianza hacia el mundo y el repliegue hacia el sujeto permiten, pues, caracterizar la razón moderna como voluntad de poder sobre la realidad. De ahí que la conclusión de Ortega contenga una última concesión a Nietzsche, incluso en el uso de los términos: “Cuando a lo que es se opone patéticamente lo que debe ser, recelemos siempre que detrás de éste se encuentra un humano, demasiado humano yo quiero” (1924, IV, 275).

Si la razón moderna consiste, en última instancia, en voluntad de poder, cabe preguntarse cuál es la alternativa que debería asumir la nueva filosofía que pretende superar el idealismo y, por lo tanto, la modernidad. Como se señala en el texto que abre el apartado tendría que ser una filosofía de la razón vital, no de la razón pura dominadora de la vida.

Hay una forma de entender el mundo distinta a la de la razón moderna que es la propia del mundo y la filosofía antiguos. En su ensayo “Las dos grandes metáforas”, publicado también con motivo del centenario de Kant, Ortega contrapone las dos visiones desde una perspectiva metafórica. La metáfora de la filosofía antigua es la del sello y la cera (1924, II, 515): los objetos del mundo externo dejan impresa su estructura en la mente humana como el sello lo hace en la cera. La metáfora propia de la filosofía moderna es la del continente y el contenido (1924, II, 516). El contenido es el mundo, el continente es el sujeto que proyecta su propia estructura sobre el mundo. En su ensayo, Ortega no plantea otra metáfora que integre las propias de la filosofía antigua y la filosofía moderna, algo que sí hará en escritos posteriores. Lo relevante en cualquier caso es que la síntesis entre cultura y vida, entre impresiones y conceptos, planteada en *Meditaciones del Quijote* no es formulada en este momento, por más que Ortega se refiera a su necesidad en *El tema de nuestro tiempo*. El hombre “meridional” vuelve a ser caracterizado por su confianza en el mundo frente a la desconfianza subjetivista y “burguesa” del hombre germánico. Ahora bien, confianza y desconfianza ante el mundo no son en 1924 sólo actitudes propias de distintas culturas de Europa sino características de dos momentos históricos distintos. No resultaría convincente superar la modernidad y el idealismo desde una filosofía meramente antigua, que partiese de la confianza en el mundo, pero que difícilmente podría ser considerada “nueva”.

El intento más preciso por parte de Ortega de articular los conceptos de razón y vida, superar el modelo de dominio de la razón sobre la vida propio de la modernidad y el idealismo y formular así un bosquejo de lo que entiende por razón vital se encuentra en el escrito *Ni vitalismo ni racionalismo*, también de 1924.

En él, Ortega comienza por realizar una demarcación entre su presunto vitalismo y el de otros filósofos de la época. Por vitalismo puede entenderse, dice, una teoría que afirma que el conocimiento es un proceso biológico regido por leyes orgánicas (como hacen Mach y Avenarius) o bien una teoría que afirma que la vida sólo es accesible a través de una forma de conocimiento que no es racional, como la intuición de Bergson. Ortega no incluye entre los vitalismos propios de la época el de Nietzsche. De haberlo hecho podría haber indicado lo que le diferenciaba del autor de *Así habló Zaratustra*, con el que compartía buena parte de su crítica vitalista de la modernidad. En cualquier caso, Ortega distingue su propio vitalismo de las otras teorías mencionadas. Su filosofía sólo es un vitalismo si por ese término se entiende una filosofía que sólo acepta el conocimiento racional, pero en la que “pasan a ocupar un primer plano las cuestiones referidas a la relación entre razón y vida” (1924, III, 717).

Si la razón es la única forma de conocimiento aceptable para la filosofía, es preciso determinar en qué consiste. Razonar, indica Ortega, es definir y definir es analizar, es decir, descomponer un compuesto en sus elementos,

como pensaba Descartes. Desde un punto de vista formal, Ortega, no cuestiona, pues, el concepto de razón propuesto por Platón, Descartes o Leibniz. Indica, eso sí, que la razón es sólo “una estrecha zona intermedia” (1924, III, 719) “entre dos estratos insondables de irracionalidad” (1924, III, 722), que serían el compuesto (a analizar) y sus elementos (resultados del análisis). O como se dice en *El tema de nuestro tiempo*, la razón “es tan sólo una isla sobre el mar de la vitalidad primaria” (1923, III, 592). La expresión recuerda a la caracterización de Kant del entendimiento como una isla y revela además una coincidencia más profunda: la de someter el uso de la razón a unos límites.

El problema del racionalismo no está, por lo tanto, en la razón sino en el uso que los racionalistas hacen de ella. El racionalismo se caracteriza por dos defectos correlativos: la ceguera de no reconocer las irracionalidades que lo limitan y el supuesto arbitrario (coherente con lo anterior) de que las cosas se comportan como nuestras ideas (1924, III, 722). Lo formulen expresamente los racionalistas o no, el tema fundamental vuelve a ser el del primado de la razón práctica, que es la instancia desde la que se aplica la razón más allá de sus límites y en virtud de la cual “Pensar no es mirar sino legislar, mandar” (1924, III, 723).

Por razón vital hay que entender, pues, la aplicación de una razón debidamente autolimitada a la vida. Ortega no cuestiona el modelo que hace consistir la razón en análisis. Podría decirse que la vida es el tema y la razón el método. Tal vez podría añadirse que la capacidad de analizar es una propiedad que surge de la propia vida y que en ese sentido podría constituir el modo de autoconocimiento de la vida, pero lo cierto es que Ortega no desarrolla este tema en sus escritos de los años veinte.

En este periodo, la relación con Kant se ha hecho problemática. En *Meditaciones del Quijote* se mantuvo el modelo de síntesis de la *Crítica de la razón pura* para elaborar una idea de Europa que articulara las aportaciones de las culturas mediterráneas y germánicas y en el fondo que articulase también la relación entre vida y cultura en términos de impresiones y conceptos. Permanece también la idea de la razón como conocimiento limitado, como permanecerá bajo otras formulaciones en la trayectoria posterior de Ortega. No obstante, la crítica del concepto de primado de la razón práctica lleva a Ortega a identificar en Kant el referente de un idealismo moderno que es preciso superar. Más que de abandono habría que hablar de entradas y salidas en una casa que, si no es la propia, es al menos la paterna.

### 3. Kant en la época de la fundamentación de la metafísica

La razón práctica consiste en que el sujeto (moral) se determina a sí mismo absolutamente. Pero... ¿no es esto nuestra vida como tal? (...) *Toda vida es incondicional e incondicionada*. ¿Resultará ahora que bajo la especie de “razón pura” Kant descubre la razón vital?”.

*Filosofía pura. Anejo a mi folleto Kant*, 1929, IV, 286.

El texto que se acaba de citar pertenece al “Anejo” que Ortega añadió en 1929 a su ensayo sobre Kant de 1924. En relación con la recepción orteguiana de Kant en los años inmediatamente anteriores que se acaba de

analizar, el fragmento presenta, al menos, dos peculiaridades: hace una valoración positiva del concepto de razón práctica y deja de entender la relación entre razón pura y razón vital en términos de confrontación de “imperios” para sugerir una posible continuidad entre ambas.

En su “Anejo”, Ortega indica que el tema del ensayo de 1924 no era propiamente la filosofía de Kant sino la relación de Kant con la filosofía (1929, IV, 276). Se trataba más de un ensayo de Historia de la Filosofía que de Filosofía en sentido estricto. En cambio, analizar el pensamiento de Kant desde una perspectiva estrictamente filosófica y no histórica podría proporcionar “frente al Kant que fue un Kant futuro” (1929, IV, 285). Es fundamental comprender lo que Ortega entendía por filosofía en 1929 para comprender lo que entendía por filosofía de Kant a diferencia de su acercamiento desde la Historia de la Filosofía.

En 1929 se produce un giro fundamental en la manera orteguiana de entender la filosofía. Hasta entonces, el ejercicio de la filosofía había consistido para él en crítica de la cultura, ya fuera en clave “neokantiana” o en clave “vitalista”, que indagaba sobre las relaciones y conflictos entre la vida y la cultura o la razón. A partir de 1929 la filosofía es para Ortega fundamentación de la metafísica. Parece poco discutible que el impacto que le produce la lectura de *Ser y tiempo* de Heidegger, publicado en 1927, es uno de los motivos de este giro aunque no el único. Cabe pensar que Ortega ya se planteaba la necesidad de elaborar una filosofía más técnica y sistemática y que consideró el libro de Heidegger como una importante referencia de lo que podía ser la filosofía académica a partir de su publicación. Lo cierto es que en el *Anejo* afirma que “La filosofía ha sido y será siempre pregunta por el ser” (1929, IV, 282).

En las lecciones del curso *¿Qué es filosofía?*, pronunciadas ese mismo año, Ortega distingue tres maneras de entender la realidad o el ser. Para los antiguos ser significaba “cosa”, mundo y entendían el sujeto como una cosa del mundo, eran realistas; para los modernos ser significaba subjetividad, yo y el mundo era sólo una proyección del sujeto, eran idealistas; para Ortega ser significa “vivir” (cf. 1929, VIII, 348) y la vida es relación del sujeto con el mundo (1929, VIII, 360). A la metáfora realista antigua del sello y la cera y a la moderna idealista del continente y el contenido había que agregar la metáfora de los dioscuros, Cástor y Pollux, los “dii consentes” que siempre aparecen juntos y que simbolizan la idea de que sujeto y mundo se dan a la vez (1929, VIII, 355). El “tema de nuestro tiempo” sigue siendo la superación de la modernidad entendida como superación del idealismo (1929, VIII, 334). Y esa superación ya no tiene el sentido de una síntesis kantiana, sino más bien de una síntesis hegeliana, que supera la oposición entre mundo (de los antiguos) y sujeto (de los modernos) mediante su integración.

Desde este marco conceptual hay que entender la interpretación de Kant de 1929. Para Kant, la afirmación “ser es pensar” no significa que las cosas se reduzcan a pensamiento sino que el sujeto pone el ser en el universo. Desde Kant ya no es posible hablar sobre el ser “sin investigar antes cómo es el sujeto cognoscente” (1929, IV, 284), indica un Ortega que coincide una vez más con Heidegger. Aunque el desarrollo de la ideología moderna (burguesa y germánica como se explicó en 1924) conduzca al idealismo

subjetivista, lo cierto es que “que el pensar intervenga en el ser de las cosas pensándolo no implica que los entes (...) se conviertan en pensamiento” (1929, IV, 284). La filosofía de Kant no reduce, por lo tanto, la realidad a pensamiento y en ese sentido es posible recuperar a Kant desde una perspectiva que ya no sería idealista. La clave reside en comprender que el sujeto que interpreta el ser ya no es el puro “yo pienso” sino “la vida humana o el hombre como razón vital” (1929, IV, 285). El sujeto trascendental idealista puede dar paso a un sujeto trascendental vital, erradicado en la vida, no en el mero pensamiento. En ese sentido, bajo la forma de razón pura puede anticiparse la razón vital.

El sujeto viviente orteguiano es, como el kantiano, un intérprete del mundo, pero, claro está, desde estructuras distintas. En las lecciones *En torno a Galileo* de 1933, Ortega indica que el hombre se encuentra primariamente en la circunstancia y que el mundo es la interpretación de la circunstancia (1933, V, 481). No hay ser humano, sujeto, sin circunstancia, pero tampoco lo hay sin mundo, pues la circunstancia siempre es interpretada de una u otra manera.

En *Ideas y creencias* (1936), las ideas básicas que permiten interpretar la circunstancia, hacer de ella un mundo, y con ello posibilitar la vida humana son las creencias. Como interpretaciones realizadas en alguna ocasión por un sujeto, las creencias son un tipo de ideas que Ortega llama a veces “ideas básicas” o “ideas creencia” (1936, V, 662). No obstante, Ortega prefiere diferenciarlas de las otras ideas reservando para estas ideas básicas, interpretativas de la circunstancia o de la “nuda realidad”, el término creencia. La creencia puede ser caracterizada como la idea que se tiene de la realidad.

A partir de esta constatación, Ortega establece una definición de verdad: “Una idea es verdadera cuando se corresponde con la idea que tenemos de la realidad” (1936, V, 665). Para Ortega, por lo tanto, la verdad consiste no en la correspondencia entre el entendimiento y la cosa o realidad, sino en la correspondencia entre la idea y la creencia. La diferencia es importante porque Ortega establece una distinción fundamental entre realidad y creencia. Lo que se llama mundo real o exterior no es la “nuda realidad” sino una interpretación, una idea que se ha consolidado como creencia (1936, V, 678). Ortega ilustra su teoría con un ejemplo clarificador. El hombre actual cree que la tierra es un astro; el hombre del siglo VI a. C. creía que la tierra era una diosa. Tierra-diosa y Tierra-astro no son la realidad sino dos ideas que han llegado a ser en determinados momentos históricos creencias. La realidad auténtica de la Tierra no tiene figura, “es puro enigma”. Consiste en “un incierto repertorio de facilidades y dificultades para nuestra vida” (1936, V, 676 s.). La realidad desnuda es lo que Ortega llama en otras ocasiones circunstancia.

Existen, por lo tanto, tres planos: el de la nuda realidad, el de las creencias y el de las ideas. Lo decisivo en relación con la teoría del conocimiento es que el referente fundamental de las ideas no es la realidad desnuda sino la creencia. El punto de vista kantiano se observa en el mantenimiento de una cosa en sí originaria, que en el caso de Ortega es la circunstancia o la nuda realidad. En la medida en que ideas y creencias varían a lo largo de la historia, el sujeto trascendental de Kant se transforma

en un sujeto vital e histórico. Hay, por lo tanto, en Ortega un neokantismo historicista, que exige elaborar una teoría de la razón histórica y que al mismo tiempo permite plantearse la pregunta de si resultará ahora que bajo la especie de razón histórica Ortega descubre la razón de Kant.

#### 4. Kant en la época de la razón histórica

Frente a la razón pura físico-matemática, hay, pues, una razón narrativa.

*Historia como sistema*, 1936, VI, 71.

Como se ha indicado ya, en sus escritos de los años veinte, Ortega no elabora un concepto de razón específico. Entiende la razón vital como análisis, de manera similar a Platón, Descartes o Kant. El problema de la razón moderna no reside en su estructura lógica, sino en su pretensión de ocupar el lugar de la vida y dominarla. El tránsito de la razón vital a la razón histórica ha sido correctamente analizado por José Lasaga (2005, 11): la razón vital se correspondería con una “primera navegación”, centrada en la diferencia vida/cultura y la razón histórica adquiere su sentido en la “segunda navegación” centrada en la teoría de la vida como realidad radical.

En *¿Qué es filosofía?*, Ortega había formulado una historia de la metafísica. Las filosofías antigua y medieval, realistas, habían identificado la realidad con el mundo, con las cosas. La filosofía moderna, idealista, concebía la realidad como yo, como pensamiento. La filosofía del tiempo de Ortega tenía que entender la realidad radical como vida humana, relación del sujeto con el mundo. En el importante escrito inédito de 1947, *La idea de principio en Leibniz*, Ortega advierte que “toda filosofía innovadora (...) descubre su nueva idea del Ser gracias a que antes ha descubierto una nueva idea del Pensar” (1947, IX, 937). A la historia de la metafísica ha de corresponderle, por lo tanto, una historia de la gnoseología. La razón que permite conocer la realidad como cosa o como sujeto no puede ser la adecuada para conocer la vida como realidad radical. Si en *¿Qué es filosofía?* se diferencia entre realismo e idealismo, en *La idea de principio en Leibniz* se diferencia entre el modo antiguo de pensar de Aristóteles y el moderno de Leibniz. A realismo e idealismo les sucedió la idea de Ser de la vida como realidad radical. A los modos de pensar antiguo y moderno tendría que sucederle el nuevo modo de pensar propio de la razón histórica.

*Historia como sistema*, un escrito publicado primero en inglés en 1936, como contribución a un homenaje a Cassirer y sólo más tarde, en 1941, en español, contiene la exposición más consistente del concepto orteguiano de razón histórica. En él Ortega contrapone ya un nuevo modelo de razón al propio de la modernidad, al que, en esta ocasión, caracteriza con más frecuencia como razón fisicomatemática que como razón pura. Por lo demás, la referencia fundamental de la razón moderna en el texto es más Descartes que Kant.

Ortega parte una vez más del diagnóstico de que su presente, su tiempo, se caracteriza por la crisis de la modernidad. La crisis de la época es, en este caso, la crisis de la fe en la razón moderna. La razón fisicomatemática moderna es una forma de conocimiento adecuada para conocer la

naturaleza. En términos que evocan la crítica de Hegel a Kant, Ortega afirma que la razón física “se reconoce como mero intelecto” (1936, VI, 75 s.). La razón fisicomatemática está en crisis porque no puede conocer al ser humano. Ello se debe que, según la frase más conocida del escrito, “El hombre no tiene naturaleza... sino que tiene historia” (1936, VI, 73). Una razón destinada a conocer la naturaleza no puede conocer el ser humano. De esta concepción de la razón fisicomatemática pueden sacarse dos conclusiones relevantes: la primera es que la razón fisicomatemática es un modelo legítimo y adecuado para conocer la naturaleza y en ese sentido no tiene por qué ser abandonada; la segunda, y en este aspecto hay una continuidad con planteamientos anteriores, es que el problema de la razón fisicomatemática es su pretensión de explicar toda la realidad, no sólo la naturaleza.

El hombre, que no tiene naturaleza sino historia, sólo puede ser conocido por la razón histórica. El hombre se caracteriza por la vida, que es la realidad radical, y “La vida sólo se vuelve un poco transparente ante la razón histórica” (1936, VI, 71). Ello se debe a que la vida humana, la vida de cada cual, es una realidad temporal, histórica. Las vidas de los seres humanos sólo se hacen algo más comprensibles cuando se cuenta una historia sobre ellas. Por eso, la razón histórica es una razón narrativa, como se indica en el fragmento con el que se inicia este apartado. Ahora bien, esta identificación de razón con narración no implica vaguedad ni falta de rigor conceptual. La razón histórica es “rigoroso concepto” (1936, VI, 80), pero un concepto distinto de los propios de la razón fisicomatemática. Los conceptos de la razón histórica son “conceptos ocasionales”; en ellos, “la generalidad actúa invitándonos a no pensar nunca lo mismo cuando lo[s] aplicamos” (1936, VI, 67 s.). Si el concepto de la razón fisicomatemática se aplica siempre de manera universal a todos los casos particulares, el concepto ocasional permite captar la peculiaridad de cada cosa particular y reflejar así el carácter múltiple de las vidas humanas.

Ortega intenta diferenciar con nitidez su modelo de razón histórica de cualquier teoría de la historia idealista. No es una razón externa proyectada sobre la vida y la historia. No se trata de “una razón extrahistórica que parece cumplirse en la historia, sino literalmente, de *lo que al hombre le ha pasado constituyendo la sustantiva razón*” (1936, VI, 80). La razón histórica es, por lo tanto, la vida humana interpretándose a sí misma.

Esta filosofía de la razón histórica es caracterizada por Ortega en su escrito como “cartesianismo de la vida, no de la cogitatio” (1936, VI, 79). La expresión es sugerente y tiene, desde luego, una primera interpretación bastante obvia: de la misma manera que para Descartes el fundamento de la filosofía es el pensamiento, para Ortega lo es la vida. Ahora bien, tras haber establecido el yo como principio de su filosofía, Descartes deduce una serie de verdades a partir de él. Utiliza para ello, la razón deductiva. En principio, Ortega también tendría que articular, a través de un método narrativo, las verdades propias de la razón histórica. No lo hace con claridad en el escrito de 1936, en el que legítimamente se limita a presentar su teoría, pero cabría esperar que esa fuera la tarea de su pensamiento en sus obras posteriores. En ellas, la mayoría inéditas, Ortega intenta refinar el concepto de razón histórica con resultados discutibles.

Uno de los textos de los años cuarenta en los que se perfila con mayor consistencia el concepto de razón histórica pertenece al escrito póstumo “Epílogo de la filosofía”, escrito en 1943, destinado en un primer momento a ser el “Epílogo” de la *Historia de la Filosofía* de Julián Marías y que luego formaría parte de uno de los proyectos más complejos y no culminados de Ortega. En el texto, la razón histórica es interpretada en el contexto concreto de la historia de la filosofía. Ortega afirma que una filosofía históricamente formulada no puede consistir en un error absoluto, sino que contiene siempre algo de verdad que es preciso detectar. Desde este punto de vista, el error no es un error porque no sea verdad sino porque es una verdad insuficiente y su pensador paró de pensar antes de tiempo. En este marco general de consideraciones claramente hegelianas, Ortega recuerda que Hegel llamó “Aufhebung” a lo que habría que traducir por “absorción” mejor que por superación: en la verdad el error es a la vez abolido y conservado. Ortega toma una anécdota de Simmel para comparar la razón humana con un plato que se rompe y llegar a una conclusión si cabe más hegeliana que el planteamiento previo: “Diríase que la razón se hizo añicos antes de empezar el hombre a pensar y, por eso, tiene éste que ir recogiendo los pedazos uno a uno y juntarlos” (1943, IX, 592). El texto recuerda muy directamente al pasaje de la *Ciencia de la Lógica* en el que Hegel compara la lógica con la mente divina antes de la creación. Una razón, en principio intacta, se despliega luego en la historia. El planteamiento resulta consistente. Presente el problema de que entra en contradicción con la afirmación de Ortega según la cual la razón no podía ser un principio extravitral y extrahistórico que se manifiesta en la historia.

En *La idea de principio en Leibniz* el panorama se oscurece aún más. Ortega realiza una pormenorizada y original exposición del modo de pensar antiguo, ejemplificado en la obra de Aristóteles y también algunas observaciones precisas y bien fundamentadas sobre el modo de pensar moderno de Descartes y Leibniz. No obstante, tras enviar a imprenta más de doscientas páginas, que finalmente no se publican el proyecto se interrumpe. Ortega critica que Dilthey, su gran referente en relación con el concepto de razón histórica, considere la filosofía, junto a la religión o la literatura como posibilidades permanentes del ser humano, es decir, como posibilidades ahistóricas. La filosofía no es una actividad connatural al hombre sino que surgió en un determinado momento. La filosofía nació un buen día y desaparecerá otro. Tal vez llegue el momento en que se descubra que no un determinado modo de pensar sino todo filosofar es deficiente: “Tal vez estemos en la madrugada de ese otro «buen día»” (1946, IX, 1116). La madrugada de ese otro buen día debería dar lugar a al modo de pensar o conocimiento propio de la razón histórica. Lo relevante es que Ortega señala ya que la razón histórica puede ser el fundamento de un conocimiento que no sea filosófico. En las notas de trabajo “Epílogo”, en las que se mezclan apuntes preparatorios de *La idea de principio en Leibniz* con otros del *Epílogo de la filosofía*, Ortega se refiere a la forma de conocimiento que sucederá a la filosofía, la “Ultrafilosofía”, de la que sólo se indica que se basará en la jovialidad, el temple de Jove, muy distinto de la angustia existencialista de la época (Ortega, 1994, 178 s.).

Agustín Andreu (2013, 167) tenía razón al indicar que la continuación de *La idea de principio en Leibniz* no se encontrará en ningún papel póstumo aún por descubrir. No habrá ninguna indicación explícita y desarrollada sobre la Ultrafilosofía, ni sobre ese buen día, presuntamente tan cercano, en el que tendrá lugar la tantas veces postergada aurora de la razón histórica. El propio Andreu era demasiado optimista cuando sugería que la tarea de encontrar un fundamento consistente de la razón histórica será labor no de Ortega sino de otros. No puede haber razón histórica porque la pretensión de Ortega de que la razón siga siendo “rigoroso concepto”, capaz de capturar la fugacidad y fluidez de la vida, no es compatible con la caracterización de la realidad, la muy cambiante y multilateral vida humana que se pretende conocer. Por eso, en la medida en que se perfila y hace más riguroso el concepto de razón, como en *Historia como sistema* o el fragmento sobre la razón hecha añicos en “Epílogo de la filosofía”, se aleja más la posibilidad de que ése sea un procedimiento adecuado para conocer la vida humana. Si la razón fue argumentación a partir de principios en Aristóteles, razón analítica y deductiva en Descartes y Leibniz y narración en su forma de razón histórica, sería necesario explicar en qué sentido puede llamarse razón a la abstracción, la deducción y la narración. Si la Ultrafilosofía ya no es Filosofía, habría que explicar por qué, sin embargo, ambas se basan en algún tipo de razón. El proyecto de elaborar una teoría de la razón histórica no solo fue un proyecto interrumpido sino un proyecto inviable.

El diálogo con Kant pudo proporcionar en el plano de la fundamentación de la metafísica el marco de un neokantismo vitalista e historicista ya analizado. No pudo ser, sin embargo, la referencia para elaborar una crítica de la razón a la altura de los tiempos, es decir, una crítica de la razón histórica. Nietzsche, abandonado en la “segunda navegación” en favor de Dilthey para la construcción de un vitalismo urbanizado en términos de razón histórica, siguió siendo una sombra muy alargada. Ortega era probablemente consciente de ello cuando, al final de su trayectoria, evocó el ingenioso apunte de Nietzsche según el cual “sabio” (“sophós”) remitía a “Sysi-phós” (1947, IX, 1127; 1948, IX, 1313). Y una tarea más sisífrica que hercúlea acabó siendo el imponente y brillante esfuerzo del último Ortega por elaborar una filosofía de la razón histórica.

### **Bibliografía**

Andreu, A. (2013): “Principios para la vida (una interpretación de *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*)”. En Zamora Bonilla, J. (ed., 2013): *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Granada, Comares.

Cacho Viu, V. (2000): *Los intelectuales y la política. Perfil público de Ortega y Gasset*. Madrid, Biblioteca Nueva.

Cerezo, P. (1984): *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico a Ortega y Gasset*. Barcelona, Ariel.

- Cerezo, P. (2005): "Ortega y la regeneración del liberalismo: tres navegaciones y un naufragio". En Llano Alonso, F. H. y Castro Sáenz, A. (eds., 2005): *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*. Madrid, Tébar.
- Droz, J. (1976): "La socialdemocracia alemana (1875-1914)". En Droz, J. (dir., 1976): *Historia general del socialismo II. De 1875 a 1918*. Barcelona, Destino.
- Fartos Martínez, M. (1983): "Analogía entre Kant y Ortega y sentido de la filosofía". *Arbor*, n.º 445.
- Gadamer, H.-G. (1977): *Mis años de aprendizaje*. Barcelona, Herder, 1996.
- Gil Villegas, F. (1996): *Los profetas y el Mesías. Lukacs y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad (1900-1929)*. México, Fondo de Cultura Económica.
- González Galdón, M.<sup>a</sup> S. (1979): "Presencia de algunos temas neokantianos en el joven Ortega". *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, n.º 6.
- González Galdón, M.<sup>a</sup> S. (1981): "La filosofía política del joven Ortega desde el Neokantismo de Marburgo", en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, n.º 8.
- Lasaga, J. (2005): "Los nombres de una filosofía: razón vital o razón histórica (Ortega a medio siglo de distancia)". *Revista de Occidente*, n.º 293.
- Leszcyna, D. (2015): "José Ortega y Gasset y la generación de 1911. Reflexiones en torno a la filosofía "post-neokantiana"". *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XX, n.º 1.
- Marías, J. (1960): *Ortega. Circunstancia y vocación*, 2 volúmenes. Madrid, Revista de Occidente, 2ª ed., 1973.
- Morón Arroyo, C. (1968): *El sistema de Ortega y Gasset*. Madrid, Alcalá.
- Orringer, N. (1979): *Ortega y sus fuentes germánicas*. Madrid, Gredos.
- Orringer, N. (1983): "Ortega, discípulo rebelde. Hacia una nueva historia de sus ideas". *Teorema*, XIII/3-4.
- Ortega y Gasset, J. (2004-2010): *Obras Completas*, X volúmenes. Madrid, Taurus-Fundación Ortega y Gasset.
- Ortega y Gasset, J. (1991): *Cartas de un joven español*. Edición y notas de Soledad Ortega; prólogo de Vicente Cacho Viu. Madrid, El Arquero.
- Ortega y Gasset, J. (1994): *Notas des de trabajo. Epílogo*, Edición de José Luis Molinuevo. Madrid, Alianza.
- Ortega y Gasset, J., Unamuno, M. (1987): *Epistolario completo Ortega-Unamuno*. Introducción de Soledad Ortega Spottorno; edición y notas de Laureano Robles Carcedo. Madrid, El Arquero.
- Rodríguez, J. A. (2006): "Ética, razón vital y conciencia de crisis en Ortega y Gasset: la influencia kantiana", en *Revista de Observaciones filosóficas* (<https://www.observacionesfilosoficas.net/eticaortega.html>). Consultada 2/1/25
- Salas, J. de (2005): "La lectura orteguiana de Kant". *Revista de Hispanismo filosófico*, n.º 10.

Salmerón, F. (1959): *Las mocedades de Ortega y Gasset*. México: UNAM, 2ª ed., 1971.

Salmerón, F. (1984): "El socialismo del joven Ortega". En Rossi, A. et al. (1984): *José Ortega y Gasset*. México, Fondo de Cultura Económica.

San Martín, J. (2012): *La fenomenología de Ortega y Gasset*. Madrid, Biblioteca Nueva/Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón.

Silver, Ph. (1977): *Fenomenología y razón vital. Génesis de "Meditaciones del Quijote" de Ortega y Gasset*. Madrid, Alianza, 1978.

Villacañas, J. L. (2023): *Ortega y Gasset. Una experiencia filosófica española*. Madrid, Guillermo Escolar.

## ***Ortega ante el centenario de Kant***

### *Ortega on Kant's centenary*

**Resumen:** Ortega y Gasset, formado en la escuela neokantiana de Marburgo, escribió sobre Kant en 1924, con motivo de su centenario. En 1929 añadió un “Anejo” en que revisa a fondo su primer análisis. En lo que sigue, comento ambos artículos en la perspectiva del desarrollo de la razón vital o histórica en la que Kant tiene un papel decisivo, no solo como “suelo” en el que Ortega se apoya para pensar, sino como inspiración para desarrollar su programa de “superación del idealismo”. En un último epígrafe comento la presencia de Kant en su filosofía de madurez, desde los años treinta.

**Palabras clave:** Kant, Ortega y Gasset, criticismo, razón vital o histórica, espontaneidad, historicidad.

**Abstract:** Ortega y Gasset, educated in the neo-Kantian school of Marburg, wrote about Kant in 1924, on occasion of his centenary. In 1929 he added an ‘Annex’ in which he thoroughly revised his first analysis. In what follows, I comment on both articles in the perspective of the development of vital or historical reason in which Kant plays a decisive role, not only as the ‘ground’ on which Ortega relies to think, but also as an inspiration to develop his programme of ‘overcoming idealism’. In a final section I comment on the presence of Kant in his mature philosophy, from the thirties onwards.

Translated with DeepL.com (free version)

**Palabras clave:** Kant, Ortega y Gasset, Criticism, vital or historical reason, spontaneity, historicity.

*Durante diez años he vivido dentro del pensamiento kantiano: lo he respirado como una atmósfera y ha sido a la vez mi casa y mi prisión. Yo dudo mucho que quien no haya hecho cosa parecida pueda ver con claridad el sentido de nuestro tiempo. En la obra de Kant están contenidos los secretos decisivos de la época moderna, sus virtudes y sus limitaciones.*

Ortega y Gasset

### **1. De los neokantianos a Kant**

Si hubiera que decidir cuáles fueron los filósofos que más decisivamente influyeron en la formación y desarrollo del pensamiento de Ortega, creo que situaría en primera fila a Platón y a Kant, quizás acompañados de Leibniz, filósofo al que apreciaba y admiraba pero que no tuvo la misma influencia porque no operó en los trasfondos metafísicos, de filosofía primera, donde

se deciden fundamentos y límites de un proyecto filosófico. Descartes fue siempre una referencia simbólica como fundador de la modernidad, al punto de bautizar su propia filosofía como un “cartesianismo de la vida”. Nietzsche supuso una influencia casi febril pero pasajera, en cierto modo inseparable de la huella que dejó la antropología de Scheler durante los años veinte. Fichte, un entusiasmo de juventud; el Hegel de la filosofía de la historia una ayuda fundamental para evitar el naturalismo de Spengler y para hallar el camino hacia su razón histórica. Heidegger, una aportación decisiva a la hora de superar la idea de vida desde el par de opuestos espontaneidad/cultura y reorientarse, ya definitivamente, hacia la idea de vida humana como “realidad radical” en sentido estrictamente biográfico. Pero no hay que perder de vista que, si se da al menos ese punto de coincidencia en la producción orteguiana entre 1928 y 1934, luego se alejan y hasta oponen en sus respectivas filosofías. Heidegger cambia hacia ese pensar poético de negación de la modernidad y deconstrucción de la metafísica occidental; Ortega asume el papel de heredero responsable de esa misma modernidad, consciente tanto de las insuficiencias del idealismo moderno como de la inevitabilidad de tener que poner los pies sobre el suelo que nos sostiene, justamente el idealismo kantiano y postkantiano que había que conservar en la forma de “haberlo sido”: trascender y retener.

Dilthey fue el complemento clave para dar forma a las intuiciones hegelianas que le permitieron abordar su “segunda navegación”, desplegar la razón histórica en obras de madurez —en oposición, hasta cierto punto a su filosofía anterior, sobre todo a la propuesta de *El tema de nuestro tiempo* (1923)—, como *En torno a Galileo* (1933) o *Historia como sistema* (1935). Husserl fue otro filósofo tan importante para el madrileño como Platón o Kant, pero no fue suelo, pasado, sino la inspiración que abrió su modo de filosofar hacia el futuro. La valoración que hace Ortega de la fenomenología reconociendo en el *Prólogo para alemanes* que fue ante todo “una buena suerte” (IX, 4),<sup>1</sup> supone un reconocimiento en el que intuye que Husserl fue el nivel en que se jugó la partida de la filosofía en el siglo XX. Otra cosa es que, perteneciente a una tradición filosófica ajena a la modernidad como era la española, Ortega reclamara, quizá más allá de lo razonable, su propia originalidad respecto de sus deudas fenomenológicas. Pero ahora se trata de Kant.

La influencia de Kant fue perdurable, la de los neokantianos, si bien decisiva en su proceso de formación, no. Junto con Unamuno en las cuestiones españolas, puede decirse que Kant fue el “adversario” contra el que se hace la propia filosofía. Esta metáfora la acuña Ortega para explicar la peculiar dialéctica implicada en el modo de pensar propio de la filosofía:

El pensamiento de un pensador tiene siempre un *subsuelo*, un *suelo* y un *adversario*. Ninguna de estas tres cosas son lo que, literalmente entendido, está expreso en el pensamiento de un pensador. Queda fuera, y casi nunca el pensador alude a ello. Sin embargo, actúa en su pensar y forma parte de él (IX, 720).

El “adversario” es el filósofo que al haber captado mejor que cualquier otro el propio tiempo en pensamientos —en “filosofemas”, que diría Gaos—,

<sup>1</sup> Todas las citas de Ortega se identifican a continuación del texto por el volumen y la página por la edición en diez volúmenes de *Obras completas*, Madrid, Taurus, 2004-2010.

representa el “error” cuya crítica nos permite acceder a una nueva verdad: “todo pensar es un pensar contra, manifiéstese o no en el decir. Siempre nuestro pensar creador se plasma en oposición a otro pensar que hay a la vista y que nos parece erróneo, indebido, que reclama ser superado.” (Ibid.) Cuando escribe “en Kant hace el pensamiento europeo un giro de ciento ochenta grados y se constituye frente a todo el pasado en audaz paradoja” (IX, 141), ese pasado tiene su origen en Platón y por tanto establecería una nueva secuencia en la historia de la filosofía, que pone en segundo plano la ruptura del Renacimiento que da origen a la Edad Moderna. Ortega sugiere que, con Kant, empieza, sobre la ruptura cartesiana, la modernidad como contemporaneidad, es decir, como el paisaje filosófico en que se va a decidir la historia de Europa y su filosofía en el siglo XX, por tanto, el “suelo” efectivo en el que Ortega hace su filosofía desde *Meditaciones del Quijote*.

Pero Kant perdió vigencia al ser interpretado como un precursor del positivismo en la segunda mitad del XIX, cuando decae la influencia del romanticismo hegeliano. Para “hacerse” filósofo, Ortega no vio otro camino que acudir a la escuela de los neokantianos a aprender técnica filosófica: “Cuando se piensa que los libros de más honda influencia en los últimos ciento cincuenta años, los libros en que ha bebido sus más fuertes esencias el mundo contemporáneo y donde nosotros mismos hemos sido espiritualmente edificados, se llaman *Crítica de la razón Pura*, *Crítica de la Razón Práctica*, *Crítica del juicio*, la mente se escapa a peligrosas reflexiones. ¿Cómo? ¿La sustancia secreta de nuestra época es la crítica? (IV 260). No importa ahora a qué se refiere Ortega con su denuncia del “criticismo” kantiano. El caso es que advirtió que el futuro de la filosofía pasaba por Kant, como hemos visto en el *motto* que hemos puesto al frente del texto. Después acuñó la metáfora de la cárcel kantiana y de las dificultades de su liberación porque “[fue] preciso ser kantiano hasta el fondo de sí mismo” (IV, 255). Como veremos, la relación con Kant fue larga y fructífera, hasta el punto de hallar en la razón práctica kantiana el asiento para su razón vital. No así con los neokantianos y su filosofía de la cultura que se convierte muy pronto en el “error” a superar.

Ortega no era muy dado a la autocrítica. Por eso mismo es de destacar que en el prólogo a *Personas, obras, cosas* (1916) recogiera una en la que apuntaba a su primera filosofía, la neokantiana, cuya expresión más pura encontramos en la conferencia *Pedagogía social como programa político* (1910), donde se abandonaba al elogio de lo social y de lo cultural, con expresiones tan entusiastas como “El individuo de diviniza en la colectividad”, para precisar poco después: “¿Qué añade a mi riqueza este dije de lo individual (...) si poseo la infinita herencia democrática de lo general humano?”. (II, 101-102). Años en que lo esperaba todo de la cultura, de la Europa empapada de idealismo alemán, en que interpretaba la tradición regeneracionista, que compartía con los krausistas, Costa, Unamuno, etc., como europeización. Pues bien, en el breve prólogo a sus escritos de juventud, Ortega se corregía en los siguientes términos:

En todo lo esencial puedo hacerme actualmente solidario de los pensamientos que este volumen transporta. Sólo hallo una excepción grave, a que responden dos o tres advertencias por mí deslizadas al pie de otras tantas páginas: me refiero al valor de lo

individual y subjetivo. Hoy más que nunca tengo la convicción de haber sido el subjetivismo la enfermedad del siglo XIX, y en grado superlativo, la enfermedad de España. Pero el ardor polémico me ha hecho cometer frecuentemente un error de táctica, que es a la vez un error substancial. Para mover guerra al subjetivismo negaba al sujeto, a lo personal, a lo individual todos sus derechos. Hoy me parecería más ajustado a la verdad y aun a la táctica reconocérselos en toda su amplitud y dotar a lo subjetivo de un puesto y una tarea en la colmena universal (II, 9).

Es claro que el “error” del subjetivismo no reside en no reconocer los derechos de lo concreto y subjetivo, sino en fingir que la propia subjetividad del filósofo o del político, inserta siempre en el cerco de una perspectiva anclada en lo individual, tiene pretensiones, carentes de fundamento, de objetividad y universalidad.

## 2. Un centenario: Nietzsche contra Kant (1924)

Cuando antes he afirmado que los neokantianos no fueron filosóficamente perdurables no he querido decir que no apreciara a sus maestros Cohen y Natorp. Hay que tener en cuenta que prefirió Marburgo al Leipzig de Wundt y al Berlín de Simmel, al que luego leería con provecho. Pero solo se podía adquirir el nivel filosófico adecuado acompañando a los que habían tomado la decisión heroica de aprender filosofía después de dos generaciones de positivismo inglés, que para Ortega era justamente una no-filosofía. En una nota de su diario de Marburgo —enero 1907— escribe estas reveladoras palabras:

Por primera vez en mi vida he comenzado a trabajar con norma y compás lento. En este tiempo he recorrido casi todo el sistema de Kant: he leído los libros exegéticos de Cohen, he leído los libros de Natorp, otros libros de psicología y de Historia: unos veinte volúmenes y entre ellos las dos Críticas de Kant. Estas dos piezas de sillería son el fundamento de mi futura catedral íntima (VII, 95).

Ortega tiene 24 años, cuando en 1911 regresa a Marburgo, siendo ya catedrático de Metafísica. Descubre entonces la fenomenología y gracias a ella el mecanismo de la filosofía idealista: la estructura intencional de la conciencia. En *Meditaciones del Quijote* (1914) iniciará su propio camino filosófico contraponiendo la filosofía idealista (germana) del concepto a la filosofía impresionista del Mediterráneo, sugiriendo la necesidad de una síntesis que permita un equilibrio más justo entre ambas instancias de conocimiento. Hacia 1924, cuando escribe por primera vez sobre Kant, no considera del todo vigente su filosofía de la cultura de *Meditaciones*, cuya idea de vida no aparece suficientemente contrastada con la de cultura. Un año antes ha dado a la imprenta *El tema de nuestro tiempo* (1923). ¿De qué tema se trata? Pues de hallar el tercero en el dilema entre racionalismo y el relativismo historicista. Cuando contrapone la ironía de don Juan, el héroe de la incipiente razón vital, a la de Sócrates, podemos colocar sobre la calva del griego la peluca empolvada del filósofo de Königsberg. “¿Dónde carga nuestra vida su peso decisivo, en la espontaneidad o en la reflexión?” (IV, 40), le pregunta retóricamente a Kant, conociendo de sobra su respuesta. El programa filosófico que propone en el citado *Tema de nuestro tiempo* solo se deja resumir por esta fórmula que el autor escribe en cursiva: “*La razón pura tiene que ceder su imperio a la razón vital*” (III, 593).

Todo lo vital había sido postergado por aquellos valores culturales que negaban la vida en su ser más genuino. Sin duda, Nietzsche al fondo, no

tanto el Nietzsche de la voluntad de poder como el que reclama la frescura del instinto, esto es la vida como *espontaneidad*. Ortega se entusiasmaba cuando escribía cosas como esta: “Ha llegado irremisiblemente la hora en que la vida va a presentar sus exigencias a la cultura. “«Todo lo que hoy llamamos cultura, educación, civilización, tendrá que comparecer un día ante el juez infalible Dionysos» —decía proféticamente Nietzsche en una de sus obras primerizas” (III, 593). El origen de todo aquel culturalismo y progresismo que también el joven Ortega había profesado y que como vimos se apresuró a rechazar, era el Kant criticista.

Dos años antes había introducido en un libro que se ocupaba del problema de España como nación invertebrada, un capítulo titulado “La magia del «debe ser»” un ataque a la línea de flotación de la ética kantiana, que le servirá de “opuesto” para pergeñar sus elementos de ética de la ilusión y el esfuerzo, aunque no se debe perder de vista que la crítica de Ortega se centra aquí en los efectos políticos del reformismo, del idealismo práctico que consideraba una amenaza para los ideales políticos que Ortega concibió en términos realistas y pragmáticos, espíritu que resumió en el siguiente aforismo: “Sólo debe ser lo que puede ser, y sólo puede ser lo que se mueve dentro de las condiciones de lo que es” (III, 487).<sup>2</sup> Lo importante es que ya en su crítica a la idea kantiana de deber, que Ortega juzga como centro de la modernidad y núcleo de su programa reformista, está contenida la intuición de que la filosofía de Kant no está en el criticismo sino en el primado de la razón práctica, intuición temprana, pues en las conferencias *Meditación del Escorial* dictadas en el Ateneo de Madrid en 1915, aunque el texto no apareciera publicado hasta 1925 en *El Espectador VI*, menciona que Kant “inclina la balanza del lado del querer”.<sup>3</sup> Pero hay que tener presente que no se trata solo de ética, sino de filosofía primera: del lugar de la razón en la vida humana. La salida vitalista de los 20 será revisada a fondo después de QF. Pero veamos antes ese ajuste de cuentas que llevó a cabo Ortega con ocasión del centenario de Kant.

El ensayo “Reflexiones de centenario (1724-1924)” apareció en la joven *Revista de Occidente* en los números de abril y mayo de 1924. Como hemos

<sup>2</sup> “El ideal de una cosa, o, dicho de otro modo, lo que una cosa debe ser, no puede consistir en la suplantación de su contextura real, sino, por el contrario, en el perfeccionamiento de ésta. Toda recta sentencia sobre cómo deben ser las cosas presupone la devota observación de su realidad.” (Ibid.) Esta concepción del ideal que Ortega formuló tempranamente en “Estética en el tranvía” (1916) le emparenta antes con Aristóteles que con Kant o Nietzsche, del que solo le interesó sus valores vitalistas. La tesis contra el *pathos* reformista del idealismo aparece de nuevo, poco después, en el segundo apéndice de *El tema...*, “El ocaso de las revoluciones” (III, 619 y ss).

<sup>3</sup> Se entiende que la balanza de la filosofía, adelantándose así a la caracterización del idealismo, precisamente, como la filosofía que absolutiza la voluntad, reabsorbiendo en ella la razón teórica. No deja de ser interesante que emparente este giro de la filosofía alemana con la “enfermedad” de don Quijote que antepone la hazaña, la acción heroica pero ciega, a la mesura y el buen sentido que representa “la manera cervantina de acercarse a las cosas”. En efecto, Cervantes, concluye Ortega, “compuso en su Quijote la crítica del esfuerzo puro”, donde “puro” puede contener una alusión irónica a Kant. El tema del idealismo como voluntad no desapareció de la crítica orteguiana al idealismo. Lo encontramos de nuevo en la conferencia que impartió en Granada en 1932 “En el centenario de una universidad”: “¿No tiene el voluntarismo todo el aire de simple y exasperada forma que el viejo idealismo adopta, convulso, antes de morir?” (V, 745).

señalado antes, Ortega se mueve en una filosofía vitalista que interpreta “nuestra vida” como una especie dentro del género “vida” en sentido biológico, consistiendo su diferencia específica, en que dicha vida se identifica por la cultura. La filosofía en la que se apoya Ortega para reflexionar sobre Kant parte pues de la idea central de *El tema...*: el culturalismo ha terminado por asfixiar la vida y eso ha provocado la grave crisis que hoy —principio de la década del veinte— atraviesa Europa. La espontaneidad tiene que corregir la cultura de ideas en que termina encallando la modernidad: diálogo pues entre reflexividad y espontaneidad. No queda más remedio que ser kantiano a fondo para luego “renacer a un nuevo espíritu”. Este es el enfoque de todo el ensayo que comienza reconociendo el valor de la filosofía kantiana para luego matizar: “La filosofía de Kant es una de esas adquisiciones eternas [...] que es preciso conservar para poder ser otra cosa más allá”. Este punto de partida justifica el papel de “adversario” que adjudicamos antes al filósofo de Königsberg. Pero hay más: Kant representa la culminación de la historia europea, momento de sazón, añade, pero también, inicio de otra cosa que solo puede ser decadencia en la medida en que no aflore una nueva cultura dotada de inspiración genuina. El romanticismo es la Ilustración transformada en otra cosa: el modelo de conocimiento no es la ciencia —la de Newton en el caso de Kant—, sino el arte: el mundo como creación de la voluntad, la síntesis de Schiller y Fichte que más tarde desarrollarán los hermanos Schlegel. Junto con la exigencia de crear antes que descubrir, se rompe la unidad de estilo. El romanticismo “significa la moderna confusión de lenguas” (IV, 256) dice Ortega, salvando a Kant, pero sugiriendo que sin su criticismo no habría sido posible el desbarajuste romántico. No es azar que coincida dicho movimiento, inspirado en la radicalización que Fichte practicó sobre el giro hacia la razón práctica dado ya por Kant, con la Revolución Francesa, que inicia el programa utópico de reformas que va a trastocar la historia europea.

Ortega vuelve al enfoque ya usado antes: contraponer la filosofía antigua que parte de creer en el mundo, de dar por buena su realidad, al criticismo moderno que lo primero que encuentra como evidencia incuestionable es el propio yo. Kant radicaliza el gesto de Descartes: el mundo se vuelve problemático cuando la primera realidad es el yo-conciencia. Por eso Ortega ve a Kant como el filósofo que ha fundado su filosofía sobre la consistencia más propia del alma alemana: el subjetivismo, que pasa a describir como “el destino misterioso en virtud del cual lo primero y más evidente que halla en el mundo es a sí mismo” (IV, 264). Esa es la experiencia primaria del filósofo alemán que sus herederos no harán sino radicalizar. Ortega se limita aquí a hacer una especie de psicología de lo alemán, como si los pueblos fueran el sujeto sensible desde el que se interpreta el mundo, constituyendo su cultura con un matiz determinado que otras culturas ignoran.<sup>4</sup> Así lo alemán es el polo opuesto de lo clásico o mediterráneo. El griego, y con él todo el mundo clásico, interpreta, lo real como cuerpos inseparables de almas. El hombre es un ser más, cuerpo

---

<sup>4</sup> Desarrollará esta idea en *Las Atlántidas* (1925), sin incurrir en relativismo, al aplicar su perspectivismo.

entre cuerpos. El alemán, precisa Ortega, es un yo separado de su cuerpo y de todos los cuerpos, de cuya realidad tiene que sospechar porque solo le es evidente su propia intimidad: “La subjetividad de Kant es incompatible con toda otra realidad: ella es todo” (IV, 267). Surge el gran motivo del idealismo: la oposición entre el sujeto y el objeto, cuya tensión, oposición y posible superación constituirá el núcleo del idealismo. La intimidad, ignorada en Grecia y Roma, es moderna. Concebir lo real como pura intimidad, cuestionar desde ella cualquier otra realidad, entendida como mera representación, y elevar la crítica de la razón pura a fundamento de todo filosofar es el programa que consume la modernidad. Kant es así el verdadero escollo, el obstáculo a superar para la salida de la crisis que Ortega se propone liderar desde la razón vital. Fichte, Schelling y Hegel son epígonos que exageran (Fichte) y en el caso de Hegel, eleva el idealismo a su gran formato de sistema. Ortega combina así el máximo elogio y la máxima negación. “El bloque del idealismo alemán es uno de los mayores edificios que han sido fabricados sobre el planeta” (Ibid.). Cumplió su misión llegando hasta su propio fin en que, según la inevitable dialéctica que anima la filosofía, su verdad –limitada— se trastoca en error. “Sin esta magnífica experiencia de error, una nueva filosofía sería imposible, pero viceversa, la nueva filosofía y la nueva vida solo puede tener un lema cuya fórmula negativa suene así: superación del idealismo” (Ibid.). Creo que esta es la primera vez que Ortega se sirve de esta fórmula que, en lo sucesivo, repetirá hasta convertirla en lema e inspiración de su proyecto filosófico. Lo que hay que superar es en definitiva la cultura progresista moderna que confunde lo real con su ideación, que parte de una conciencia que solo consiste en sus propias representaciones subjetivas: los objetos sólo tienen realidad en cuanto que son ideados por el sujeto —individual o abstracto. La realidad es ideal. (IV, 268). Desde el punto de vista de la razón práctica, el idealismo consiste en “subjetivismo práctico”, es decir, en la aspiración a sustituir las realidades por sus modelos ideales (Ibid.).

Creo que lo más interesante y actual del análisis de Ortega reside en sus reflexiones sobre las consecuencias de ese giro que da la filosofía moderna al afirmar la primacía de la razón práctica sobre la teórica. Es la propia limitación de la razón teórica al prohibir al entendimiento “conocer” los objetos metafísicos lo que impulsa a Kant a concluir que la razón práctica tiene todos los títulos para legislar sobre la realidad. Ortega elige una expresión más contundente: la razón “necesita fabricar por sí un ser conforme a la razón” (IV, 274). Y como no lo puede hacer en la naturaleza, tendrá que hacerlo en el reino autónomo de la libertad, en la sociedad, en la historia. Y añade: “esta función creadora, extraña a la teoría, es exclusiva de la voluntad, de la acción o práctica. No hay más razón auténtica que la práctica. El conocimiento deja de ser un pasivo espejar la realidad y se convierte en una construcción.”<sup>5</sup> El hombre tiene la obligación de obedecer

<sup>5</sup> Ortega se adelanta en muchos años a la lectura que Isaiah Berlin hace del Romanticismo, al desplazar el centro de la actividad intelectual del acto de descubrir ideales y valores al de construirlos, crearlos: “Pero algunos de los sucesores románticos de Kant sacaron todas las consecuencias de la afirmación de que los valores son mandatos, y de que son creados, no descubiertos. La vieja analogía entre el conocimiento moral o político y científico metafísico o teológico se rompe. La moral —y la política en cuanto que es moralidad social— es un

la ley moral contra toda inclinación o deseo, aun reconociendo que la naturaleza los ha puesto ahí, en el corazón humano, por alguna razón. Es la primacía de la reflexión sobre la sensibilidad, que nunca dialogan en Kant. El hombre solo puede perseguir sus fines asumiendo los imperativos que le dicta la razón en su uso práctico y así la vida humana se desrealiza —Ortega diría se espectraliza—, desposeída de su vitalidad, de su sensibilidad, de su programa de deseos. Ortega juzga irreal, imposible que el yo reflexivo pueda detener los movimientos del yo espontáneo. Aun así, el giro que imprime Kant a la filosofía triunfa bajo su exageración romántica y transforma la modernidad en un campo de experimentos políticos y sociales: todo lo humano puede y debe ser reformado: “Bajo su influjo, la vida, que era clásicamente una acomodación del sujeto al universo, se convierte en reforma del universo.” (IV, 274).

### 3. El “Anejo a mi folleto Kant” (1929): De la razón práctica a la razón vital

Cuando un lustro después Ortega vuelva a escribir sobre Kant, lo hará en un tono muy diferente, digamos más comedido y más filosófico. El enfoque adoptado en 1924 consistió, como reconoce al comienzo de “Filosofía pura. Anejo a mi folleto Kant” (1929), no tanto en hablar de la filosofía kantiana, como en tratar de “la relación entre Kant y su filosofía” (IV, 276), de su lugar en la historia de la filosofía y de las implicaciones históricas de sus *Críticas*. En efecto, en el ensayo del centenario habló de una filosofía concebida desde una intimidad específicamente alemana donde Kant comparecía como representante de un pueblo cuya experiencia originaria en el mundo generaba una psicología colectiva, una forma de instalación en la realidad que se expresaba en una cultura, lo que llamó Dilthey una visión del mundo. Para Ortega esa primera “impresión” ante la realidad adoptó en Kant la forma más depurada del alma alemana: la intimidad como reflexividad, que luego describe Hegel como autoconciencia.

Nada de esta psicología de la cultura queda en este segundo texto. La diferencia entre ambos se debe a que Ortega ha cambiado su filosofía, revisando su idea central de “vida”, que resumimos aquí, sin poder entrar en detalles, como el paso de la vida biológica a la vida biográfica.<sup>6</sup>

Ahora adopta un punto de vista interno a la filosofía buscando responder a la pregunta “¿Qué hay de actual, de vivo, en Kant?” (IV, 280). Y lo que empieza por decir es que lo vivo no es la filosofía de sus *Críticas* porque la auténtica filosofía de Kant no está en ellas: “La verdad es que en las *Críticas*

---

proceso creativo: el nuevo modelo romántico es el del arte”. “La revolución romántica: una crisis en la historia del pensamiento moderno” (1960), en *El sentido de la realidad*. Ed. de Henry Hardy. Tr. de Pedro Cifuentes, Madrid: Taurus, 1998, 260. Ortega: “De contemplativa, la razón se convierte en constructiva y la filosofía del ser queda íntegramente absorbida por la filosofía del deber ser. Conocer no es copiar, sino, al revés, decretar” (IV, 274).

<sup>6</sup> Ya en *El tema* dice Ortega que la vida es tomada como vida psicológica en continuidad con la biológica, aunque la terminología empleada induce a confusión. Así al final del § VI citado más arriba, cuando postula la necesidad de una nueva cultura, la identifica como “cultura biológica” (III, 593). La novedad reside no en que aquella fuera también biográfica, sino en que esta de ahora es *solo* biográfica, entidad metafísica donde lo biológico (cuerpo) y lo psicológico (alma) se convierten en algo circunstancial, en oposición real al yo y puramente histórica.

no reside la auténtica filosofía de Kant, por la sencilla razón de que Kant *no llegó a poseer una filosofía.*" (IV, 281). Cursiva en el original). Y menciona el *Opus postumum* y la revisión a que sometió en él algunos de los aspectos centrales de sus obras mayores.

Para justificar tan notable tesis de un Kant sin filosofía, Ortega decide tomar el toro de la filosofía por los cuernos de la ontología, afirmando "la filosofía ha sido y será siempre, ante todo, pregunta por el ser."<sup>7</sup> No es posible detenernos aquí en el análisis que lleva a cabo Ortega del doble sentido que encierra la pregunta ¿qué es el ser?, el ser entendido como sujeto, quien es el ser y como predicado, qué es "ser" (IV, 282); pero sí en la conclusión a que llega: "Kant [...] ha modificado el sentido de la pregunta ontológica y, en consecuencia, la significación de la respuesta." (IV, 283). La modificación consiste en lo que Kant llamó "objeto trascendental" en la famosa carta que dirigió a Marcus Herz (1772), la llave que habría los secretos de la metafísica y que no era sino "la pregunta sobre la relación entre el objeto y aquello que en nosotros se llama representación".<sup>8</sup>

Ortega interpreta el sentido del famoso "giro copernicano" afirmando que resulta imposible "hablar sobre el ser sin investigar antes cómo es el sujeto cognoscente, ya que éste interviene en la constitución del ser de las «cosas», ya que las «cosas» son o no son en función de él" (IV, 284). Entender las implicaciones y extraer las consecuencias de dicho "giro trascendental" es lo que le interesa a Ortega. En rápido resumen se trata de lo siguiente. Kant no fue idealista o subjetivista, tesis principal del escrito del 24. La necesaria intervención del sujeto en el conocimiento de la cosa no implica "la absorción de las cosas en el pensamiento ni en el sujeto" (Ibid.). Los idealistas incursos en el "error" de subjetivismo fueron los herederos, Fichte y demás postkantianos que no dudaron en interpretar que el ser es el pensar, que la realidad es la idea, la cultura. La doble consecuencia que extrae de esta interpretación no idealista del giro trascendental kantiano es, primero, conceder al sujeto su parte: todo conocimiento es "subjetividad de arriba abajo". Aunque sin mencionarlo, aplica aquí Ortega el principio constituyente de la fenomenología husserliana, el correlato intencional, que parafrasea así: "toda idea lo es de algo que no es ella misma" (Ibid.). Sitúa entonces a Kant en la serie dialéctica de su propia filosofía, "error" necesario para llegar a su propia "verdad"; pero extrae una implicación que trasciende lo autorizado por la correlación husserliana al afirmar que el pensar del sujeto resulta ser el "elemento de la vida del hombre",<sup>9</sup> tesis que pasa a precisar, a renglón seguido, al contrastar la interpretación usual, que

<sup>7</sup> Esta afirmación invita a pensar que hubo, en efecto, un periodo heideggeriano en la filosofía de Ortega que se inicia con el ensayo "Hegel y la historiología" (1928) se profundiza en *¿Qué es filosofía?* y *¿Qué es conocimiento?*, cursos de 1929-30, y finaliza en la larga nota de "Pidiendo un Goethe desde dentro" (1932) en la que Ortega se resiste a ingresar en la historia de la filosofía como un epígono de Heidegger. A mi juicio, hay que reconocer el "momento Heidegger" en la evolución de la razón vital, sobre todo en el hecho de apartarlo del vitalismo antropológico inspirado en Nietzsche y Scheler para centrarse en la metafísica de la vida humana como realidad radical.

<sup>8</sup> Ernst Cassirer, "Kant y el problema de la metafísica" (1931).

<sup>9</sup> "Todo concepto o significación existe como pensado por un sujeto, como elemento de la vida de un hombre. Resulta, pues, a la vez subjetivo y objetivo" (IV, 285).

contrapone el sujeto al objeto como realidad última, a la que concibe dicha diferencia sujeto/objeto como una relación de correlación, dando a esta un alcance metafísico o de realidad y no solamente como tesis gnoseológica. La paradoja de que algo pueda ser a la vez subjetivo y objetivo desaparece cuando “en vez de definir sujeto y objeto por mutua negación, aprendemos a entender por sujeto un ente que consiste en estar abierto a lo objetivo” (IV, 285). Claro que esta proposición contiene una tesis metafísica fuerte que es la que le sirve de soporte y justificación: no pienso para pensar, sino que pienso para vivir. *Cogito quia vivo*, la fórmula que más tarde le servirá para reivindicar su filosofía como un “cartesianismo de la vida”.

En estas últimas páginas Ortega repite ideas presentes en las lecciones finales de *¿Qué es filosofía?*, el curso que había impartido semanas antes en un teatro de Madrid y que inauguraba la “segunda navegación” de la filosofía de la razón vital.

Y sobre esta altura ganada desde el mismísimo “suelo” de un Kant “desidealizado”, Ortega terminó la faena de conectar su filosofía de la razón vital con la kantiana al encajar, además, la razón práctica y su dimensión incondicionada con su razón vital:

La razón práctica consiste en que el sujeto (moral) se determina a sí mismo absolutamente. Pero ... ¿no es esto «nuestra vida» como tal? Mi vivir consiste en actitudes últimas —no parciales, espectrales, más o menos ficticias, como las actitudes *sensu stricto* teóricas. Toda vida es incondicional e incondicionada. ¿Resultará ahora que bajo la especie de «razón pura» Kant descubre la razón vital? (IV, 286).

Con esta pregunta retórica terminaba el ensayo en que Kant quedaba redimido del subjetivismo en que incurrieron sus discípulos cercanos, los postkantianos y los maestros neokantianos de Marburgo. Esta es la posición definitiva de Ortega ante Kant, como es fácil confirmar al leer el bosquejo autobiográfico que pocos años después escribirá Ortega en su famoso e inédito hasta 1958 *Prólogo para alemanes*.

#### 4. Kant en la “segunda navegación” orteguiana

La expresión como es sabido, la toma Ortega de Platón y se la aplica a su propia trayectoria, un antes y un después en su concepción de la vida como centro de su filosofía. Al dato que consignamos antes sobre la novedad que supone abandonar cierta ambigüedad en el término “vida”, que pasa a significar exclusivamente vida humana, hay que añadir, para tener a la vista todos los ingredientes del cambio, que lo significativo reside en la interpretación metafísica de “nuestra vida” como realidad radical, y en el hecho de que la consistencia de esa realidad es “acontecimiento” y no sustancia o entidad permanente, lo que implica, a su vez, afirmar la radical historicidad de la vida humana.

Como he dicho al final del apartado anterior, apenas hay novedades en el tratamiento de la filosofía kantiana respecto de la posición fijada en el *Anejo*. Es digno de mención que en la autobiografía intelectual que redacta en el *Prólogo para alemanes*, Kant esté casi ausente en comparación con la notable atención que presta a los neokantianos, por motivos biográficos, y a los postkantianos, Fichte, Schelling y Hegel, en razón de su proyección sobre la

crisis filosófica del siglo XX. Dedicó a los primeros un desenfadado comentario

Marburg era el burgo del neokantismo. Se vivía dentro de la filosofía neokantiana como en una ciudadela sitiada, en perpetuo: ¡quién vive! Todo en torno era sentido como enemigo mortal: los positivistas y los psicologistas, Fichte, Schelling, Hegel. Se les consideraba tan hostiles, que no se les leía. En Marburg se leía sólo a Kant y, previamente traducidos al kantismo, a Platón, a Descartes, a Leibniz (IX, 136).

También algunas críticas, como haberse conformado con una lectura positivista de Kant, y un reproche: les faltó libertad frente a Kant (IX, 138).

Respecto de los postkantianos, Ortega hace un juego de valoraciones análogo al que le vimos practicar con Kant: combinación de elogio y crítica:

El «idealismo romántico y cuasi-romántico» [...] es probablemente el primer instante en toda la milenaria evolución de la filosofía en que ésta llega a la conciencia de sí misma. [...] [E]n los postkantianos, la filosofía encuentra por vez primera con toda plenitud su forma intelectual. En este sentido, si alguien nos pide que le mostremos con el dedo qué es la filosofía, no podemos en todo el panorama humano señalarle otra cosa y tenemos que decir: ¡Fichte, Schelling, Hegel: eso es filosofía!» (IX, 145).

Pero en la página siguiente cuestiona su estilo de pensar y les acusa de falta de veracidad, de desentenderse de la realidad con tal de construir sus sistemas, etc. La clave de estas críticas reside en que el romanticismo alemán que dominó la escena europea entre 1790 y 1830 proyectó sobre la filosofía lo poético y lo político (IX, 147). Ortega se cuida de conectar el nacionalismo de estos pensadores con la situación que atravesaba Alemania desde 1933, pero es seguro que lo pensó.<sup>10</sup>

Volviendo a Kant, siguió siendo la figura que se destacaba en el horizonte cuando Ortega desarrollaba su filosofía de la razón histórica, “suelo” en el que apoyarse y “adversario” al que superar. Por ejemplo, cuando introduce en su filosofía la doctrina del yo-vocación, reclama como único antecedente la idea de “carácter inteligible” que acuña Kant en la *Crítica de la razón práctica*; y en el mismo orden de la filosofía moral, critica el estilo *patético*<sup>11</sup> que Kant imprimió a la suya y propone un arte de las decisiones más liviano: “Dejemos, pues, un rato reposar la Ética y, en su lugar, evitando desde el umbral la solemnidad elaboremos una nueva disciplina con el título: Elegancia de la conducta o arte de preferir lo preferible” (IX, 1174).

El motivo kantiano que reaparece con más insistencia en esta segunda navegación, anunciado en la nota a pie con que termina el Anexo, es el del pensar sintético, cuyo descubrimiento atribuye Ortega a Kant y que valora como un progreso absoluto ya que permite superar el logicismo y analiticismo que el racionalismo había conservado de la filosofía antigua:

Como no podía menos, la filosofía ha ejercido siempre el pensar sintético, pero hasta Kant nadie había reparado en su peculiaridad. Kant lo «descubre» y lo nombra, mas

<sup>10</sup> Eso parece indicar su decisión de no publicar el *Prólogo* cuando ya estaba traducido al alemán por Helene Weyl. En una nota de los editores de las OC de 1983 mencionan una nota de Ortega en la que refiere que prohibió su publicación como reacción a los sucesos de Munich en 1934”.

<sup>11</sup> “Desde la *Crítica de la Razón Práctica*, hablar de moral es ya prejuzgar la cuestión, tomándola en un temple trágico y terrible. [...]La ética en Kant se hace patética y se carga de la emoción religiosa vacante en una filosofía sin teología” (IV, 273). Vierte esta opinión ya en 1924 y, como vemos la mantiene hasta el final, pues la cita en el cuerpo del texto pertenece a *La idea de principio en Leibniz* de 1946.

de él ve sólo su carácter negativo, a saber, que no es un pensar analítico, que no es una implicación. como en la tradición filosófica —sobre todo en la inmediata, en Leibniz— sólo el nexo de implicación entre dos pensamientos parecía evidente, cree que el pensar sintético no es evidente (IX, 585).

Para Ortega es importante este pensar sintético porque es el único que permite comprender lo real histórico, aspiración central de su filosofía. De ahí que describa el método adecuado a su razón histórica como una síntesis entre la dialéctica hegeliana y la forma de practicar la intuición de la fenomenología husserliana. Esa síntesis entre intuición y concepto, en el que cada concepto de un objeto se deja guiar por otro objeto con el que aparece ligado,<sup>12</sup> es el único modo de pensar adecuado a la vida histórica, en sus dimensiones individual y colectiva, cuyas realidades carecen de la identidad que caracteriza a los entes de razón y a los entes naturales. Como tantos otros asuntos, Ortega no llegó a elaborar una teoría del pensar sintético, pero describió al menos el camino que había que seguir para su elaboración: Kant, Hegel, Husserl...

En efecto, Ortega concibió la historia de la filosofía como dotada de una forma que describió como serie dialéctica. Cada filosofía es para la que le sucede un “error”; pero ese movimiento dialéctico no lo es hacia el futuro sino hacia los orígenes:

La filosofía es siempre la invitación a una excursión vertical hacia abajo. La filosofía va siempre detrás de todo lo que hay ahí y debajo de todo lo que hay ahí. El proceso de las ciencias es progresar y avanzar. Pero la filosofía es una famosa «Anábasis», una retirada estratégica del hombre, un perpetuo retroceso”.

La *Anábasis* que practicó Ortega respecto de Kant, consistió en formular una nueva pregunta, no por el fundamento o los límites del conocimiento, sino “por qué nos ocupamos de intentar conocer” (IX, 1125).

## Bibliografía

La relación entre Ortega y Kant ha merecido menos atención que lo vínculos y compromisos teóricos de nuestro autor con otros filósofos como Heidegger, Husserl, Fichte, Nietzsche o Unamuno, por citar a los más estudiados. Doy a continuación algunas referencias bibliográficas para seguir leyendo.

Cerezo, P. (1984): *La voluntad de aventura*. Barcelona, Ariel.

Fartos Martínez, M. (1983): “Analogía entre Kant y Ortega y el sentido de la filosofía”. *Arbor*, n.º 445.

Ferrero, J. (1984): “Ortega frente a Kant y Unamuno”. *Arbor*, n.º 460.

Lasaga Medina, J. (2006): *Figuras de la vida buena*. Madrid, Enigma editores.

Leszczyna, D. M.<sup>a</sup> (2017): “Interpretación de Ortega y Gasset De la filosofía de Kant del idealismo marburgués a la ontología crítica”. *Análisis. revista de investigación filosófica* n.º 1.

<sup>12</sup> “En una serie dialéctica de pensamientos, cada uno de estos complica e impone pensar el siguiente. El nexo entre ellos es, pues, mucho más fuerte que en el pensar analítico.”

- Marías, J. (1983): *Ortega las trayectorias*. Madrid, Alianza.
- Muguerza, J. (1990): *Desde la perplejidad*. Madrid, Fondo de Cultura económica.
- Regalado, A. (1990): *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*. Madrid, Alianza.
- Rogers, G. (2013): "El cosmopolitismo de Ortega: Kant, nacionalismo y el intelectual contemporáneo estadounidense". *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 26.
- San Martín, J. (2012): *La fenomenología de Ortega y Gasset*. Madrid, Biblioteca nueva.
- Villacañas, J. L. (2004): "Kant desde dentro". *Isegoría*, n.º 30.

***Ardiendo en ganas de ir a Madrid.  
Génesis del primer kantismo y neokantismo de José Gaos  
(1915-1923).***

*Burning desire to go to Madrid.  
Genesis of Gaos' early Kantianism and Neo-Kantianism  
(1915-1923)*

Héctor Arévalo Benito  
Centro Concertado S.J. (Madrid)

**Resumen:** Este artículo parte de una presentación esquemática de las cuatro etapas que atraviesa la evolución del pensamiento filosófico de José Gaos, basada en textos autobiográficos de este autor. A continuación, se detiene en las dos primeras etapas de esa evolución, con el objetivo de determinar en ellas las fuentes del primer kantismo y Neo-kantismo de Gaos.

**Palabras clave:** Pensamiento español del siglo XX, José Gaos, Kantismo en España, Neokantismo en España, fuentes kantianas de Gaos.

**Abstract:** This article begins with a schematic presentation of the four stages in the evolution of José Gaos' philosophical thought, based on autobiographical writings by the author himself. It then focuses on the first two stages of that evolution, with the aim of identifying the sources of Gaos' early Kantianism and Neo-Kantianism in them.

Translated with DeepL.com (free version)

**Keywords:** Spanish thought in the 20th century, José Gaos, Kantianism in Spain, Neo-Kantianism in Spain, Kantian sources of Gaos.

### **1. Introducción. Etapas en el pensamiento de Gaos.**

Antes de comenzar con el estudio en sí de la génesis del primer kantismo y neokantismo de José Gaos (Asturias, 1900- México D.F., 1969), y a pesar de la aridez que su planteamiento pueda suponer, hagamos un pequeño esfuerzo para encuadrar cronológicamente su formación. Así conoceremos mejor las etapas a que nos vamos a referir, cuando abordemos la cuestión de la génesis del pensamiento en Gaos. Es clave que el propio Gaos reconociera haber pasado por las cuatro etapas siguientes (Gaos, 2003, 372) en la formación de su pensamiento filosófico en España y América (las fechas entre paréntesis proceden de escritos de Gaos):

a) “Primera etapa indefinida” (1915-1919/1920),<sup>1</sup> marcada por la lectura de Jaime Luciano Balmes, el neokantiano alemán Wilhelm Windelband y el positivista francés Abel Rey.

b) “Primera etapa definida” (1919/1920-1923),<sup>2</sup> bajo la influencia del (neo)-kantismo de W. Windelband y el influjo de Manuel García Morente.

c) “Segunda etapa [definida]” (1923-1933) (Gaos, 1982, 62). Es la tercera etapa post-neokantiana y fenomenológica con influencias de

Husserl, su maestro Brentano, el inspirador de ambos Bolzano, y algunos discípulos inmediatos de Husserl [;] el mayor [,] Scheler...fue mi prisión durante también aproximadamente diez años: de 1923, en que me licencié, pasando por 1928, en que me doctoré con una tesis sobre el tema dicho, e hice mis primeras oposiciones a cátedra, hasta 1933, en cuyo 6 de enero se inauguró la Facultad de Filosofía en la Ciudad Universitaria [...].<sup>3</sup>

d) “Tercera etapa [definida]” (1933-1953).<sup>4</sup> Es una cuarta etapa dominada por la influencia de Heidegger.

Hasta aquí el concentrado bosquejo de las etapas del pensamiento gaosiano. Nuestro objeto de estudio son las dos primeras etapas y, como hemos dicho, no debemos perder de vista lo que el propio Gaos dejó escrito al respecto: “(...) en cuanto lleg[ó] a Madrid, percib[ió] que el neokantismo ya no era *la filosofía*.” (Gaos, 2003, 372).

## **2. “Primera etapa indefinida” (1915-1919/1920): de Asturias a Valencia. Los inicios balmesianos (en Asturias) y su aproximación al kantismo (en Valencia).**

Fue en el verano de 1915 cuando José Gaos (1900-1969), gracias a la Filosofía, quebró las cadenas de una atmósfera moral familiar un tanto sofocante. Tras un intento fallido de acercarse a la filosofía con una hagiografía de Santo Tomás, el Gaos adolescente respiró algo de *aire fresco* al iniciarse en la lectura de Jaime Balmes (1810-1848), que le ayudó a superar una crisis sobre su futuro inmediato, personal y familiar, y a llevar a buen término la elección de sus estudios. Aquí se produjo, paradójicamente, su primera aproximación a la filosofía kantiana.

Con respecto al papel de la Filosofía en el Gaos que entraba en la juventud, podemos afirmar que le sirvió para crear un nuevo imaginario liberador de las circunstancias agobiantes surgidas en la convivencia con sus abuelos -en un ambiente con una religiosidad que podríamos definir como obligatoria-<sup>5</sup> desde su más tierna infancia en el norte de España. Esta

<sup>1</sup> “(...) desde *Balmes* hasta (...) Windelband y Morente (...) Rey” (Gaos, 2003, 372).

<sup>2</sup> Desde “el (neo)-kantismo [de] Windelband y Morente” junto con “Bergson, Weber” (Gaos, 2003, 372).

<sup>3</sup> Asimismo, en 1943 decía: “En cuanto llegué a Madrid, percibí que el neokantismo ya no era la filosofía”. Es la época de la “fenomenología”, de “Müller”, de “el pluralismo de los objetos físicos, psíquicos, ideales, los valores, los objetos metafísicos” de Müller, Bolzano, Brentano, Hartmann, Pfänder, Scheler, Ortega, Rickert, y Messer. Con respecto al final de esta etapa, Gaos afirma que “duró hasta que empezó el conocimiento y los efectos de Heidegger (...)” (Gaos, 2003, 372).

<sup>4</sup> En 1953, Gaos dijo que esta etapa heideggeriana abarcó desde 1933 hasta 1953 (Gaos, 1982, 64).

<sup>5</sup> Gaos afirmó que era “forzado” a hacer “novenas, triduos, meses, primeros viernes, domingos y lunes”, por sus abuelos. (Gaos, 1982, 115).

situación, por sí misma, no parecería especialmente angustiante si no fuera porque Pepe vivía separado de sus padres y hermanos –residentes en el Levante español– por razones económicas y de crianza. Así pues, la Filosofía fue un descubrimiento vital para Gaos (digamos, de “vida o muerte”), y el *Curso de Filosofía Elemental. Lógica, Metafísica, Ética, Historia de la Filosofía* (1849), de Balmes, ocupó un lugar especial en el eje de coordenadas filosóficas del despertar de su pensamiento.

Inesperadamente, a principios de octubre de 1915, tuvo lugar el reencuentro con el núcleo familiar valenciano mencionado: llegaba a Valencia un Gaos ya iniciado en los terrenos literario y filosófico. La continuación del bachillerato (5º curso y 6º curso) se prolongó al menos hasta una fecha posterior al verano de 1918. Entre estos tres años académicos (1915/1916; 1916/1917 y 1917/1918) aprobará los dos cursos académicos que le restaban por hacer.<sup>6</sup> En el verano de 1918, sabemos que aún no era bachiller. Entonces la filosofía *balmesiana* le ofreció a Gaos la vía para superar de una vez para siempre su estricta educación (“cuasi pietista”, podríamos arriesgarnos a decir). Él mismo dirá, que le permitió “desfondar” (Gaos, 2003, 368) una educación muy severa con relación a la cual, hasta la fecha de 1915, no había encontrado ninguna crítica ni “deconstrucción”<sup>7</sup> racional.

Ahora bien; aunque la hipótesis anterior pudiera ser válida, debemos hacernos algunas preguntas: ¿cómo pudo entrever el joven Gaos el valor de la concepción filosófica *relativizadora* de Balmes?, ¿cómo proyectó dicha influencia en el resto de la filosofía?, y ¿cómo llegó hasta Kant?; o, a un nivel más cercano a la vida del propio Gaos, ¿en qué sentido podía aplicar dicha concepción a la doctrina rígida recibida de sus abuelos? En resumidas cuentas: ¿cómo pudo llevarle la filosofía balmesiana a levantar (y explotar) las ampollas de la autocrítica moral, gnoseológica e incluso teológica?

Para entrever alguna respuesta a estas preguntas, necesitamos entrar ahora en el segundo de los sentidos: el que Gaos pudo otorgar a su lectura de Balmes sobre cuáles eran los planteamientos de la Filosofía. Pues dicha lectura le situaba por primera vez ante una concepción, que le parecía meridianamente clara y definitiva para entender la filosofía y el pensamiento en su desarrollo general; o si se prefiere la “cultura”, que era el término que hasta entonces había manejado el joven Gaos. Nos referimos a la concepción

<sup>6</sup> Según Alberto Espinosa, Gaos comenzó a estudiar “Quinto Curso” en las Escuelas Pías, entre 1915 y 1916, y en “1917” (no indica a qué curso pertenece), estudió en el Instituto de Segunda Enseñanza de Valencia (Espinosa, 1999, 58). Es posible que Gaos repitiese Sexto curso, cursándolo la primera vez en el Colegio de las Escuelas Pías, y la segunda en el Instituto de Enseñanza de Valencia. El hecho de que el propio Gaos afirme que leyó el *Quijote* por segunda vez en el verano de 1918, siendo “por entonces bachiller, o algo menos” (Gaos, 1999, 39), podría corroborar, seguramente, la repetición del último curso de Bachiller.

<sup>7</sup> Tomemos aquí este término en un sentido *lato*, por ejemplo, en el que sostiene el diccionario: “Deshacer analíticamente los elementos que constituyen una estructura conceptual” (*Diccionario de la lengua española*, RAE, t. IV. Madrid, Espasa, 2001, 496), y no en el sentido derridiano de *desconstruccionismo*: “Teoría que sostiene la imposibilidad de fijar el significado de un texto o cada una de sus partes, debido a que cada lectura implica una nueva interpretación de lo leído” (*Ibid.*), concepción esta, por cierto, que no facilitaría la “construcción” de nuestro trabajo acerca de Gaos.

que prima el carácter *histórico* del conocimiento sobre otros aspectos; concepción novedosa que significó para él el descubrimiento de una actitud filosófica extrapolable a todas las disciplinas imaginables, y, en última instancia, a la propia vida. Desde estas tempranas fechas,<sup>8</sup> y para siempre, Gaos adquirió esta concepción que contemplaba la cultura y el conocimiento desde la *Historia*.

### 2.1. Del “ilustrado” Balmes al neokantismo de Windelband.

Si profundizamos en la interpretación gaosiana de los planteamientos filosóficos historicistas de Balmes, encontraremos, según dice el propio Gaos, que el propio desarrollo de la filosofía balmesiana le llevó, casi de inmediato (o mejor: Windelband mediante), a encontrarse con Kant.

En el planteamiento balmesiano centrado en *lo histórico*, hay que señalar (*Ibid.*, 369), que la parte del mencionado texto de Balmes, que versaba sobre la *Historia de la Filosofía*, llevó a Gaos a plantearse cuál es el sentido de la Filosofía. Así pues, al leer esta parte histórica, le pareció al joven Gaos, que la visión balmesiana de la filosofía era de índole completamente diferente –y si cabe, de signo contrario a la filosofía sistemática, expuesta y defendida en su *Lógica*, la *Metafísica* y la *Ética*, que pretendían enseñar “el dogma como el único razonable, racional” (*Ibid.*):

[...] la *Historia de la Filosofía* [en su interpretación balmesiana] me enseñaba que los filósofos, incluso los más grandes, pensaban de distinta manera, [...] luego algunos se habían engañado, si es que no todos [...] (*Ibid.*)<sup>9</sup>

Atisbaba Gaos ahora la posibilidad de *pensar de distinta manera* –es decir, de no ser dogmático con los valores heredados-, y aplicar a su propio conocimiento de la historia de la filosofía el pensamiento del de Vic. Y este pensar de otra manera le parecía una concepción absolutamente novedosa:

El capítulo sobre “el sistema escolástico” deja la impresión de que él, Balmes, da, sí, a la escolástica todo lo que es de la escolástica, pero que la tiene mucho más por el César que por Dios. En cambio, se entusiasma con Descartes, con Leibniz...

Hay, pues, en él, una relajación del dogmatismo, un rudimento, si quiera, de admisión de varias filosofías, que está en el camino de la consideración de todas por igual que es definitoria del historicismo en el terreno de la filosofía (*Ibid.*, 368).

Con esta *relajación del dogmatismo*, se abría la posibilidad de que algunos (si no todos) los filósofos se *hubieran engañado* en sus concepciones; en este *rudimento de admisión de varias filosofías*, estribaba el sentido del primer acercamiento de Gaos a la filosofía. Con estas reflexiones la filosofía le ganó para siempre, pues en Balmes se podía encontrar una propuesta filosófica que le servía para su propia vida: “Ante todo había ya, hay en Balmes, un verdadero historicismo.” (*Ibid.*, 367).

En consecuencia, Gaos se acogió a ese *rudimento de admisión de varias filosofías* en el sentido balmesiano, que también podía aplicarse a la filosofía balmesiana: es decir, si la historia mostraba que algunos filósofos no estaban

<sup>8</sup> Por esta razón, podemos entender mejor que posteriormente le fuera fácil entender y apoyar ciertos planteamientos historicistas -orteguianos en particular y de la Escuela de Madrid en general-.

<sup>9</sup> El corchete lo hemos introducido con la intención de que el texto se pueda comprender mejor, pues en el original tan sólo aparece la coma -que hemos mantenido-, y no el “punto y coma” que hemos añadido.

en los cierto (*si es que no todos*), entonces se podían poner en tela de juicio no sólo la concepción de Balmes acerca de la Historia de la Filosofía, sino también, y, sobre todo, sus posiciones en materia de Lógica, Metafísica o Ética.

Con respecto a la posible mediación de la filosofía elemental de Balmes en algún posible influjo primero de las ideas kantianas en Balmes, no podemos afirmar directamente nada; si bien, parece claro que Gaos percibía una propuesta filosófica contraria a Kant en Balmes, pues le atribuye la tendencia a “destaca[r] la grandeza filosófica de Descartes y Leibniz”, con el fin de “oponerlos” con sus filosofías respectivas tanto a (1) la “irreligiosa filosofía de la Ilustración”, como a la (2) “idealista y escéptica o panteísta filosofía alemana de Kant a Krause”.

Sin embargo, este escudarse de Balmes en Descartes y en Leibniz, como armas para paliar los peligros de la Ilustración y del panteísmo, fue visto de manera crítica por Gaos que se inclinó a poner a Balmes más cerca de Kant. Teniendo en cuenta lo visto aquí sobre el *historicismo balmesiano*, en opinión de Gaos, lo que hizo Balmes en realidad fue una filosofía, y una obra escrita, “hija de las luces”; y, en este sentido, le pareció a Gaos que el propio Balmes podría ser un kantiano -o, al menos, un ilustrado. Tal parece ser la paradójica vía por la que Gaos llegó a Kant a través de Balmes.

En consecuencia, el de Vic, con su planteamiento “ilustrado” y el *historicismo* de su “Historia de la Filosofía”, llevó a Gaos a entender la filosofía en ese formato. Pero hay un segundo texto filosófico que influyó al mismo tiempo de forma decisiva en el joven Gaos -si bien es cierto que desde una perspectiva neokantiana-; se trata de la *Geschichte der Philosophie* (1900), del filósofo alemán Wilhelm Windelband (1848-1915).

Este texto, que es clave en el desarrollo del pensamiento gaosiano, le aproximó a una nueva forma de comprender la filosofía. Será la lectura de este libro, estando ya en Valencia, el primer acercamiento de Gaos a la filosofía de Kant vía neokantismo. Pero antes de entrar en esta obra fundamental de Windelband, veamos cómo llego a ella.

### **3.1. El papel del positivismo de Hippolyte Adolphe Taine (1828-1893) como clave para el encuentro del neokantiano Windelband.**

El padre de Gaos tenía en casa la *Biblioteca Económica Filosófica* (Gaos, 2003, 370). De hecho, sabemos por las palabras del propio Gaos en *Ideas de la Filosofía* (1942), que de esta colección paterna:

Uno de los libros que más me gustó, que me divertí, que releí, que debió de influir más en mí, al menos en algún sentido y por el momento –pronto averigüé que debía considerar el positivismo superado-, eran los *Los filósofos clásicos del siglo XIX* de [Hippolyte] Taine.<sup>10</sup>

El cual era un libro “[...] de Historia, contemporánea, pero Historia.” (*Ibid.*, 370). Aquí de nuevo tenemos, pero de forma mucho más sólida, algo que ya nos ha salido al paso con Balmes –y que quizá ahora podamos

<sup>10</sup> “En la traducción de la editorial Sempere” (Gaos, 2003, 370). Hippolyte Adolphe Taine (1828-1893) publicó *Les philosophes français du XIXe siècle* en 1856. Como se puede ver, la traducción de la editorial Sempere, hecha por P. Forcadell, no contempla el título al completo, detalle [“philosophes français”] que es necesario para comprender los orígenes y primeros intereses de esta etapa de la formación filosófica de Gaos.

denominar su “tercer gran amor intelectual”-: la importancia fundamental de la historia. De hecho, quizá no sea arriesgado decir que *Literatura, Filosofía e Historia* conformaron desde este momento los tres pilares sobre los que Gaos construiría su primera formación intelectual. Mucho más adelante hacia 1953 el propio Gaos lo *confesó* de esta manera:

De mí debo decir que el leer Historia literaria e Historia de las ideas, en todas formas, tratados, monografías, biografía de escritores y pensadores, explicaciones, comentarios, críticas de textos, viene siendo [...] una de mis inclinaciones más constantes, una de mis prácticas más reiteradas, uno de mis gustos más extraños – porque su persistencia e intensidad han llegado a extrañarme, a hacer que me haya preguntado por la causa del atractivo de tal lectura (Gaos, 1982, 57).

José Gaos deja claro en ese texto que tanto la literatura como la filosofía en su historia fueron pilares fundamentales tanto para su formación como para su desarrollo como pensador. Por otra parte, podemos decir que el libro de Hippolyte Taine y la filosofía elemental de Balmes son los dos primeros libros de carácter filosófico e histórico a la vez, de los que tenemos constancia que Gaos tuvo entre sus manos y leyó en su totalidad -y volverá a leer, en ocasiones posteriores de su vida-, asumiendo así en este momento, y con fuerza, las posiciones defendidas en ambos libros. Así, el texto balmesiano, como ya hemos subrayado anteriormente, le enseñó a superar el dogmatismo: no sólo el moral, que había heredado, sino también el referente a la Historia de la Filosofía, que Gaos comprobó a través de la confrontación histórica de las distintas filosofías. Por su parte, el texto de Taine le puso en contacto no sólo con la filosofía, sino también con la historia contemporánea; si bien es cierto, que a través de la cultura francesa y en su vertiente positivista.

Por otra parte, la lectura del libro de Taine le llevó a leer otro manual de Historia de la Filosofía, que le permitió superar la concepción de la historia de la filosofía, que encontró en el *Curso de Filosofía Elemental* de Balmes:

Pronto unos estudios históricos [los de Taine] me condujeron a la primera Historia de la Filosofía que conocí después de la de Balmes –si en el intermedio conocí alguna otra, pues no la recuerdo, en absoluto, fue sin duda superficial y pasajera [...] (Gaos, 2003, 370).

La Historia de la Filosofía a la que se está refiriendo Gaos –como explicaremos a continuación-, es el manual de esa disciplina, de Windelband.

En resumen: hasta aquí, siguiendo al propio Gaos, hemos planteado lo que constituyó la “primera etapa indefinida” (*Ibid.*, 371) de la formación del pensamiento de Gaos, es decir, la que abarca desde su lectura de Balmes en 1915, hasta el encuentro con el texto de Windelband en 1919, y la lectura de Morente, posiblemente en 1920:

[...] desde el [libro de] *Balmes* hasta los primeros libros que me parecieron dar el estado actual, representar una de las filosofías anticipadas. Estos primeros libros fueron los de Windelband y Morente [...] (*Ibid.*, 372).

Prosigamos exponiendo el desarrollo de la formación del joven Gaos -en este caso, ya inmersos en la formación filosófica e histórica- durante la *Primera etapa indefinida*. Según dijimos, se topó ahora con la *Historia de la Filosofía*, de Windelband, que fue crucial en la ampliación de su interés por la perspectiva histórica de la filosofía y clave, al mismo tiempo, de su primer

acercamiento al neokantismo, característico la siguiente *Primera etapa definida de formación*.

Así que, a los dos primeros textos filosóficos, que influyeron de forma decisiva en el Gaos más estrictamente filósofo e historiador, el de Balme, que se movía en el ámbito de la historia general de la filosofía, y el de Taine, que lo hacía en el de la historia del pensamiento francés del siglo XIX, se añadía ahora la Historia de la Filosofía de Windelband, que además de aproximarle a una forma nueva de comprender la filosofía, representó su primer acercamiento al neokantismo.

La motivación del conocimiento de este texto vino dada porque a Gaos – nos lo narra él mismo – no le bastaba ya con la biblioteca paterna, ni con la que había ido formando con sus lecturas filosóficas. Gaos empezó a visitar regularmente bibliotecas públicas (o “más o menos públicas”<sup>11</sup>), en particular, una de Valencia –desconocemos cuál–, a la que acudía a estudiar filosofía y “a pasar mañanas y tardes enteras en ella” (*Ibid.*, 370). Este pasar allí “mañanas y tardes”, nos hace pensar que, tras haber obtenido el título de bachiller, y antes de comenzar la carrera de Derecho en la Universidad de Valencia, Gaos tuvo la oportunidad de adquirir formación filosófica.

De este modo, Gaos siguió formándose muy sólidamente en Filosofía antes de sus años universitarios en Valencia y en Madrid. Utilizó para ello una colección de libros entre los cuales sabemos que leyó “un Sócrates y un Platón de \* [Renault] un Descartes de Landormy, un Spinoza de \* [Chartier], un Leibniz de Halbwachs, un Kant de Cantecor”.<sup>12</sup>

Fue entonces cuando Gaos empezó a profundizar en la historia de la filosofía antigua y en la historia de la filosofía moderna. Según nuestros cálculos,<sup>13</sup> la lectura de estos textos supuso el estudio y lectura de unas cuatrocientas páginas. Sin embargo, no se detuvo aquí su interés por la lectura de obras de esta colección, pues fue en una de ellas que se encontró la apreciación de la traductora de la colección, Matilde Ras, según la cual “el mejor manual de *Historia de la Filosofía* era el de Windelband”.<sup>14</sup>

<sup>11</sup> Desconocemos a qué se refiere exactamente cuando afirma esto. (Gaos, 2003, 370).

<sup>12</sup> (Gaos, 2003, 370). “Era una traducción de estudios publicada por la [Casa] editorial Estudio de Barcelona”. Gaos afirma que leyó algunos de los estudios de esta colección –y que alguno encontró abstruso–. Los asteriscos significan, según la nota al pie de Antonio Zirión, que hay espacios en blanco en el manuscrito. Por nuestra parte, hemos investigado al respecto y hemos confirmado que los nombres completos de los autores son: Paul Landormy (autor del estudio sobre Sócrates), Marcel Renault (estudio sobre Platón), Paul Landormy (estudio sobre Descartes), Emile Chartier (estudio sobre Spinoza), Maurice Halbwachs (estudio sobre Leibniz), y Georges Cantecor (estudio sobre Kant). (Landormy, Renault, 1913; Landormy y otros, 1914).

<sup>13</sup> Véase la nota anterior para conocer el número de páginas. Si bien Gaos no leyó el texto sobre Epicuro –este texto debía de ocupar alrededor de unas 100 páginas–, sí leyó, como hemos visto, el resto.

<sup>14</sup> (Gaos, 2003, 370). El libro que leyó Gaos y al que se refiere creemos que debió de ser “Geschichte der Philosophie” (1892), no “Geschichte der neuen Philosophie” (traducible por “Historia de la nueva Filosofía”), pues el título al completo de este último es “Geschichte der neuen Philosophie in ihren zusammenhänge mit der allgemeinen Kultur und den besonderen Wissenschaften” (“Historia de la nueva Filosofía en su relación con la cultura en general y con las Ciencias especiales”), escrito entre 1889-1892. Windelband fue el fundador de la Escuela neokantiana de Baden. Fue catedrático en Zurich, Friburgo, Strasburgo, y, desde 1903, en Heidelberg. Sus obras más conocidas fueron “Präludien”

Entonces se las arregló para que le llegase el libro del tal Windelband desde Alemania, lo cual consiguió rápida y eficazmente. Y fue así como, gracias a este libro, Gaos no sólo comenzó a vérselas por segunda vez con la Historia de la Filosofía ya en una visión diferente a la balmesiana, sino que, principalmente, sobre sus páginas aprendió hacia 1919 “prácticamente a entender el alemán”,<sup>15</sup> pues sabemos que lo leyó íntegramente en este idioma.

En conclusión, Gaos había establecido ya en esta “primera etapa indefinida” una doble línea de aprendizaje con relación a la filosofía y su historia: por un lado, había descubierto la amplísima bibliografía existente acerca de la “Historia de la Filosofía” –es decir, una suerte de “literatura” dedicada a historiar la filosofía-, y por otro, había adquirido buenos conocimientos del pensamiento de los filósofos pertenecientes a la historia de la filosofía. En sus palabras: a través

[...] [del] conocimiento de la Historia de la Filosofía, o de la literatura histórico-filosófica, y a través de ella y directamente, de la literatura filosófica, de la historia de la filosofía. [...] [fui] descubriendo y conociendo tanto la una como la otra... (Gaos, 2003, 371).

Gaos se estaba formando de manera simultánea y complementaria en Filosofía e Historia de la Filosofía. Los textos de Balmes y Windelband –tanto en lo que respecta a la exposición de las diferentes filosofías, como en lo referido a las relaciones y concatenaciones que establecían entre los distintos filósofos y sus filosofías-, le sirvieron para formarse en *historia de la filosofía* y en *filosofía* en general. Pero, al mismo tiempo, y para comprender las distintas *filosofías* que forman esa historia como sus contenidos compartimentados, Gaos se había impuesto la “obligación” de conocerlos en profundidad, y había estado estudiando y leyendo monografías sobre las filosofías de Sócrates, Platón, Descartes, Spinoza, Leibniz y Kant, publicadas por reconocidos especialistas como P. Landormy, M. Renault, E. Chartier, M. Halbwachs y G. Cantecor.

Es decir, en estos años del final de la *primera etapa indefinida* de formación en Valencia, Gaos estudió los tres textos mencionados de Balmes, Taine y Windelband. Leyó, además,<sup>16</sup> la *Psicología, Lógica y Ética* de Abel

(1883), “Geschichte der Philosophie” (1892), “Geschichte der neuen Philosophie” (1889-1892), “Geschichte und Naturwissenschaft” (1894) y “Enleitung in die Philosophie” (1914). (López, 1990, 50). Hemos manejado la edición *Geschichte der Philosophie* (Tübingen und Leipzig, Verlag von J.C.B. Mohr, 1900). Esta obra fue traducida por Francisco Larroyo con el título “Historia general de la filosofía”, y publicada en Barcelona en 1970. La edición incluía además un texto sobre “La filosofía del siglo XX” escrito por Heinz Heimsoeth.

<sup>15</sup> “Sobre sus primeros pliegos aprendí, prácticamente, a entender el alemán. Pero por el momento el libro no podía influir demasiado en mí.” (Gaos, 2003, 370). Según este detalle, creemos que Gaos debió de comenzar a entender el alemán hacia 1919, un poco antes o mientras comenzaba sus estudios universitarios de Derecho en la Universidad de Valencia.

<sup>16</sup> Estas lecturas filosóficas de la etapa valenciana las conocemos gracias al texto de 1942 que venimos citando (Gaos, 2003, 372.). Asimismo, en 1953, pero sin mencionar ni el texto de Abel Rey, ni la “Introducción a la filosofía” de Windelband, escribe: “De las lecturas que hice en los años de Valencia, antes de ir a Madrid [...] los dos libritos de Morente, *La filosofía de Kant* y *La filosofía de Bergson*, y de la *Historia de la Filosofía* de Windelband, saqué la convicción de que la filosofía del día era la filosofía alemana neokantiana.” (Gaos, 1982, 59).

Rey,<sup>17</sup> *La filosofía de Kant y La filosofía de Bergson*, compuestas ambas por Manuel García Morente y publicadas en 1917,<sup>18</sup> y otro texto de Windelband, su *Introducción a la Filosofía*.<sup>19</sup> Podemos decir con seguridad que estos textos constituyeron el final de su primera “etapa indefinida”.

Pero dicha lectura marcaba también el comienzo de su “etapa definida” (1919-1923). De este modo, la lectura del segundo texto de Windelband, la doble lectura de Morente y el texto del francés Rey configuraron, plausiblemente, su transición filosófica a la madurez.<sup>20</sup> La asimilación de estos textos sería calificada por Gaos como el comienzo de una “primera etapa definida”<sup>21</sup> –o si se prefiere, *etapa consciente*- de su formación.

Asimismo, otra influencia de entonces que se percibe en el joven Gaos fue el “neo-positivismo”<sup>22</sup> del “profesor de historia y filosofía de la ciencia en la Sorbona de 1919 a 1940” (Ferrater, 1979, 2865), Abel Rey (1873-1940). De éste, sabemos que Gaos había estudiado el texto *Psicología, Lógica y Ética*<sup>23</sup> y que la posición de Rey le parecía “laxa” (Gaos, 2003, 371), lo cual contribuyó a que prefiriera, por encima de la concepción del francés, la interpretación de “D. Manuel” [García Morente]: pues con la interpretación que de Kant hacía Morente, se convertía en “el filósofo en un sentido historicista” (*Ibid.*). Y, al mismo tiempo, Gaos apostaba ya por la posición de Windelband. En definitiva, “[...] [los libros de] Windelband y Morente, [...] prevalecieron sobre los de Rey.” (*Ibid.*, 372).

<sup>17</sup> “(...) en las traducciones editadas por la Lectura”. Abel Rey representaba en 1942, para Gaos, un “neo-positivismo”, aunque “laxo.” (Gaos, 2003, 371).

<sup>18</sup> (Abellán, 1979-1991, 237). Tan sólo 3 años (aprox.) después de su publicación, Gaos ya había leído ambos textos.

<sup>19</sup> Hay que resaltar, que las fuentes de Gaos estaban muy actualizadas, pues si bien la “Historia de la Filosofía” fue publicada por Windelband a finales del siglo XIX, su “Introducción a la Filosofía” (*Einleitung in die Philosophie*) se publicó por vez primera en 1914 (López, 1990, 50). Gaos pudo leer este texto de Windelband -en lengua alemana- hacia 1919 o 1920; es decir, tan sólo 5 o 6 años después de su publicación en Alemania.

<sup>20</sup> Como dijimos, fue el propio Gaos el que delimita “la primera etapa definida”, diciendo que ésta comenzó cuando se dio cuenta de que: “el (neo)-kantismo, tal como me lo sugerían Windelband y Morente, era *la* filosofía –de que había que partir al menos” (Gaos, 2003, 372). Por esta razón, quizá podamos afirmar, que la lectura de los textos de Windelband y Morente se dio dentro de la “primera etapa indefinida”, inaugurando sin embargo lo que él mismo denomina como “primera etapa definida”. Sea como fuere, los textos de Windelband y Morente fueron “los primeros libros” que le “parecieron dar el estado actual, representar una de las filosofías anticipadas.” (Gaos, 2003, 371-372).

<sup>21</sup> Es el nombre que Gaos da en 1943 a esta segunda etapa de su formación (Gaos, 2003, 371-372).

<sup>22</sup> Gaos atribución del término “neo-positivismo” a la filosofía de Abel Rey (Gaos, 2003, 371).

<sup>23</sup> “[...] en las traducciones editadas por la Lectura” (Gaos, 2003, 371). Asimismo, de otras obras de Rey tenemos noticias de las siguientes: *La théorie de la physique chez physiciens contemporains*, 1907; *L'énergétique et le mécanisme au point de vue de la théorie de la connaissance*, 1907; *La philosophie moderne*, 1908; *Les sciences philosophiques leur état actuel*, 1908; *Le retour éternel et la philosophie de la physique*, 1927; *La science orientale avant les Grecs*, 1930; *La jeunesse de la science grecque*, 1933; *La maturité de la pensée scientifique en Grèce*, 1939; *L'apogée de la science technique grecque*, 2 vols., 1946-1948 (Ferrater, 1979, 2865).

Sabemos, pues, que Gaos se estuvo formando en el kantismo y en el neokantismo a través de la interpretación que de los mismos hacían Morente y Windelband:

El neo-kantismo de Morente presentaba a Kant como el filósofo en un sentido historicista...La *Introducción* de Windelband, [presentaba a Kant en un sentido] histórico-sistemática [...] (*Ibid.*, 371).

Seguramente, el sentido historicista del Kant de Morente reafirmó sus posiciones ante el papel del conocimiento histórico de la Filosofía. En consecuencia, en esta *Primera etapa definida*, Gaos pensaba que, para entender la filosofía del momento, debía partir de las interpretaciones de Morente y Windelband, a las que debía añadir además cierto bergsonismo y weberianismo:

Primera etapa definida, pues: una en que me pareció que el (neo)-kantismo, tal como me lo sugerían Windelband y Morente, era la filosofía –de que había que partir al menos. Pero no sin consideración de otras filosofías como importantes “especialmente”: así, “en Francia”, Bergson. Ni sin un efecto “aminorado”, “mitigador”, “amortiguador”, de libros como el *Weber* (*Ibid.*, 372).<sup>24</sup>

Así mismo, pensamos que leyó también el texto de Manuel García Morente, *La filosofía de Bergson*, en esta etapa de formación en Valencia. En conclusión, en este período Gaos “[...] [tuvo] la convicción de que la filosofía del día era la filosofía alemana neokantiana (Gaos, 1982, 59).<sup>25</sup>

**3. “Primera etapa definida” (1919/1920-1923): ardiendo en ganas de ir a Madrid. Gaos en la U. Central (1921-1923): Morente, un padre (neo)kantiano para Gaos. Kant en Cuba, por Gaos: lectura política del joven Gaos.**

Sabemos que José Gaos se trasladó a la capital en septiembre de 1921 (*Ibid.*, 76), con el fin de poder estudiar Filosofía en la Universidad de Madrid. Según Max Aub, Gaos padre “no puso más que mala cara a la decisión [de su hijo] de abandonar sus estudios de derecho, ya a media

<sup>24</sup> Respecto a Weber, puede ser que Gaos se refiera a la *Historia de la Filosofía* de este autor, que menciona en (Gaos, 2003, 371).

<sup>25</sup> Conviene señalar, que es interesante profundizar en los planteamientos filosóficos windelbandianos. En efecto, según Ángeles López Moreno: cuando comenzaron las “grandes síntesis históricas” fue realmente el momento en que la Historia como disciplina se “despega” del resto de las esferas y comienza a definir sus propios métodos y sus problemas. Este *despegue* aconteció entre 1860 y 1890, años en los que distintos estudiosos alemanes se aventuraron a investigar directamente los textos-fuente y acometieron una crítica filológica e histórica de los mismo. Así, por ejemplo, el teólogo y filósofo Eduard Gottlob Zeller (1814-1908), el filósofo y filólogo Karl von Prantl (1820-1888) o Friedrich Albert Lange (1828-1875) se dedicaron a trabajar con estos métodos acerca de la filosofía griega y moderna (López, 1990, 53). No obstante -y volviendo al papel central que tiene la Historia para Windelband-, fue Heinrich Rickert (1863-1936) el autor que, según López Moreno situará “el lugar de las ideas de valor en la historia” (*Ibid.*). Por otra parte, es imprescindible señalar que Windelband se había preocupado antes por temas de historia de la filosofía, y también por el papel de la historia en las ciencias. Así, escribió “Geschichte und Naturwissenschaft” [Historia de la Ciencia Natural] (1894), donde presenta a esta como una ciencia que “estudia las cosas desde su aspecto universal”, a diferencia de la Historia que es una ciencia de lo concreto. De hecho, con relación a esta distinción, Windelband afirmó que las ciencias naturales poseen un carácter *nomotético* y las históricas un carácter *ideográfico*. Será este carácter *ideográfico* de la ciencia histórica el que, según hemos ido estudiando, interesará a Gaos, suponemos que de forma más o menos explícita.

carrera” (Aub, 2001, 211). Hoy sabemos que Gaos no los abandonó en 1921, sino unos años más tarde, pues siguió estudiando Derecho al mismo tiempo que Filosofía en Madrid.

José Gaos por fin podía hacer aquello que –en sus palabras- *ardía en ganas* de hacer y su padre no le había permitido hasta esa fecha. Ahora, por fin, podía estudiar y formarse con aquellos profesores de filosofía de los que *conocía su fama y sus libros*: Ortega, Morente o Besteiro (Gaos, 1982, 76). Con semejante predisposición, Gaos debió de ir repleto de ilusión y lleno de ganas de aprender más filosofía a las clases de la Facultad de Filosofía y Letras.

Sabemos que Gaos “tenía idea de entrar a la Residencia de Estudiantes, pero no lo pudo lograr” (Aub, 1985, 257).<sup>26</sup> Recién llegado Gaos se encontró, que habían perdido presencia y actualidad en Madrid la filosofía kantiana y neokantiana, en que se había formado en su etapa valenciana a través de las lecturas indicadas de Morente y de Windelband: “En cuanto llegué a Madrid, percibí que el neokantismo ya no era *la* filosofía.” (Gaos, 2003, 372).

Es en estos años cuando Gaos empezó a comprender que el reto de la filosofía en Madrid ya no consistía en el mero conocer las distintas filosofías y su historia, tal y como había venido haciendo en la denominada “primera etapa indefinida”. Más bien, ahora se trataba de ir *viviendo* –de una forma consciente- las distintas filosofías del presente, cada una como superadora de la anterior:

[...] [se trataba de] un ir viviendo, no simplemente conociendo, filosofías contemporáneas, como las filosofías superadoras de las demás, verdaderas, constitutivas de *la* filosofía (*Ibid.*, 371).

Gaos en los primeros años de su etapa madrileña leerá la *Historia de la Filosofía* de Paul Janet y Gabriel Séailles, así como la *Historia de la Filosofía* de Weber (*Ibid.*).<sup>27</sup> Pero esperaba aprender mucho en su etapa universitaria madrileña gracias a “la enseñanza misma de la Facultad” (*Ibid.*) –es decir, a las clases que recibe *in situ* en la Universidad de Madrid.

En efecto, asistir a ellas era la mejor forma de ir *viviendo* las filosofías, yendo más allá de un mero conocimiento *libresco* de ellas. Tan en serio se tomó esta forma de aprender filosofía que de todas las materias que se impartían en la Facultad de Filosofía nos confiesa que sólo dejó de asistir a

<sup>26</sup> Dicho sea de paso, Gaos conoció a Buñuel “en los últimos meses de mil novecientos veintinueve”, recién llegado a Madrid para estudiar Filosofía. Luis Buñuel –según Aub- también acabaría estudiando Filosofía y Letras –después de no aprobar el ingreso en la Escuela de Ingenieros Agrónomos. (Aub, 1985, 258).

<sup>27</sup> Sobre Paul Janet (1823-1899), Ferrater Mora afirma: “nació en París, profesó en Estrasburgo, en el Liceo Louis le Grand de París (1856-1866) y en la Sorbona (1864-1898)” fue “secretario de Victor Cousin, propagó las doctrinas eclécticas y espiritualistas de su maestro, destacando especialmente las últimas en polémica contra el materialismo y el positivismo, que estimaba, como otros discípulos de Cousin, ligados al descreimiento e indiferencia en materia religiosa. Dentro del eclecticismo espiritualista, Paul Janet defendió el moderantismo y el liberalismo en asuntos políticos. Una de sus principales ideas fue la de la felicidad como una esperanza hacia un progreso cada vez mayor en dirección hacia un estado de perfección” (Ferrater, 1979, 1783). El *cousiniano* profesor de la Sorbona, Paul Janet, publicó junto a Gabriel Séailles la *Historia de la Filosofía. Los problemas y las Escuelas* (editorial Ch. Bouret, 1891)

las clases de Bonilla,<sup>28</sup> pues no le interesaban. Bonilla impartía Historia de la Filosofía, una disciplina sobre la cual en realidad Gaos ya había realizado varias lecturas sólidas durante los años en que leyó la biblioteca -familiar o no- así como en sus primeros años de estudiante de Derecho en la Universidad de Valencia; por el contrario, prefería centrarse en el aprendizaje de lo que era novedoso y aún tenía por delante. En consecuencia, Gaos optó por presentarse por “libre” a la asignatura de Bonilla, para lo cual sólo tuvo que preparar a *Leibniz* (*Ibid.*).<sup>29</sup>

Lo que realmente le era novedoso, *vivo*, fueron las clases de Ortega y Morente. Le impresionaron. Y es que en el fondo se trataba de dos escritores filósofos de los que Gaos había leído artículos, ensayos e incluso libros. Del resto del profesorado, dirá: “[...] las otras materias y profesores eran filosóficamente secundarios.” (*Ibid.*).<sup>30</sup>

De esta manera, las lecciones de estos dos filósofos le formaron y dotaron de fuertes conocimientos en filosofía, pues Ortega y Morente no sólo hacían estudiar un filósofo clásico a cada estudiante -llevándole así a la lectura directa de los textos de los filósofos-, sino que además explicaban sus filosofías en clase, interpretando los textos clásicos de la historia de la filosofía.

Sabemos con certeza que Gaos entabló rápidamente amistad -en un primer momento, como discípulo- con su admirado Morente. De él, ya mencionamos, que había leído dos obras principales -sobre Kant y Bergson-, por lo cual conocía sus planteamientos filosóficos de partida. Éstos, además, eran completados al recibir clase Gaos de Morente. El resultado fue que Manuel García Morente (1886-1942) se convirtió en su ansiado “primer maestro” en filosofía: “[...] mi *primer* verdadero maestro en filosofía fue Morente [...] Mis anteriores profesores de filosofía no cuentan.” (*Ibid.*, 75).

Las clases de Morente fueron una revelación para Gaos. Morente impartía las clases de Ética en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Madrid. Esta asignatura no era común a todas las *secciones* de la Facultad de Filosofía y Letras, sino que era una asignatura específica para los alumnos de la Sección de Filosofía.

Sabemos que en la clase de Ética eran siete alumnos (*Ibid.*, 76).<sup>31</sup> La forma de dar clase de Morente era “jovial” e “irónica” sin llegar a ser “sarcástico”. Morente “quitaba humos”. Asimismo, “animaba” y “alentaba” al alumnado

<sup>28</sup> Bonilla impartía también “Psicología Superior”. Gaos se examinó por libre de esta materia y de “Historia de la Filosofía” (Gaos, 2003, 371).

<sup>29</sup> Del cual, como ya hemos visto, debía de conocer bastante pues había leído la monografía sobre *Leibniz* de Halbwichs.

<sup>30</sup> En 1921, Zubiri aún no era profesor en la Facultad.

<sup>31</sup> Conocemos, con certeza, cuatro nombres de los seis compañeros de Gaos: de dos, sólo sabemos sus apellidos: Romo y Ganga. En el tomo VI, O-R, de Gonzalo Díaz (1980-2003) no se menciona ningún autor que viviera entre los siglos XIX y XX con el apellido “Romo”. Tampoco aparece en el tomo correspondiente (t. III) ningún dato sobre el apellido “Ganga”. El tercer compañero, era una alumna: Jimena Menéndez Pidal. El cuarto suponemos que debía de ser Antonio Moxó. Los hipotéticos quinto y sexto compañeros podrían ser Bacarisse y Romero, pues como tal se refiere a ellos en Carta 6 (2.5.[1924]) (Gaos, 1999, 56-57). Desconocemos el nombre del séptimo.

con la finalidad de estimular “la conciencia crítica”. Para Gaos, Morente era “[...] un muy auténtico socrático.” (*Ibid.*)<sup>32</sup>

Morente, “según los años” (Gaos, 2003, 371) daba la explicación de los textos de Platón (“República”), de Aristóteles (“Ética Nicomaquea”), de Spinoza (“Ética”) y de Kant (“Crítica de la Razón Práctica” y “Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres”). Asimismo (*Ibid.*), Gaos recuerda que si bien Morente, según el año, variaba las obras de la historia de la filosofía que escogía para explicar en clase, sin embargo, oyó “por dos veces” las explicaciones sobre la *Ética* de Spinoza y su lectura. También refiere (*Ibid.*) que tuvo que prepararse la *Teodicea* de Leibniz y la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* de Kant para el examen. A excepción de Aristóteles, sobre Spinoza, Leibniz y Kant ya había leído y conocido sus filosofías en los textos de Chartier, Halbwachs y Cantecor, respectivamente (*Ibid.*, 370).<sup>33</sup>

Con relación a los planteamientos kantianos y neokantianos de Morente, Gaos parecía estar bastante bien preparado; teniendo en cuenta esto último, creemos que va a suponer un enriquecimiento doble el hecho de que Gaos vea en Morente un *verdadero maestro*, pues no sólo pudo contrastar y confirmar con él lo aprendido en los libros sobre el (neo)kantismo; sino que asimismo Gaos tuvo ocasión de oír y aprender, por vez primera, acerca de la nueva filosofía –sobre la cual acabaría escribiendo su tesis doctoral, en 1928-: *la fenomenología*. La fenomenología se podía considerar inaugurada por la publicación de las *Investigaciones Lógicas* por Husserl en 1900, y su recepción en España había sido muy temprana. Tan fuerte llegaría ser la posición de la fenomenología en aquellos años en la Facultad que, según Gaos, Manuel García Morente consideraba que “la fenomenología había venido a superar al neokantismo” (Gaos, 1982, 61). De hecho, había irrumpido con mucha fuerza:

[...] al empezar los cursos en Madrid, me encontré con que Morente se puso a dedicar un día a la semana a explicar la fenomenología de Husserl [...] (*Ibid.*, 59).<sup>34</sup>

El planteamiento de la asignatura se estructuraba en tres tipos distintos de clase a la semana: un día impartía la clase en forma de lección o conferencia, otro día se leía y comentaba un texto en clase, y un tercer día lo dedicaba (*Ibid.*, 77) a –tras corregirlos en casa- criticar los trabajos escritos que había encargado al alumnado.

Así, sabemos que Morente explicaba la fenomenología en clase, “alternando [estas lecciones sobre Husserl] con [la lectura de] Spinoza”

<sup>32</sup> El amigo de Gaos durante los estudios en la Facultad (y carrera) de Filosofía, Antonio Moxó, caracterizó de un modo parecido a Manuel García Morente: “Ancha faz de abad de buen convento. / Con corbata o alzacuellos, / ojos de bondad infinita /bajo una rubia frente despoblada. /Las ideas claras y distintas/ de una regia mente cartesiana/ y un raro saber innato, /gran maestro en mayéutica socrática”. (Cursiva nuestra). Moxó Ruano, Antonio, *Poema del andar y del pensar. Amorcillos...* Castalia, 1991, 30.

<sup>33</sup> El texto que había manejado Gaos, hacia 1918 o 1919 fue la obra de Landormy y otros, *Filósofos modernos: Descartes, Spinoza, Leibniz y Kant* (1914).

<sup>34</sup> Tras entrar en contacto con la fenomenología, su interés “se prolongó durante toda su vida”. Para ampliar este punto: Ziri6n Quijano, Antonio, “Los filósofos españoles en México. José Gaos (1900-1969)” (Ziri6n, 2003, 166).

(Gaos, 2003, 371); es decir, que Gaos escuchó en aquel primer curso de “Ética”, dirigido por Morente, lecciones/conferencias acerca de la fenomenología, pero también las lecturas y comentario de la *Ética* de Spinoza –es decir, el segundo formato de clase que impartía Morente. Con relación a la tercera tarea –los trabajos–, Gaos describe cuáles fueron los tres trabajos que encargó para el curso de “Ética”. Se trataba de escribir acerca de los siguientes temas:

- a) *Distinguir lo útil, lo interesante y lo agradable,*
- b) *La ciencia y la acción: sus relaciones mutuas, sus propósitos respectivos;*
- c) *Análisis psicológico del acto voluntario (Ibid.).*

Con relación al primero –*Distinguir lo útil, lo interesante y lo agradable*–, sabemos que Morente no quedó muy satisfecho con el trabajo de Gaos; Gaos confiesa que fue un “fracaso completo”, pero que a pesar de la crítica “irónica [...] y jovial” de su maestro, éste le dijo, de forma muy seria que estaba seguro de que el “próximo trabajo iba a estar muy bien.” (Gaos, 1982, 77).

El segundo, que debía de tratar acerca de *La ciencia y la acción: sus relaciones mutuas, sus propósitos respectivos*, tampoco fue muy brillante: Morente, en un primer momento se rio “desenfadadamente”, pero después le dijo –en un tono que a Gaos le pareció “sincero”–: “Trate usted, hombre, de sacarse las cosas de la cabeza [...]” (*Ibid.*).

Morente se estaba refiriendo a que Gaos debía usar menos los manuales, y reflexionar más por sí mismo. En efecto, sabemos que Gaos había releído un texto de juventud –el *Kant* de, precisamente, Morente– y había ido siguiendo lo que ahí se decía.<sup>35</sup>

No sólo por anécdotas como la anterior, sino por otros datos, que por razón de espacio no incluimos aquí, podemos afirmar, sin equivocarnos, que Morente había sido una especie de “padre” para Gaos (en fuerte contraste con el que se ausentó, por razones laborales, desde el Norte hasta Levante), y que Morente representó para Gaos, hasta cierto punto, el kantismo, la filosofía kantiana, el neokantismo, o, exagerando un poco... ¡diríamos que el propio *espíritu* de Kant!, pensamiento que parece haber envuelto el ímpetu filosófico del joven Gaos (¡hasta que “llego Husserl” a la Universidad Central, claro!). Junto al “historicista” Balmes o al positivismo de Taine (que, como vimos, le llevó paradójicamente al historicismo de nuevo, y, por ende, al neokantismo) había nacido un joven filósofo, el joven *Pepe Gaos*, que ardía en ganas de llegar a la kantiana *Escuela de Madrid*, del primer tercio del siglo XX español, esa misma escuela filosófica que, muy probablemente, se había traído en espíritu el propio Ortega y Gasset en sus apasionados viajes alemanes (y no sólo a Marburg).

<sup>35</sup> “Morente se rio desenfadadamente, desaforadamente, a verdaderas carcajadas, de los empréstitos que había yo hecho de su libro sobre Kant [...]” (Gaos, 1982, 77). No obstante, dicho esto sabemos también por Gaos que “Morente era irónico, pero no sarcástico, sino jovial, como hombre en el fondo bondadoso, bueno.” (*Ibid.*)

### Bibliografía

- Abellán, J. L. (1979-1991): *Historia crítica del pensamiento español*, T. V(III). Madrid, Espasa Calpe.
- Aub, M. (2001): "José Gaos". En: *Cuerpos Presentes*, Ed., introd. y notas de J.-C. Mainer, Valencia, Fundación Max Aub.
- Aub, M. (1985): "José Gaos". En *Conversaciones con Buñuel (seguida de 45 entrevistas con familiares, amigos y colaboradores del cineasta aragonés)*, Madrid, Aguilar.
- Díaz Díaz, G. (1980-2003): *Hombres y Documentos de la Filosofía Española*. Madrid, CSIC.
- Espinosa, A. (1999): "Cronología y bibliografía de José Gaos". En: A. Espinosa (Coord.), *Homenaje a José Gaos*, La Gaceta del Fondo de Cultura Económica (Nueva Época: n° 348. diciembre), México, FCE, 58-62.
- Ferrater Mora, J. (1979): *Diccionario de Filosofía*. Madrid, Alianza Editorial, (5ª reimpresión, 1986).
- Gaos, J. (2003): "Gaos visto por sí mismo, 1942". En *Obras Completas*, t. III. México, UNAM.
- Gaos, J. (2003): "(...) desde *Balmes* hasta (...) *Windelband* y *Morente* (...) *Rey*". En *O. C.*, T. III. México, UNAM
- Gaos, J. (1982): "Confesiones Profesionales [1953]". En *Obras Completas*, t. XVII. México, UNAM.
- Gaos, J. (1999): "Carta 1". En *Obras Completas*, t. XIX. México, UNAM.
- Landormy, P. & Renault, M. (1913): *Filósofos griegos: Sócrates. Platón y Epicuro*. Barcelona, Casa Editorial Estudio.
- Landormy, P.; Chartier, E.; Halbwachs, M. & Cantecor, G. (1914), *Filósofos modernos: Descartes, Spinoza, Leibniz y Kant*, Barcelona, Casa Editorial Estudio.
- López Moreno, Á. (1990): "*Comprensión*" e "*Interpretación*" en *las ciencias del espíritu: W.Dilthey*. Murcia, Universidad de Murcia (Secretariado de publicaciones e intercambio científico), Colección Maior n° 41.
- Windelband, W. (1900): *Geschichte der Philosophie*. Tübingen und Leipzig, Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck). Versión castellana de Francisco Larroyo: *Historia general de la filosofía*, Barcelona, El Ateneo, 1970.
- Zirión Quijano, A. (2003): *Historia de la fenomenología en México*. Morelia, Red Utopía/ Jitanjáfora Morelia Editorial.

## ***Reflexiones sobre la recepción del pensamiento de Kant en Zubiri***

### *Reflections on the presence of Kant's thought in Zubiri*

M<sup>a</sup> Fernanda Lacilla Ramas  
Universidad de San Dámaso

**Resumen:** La presencia de Kant en Zubiri se constata en toda su obra. Introducido por el neokantismo, admiró el antipsicologismo de algunas de sus corrientes. Mantuvo un discernimiento crítico con los planteamientos de Kant por su deseo de superar las dificultades idealistas, subjetivistas y psicologistas que enredaban el filosofar en el propio sujeto y no permitían el acceso a lo real. El interés que le guio al exponer la idea de filosofía de Kant en sus Cinco lecciones de filosofía es reflejo de su propia inquietud por dar con el objeto específico que él perseguía. En Zubiri lo trascendental ya no estará en el ámbito del objeto, como logro de las estructuras cognoscitivas a priori; su hallazgo de una inteligencia sentiente le propiciará el orden trascendental de la propia realidad, no ya allende, sino sentida desde el principio en su aprehensión primordial como impresión de realidad, y será su expansiva apertura la que impulse los dinamismos ulteriores de intelección.

**Palabras clave:** Filosofía, Intelección, trascendentalidad, realidad, idealismo, realismo.

**Abstract:** The presence of Kant in Zubiri is evident throughout his work. Introduced by neo-Kantianism, he admired the anti-psychologism of some of its trends. He maintained a critical discernment over Kant's approaches because of his desire to overcome the idealistic, subjectivist and psychologistic difficulties that entangled philosophizing in the subject itself and did not allow access to what is "real." The interest that guided him in expounding Kant's idea of philosophy in his Five Lessons in Philosophy is a reflection of his own concern to find the specific object he pursued in his philosophy. In Zubiri what is "transcendental" will no longer be in the realm of the object, as an achievement of the a priori cognitive structures. His discovery of a "sentient intelligence" will propitiate the transcendental order of his own reality, no longer beyond, but sensed from the beginning in its primordial apprehension as impression of reality. This will be its expansive opening that will drive the subsequent dynamisms of intellection.

**Keywords:** Philosophy, Intellection, transcendentality, reality, idealism, realism.

Es innegable el gran peso del legado de Kant en la historia de la filosofía. ¿Cómo no valorar su importancia en la cultura occidental por las nuevas y revolucionarias bases que dio a la epistemología, la moral, la antropología, la metafísica, especialmente? Ciertamente su criticismo ha marcado un antes y un después en la forma de hacer filosofía, ha inspirado e interesado a muchos pensadores muy diversos que contaban con un sistema de

pensamiento, no solo en el panorama filosófico universal, sino también dentro de España en el pasado siglo. Por decir algo, nos podemos referir a Unamuno, a Ortega, a Fernando Rielo. Los dos primeros mucho más conocidos, su interés por la dualidad de la razón teórica y práctica se asocia con su oposición entre razón y vida o entre razón fisicomatemática y razón vital. El caso de Fernando Rielo, merecería un estudio aparte por sus características tan peculiares y potentes. Su temprana lectura de Kant le llenó de admiración; aunque no quiere decir esto que fuera su fuente de inspiración, sí que le dio que pensar y, de hecho, habla de unas estructuras y operadores trascendentales, de carácter ontológico, y de funciones psicoespirituales, psicosomáticas y psicoorgánicas de las facultades (intelectiva, volitiva y unitiva), de corte muy distinto al kantiano, dentro de su original metafísica genética.<sup>1</sup>

Por lo que se refiere a Zubiri, que es el autor que nos ocupa, es fácil constatar la presencia de Kant en su obra. Fue uno de los interlocutores con quienes dialogó Zubiri durante las etapas de elaboración de su propio pensamiento. Claro que no fue el único del que se sirvió, también lo hizo con otros grandes pensadores: Aristóteles, Suárez, Leibniz, Descartes, Hume, Hegel, Husserl, Heidegger, Ortega, entre otros; pero no cabe duda, que el idealismo de Kant ha tenido una presencia muy notoria en la reflexión de Zubiri en todas sus vastas dimensiones y, especialmente, en la gnoseológica. Esto no puede llevarnos al error de presuponer una cercanía de sus respectivos planteamientos. Hay mucho que precisar a este respecto, de hecho, más bien veremos cómo mantuvo con él una prolongada postura crítica. Pero en tanto que fue un interlocutor directo o velado<sup>2</sup> con el que dialogó a lo largo de toda su obra, podemos decir que su presencia fue importante y perseverante, apareciendo tempranamente, ya que desde su juventud disputaba con los idealismos, subjetivismos y psicologismos de distintos cuños que retenían la atención de la filosofía del momento, frente a lo cual sentía la necesidad de recuperar la realidad y de hacer una metafísica no reducida a teoría del conocimiento.

No queremos caer en la tentación de hacer comparaciones rápidas entre ambos, dadas las situaciones culturales y horizontes diferentes (Pintor, 2005) que les separan, preferimos acercarnos primero a la lectura que le llegó a Zubiri de Kant desde el humus en que se formó, con los rasgos distintivos de la discusión filosófica y científica del momento; después nos interesaremos por el conocimiento de primera mano que tenía Zubiri de la obra de Kant en la obra *Cinco lecciones de filosofía*, para terminar con el diálogo crítico que

---

<sup>1</sup> Para un mayor conocimiento de su aportación filosófica pueden consultarse de entre sus publicaciones estas principales: F. Rielo, *Mis meditaciones desde el modelo genético*, F.F.R., Constantina (Sevilla), 2001; *Concepción mística de la antropología*, F.F.R., Madrid, 2012, "Hacia una nueva concepción metafísica del ser" en *¿Existe una filosofía española?*, F.F.R., Constantina (Sevilla), 1988; Marie-Lise Gazarian, *Fernando Rielo. Un diálogo a tres voces*, New York, 1993, F.F.R., Constantina (Sevilla), 1995. Hay una exposición sintética de su pensamiento y una actualizada bibliografía en la obra: J. Sánchez-Gey Venegas, *Fernando Rielo: una biografía intelectual*, Ediciones Idea, 2020. También hay disponible el Diccionario del sistema genético de Fernando Rielo (2023), elaborado por Raúl Berzosa Martínez y José María López Sevillano. <https://escuela.idente.org/>

<sup>2</sup> Nos referimos a que no era nombrado explícitamente, sino aludido en forma de expresiones genéricas como idealismo, criticismo, subjetivismo...

mantuvo con él, centrándonos solamente en lo referente al conocimiento, a su primera Crítica, pues el diálogo es tan amplio que cobraría una dimensión muy desproporcionada para un artículo, así que solo veremos las líneas principales que les fueron separando y que configuraron sistemas filosóficos muy distintos. Esto se plasmará en la filosofía noológica de Zubiri que se irá gestando en escritos de su tercera etapa. Así pues, trataremos los siguientes apartados:

1. La recepción primera de Kant.
2. Zubiri como expositor de Kant. *Cinco lecciones de Filosofía*.
3. Algunos rasgos fundamentales del diálogo crítico con Kant en la noología zubiriana

### **1. La recepción primera de Kant.**

El panorama cultural que rodeaba al joven Zubiri tenía una fuerte presencia de neokantismo, fenomenología y neoescolástica. Hay buenas razones para pensar que, con independencia del contacto directo de Zubiri con la *Crítica de la Razón Pura* de Kant, pesaran en el filósofo vasco las interpretaciones de Kant vertidas por *la filosofía neokantiana* surgido en la década de 1880 en Alemania, y cuyo impacto se prolongó en el S.XX con especial fuerza en Centroeuropa. También tuvo su presencia en España. Aunque llegó de forma más tardía que en otros lugares vecinos de Europa, como Francia, progresivamente fue entrando a lo largo del siglo XX<sup>3</sup>. En efecto, el ambiente intelectual español en las primeras décadas del pasado siglo estaba familiarizado con la corriente neokantiana, introducida tanto por José Perojo y Manuel Revilla, como por el segundo movimiento neokantiano español representado por Ortega y Gasset que fue llamado “Escuela de Madrid” (Hermida, 2005), a partir de ahí al gusto por el estudio de Kant se fue incorporando una larga lista de nombres de intelectuales, algunos de ellos coetáneos de Zubiri como García Morente, cuya tesis fue sobre la *Crítica del juicio*, otros ya posteriores.

La pretensión del movimiento neokantiano, como sabemos, era recuperar, con nuevas perspectivas, el pensamiento de Kant, sobre todo en el ámbito epistemológico, como reacción al idealismo de Hegel cada vez más influyente, sobre todo en Alemania, y también ante la crisis en la que había entrado por su vinculación con la ciencia del s. XVIII; pues tanto la matemática, con el descubrimiento de la geometría no euclidiana; como la física, con la teoría de la relatividad de Einstein que dibujaba un plano explicativo distinto a la mecánica newtoniana, habían dado un giro insospechado que comprometían la universalidad, certeza e indemostrabilidad de los juicios sintéticos a priori de las ciencias, removiendo los cimientos de su naturaleza apodíctica.

---

<sup>3</sup> “Si tuviera que resumir en dos palabras la recepción de Kant en España, yo creo que podría calificarse de tardía pero esperanzadora. Efectivamente, hasta comienzos de este siglo hay un desconocimiento prácticamente total de la obra y el significado de la filosofía kantiana. En torno a los años veinte, y con los trabajos de Morente y Ortega, se abren una serie de perspectivas que van aquedar posteriormente frustradas. Tras un vacío de décadas, la incorporación definitiva tiene lugar en torno a los años setenta, coincidiendo con una revitalización general de la filosofía española” (Molinuevo, 1982, 99).

Otro tanto habría que decir de los grandes cambios operados en los planteamientos de la psicología que abandonaba la filosofía para introducirse en derroteros metodológicos propios de las ciencias positivas con la pretensión, incluso, por parte de tendencias neokantianas, de descubrir la base de las estructuras racionales *a priori*, y de dar una interpretación psicofisiológica al pensamiento kantiano desde las aportaciones de la fisiología de los sentidos, como es el caso de Hermann von Helmholtz.

Este ambiente de cambios era terreno abonado para que se dieran diferentes reinterpretaciones del pensamiento de Kant que derivarían en variedad de corrientes internas en los neokantianos, sobre las que Zubiri fue teniendo sus propias opiniones y preferencias como refleja Pintor Ramos<sup>4</sup>. Nosotros vamos a subrayar solo algunas de ellas:

La *Escuela De Marburgo* que, en lugar de ir por la citada vía de la psicología, se centró en la influencia que ejerce la cultura en la forma de pensar y comprender el mundo. Respecto de su conocimiento, el joven Zubiri se apoyará en esta corriente con miras a precisar el sentido que va a adquirir el fenómeno en la Fenomenología de Husserl, contra una interpretación muy sensualista y psicologista. De esta Escuela Zubiri resaltó su *logicismo*. La interpretación que ofrecían de Kant estaba centrada en su fundamento lógico, en cómo se originan unos conocimientos por otros, no en una psicología genética del conocer. Los primeros escritos de Zubiri siguen de cerca la influencia de Cohen, al que estimaba mucho, porque potenciaba la espontaneidad del entendimiento frente a la receptividad de la sensibilidad; también tiene en cuenta a Natorp y Cassirer en sus consideraciones de los avances de la ciencia (Pintor, 2005, 56-57).

También dejaron su huella en Zubiri, además de los mencionados neocriticistas, Natorp, Cassirer y Cohen, de la Escuela de Marburgo, Rickert, de la Escuela de Baden, que, a juicio de Luengo, le influyen en la interpretación excesivamente fenomenista de Kant que mantuvo Zubiri a lo largo de casi la totalidad de su obra, a excepción de *Cinco lecciones de filosofía* y *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental* (Luengo, 1998, 35).

Por otra parte, estaba la *Escuela de Baden o del Suroeste (Southwest School)*, que influyó en Heidegger, y defendía, contra el positivismo, que las observaciones estaban impregnadas de los valores de la ética de cada época. Zubiri la clasificaba como “axiológica”. Es interesante el aprecio que tuvo Zubiri por W. Windelband, fundador de esta Escuela, pues, como nos dice Pintor Ramos (Pintor, 2005, 49) en el *Programa de Historia de la filosofía*, presentado en noviembre de 1926 para su oposición a la cátedra de Historia de la filosofía, optó por el método que utilizaba este neokantiano al ofrecer la sistematización histórica no tanto de los filósofos, sino de los problemas filosóficos, lo cual concordaba con su propio interés de servirse de la

---

<sup>4</sup> Pintor, 2005, 51, en la nota 21 nos dice: “El propio Zubiri separa el conjunto del neokantismo bajo rúbricas distintas: “pragmatista” (Vaihinger), “relativista” (Simmel), “antropológico” (Fries y su escuela), “logicista” (Escuela de Marburgo), “axiológico” (Escuela de Baden), “metafísico” (Volkelt, Riehl): cf. X. Zubiri, *Primeros escritos* (1921-1926) (Madrid, Alianza 1999), pp. 216-218 [En adelante PE]”.

historia para ejercitar la reflexión filosófica. Incluso, llega a proponer como texto básico para sus futuros alumnos el *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* de Windelband.

También estaba la *Escuela neofrisona*, más centrado en la filosofía de la ciencia, sobre todo en la matemática y la lógica, aunque Zubiri se refiere a ella como “antropológica”, seguramente por su obra *Nueva crítica o crítica antropológica de la razón*, de 1807 que intentaba dar una nueva fundamentación a la teoría crítica de Kant.

Así que Zubiri mantuvo un contacto y reflexión de los textos de diferentes líneas neokantianas, como lo pudo representar, además de lo ya dicho, la línea “realista” de A. Riehl, apelativo que obedece a que determinadas consideraciones de su gnoseología le llevaron como resultado crítico de sus análisis a un *realismo* de interés metafísico, lo cual fue muy apreciado por Zubiri.

Con relación al intento de las corrientes neokantianas de subordinar la filosofía a los rumbos de la nueva física, Zubiri no compartió este punto de vista porque le parecía que adolecía de suficiente rigor filosófico; de hecho, reprochará a los neokantianos su reducción de todo conocimiento al modelo de la física matemática, y rechazará la concepción neokantiana de la filosofía como epistemología del conocimiento científico. Esto no quiere decir que no le influyera la insistencia de esta corriente en la apreciación que tenía de la filosofía de Kant como una teoría de la ciencia de Newton según afirma en su tesis (Zubiri, 1923, 23), o que él mismo no tuviera gusto por el conocimiento de los hallazgos científicos tanto de la matemática, la física, la biología, la psicología, etc.

No vamos a extendernos más en las múltiples referencias al neokantismo en el joven Zubiri, valga lo apuntado para corroborar la importancia de estas interpretaciones de Kant con las que entró en contacto y que estarán presentes, sobre todo, en sus primeros escritos, aunque se extiendan más allá de ellos.

Como decíamos, Zubiri ha tenido presente a Kant bajo diversas interpretaciones, pero también intereses, pues lo eligió muchas veces como representante de posturas que quería combatir y superar, especialmente el subjetivismo y el psicologismo. Así lo vemos en la gestación de su propio pensamiento, el cual, como es bien sabido, también ha recorrido grandes etapas personales para lograr la formulación madura del mismo. Desde su tesis doctoral *Ensayo de una Teoría fenomenológica del juicio*, editada en 1923 hasta la publicación en 1984 de su obra póstuma *Hombre y Dios*, encontramos que Zubiri lo tiene en cuenta desde un discernimiento o crítica de las bases gnoseológicas presentes en el idealismo trascendental, que no le parecían suficientemente radicales ni alejadas del subjetivismo que pretendían superar. Esta es la razón por la que acudirá primero a la fenomenología de Husserl, y tras recorrer un camino de maduración, acabará alumbrando su genuina forma de entender la intelección y la realidad, lo cual abordaremos brevemente en nuestro tercer apartado.

Nuestro actual interés es ver como lo expresa el propio Zubiri desde la visión retrospectiva que nos ofrece el propio autor a la altura de 1980. Ahí refleja la situación de la filosofía por aquellos años, en que comenzaba su

propia forja, y confiesa el motivo de su preocupación intelectual, por lo tanto, nos sitúa en su propia perspectiva personal:

La filosofía se hallaba determinada (...) por el lema de la fenomenología de Husserl: *zu den Sachen selbst*: 'a las cosas mismas'. Ciertamente no era ésta la filosofía dominante hasta entonces. La filosofía venía siendo una mixtura de positivismo, de historicismo y de pragmatismo apoyada en última instancia en la ciencia psicológica. Un apoyo que se expresó como teoría del conocimiento. Desde esta situación, Husserl, con una crítica severa, creó la fenomenología. Es una vuelta de lo psíquico a las cosas mismas. La fenomenología fue el movimiento más importante que abrió un campo al filosofar en cuanto tal. Fue una filosofía de las cosas y no sólo una teoría del conocimiento (Zubiri, 1944, 13).

El interés zubiriano queda aquí magníficamente expresado, lo que él pretende no es una filosofía entendida sólo como teoría del conocimiento, y enredada en planteamientos que no le permiten salir del propio sujeto de conocimiento; como interpreta que le pasa a Kant, más bien, busca una vía nueva de acceso hacia lo real, que salve las dificultades idealistas, subjetivistas y psicologistas que no lo hacían factible. Esta posibilidad es la que vislumbra en la fenomenología. Pero, justamente por el mismo motivo, porque también después le pareció insuficiente la solución aportada por ella hacia ese encuentro con las cosas, es por lo que indagaría nuevos planteamientos filosóficos: "Para la fenomenología las cosas eran el correlato objetivo e ideal de la conciencia. Pero esto, aunque oscuramente, siempre me pareció insuficiente." (Ibid., 14)

El que nuestro autor escoja realizar su tesis doctoral con el título de *Teoría fenomenológica del juicio* para estudiar una teoría general de la objetividad, tal como había anunciado en su tesina, se debe a un doble interés: estudiar los actos intencionales y la objetividad, puesto que todo Juicio consiste para él en la intención mental de conformarse con un objeto originariamente dado y no producido.

Zubiri quiere romper con el presupuesto subjetivista por el que todo conocimiento es reducible al modo de darse a un sujeto. Esto aboca irremediabilmente al idealismo. El psicologismo recoge este presupuesto subjetivista y añade otros supuestos mecanicistas de la ciencia moderna que explican al sujeto como realidad observable en el que todo acto cognoscitivo se reduce, a la postre, a un proceso de asociación de sensaciones o 'átomos psíquicos' elementales.

Esta es la situación igualmente denunciada por Husserl. Para superarla, a Zubiri no le sirve el neokantismo. Podríamos decir muy resumidamente que Zubiri aprecia de algunas corrientes del neokantismo su postura anti-psicologista, aunque rechaza el idealismo que le lleva a interpretar que el objeto viene determinado por una producción lógica del sujeto. Ya no es un sujeto explicable sólo por leyes psicológicas, sino un sujeto lógico que se mueve en el plano trascendental. En la Tesis Doctoral Zubiri lo critica de este modo:

Esta teoría es la antítesis de lo que nosotros entendemos por Juicio. Para nosotros todo Juicio tiene por supuesto fundamental un objeto, con todas sus determinaciones reales anterior e independiente, en su contenido, de toda conciencia; el Juicio consistiría precisamente en la intención mental de conformarse con ese objeto originariamente dado y no producido (Zubiri, 1923, 164).

Tampoco le servirá a Zubiri la posición neoescolástica que, al igual que el neokantismo, tuvo su parte en un momento de su formación filosófica. A pesar de que este movimiento tratase de responder bajo el camino de un realismo de otro corte que el realismo ingenuo, más adecuado a las exigencias del nivel crítico de la modernidad, este sistema también se le mostraba insuficiente porque sentía en él los hábitos mentales de una época superada: "...este sedicente realismo crítico pretende ser una negación del idealismo en su propio terreno" (Ibid., 110). Nuestro autor considera insuficiente esta postura gnoseológica porque, como el idealismo, no se percata de la hondura misma del problema del conocimiento.

Para enfrentarse a este idealismo Zubiri acepta como valioso instrumento la lograda distinción fenomenológica entre explicación y descripción:

Necesitamos algo más fundamental y previo a toda explicación: una fenomenología del conocimiento, sobre la cual, por ser intuitiva e infalible, estén de acuerdo todos, subjetivistas y realistas (Ibid., 40)

Ese algo más fundamental y previo será la descripción del fenómeno del conocimiento. El psicologismo ofrece *explicaciones* de lo que ocurre en el conocimiento, en la conciencia; sin embargo, es necesario proceder, primero, a una *descripción* de la misma. A través de esta descripción, la conciencia aparece, elementalmente, como un *darse cuenta de algo*. La conciencia no existe nunca más que siendo conciencia-de algo. La conciencia no es otra cosa que la sucesión de actos conscientes.

La 'conciencia en general' no existe; existen sólo *actos* de darse cuenta propios de un yo concreto; la conciencia en general no es sino una pura abstracción que jamás aparece a la luz de la introspección. Esta idea de la conciencia en general como envolvente de sus objetos es lo que ha conducido al subjetivismo (Ibid., 86).

Este pensamiento del joven Zubiri sobre la inexistencia de una conciencia sustantiva se seguirá manteniendo a lo largo del tiempo, aunque con diferentes argumentaciones.

Nuestro objetivo no es entrar en mayores pormenores. Lo que se concluye claramente de su trabajo sobre el juicio es que lo genuino de éste consiste en su intención afirmativa de aplicar una objetividad dada a un objeto. Así pues, lo importante es justo su *objetividad*, la objetividad como correlato intencional del acto consciente, dada en un nivel descriptivo del análisis y no todas las explicaciones psicológicas de lo que acontece en el acto judicativo.

El joven Zubiri realmente *estaba buscando para el quehacer filosófico un ámbito más cercano a la realidad*, imposibilitado por el idealismo y subjetivismo. Pero estar más cerca no significa estar ya en ella. De momento, lo que podemos asegurar es que apostó por la fenomenología como ruptura al subjetivismo, psicologismo y realismo ingenuo, y propuso una concepción fenomenológica objetivista donde los objetos no se redujesen a ser meros contenidos de conciencia. Pero esa plataforma de la *objetividad* como correlato intencional le resultó escasa. Aspiraba a llegar en su filosofía a algo más que a objetividades de la conciencia: "las cosas no son meras objetividades, sino cosas dotadas de una propia estructura entitativa" (Zubiri, 1944, 14). Por eso, no le fue suficiente la fenomenología, amén del subjetivismo que aun veía en ella por aquel entonces.

Lo que sí seguirá conservando Zubiri —siempre como fiel instrumento de análisis— es el método fenomenológico, y en este sentido la distinción entre descripción y explicación —que verificó en muchos de sus escritos de madurez, influencia de Husserl— “le imprimió carácter”. Buena prueba de ello representa la advertencia zubiriana al comienzo del primer libro de la Trilogía de la inteligencia sentiente sobre lo que iba a realizar a lo largo de todas sus páginas: un mero análisis noológico de hechos, dejando para sus apéndices lo que perteneciese al carácter explicativo. Una cosa es la *descripción* del acto de intelección sentiente, y otra la *explicación* sobre la *facultad* de la inteligencia sentiente.

## **2. Zubiri como expositor de Kant. Cinco lecciones de Filosofía.**

Esta obra constituye un claro testimonio de referencia explícita y temática de la recepción de Kant por parte de Zubiri. En ella se muestra un conocimiento sólido y de primera mano de su obra, junto a una clara exposición que trasparenta el respeto y admiración que le produce la obra kantiana.

En este escrito no estamos en la situación de encontrarnos a Kant como interlocutor del propio pensamiento de Zubiri, siendo éste el que ocupe el primer plano de nuestra atención. No. Ahora Zubiri parece claro que quiere dejar que sea Kant quien ocupe ese primer foco, y él se va a limitar a un mero interés docente de carácter expositivo. De hecho, eso es lo que él mismo confiesa, tanto en la advertencia preliminar de la primera edición en 1963, como en la tercera edición en 1980; pero no lo va a hacer como un historiador de la Filosofía, tratando de resumir su pensamiento, sino como un introductor a la reflexión filosófica, con el fin de hacer pensar sobre la marcha misma de la idea de filosofía, para esclarecer en ese dinamismo cuál es su estructura (Zubiri, 1963, i). Lo que se propone no es ver las definiciones de filosofía que ellos hayan podido exponer, sino cómo se muestra, en su forma de hacer filosofía, lo que cada uno entendía realmente por filosofía, la estructura que va adquiriendo, teniendo en cuenta que el concepto de filosofía no es unívoco, sino que es un saber que constitutivamente se busca a sí mismo.

Dicho esto, no podemos dejar de aludir al ya mencionado interés de Zubiri por la forma de enfocar la Historia de la Filosofía, al estilo del neokantiano W. Windelband que, en lugar de limitarse a hacer una sistematización histórica del pensamiento de los filósofos, se centraba en los problemas filosóficos. Esto es justamente el método que elige Zubiri en esta obra al exponer a los filósofos elegidos.

Como es sabido, el contenido del libro obedece a la publicación de unas lecciones orales que Zubiri impartió en un curso organizado por la Sociedad de Estudios y Publicaciones en cinco sesiones (en el mes de marzo y primera semana de abril de 1963). Los autores expuestos fueron Aristóteles, Kant, Comte, Bergson, Husserl, Dilthey y Heidegger. Zubiri dice que los eligió, dentro de otros muchos que no le daba tiempo a tratar, por ser lo suficientemente importantes para referirse a ellos. Así que la segunda lección se la dedicó a Kant valorando positivamente su gran relevancia.

En la pequeña introducción que hace a la lección sobre Kant para encuadrar el ambiente que le tocó vivir, se refiere a él como claro ejemplo

de la mixtura de racionalismo y de naturalismo, muy propio de su época, por su crítica a los principios de la naturaleza y de la razón. Tras dar unas pinceladas sobre la situación de la ciencia que se encuentra Kant como herencia, especialmente en las ciencias de la naturaleza y la matemática, se refiere al interés del momento por reflexionar en la filosofía misma como ciencia, lo cual le sitúa en condiciones de centrarse en la idea de filosofía que tiene Kant, y muy particularmente de la filosofía como ciencia.

Cinco son los puntos que se propone tratar: 1) la formulación precisa del problema filosófico para Kant; 2) la idea de un nuevo método en la filosofía primera; 3) la estructura del saber filosófico como ciencia de objetos; 4) la filosofía como saber de lo trascendente; 5) la unidad del saber filosófico: la ciencia filosófica. Vamos a ir acompañando a Zubiri en estos apartados resumiendo lo que vemos esencial en ellos.

### 1) *La formulación precisa del problema filosófico para Kant*

Destaca en el primer apartado lo que, a juicio de Zubiri, constituye para Kant el camino seguro de los saberes para que sean ciencia porque cumple con las siguientes condiciones: *verdad, método y progreso firme*; es decir, si existe verdad en los resultados obtenidos, si, además, existe un método en la investigación de la verdad, y si cada verdad conquistada acrecienta el saber anterior. La lógica, la matemática cumplen con estas condiciones, y la física desde que con Galileo se acercó al método científico siguió un progresivo camino hasta Newton. La pregunta es si la metafísica ha logrado satisfacer estas condiciones; para Kant la respuesta es negativa. La metafísica para Aristóteles tuvo como objeto el saber del ente en cuanto tal, apoyado en unos principios que eran aprehendidos en la intelección del *Nous*; pero en la época de Kant los principios cobran otro carácter, habida cuenta de sus antecedentes: con el racionalismo se convirtieron en juicios primeros que contienen los conceptos universales evidentes por sí mismos, con lo que la demostración vino a ser puro silogismo racionante; y eso sería la metafísica para el racionalismo de Leibniz, una especulación acerca del ser de las cosas por puros conceptos, aislada de toda ciencia de los objetos tales como se presentan en la experiencia. Para el empirismo, sin embargo, la filosofía era una explicación de cómo se originan las ideas; con lo que por “principio” están entendiendo “origen”. Según esto, lo que es importante es la sensación y la génesis del entendimiento; “una filosofía genética frente a una filosofía lógica” (Zubiri, 1963, 69) cuyo resultado lleva al escepticismo de la verdad, como dice Kant.

Lo que a juicio de Zubiri tendrían en común ambas filosofías es dar a la metafísica el sentido de lo que está por encima y allende toda experiencia. “*La metafísica versa así sobre lo suprasensible*” (Ibid., 69), conocido demostrativamente, en el caso del *racionalismo*; y algo de lo que no tenemos experiencia, ni demostración, sino sentimiento o mera creencia de sentimiento, en el caso del *empirismo*; por lo que le parece natural a Zubiri que Kant pensara que la Filosofía no había entrado por el camino de la ciencia; y resalta que, sin embargo, a pesar de ello, defiende la validez de la metafísica, frente al empirismo, como disposición fundamental de la naturaleza humana.

Zubiri se pregunta qué significa para Kant ser “principio”, dado que la metafísica es la búsqueda de los principios del saber verdadero. Su respuesta es que “principio” significa para Kant ser “fundamento”, pero no como evidencia lógica, ni como origen. El problema filosófico para Kant es la búsqueda de un *nuevo principio fundamental como juicio (krisis) que discierna la índole de la pura razón, una crítica de la razón pura* (Ibid., 71). Es una nueva idea de la metafísica apoyada en un principio de carácter nuevo

2) *La idea de un nuevo método en la filosofía primera* (Ibid., 72)

Nos referimos ahora a su segundo apartado. Kant en su intención de abordar la filosofía como ciencia, parte de que aquellas que son ciencias estrictas descubren la estructura formal del entendimiento, porque éste al plegarse a lo que las cosas le dan, se atiene a lo que de ellas obtiene mediante su estructura formal misma. Su estructura es lógica “formal”. La matemática conoce los objetos por construcción, monta sus razonamientos construyendo figuras y números. La física de Galileo saca sus principios por “hipótesis”, porque se acerca a las cosas para aprender de ellas mediante un interrogatorio, con el supuesto, no obtenido por la experiencia, pero sí corroborado por ella, de su estructura matemática, teniendo en la mente la idea de que la naturaleza está escrita en caracteres matemáticos. Así pues, a este algo “dado” lo llama Kant “*intuición*”.

El otro ingrediente de que se sirve la hipótesis es el *concepto*, un concepto puro concebido por el entendimiento “para” la intuición, no es fundado en ella, sino con vistas a ella y, en ese sentido, es “principio” porque el concepto es previo a la intuición. Así el conocimiento de la naturaleza es a la vez concepto referido a una intuición e intuición elevada a concepto, pues conceptos sin intuiciones son vacíos; pero intuiciones sin conceptos son ciegas. “Todo sucede, nos dice, como si el entendimiento no pudiese tener ciencia estricta de las cosas reales más que conociendo lo que en ellas ha puesto el propio entendimiento” (Ibid., 74). Esto es a lo que Kant llamará revolución copernicana en la ciencia: no es el entendimiento el que gira en torno a las cosas, son las cosas las que giran en torno al entendimiento (Ibid., 75).

A partir de esta apreciación, Kant se propone la misma revolución para la filosofía. El camino para la metafísica como ciencia sería acercarnos a los objetos con la idea previa de lo que son para obtener de ellos una ciencia estricta, y esto porque pende de la estructura misma del conocimiento, *convirtiendo así la filosofía en una teoría del conocimiento en cuanto tal*. La lógica, la matemática y la física proceden con un *apriorismo*, bien basado en la evidencia conceptual y el principio de no-contradicción, en la primera de ellas, o en juicios sintéticos *a priori* para las otras dos, por *construcción* en la matemática, o por el recurso a la *experiencia empírica*, en la física.

3) *El saber filosófico como ciencia* (Ibid., 81)

En este tercer apartado, Zubiri persigue la idea que tiene Kant de *conocimiento metafísico*, empezando por su idea sobre los *conceptos* y los *juicios* con que se afirma algo concebido. Parte de que no es posible que algo sea objetivamente inteligible sin concebirlo, por ejemplo, como una substancia, aunque falte el dato empírico. *Las categorías son condiciones objetivas de la inteligibilidad de las cosas*. Así que cosa es objeto de todo

posible entendimiento, porque tiene que ser un *ob-jectum* (lo puesto frente a mí) de mi entendimiento para ser conocido. Los conceptos metafísicos son categorías para que algo sea objeto y, a la vez, condiciones del entendimiento; es decir, condiciones de la inteligibilidad del objeto. “Las condiciones de inteligibilidad del objeto y del entendimiento son las mismas” (Ibid., 83). La única justificación de la primariedad de las categorías y los primeros principios no está en la evidencia, como afirmaba el racionalismo, sino en que, sin ellos, los objetos no serían inteligibles, son su *supuesto último*.

El entendimiento hace que las cosas sean objeto para mí y lo hace “pensando”. El “yo pienso” es lo que hace que algo sea objeto (Ibid., 84). Como nada puede ser objeto sin esta acción, resulta que las condiciones de objetividad son las mismas que las del entendimiento. La revolución copernicana concibe justamente que los objetos giran en torno al entendimiento no por su contenido, sino por ser objetos. El “yo pienso” es el que pone la inteligibilidad de los objetos, por lo que las categorías se fundan en el entendimiento mismo, contrariamente al realismo que la funda en las cosas. Inteligibilidad y objeto “se convierten”, son “mismos”. El “yo pienso” es el fundamento de toda síntesis *a priori*, principio supremo de todo juicio sintético *a priori* (Ibid., 85), porque es el que pone a algo como objeto “substante”, como causa, etc.

El “yo pienso” constituye el carácter de todo objeto como objeto. Cualesquiera que sean sus diferencias, estas coinciden en este carácter *trascendental*. “La trascendentalidad del carácter de objeto está deducida de la trascendentalidad del “yo pienso” (deducción trascendental), es un movimiento en el que primero se descubren las categorías por “regresión” desde el objeto a sus supuestos últimos (al yo pienso), y después se baja desde el “yo pienso” a la constitución del objeto en cuanto tal (método trascendental) (Ibid., 85).

Con esto descubre cuál es el nuevo principio de la metafísica: *el entendimiento es la suprema facultad de síntesis*; contrario a la facultad de “recibir” evidencias, es “acción” espontánea por la que al pensar “hago” que algo sea objeto. Esta *acción* hace ver los objetos en su plena inteligibilidad. Este hacer sintético del yo es principio de inteligibilidad. Es una *nueva lógica* de la estructura primaria del yo como principio trascendental, una *lógica trascendental*, frente a la formal aristotélica (Ibid., 86).

Ahora bien, el puro entendimiento no produce conocimientos. Solo hay conocimiento cuando hay un objeto dado, intuitivo de modo sensible, esto significa que hay que mostrar que el objeto *percibido* está sometido a las mismas condiciones que el objeto *concebido*, esto requiere que la cosa real se me aparezca *sensitivamente*. Y resulta que es *mi sensibilidad el principio determinante de la perceptibilidad* de algo (Ibid., 87), porque requiere que yo sea sensitivo de una cierta manera. Esto es lo que determina de antemano los caracteres para que la cosa pueda ser percibida. En su radicalidad significa que se me manifieste *en forma espacial y temporal*, y estas son las condiciones que constituyen la razón formal de lo sensible en cuanto tal, llamadas por Kant formas puras de la sensibilidad (Ibid., 88).

El espacio no puede ser algo puramente concebido sino *intuido*, pero no es una intuición empírica, sino la forma previa según la cual las cosas han de estar presentes, para ser perceptibles, es pues una intuición pura, a priori, de la *forma* en que las cosas se me han de aparecer para poderlas percibir, bien diferente de ser considerado un receptáculo de las cosas. De igual manera el *tiempo* es la forma (*en sucesión*) en que han de ser manifestadas sensitivamente las cosas. “Tiempo y espacio son así las condiciones sensitivas más que hacen posible que algo se me manifieste sensitivamente” (Ibid., 88), son formas *a priori* de la sensibilidad. A partir de aquí, resulta que lo percibido además de ser algo espaciotemporal, es algo sustantivo, causado, causante... porque *el quehacer sensible se hace conforme a la síntesis del entendimiento*, conforme a las categorías y primeros principios del entendimiento, para que se me manifieste como “objeto percibido” (Ibid., 89).

La acción del “yo pienso” es trascendental en un doble sentido: porque confiere el carácter de *objeto* a todo (orden trascendental del *objeto*) y porque este carácter es el resultado del hacer del yo que consiste en un *hacer manifestarse* a algo como objeto (*hacer trascendental*). Y las cosas, en tanto que se me manifiestan como objetos, son “fenómenos”

Es decisivo tener en cuenta que lo que gira en torno al entendimiento son los objetos manifiestos o fenómenos, no las cosas en sí mismas, aunque el entendimiento tenga que admitir que los objetos son también *cosas en sí*, no pueda conocerlas (nouménos), solo puede conocerlas en cuanto se manifiesta en forma de objeto (fenómeno). Así las esencias de las cosas son incognoscibles y la misión del entendimiento es *solo* hacer posible la experiencia, hacer de lo dado objeto (Ibid., 91).

Como vemos, este campo constreñido de misión del entendimiento le lleva a Kant, según expresa Zubiri, refiriéndose a *la filosofía primera*, a “renunciar al pomposo nombre de Ontología y convertirse en *ciencia de las condiciones transcendentales del conocimiento de los objetos*”<sup>5</sup> (Ibid., 91).

Lo trascendente<sup>6</sup> es pensable pero no cognoscible al faltarle la intuición; no puede, por tanto, ser objeto de conocimiento científico, la filosofía como ciencia solo puede venir en la dirección del saber trascendental de los *objetos* en cuanto tales (Ibid., 91), lo que no quiere decir que no cumpla una función importante en la filosofía como ciencia, pues la versión a lo trascendente (mundo, alma y Dios), que encierra la metafísica, es una disposición fundamental (*Anlage*) de la naturaleza humana, pero es un saber no científico, su intelección es por puros conceptos sin intuición que aplicarles, es solo *noción*. Al concepto puramente nocional, más allá de las posibilidades de la experiencia, lo llamaba Kant *Idea*, en recuerdo de Platón, y a la facultad de las Ideas la llamó *Razón*, a diferencia de Entendimiento. “En función teórica, Mundo, Alma y Dios no son nuevos objetos, sino que expresan la totalidad de los objetos en cuanto objetos”

<sup>5</sup> Justo este convertir la Filosofía primera en ciencia del conocimiento es lo que critica Zubiri en otros momentos, quizá por eso dice con énfasis irónico el calificativo de pomposo para referirse a la Metafísica. En cualquier caso, Zubiri se abstiene de contraponer su pensamiento al de Kant.

<sup>6</sup> Si nos fijamos, por *trascendente* se está entendiendo lo *suprasensible*, las cosas en sí.

totalidad de lo dable en intuición externa (Mundo), interior (Alma), totalidad y unidad absoluta de lo dable, más allá de lo cual nada es cognoscible ni pensable (Dios). La función de las Ideas es *reguladora*, no cognoscitiva, guía al entendimiento en orden a constituir una sistematización de los objetos, dando al conocimiento forma de sistema (ciencia) (Ibid., 92), pero no se puede exigir de ellas la explicación de cómo son las cosas en sí mismas, lo que conduciría a antinomias, y es que la totalidad de los objetos que comportan no es un objeto más que pueda tener un estricto conocimiento, lo que no implica que este pensamiento trascendente carezca de verdad (Ibid., 94), pero no es científicamente verdadero porque no hay intuición de lo trascendente.

#### 4) *La filosofía como saber de lo trascendente*

Como vemos en este resumen que estamos haciendo de su lección, Zubiri ha estado exponiendo fielmente el pensamiento que Kant vierte en su primera Crítica, la de la Razón Pura. En este momento vamos a ver cómo echa mano de la Razón Práctica dado que la conciencia del hombre no es solo cognoscente, sino también moral, lo que lleva a Kant a preguntarse por qué es lo moral, por la moralidad en cuanto tal, por aquello en virtud de lo cual las normas son morales. La exposición de Zubiri refleja la respuesta de Kant desde la contraposición de la moral como un *sentimiento*, dada la influencia de la filosofía inglesa de su época, cuestión que combate Kant por lo que comporta su reducción a un estado psíquico con carga empírica. Para él lo importante es el *sentido objetivo de la moral* que halla su consistencia en ser un “*deber*” (Ibid., 95).

El deber está allende lo que “es”, por tanto, allende lo condicionado por las leyes que rigen la naturaleza. Es un “deber ser” no condicionado por ellas, sino absoluto, debo quererlo por voluntad absoluta o pura, y hacerlo por puro deber; no por sentimiento subjetivo y condicionado, como causa de mi obrar, sino por un imperativo categórico, absoluto, dictado por la razón, que es capaz de suscitar un sentimiento moral, lo cual es muy distinto. Se trata de la conciencia del deber por el deber como acto de razón; es el deber el que se me muestra a mi conciencia (Ibid., 96). Es un *Faktum* de la razón, allende lo sensible interno o externo, *Faktum* inteligible, la razón misma que se ve movida a inteligirlo movilizándolo las categorías del entendimiento. Al usarlos para inteligir, el *Faktum* moral arroja un *estricto saber*, aunque no expliquen el hecho moral al modo como lo hace la *ciencia de la naturaleza o de la psicología*, por ausencia de intuición de algo dado, pero conduce a inteligir su realidad con un saber estricto y riguroso, porque hay una estricta intelección verdadera (Ibid., 97-98).

Así que *no hay dos razones: la práctica y la pura, sino una misma razón*<sup>7</sup>. la razón es siempre y solo el uso de los conceptos del entendimiento (Ibid., 97), es una sola razón con dos usos: *el científico o teórico*, determinado por la intuición sensible, y *el práctico*, determinado por el *Faktum* de la conciencia moral que obra según el imperativo categórico (Ibid., 98).

<sup>7</sup> En otros momentos de la obra madura de Zubiri mantendrá una postura crítica sobre este punto.

En este punto del discurso sobre el uso de los conceptos del entendimiento respecto al Faktum moral, Zubiri presenta el planteamiento de Kant sobre el ser humano como *cosa en sí*, como *cosa substante*, no como *fenómeno*, porque considerado en su absoluto deber, como sujeto del imperativo categórico, está por encima de todos los objetos, no es objeto, es persona (Ibid., 98), incluso está allende toda causalidad natural, su causalidad es moral, libre de la que es natural. “Persona y libertad son los caracteres del hombre, como substancia y causa, en tanto que realidad o cosa en sí” (Ibid., 99). Esto nos lo “demuestra” el Faktum moral, aunque científicamente no nos lo expliquemos, *sabemos*, inteligimos demostrativamente, que soy libre.

Al hombre como realidad personal y libre, constituido por una voluntad pura, tiene algo que le determina a querer, es el *Bien*. De esta realidad-bien no podemos tener conocimiento teórico-científico, pero sí una exigencia (postulado) que, por su propia índole, en cuanto inteligida e inteligible estrictamente por la razón, conduce a la admisión de la realidad del bien, sin la cual el imperativo moral, la persona y la libertad, no estarían determinadas al bien puro (Ibid., 100).

Los postulados en Kant se refieren a la razón humana como praxis. Los postulados de la razón práctica son el alma inmortal y Dios, condiciones del imperativo categórico, afirmadas por un *saber* intelectual que no es científico, porque Dios no es el supremo objeto, entre todos los objetos de la experiencia. Ahora bien, la razón práctica afirma intelectivamente su realidad, aunque sin explicarse cómo es. Al igual que *sabemos* que somos realidades libres y personales, el entendimiento entiende que hay una realidad *en sí*, la realidad de Dios, cuya causalidad está por encima de la causalidad entera de la naturaleza, sin que podamos explicarnos ese tipo de entidad y de causalidad. Dios trasciende todo objeto.

Como se puede apreciar (Ibid., 101), Zubiri hace una defensa de la afirmación de Kant sobre la intelección de Dios desde la razón práctica, contra los que la ponen en duda o la niegan, justificando que incluso Kant insiste en todos sus atributos clásicos, y volviendo a subrayar que esta razón es la misma que la razón pura, pero en la línea de la praxis.

Las tres Ideas de la razón pura teórica adquieren alcance real porque solo con ella y en ella pueden tener los mandatos de la razón un fundamento objetivo, que permite que lo suprasensible sea algo fundado en las cosas como son en sí. Justo por esto considerará Kant la primacía de la razón práctica sobre la teórica, porque hace trascender los límites de la razón pura teórica. Ahora bien, vuelve a dejar claro que la intelección de lo trascendente no es conocimiento científico, cuyo grado de seguridad es el de certeza apodíctica, sino *creencia* como estado determinado por la admisión de que algo es verdad por necesidad intelectual, no como sentimiento. Son grados diferentes de seguridad, pero en ambos casos se trata de un saber intelectual en sentido estricto del vocablo (Ibid., 102-103).

Zubiri vuelve a defender a Kant frente a los que lo caricaturizan (Ibid., 103) y tildan su posición de sentimentalismo frente al ateísmo teórico, y advierte “No se puede desnaturalizar el pensamiento de Kant y decir sin más que Kant no admite el conocimiento de Dios” (Ibid.), lo que sucede es que el tipo de conocimiento de Dios que admite Kant no es el teórico-científico

propio de las ciencias naturales. La intelección de Dios está fundamentada en la intelección de esa *res* que es el hombre como realidad personal y libre. Y concluye Zubiri:

Pero Kant ha afirmado enérgicamente: 1º, que lo trascendente es absolutamente real; 2º, que de lo trascendente tenemos verdades absolutas; 3º que estas verdades están fundadas en la necesidad intelectual apoyada en una primera intelección “demostrada”, en la intelección de la realidad libre. Estas verdades forman, pues, un verdadero saber (Ibid., 103-104).

##### 5) *La unidad del saber filosófico*

Frente a los que critican de Kant una carencia de unidad en los dos saberes irreductibles: el saber de la ciencia (teorético) y el de lo trascendente (saber de la razón práctica), Zubiri va a querer ver el objeto unitario de ambos, pues defiende que ambos son obra de una misma razón aunque con dos direcciones: bajo la aplicación de los conceptos a la intuición para obtener ciencia o aplicados al Faktum de la realidad moral; por tanto conceptos como condiciones trascendentales de la experiencia de los objetos, o como postulados exigidos intelectivamente por la realidad “demostrada” de la persona libre, pero siempre conceptos de una misma razón, insiste Zubiri, como expositor de Kant, pues se abstiene de considerarle como interlocutor de sus propias consideraciones sobre estos mismos temas, como hará en otras obras.

Desde esta unidad se pregunta por *la razón como principio de saber*, como elemento radical y primario, llegando a la afirmación de la *filosofía como ciencia de los principios de la razón* sea que lleve a la ciencia de los objetos o a la intelección de lo trascendente, en el caso de la razón práctica. Esto llevará a la Filosofía, como ya ha dicho anteriormente, abandonando la ontología, a convertirse en la ciencia de los principios de la razón. La razón pasa a ser el órgano o principio de las verdades últimas de nuestro saber (Ibid., 107), alejándose de la consideración aristotélica sobre la metafísica cuyo interés está en el “ser” de las cosas. *En Kant el interés estará en la “verdad” de la intelección*, ahí encontramos la ultimidad que tiene que buscar la filosofía si quiere entrar en el camino de la ciencia, en el fundamento de la inteligibilidad de las cosas. Solo así, piensa Kant, puede cortarse de raíz tanto el materialismo, fatalismo, ateísmo...tan dañino, como el idealismo y escepticismo.

La valoración que expresa Zubiri sobre Kant en esta obra es muy alta, cuando concluye que la conjunción de los dos tipos de saber, de la ciencia teorética con el saber que algo “es”, y de la ética con el saber que algo “debe ser”, abre la puerta a la esperanza, porque representa la conjunción de la naturaleza y del bien racional en el dinamismo inteligible de la vida humana. El hombre no es algo meramente dado ni algo tan sólo personal: es algo por hacer (Ibid., 108), es algo pro-puesto. Con esto piensa Zubiri que Kant no solo supera la Ilustración, sino que esboza lo que serán después de él el Idealismo y el Romanticismo. Y, pese a todas las críticas e incomprensiones de las que fue objeto por unos y por otros, se le tiene que reconocer que su Crítica de la Razón cumplió la función positiva de abrir el área de un nuevo modo de ciencia filosófica y el ámbito de la creencia (Ibid., 108). Y concluye:

Como quiera que sea, Kant tuvo la convicción inmovible de que la filosofía es metafísica, y de que la metafísica ha de ser una ciencia estricta y rigurosa. Y la única manera posible de constituir la metafísica como ciencia es hacer de ella una ciencia de los principios supremos de la razón considerada como principio de inteligibilidad para mí... (Ibid., 110).

Finalmente, reproducimos el magistral aserto zubiriano que resume su presentación docente de la filosofía de Kant: “La verdad trascendental y la verdad trascendente hechas posibles por la estructura misma de la razón: he aquí la filosofía para Kant” (Ibid., 111).

### *Conclusión*

Hemos seguido a Zubiri en esta lección sobre Kant, cuyo objetivo, repetido varias veces por él, no era resumir su pensamiento, sino penetrar en cómo entendía Kant el problema de la filosofía, la idea que tenía él del conocimiento metafísico, etc. Para ello, como ha quedado de manifiesto, Zubiri se sirvió solamente de sus dos primeras Críticas. Esta forma de acercarse a los filósofos del pasado, entre los que se encontraba Kant, ya hemos dicho que nos evocaba al modo como hacía W. Windelband con la exposición de la Historia del pensamiento, aunque Zubiri no haga de esto ninguna alusión.

Cuando Zubiri publicó en 1963 *Cinco lecciones de filosofía*, había sacado a la luz el año anterior, en 1962, su gran obra *Sobre la esencia*, esto subraya la circunstancia de que *teniendo* ya maduro una visión de la inteligencia y de la realidad de cuño propio, no quiso verter su visión personal sobre los problemas que estaba tratando Kant, sino ser expositor de lo que Kant pensaba, absteniéndose de referirse a su propia forma de entender el conocimiento y el objetivo primario de la filosofía. De no ser así, habría expresado, de algún modo, su postura tan radicalmente diferente de Kant de plantear la relación entre sensibilidad y entendimiento como fuentes del conocimiento, que él va a criticar en otros momentos, o habría hecho ver su malestar y desacuerdo por el dualismo de la racionalidad introducida por él, o por convertir la filosofía primera en teoría del conocimiento abocada al subjetivismo, tampoco discutió sobre su comprensión de la trascendentalidad, ni sobre la imposible radical separación del objeto y del sujeto de conocimiento, no era ese su objetivo en esta obra.

### **3. Algunos rasgos fundamentales del diálogo crítico con Kant en la noología zubiriana**

La etapa de *madurez* de Zubiri se caracteriza por un interés creciente en lo noológico y, desde ahí por lo que él llamará “ámbito trascendental” de lo real como real, ámbito de reflexión muy diferente al quehacer de la Filosofía de Kant, por cómo sitúan y entienden lo trascendental ambos filósofos, como tendremos ocasión de ver. En Zubiri habrá una maduración en radicalidad progresiva en esta etapa, hasta constituir su reflexión sobre la formalidad de realidad en ámbito metafísico propio, o de filosofía primera, si se prefiere. Dos grandes obras sobresalen en estos largos años, de las publicadas en vida: *Sobre la esencia*, cuya preocupación fundamental es la estructura de la realidad, y los tres volúmenes que componen *Inteligencia sentiente: Inteligencia y realidad* (1980), *Inteligencia y logos* (1982), *Inteligencia y razón* (1983), cuya preocupación fundamental es el análisis del acto de intelección,

y que cuenta, además, con unos buenos apéndices para otros aspectos que, como dice él, sobrepasan el mero análisis de hechos. Cada vez son más las obras póstumas de Zubiri que han salido a la luz, compilaciones de escritos de diversos momentos sobre variada temática, que va completando un rico arco de reflexión sobre la realidad en general.

Como no podemos acompañar a Zubiri en el largo camino de sus publicaciones para ver cómo se fue formando paulatinamente su pensamiento e ir viendo la respuesta a Kant que puede suponer, elegimos solo algunos textos de aquellas obras donde queda de manifiesto que Zubiri, ha querido contestar y contraponerse a Kant, o de modo general al idealismo o al subjetivismo con que se asocia, como interlocutor o adversario a superar. La elección de los textos obedece sobre todo a buscar sencillez expositiva, por lo que no siempre nos serviremos de su formulación más acabada en la Trilogía de la intelección, a veces preferiremos aquellos que reflejan la gestación de su planteamiento.

Zubiri había manifestado en el prólogo a *Cinco lecciones de filosofía*:

Como conocimiento, la filosofía envuelve la determinación de su *objeto formal* propio, y 'a una' con ello la *determinación del modo mismo de conocer*. Para Aristóteles, el objeto de la filosofía es el ente; para Kant es el objeto fenoménico... (Ibid., iii).

Pues bien, veamos el contraste entre el modo de abordar el objeto formal propio de la filosofía que estaba gestando Zubiri y el modo de conocimiento por el que se adentra en su objeto; pues evidentemente no son los mismos en ambos autores y, desde ahí, es desde donde Zubiri va a verter sus afirmaciones sobre Kant o el idealismo.

Es más comprensible entender el objeto de la filosofía de un autor, si tenemos en cuenta el *ámbito* propio donde surgió; por ejemplo, el ámbito de la filosofía para Husserl fue la "conciencia pura", para Ortega "la vida humana", para Heidegger "la comprensión del ser" (Gracia, 1986, 101). ¿Y para Zubiri?, ¿cuál es el ámbito propio donde surgirá su filosofía? Es importante esta pregunta porque es lo que nos va a ayudar a entender su diferencia fundamental con Kant y con otros autores.

Desde luego el objeto formal propio de la filosofía de Zubiri no va a ser el objeto fenoménico o, mejor dicho, la ciencia de los principios de la razón, que lleve a una ciencia de los objetos, como en Kant. Lo que le interesa a Zubiri es la *realidad*, pero entendida de una manera muy distinta a la cosa en sí o allende la aprehensión, de modo precrítico, de modo distinto al ente aristotélico. Para comprender a qué realidad se va a referir hay que situarse, en su etapa de madurez, en el ámbito propio de su filosofía, que será "*la intelección sentiente*". Este marco venía preparándose mucho antes de la publicación de su primera gran obra de madurez, *Sobre la esencia*, especialmente a partir de 1935 con "el sentir humano" y con su conocimiento muy pormenorizado de los hallazgos científicos de importantes biólogos, médicos, psiquiatras, entre ellos J. Rof Carballo, Viktor von Weizsäcker, Jakob von Uexküll, David Katz, que le proporcionaron materia sobre la que pensar y le ayudaron a vislumbrar una intelección no separada sino imbricada con el sentir propio del hombre, y a la vez diferenciadora del modo de sentir del animal o del puro sentir humano no intelectual. No podemos detenernos en este momento en explicitar lo que está sustentando esta afirmación sobre las bases científicas

aludidas que le sirvieron de sugerencia y corroboración, queda fuera de nuestro cometido actual, pero tenemos fuertes motivos que la justifican.

En la obra *Sobre la esencia* (1962), Zubiri se muestra volcado en un realismo nuevo<sup>8</sup> y no pre-crítico, no es que accediera a desentrañar la esencia de lo trascendente con el instrumento de las categorías conceptuales<sup>9</sup>; no era así. La realidad de la que trataba era diferente al orden de “la cosa en sí”, a este orden lo llamará “*formalidad de realidad*”, relacionado inevitablemente con el carácter formal de la aprehensión de la realidad, como explicaremos.

Zubiri en *Sobre la esencia* hablará de la intelección no como hizo en otros escritos, desde la biología; el marco elegido será la propia filosofía, dialogando con los planteamientos de Aristóteles, Heidegger, Husserl, Kant... al respecto de una filosofía primera, desde ahí se planteará la intelección, y retomará viejas influencias para dejar claras sus ya asentadas concepciones propias. En esta línea va a responder a las preguntas fundamentales que venimos anunciando, y que resultan claves: ¿cuál es la función formal de la inteligencia? ¿Cuál es la índole formal del acto de intelección? ¿Cuál el carácter formal de lo aprehendido?

La función formal de la inteligencia *no es concebir*, no es formar conceptos, no es tampoco juzgar, sino *aprehender las cosas reales como reales*. Formar conceptos, o juzgar son funciones ulteriores que reposan sobre esta otra función primaria y que deriva de ella (Zubiri, 1962, 65). En escritos anteriores analizó la función biológica de la inteligencia: hacerse cargo de la situación estimulante como una situación y una estimulación “reales”. Ahora, nos habla directamente de su función formal: *aprehensión de las cosas reales como reales*. Pero ¿qué está implicando esta breve fórmula condensada por Zubiri?

La palabra ‘*aprehensión*’ en Zubiri está elegida para designar el ámbito *sentiente* de la intelección, quizás en contraste con la palabra ‘*comprensión*’ que, aplicada al ser, “*comprensión del ser*” era paradigmática para Heidegger. “*Aprehensión de realidad*” resulta paradigmática en Zubiri, y la irá precisando en obras posteriores. El término ‘*aprehensión*’ sugiere una intelección inmediata, de contacto, tiene una connotación más táctil que visual (lo táctil parece siempre más inmediato que lo visual), no sugiere un proceso intelectual elaborado “a partir de”, conceptivo, predicativo.

En *Sobre la esencia* esta dimensión o momento *sentiente* que quiere expresar “*la aprehensión*”, es tan claro que llega a decir:

(...) la intelección pura consiste en aprehender y en que estén presentes las cosas como realidad. Ahora bien, el hombre no aprehende originariamente las cosas como

<sup>8</sup> El realismo zubiriano por ser tan específico frente a otras corrientes también realistas, exige un calificativo que le distinga y caracterice. Existen preferencias en sus estudiosos. Como ejemplo estarían las denominaciones de *realismo radical* de A. Ferraz Fayos, expuesto en su obra que titula justamente con tal expresión (Ed. Cincel, Madrid 1987), *realismo transcendental* de M<sup>a</sup> Vicenta Serrano Vargas, a cuyo tema dedicó su tesis doctoral, en ella recoge otras denominaciones que se han dado a tal realismo: *realismo crítico, materialista, estructural, genético, objetivista, total, puro, físico, hiperrealismo*. (Serrano, 1989).

<sup>9</sup> Resulta evidente que en este libro Zubiri no muestra ninguna reserva en tratar una obra de índole metafísica de carácter específico, como si el planteamiento kantiano sobre la metafísica no mereciera algún tipo de consideración por su parte.

pura realidad, sino como realidad estimulante o estímulo real. El hombre no entiende puramente la realidad, sino que *siente* la realidad misma, *siente* su formal carácter de realidad. De ahí se sigue que el sentir humano no es puro sentir, y que la primaria y fundamental intelección humana no es pura intelección, sino que el sentir (por serlo de realidad) es intelectual, y la intelección (por ser la realidad algo sentido) es intelección sentiente [subrayados nuestros] (Zubiri, 1962, 451-452).

Con la expresión “el hombre no entiende puramente la realidad, sino que siente la realidad misma”, está queriendo destacar que la inteligencia es sentiente y que su función primaria no es la conceptual. Por tanto, *la formalidad de realidad es sentida* y no abstraída, no es fruto de una operación categorizadora del entendimiento, aunque su aprehensión de realidad sea un momento primario y radical.

El hombre está *sentientemente* abierto a las cosas, y por ello lo primordial no es la comprensión sino la *impresión*. No es comprensión del ser, sino impresión de realidad. Zubiri con ello quiere sacar, definitivamente, del ámbito de la *subjetividad* la consideración formal radical de la intelección humana. Impresión no sólo no es algo subjetivo, sino que, por el contrario, impresión es, para Zubiri, la manera de estar abiertos a algo que no es subjetivo, a lo sentido mismo, porque en la impresión me está presente algo que en sí mismo no es impresión. Esta línea es clave para entender su contraposición con el idealismo de Kant. y con todo lo que considera restos de subjetivismos en la propia Fenomenología, aunque tengamos que ahondar más adelante en cómo entiende Zubiri la impresión para visualizar con mayor detalle lo que se quiere decir aquí.

Zubiri reconoce que el padre de la Fenomenología, Husserl, ha realizado una caracterización bastante precisa de lo que es la intuición al decir que en la intuición el objeto está dotado de una *presencia originaria*, no es una presencia a través de un intermedio tal como una fotografía. A Zubiri, a la altura de 1967, esto no le basta porque no expresa el carácter sensible que, a su juicio, tiene también la intuición. Esa originariedad -nos dice- tendría que ser *leibhaftig*, es decir, “en carne y hueso” (Zubiri, 1967-1968, 104). Así, mientras Husserl defiende el aspecto *intuitivo* del 'darse', Zubiri considera que es un 'darse' *impresivo*, y precisa que lo sensible no es tan solo una presencia todo lo inmediata que se quiera, sino una *presencia en "impresión"*. Sentir entonces es "presencia impresiva de las cosas". En consecuencia, “intuición no es tampoco mera intuición, sino "intuición en impresión"” (Ibid., 105). La indagación a partir de aquí se trasladará a clarificar el concepto de "impresión", que desde luego tiene totalmente desarrollado en la Trilogía, luego nos referiremos a ello.

La razón por la que da tanta importancia a este momento de realidad en la impresión es —como él mismo informa— para contraponerse más explícitamente al empirismo, y también al racionalismo, al idealismo; pero aún más y, sobre todo, es el hallazgo que llena el vacío histórico de una investigación filosófica que ya había denunciado al enfrentarse con la fenomenología. Desde su filosofía madura en la Trilogía sobre la intelección nos dirá resueltamente que *el modo específico de intelección es la aprehensión primordial de realidad* y que esta no es mero acto de conciencia, no es intuición, no es un acto noético, sino *noérgico*:

Si se toma la aprehensión primordial como mero acto de conciencia, se pensaría que la aprehensión primordial de realidad es la conciencia inmediata y directa de algo, *intuición*. Pero esto es imposible (...) se trata de aprehensión y no de mera conciencia. La impresión, como ya dije, no es en primera línea unidad noético-noemática de conciencia, sino que es un acto de aprehensión, una noergia, un *ergón*" (Zubiri, 1980, 67).

La *inteligencia sentiente* exige una teoría del sentir y del inteligir, no como actos separados y completos en su género, porque si así fuera tendríamos dos realidades distintas yuxtapuestas, que es lo que Zubiri quiere superar. Históricamente se ha considerado que los sentidos no nos muestran lo que son las cosas reales; lo sensible sólo es mero 'dato' que tiene que ser posteriormente inteligido, como hemos visto en Kant. Lo sentido es siempre y sólo el conjunto de 'datos' para un problema intelectual, porque se está pensando que el acto formal de la inteligencia es concipiente, no sentiente, y por ello se opera con esos presupuestos. Frente a esta visión, nuestro filósofo forja su propio tratamiento del problema de la intelección. Su "inteligencia sentiente" está sustentada en la convicción de que en el hombre el sentir y el inteligir no son dos actos distintos, sino que constituyen en su intrínseca unidad un sólo y único acto de intelección sentiente. Son sólo dos momentos de un único acto de aprehensión sentiente de realidad. Ello conlleva un análisis del momento del "sentir que es intelectual" *diferente* del "sentir puro", que es completo en su género por ser acto por sí mismo.

Es de apreciar que, aunque no tenga bien desarrollada en *Sobre la esencia* la descripción del *sentir* intelectual, hay un acercamiento importante a la solución o clave de su análisis, cuando acude a otra referencia distinta a la estimulidad, que le ayuda a expresar que la formalidad de realidad es *sentida*. Es el caso de la expresión: "formalidad de realidad *por vía de impresión*", o simplemente: "impresión de realidad".

(...) en la intelección sentiente es sentido en modo de impresión *no sólo su contenido cualitativo, sino su propia formalidad 'realidad'*. A esta formalidad en cuanto sentida en impresión, es a lo que, desde hace muchísimos años, he venido llamando en mis cursos 'impresión de realidad' (Zubiri, 1962, 415).

El modo de presentarse la realidad es *impresión*, y ésta, desde la inteligencia sentiente, nos abre, no a unas u otras cualidades, sino a la realidad misma en su carácter de realidad, y este carácter inespecífico de la impresión de realidad se debe a que es *constitutivamente trascendental*, así como la realidad en cuanto tal pertenece al orden trascendental.

Aunque este orden trascendental zubiriano lo tratemos con más profundidad, queremos llamar la atención de que con estas afirmaciones *Zubiri se distancia de Kant en la consideración del orden trascendental*, pues *no es el orden trascendental del objeto*, situado en las estructuras a priori de la inteligencia, sino que es *de la realidad como formalidad*, dada en la impresión como un *prius*, porque no se está refiriendo a las cualidades sensibles de orden talitativo, esto es de su contenido; se está refiriendo a la trascendentalidad que envuelve el contenido.

Para que quede más claro lo que se quiere decir aquí con lo talitativo en contraposición con lo trascendental de la formalidad de realidad, cuestión importante para entender su diálogo con Kant, acudimos al análisis que hace en *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental* (1995), De este

texto a nosotros nos va a interesar su último punto titulado “La idea de la Inteligencia sentiente”, enmarcado dentro de su conclusión.

El *sentir* lo va a tratar de caracterizar contrastándolo con dos conceptos: intuición e impresión. Con relación al sentir como *intuición* primera y elemental, no niega que la haya en el acto de la *aisthesis*, pero niega que sea la caracterización esencial del sentir. Por otra parte, a su juicio, la percepción sensible contiene algo más que intuición, percibir no es sin más entender.

Si, diría Kant, lo que nos proporciona la intuición es una afección (*Eindruck*) —y eso es justamente la *impresión*— ¿podría caracterizarse el sentir como una *intuición* en *impresión*? Para responder a esta pregunta se propone analizar radicalmente lo que es la impresión. Teniendo en cuenta el pensamiento de Kant al respecto, dirá que no consiste sólo en ser afección del sujeto, tiene otro factor que es esencial. La impresión es una afección tal que en ella se me hace presente aquello que me afecta, a esto ya lo había llamado: "alteridad". Así, la impresión no sólo es afección sino presentación de alteridad. "Solamente cuando esta afección en presentación de alteridad reviste forma intuitiva podemos hablar de sentir" (Zubiri, 1995, 331). Y lo que le distingue también de Kant será la explicación de que la *alteridad* es un momento de la impresión que hace que la afección no sea considerada como meramente subjetiva, sino como dato de la realidad. Esto es lo que nos quería decir anteriormente, que lo sentido, antes de ser *dato para* un problema (la intelección), es *dato de* la realidad.

Refiriéndose al análisis de la *alteridad* nos recuerda lo que ya adelantó en "Notas sobre la inteligencia humana", ésta consta de un *contenido* que se me presenta, y su modo de estar presente depende del modo previo de enfrentarse con las cosas el sentiente: la *formalidad*, bien de estimulidad -en el animal y en el puro sentir del hombre (Ibid.)-, o de realidad en la sensibilidad humana, propiamente dicha. A la totalidad de la alteridad, que contiene esta formalidad de realidad, es a lo que llama *impresión de realidad*, pues el contenido está presente en una determinada formalidad.<sup>10</sup>

Las impresiones sensibles nos presentan la alteridad en forma de realidad. La sensibilidad, dirá Zubiri, nos da realidad, si por realidad entendemos un carácter intrínseco y elemental de todas las percepciones sensibles (Ibid., 333) y no lo opuesto al fenómeno: la cosa en sí.

Más adelante, en la *Trilogía* sobre la intelección, aún quedará más completo cómo protege Zubiri de cualquier rasgo de subjetivismo el estudio de la realidad como formalidad en impresión. Allí nos mostrará de modo detallado el hecho de que el hombre, por la índole de su inteligencia, tiene capacidad de habérselas con las cosas como realidades, que esta realidad está presente por vía de impresión en una *actualización* de la misma, que permite quedar lo actualizado como en *prius* respecto de su propia aprehensión; y esto, debido a la estructura misma de la formalidad de realidad como "de suyo". Y dirá que todo ello se halla fundado en la propia forma de ser de la realidad, en su ámbito transcendental, en su respectividad, como *fuerza de imposición* y como *poder de lo real*; que es lo que contribuye a asegurar su distancia con cualquier amago de

<sup>10</sup> De todas formas, en la Trilogía completará el análisis de la impresión.

subjetivismo. Lo veremos en el párrafo siguiente en las notas a pie de página, pues queremos respetar el hilo del discurso que sigue en la referencia principal de las obras en que estamos en este momento en la década de los años 60.

Zubiri especifica en la *Trilogía* que estructuralmente la impresión tiene tres momentos constitutivos: *afección*,<sup>11</sup> *alteridad*<sup>12</sup> y *fuerza de imposición*,<sup>13</sup> su intrínseca unidad constituye la impresión. Con la carga semántica que da a

---

<sup>11</sup> En el hombre la *afección* desencadena un proceso sentiente de otro carácter que en el animal, su *afección* no es estímulo, sino que el hombre siente que está afectado en realidad; es decir, realmente, porque lo aprehendido está aprehendido como realidad estimulante. Incluso afirma ahora Zubiri que la *afección* de la realidad puede no tener carácter de estímulo. Todo estímulo es aprehendido por nosotros como realidad, pero no toda realidad aprehendida es forzosamente estímulo (IRE 60). Afectados por algo que es "en propio" la *afección* es *afección* real. Es decir, que no sentimos sólo determinadas *notas afectantes (cualidades sensibles) sino que nos sentimos afectados por ellas como realidad. Se podría decir que padecemos las notas en su formalidad de realidad.*

<sup>12</sup> La impresión no es mera *afección* o *pathos* del sentiente. La *afección* tiene esencial y constitutivamente el carácter de hacernos presente aquello que nos impresiona; es decir, la impresión es la presentación de *algo otro* en *afección*. Este es su momento de *alteridad*. A esto *otro* que nos presenta la *afección* lo llama *nota*. Algo *noto* quiere decir exclusivamente para Zubiri lo presente en la impresión. *No tiene por qué ser de índole cualitativa* (Cf. IRE 33), si necesariamente fuera de esa índole, lo real quedaría reducido a lo sensible, y no es eso por lo que apuesta nuestro autor.

En la *afección* real se nos presenta también "algo otro", momento de *alteridad*. Este "algo otro" tiene un contenido que queda en la impresión como algo "en propio", excediendo esta forma de quedar al mero proceso estimulante, por cuanto no se limita a ser signo intrínseco de respuesta; es decir, que no queda meramente como "signante". Esta excedencia es fundamental, no es excedencia que le saque del proceso, sino que está incluido en él pero siendo ya "de suyo" lo que es como *nota* real. Por ejemplo, el calor calienta por ser ya "de suyo" calor. Esta nueva formalidad la llama, técnicamente: formalidad de realidad y, comúnmente: formalidad de realidad, que tiene, por un lado, su momento de *príus* o anterioridad formal (no temporal) en la aprehensión misma, propiciada por su modo real de quedar, que trasciende el propio proceso al no limitarse a generar intrínsecamente en él una respuesta como es el caso del estímulo para el animal. Y, por otro lado, este "de suyo" implica y expresa grado de autonomía de esto "otro" en la aprehensión. La *nota* aprehendida queda tan autónoma que es más que signo, es realidad autónoma. Frente a la autonomía de signitividad para el animal, ésta es autonomía de realidad. *Alteridad* de realidad. Lo sentido en impresión instala al hombre en la realidad misma de lo aprehendido, por ello le queda abierto el camino de la realidad en y por sí misma.

<sup>13</sup> *La fuerza de imposición* pertenece estructuralmente tanto a la impresión animal como a la impresión humana y no tiene que ver con la fuerza entendida como "intensidad" de la *afección*. La fuerza de imposición es de una gran relevancia para su problema de la intelección, y por ello la trabajó y desarrolló mucho en sus análisis. Así se puede ver el papel que juega en los distintos modos de intelección, denominada distintivamente según la modalización de que se trate: fuerza irrefragable de realidad (en la aprehensión primordial de realidad), fuerza exigencial de lo real (en el logos sentiente. La realidad de lo aprehendido nos impone no sólo unas notas, sino unas exigencias de lo que serían en realidad), fuerza coercitiva de lo real (en la razón sentiente. La realidad profunda de lo aprehendido se nos impone de tal modo que no podemos postular arbitrariamente su contenido). Vemos, pues, en estas explicaciones la garantía que la fuerza de imposición de la impresión supone para salvar la intelección, en sus momentos ulteriores, de la interpretación que le da el subjetivismo, idealismo y relativismo. Lo que acabamos de exponer son consecuencias de la consideración sentiente (caracterizada como impresivamente sentiente) de la inteligencia.

estos momentos muestra claramente su trasfondo de respuesta a otras posturas como el idealismo kantiano.

La *índole formal y radical de la intelección* consiste para Zubiri, insistimos, no en pensar, no es la espontaneidad del "yo pienso" de Kant, no en unificar multiplicidades, ni siquiera en juzgar o en concebir; consiste sencillamente, en *aprehender las cosas como realidades*, en aprehenderlas como formalidad de realidad.

Esta aprehensión de las cosas como realidad es *sentida*. El hombre siente no sólo contenidos, sino el propio carácter de realidad en que le están presentes esos contenidos en la misma y única impresión. Sólo hay *un acto* y es a este acto al que denomina *intelección sentiente*. Para hablar de la *estructura* de la 'inteligencia sentiente' no se tiene que hacer referencia, a pesar de ser fórmula bimembre, a unificación o síntesis de ninguna clase, sino a una *unidad* en el acto mismo. No hay un acto de sentir y otro de inteligir, cada uno completo en su género, sino unidad de un acto consistente en ser *impresión de realidad*. Este acto, por lo que tiene de impresión es sensitivo, por lo que tiene de realidad es intelectual.

Cuando nuestro autor quiera caracterizar la esencia del acto intelectual tomado *simpliciter*, como en *Sobre la esencia*, frente a otras concepciones como el idealismo, dirá que es pura y simple *actualización* de lo inteligido, es ese carácter en virtud del cual decimos que algo tiene actualidad, es actual delante de la mente, y en modo alguno significa que la cosa adquiera ninguna propiedad en esa actualización.

Todavía falta la finura analítica que muestra Zubiri en la *Trilogía* cuando - dicho rápidamente- caracteriza la actualidad como un *estar* presente lo real desde sí mismo, por ser real, es decir: por su formalidad misma de realidad (y no sólo por sus notas); y cuando en ella advierte que la actualidad de lo inteligido es "a una" la actualidad de la intelección, que no son dos actualidades distintas. Precisamente ese modo de definir la actualidad, con esa fórmula tan concentrada, donde toda expresión está bien medida, encierra una ardua conquista en el discernimiento zubiriano acerca de la intelección sentiente.

Así, por ejemplo, en la obra que estamos examinando de 1969 muestra ciertas expresiones problemáticas:

Cualesquiera que sean los procesos que pueda haber en la percepción para que esta se produzca son mecanismos para que haya una actualización, para que haya un acto de intelección sentiente. (Zubiri, 1995, 338).

Dicho de este modo, *podría parecer que la actualización es una actuación*, cosa que en esta obra quiere diferenciar expresando: "al hablar de actualidad, no me refiero al 'acto' de una potencia, sino simplemente a 'actualidad'" (Ibid., 336). La confusión viene de igualar los procesos por los que se percibe con los de la actualización. En la percepción se perciben cualidades sensibles. Pero para ser percibidas las cualidades sensibles de las cosas, se tiene que producir una actuación sobre los órganos de los sentidos, y en esa actuación se modifican las notas físicas de los órganos perceptores. Así es como se entendía también en Kant la receptividad de la sensibilidad, en esa *afección* como actuación. Sin embargo, lo característico del modo de entender Zubiri lo primario de la intelección no es como actuación, es como mera *actualización*, sin necesidad de variación o

adquisición de propiedades, aunque éstas se puedan dar también, o de hecho se den.

En la actualización, lo real en su formalidad misma de realidad (y no sólo por sus notas, es decir, por el contenido) está presente desde sí mismo. Lo que se actualiza primordialmente no es, en primer término, sin más, lo real por sus cualidades sensibles percibidas (que es lo propio del contenido) sino lo real por el carácter de realidad de las mismas, que “envuelve” su contenido. Identificar la percepción de las cualidades sensibles del contenido de la cosa, con el acto formal de la intelección, que es mera actualización para Zubiri, sería no caer en la cuenta de su primordial y genuino significado. Como venimos insistiendo, esto es un elemento que le distancia de Kant desde su concepción diferente de la intelección sentiente. No es lo mismo la sensibilidad, como afección subjetiva y ‘dato para’ el entendimiento, que lo que expone Zubiri sobre la actualización de la realidad en una inteligencia que es sentiente. No hay ya dualismo de facultades: sentir, e inteligir; porque ya no estamos en el esquema de una inteligencia concipiente. La formalidad de realidad se hace presente en impresión como actualización. Esta es una enorme distancia de Zubiri con Kant.

Estamos ante los preliminares de su Filosofía de la intelección madura.<sup>14</sup> Lo dicho no se contrapone con el hecho de que Zubiri afirme aquí que en toda percepción sensible se *siente* la *realidad*, esto sería hablar de la versión de la sensibilidad en la inteligencia. Lo que nos ha interesado resaltar es la forma cómo va explicitando su concepto de “actualización”, es decir el modo como describe *simpliciter* el acto propio de la *inteligencia*. Al *sentir* primordial de *realidad*, le correspondería la mera *actualización* primordial de *realidad* y es justo ese carácter de realidad actualizado lo que en la anterior cita aun no acaba de delimitar.

Será también en *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental* que queda de manifiesto el distinto horizonte de Zubiri y de Kant cuando ambos están pensando en el objeto específico propio de la Filosofía primera. Así expresará Zubiri, lo que, a su juicio, constituye la *raíz* de los problemas fundamentales que padece la metafísica y que han convertido su tratamiento histórico en una gran *entificación de la realidad*, fruto de lo que cataloga como una *logificación de la inteligencia*. Zubiri se dirige a lo que considera el núcleo de dónde emerge todo el problematismo de la metafísica y más concretamente cómo ésta se ha entendido en occidente: *filosofía de la trascendentalidad o del orden trascendental*.

Esa *entificación* de la realidad está apuntando directamente a la consideración histórica de lo real como *ente*; subyace la negación de la nada como trasfondo, el horizonte moderno creacionista o de la nihilidad (Pintor, 2005). Desde ese horizonte se ha querido profundizar en la esencia del ente en cuanto tal; lo cual comporta un problema bien antiguo que lleva a pensar que la metafísica trata de lo que está por encima y allende toda experiencia. “*La metafísica versa así sobre lo suprasensible*” (Zubiri, 1963, 69), al orden de lo que es “en sí”, que queda fuera del saber científico en Kant y es tarea de

<sup>14</sup> Evidentemente, en esta obra no se realizan estas precisiones que están presentes en nosotros gracias a la Trilogía.

la razón, (fruto de lo que llamará Zubiri una inteligencia concipiente). Este sentido de la metafísica es el que ha quedado herido y denostado como precrítico después de Kant.

Pero el horizonte de Zubiri no es el de la nihilidad, ni su forma de considerar lo trascendental es el orden de lo trascendente entendido como Kant lo entendía, como lo suprasensible. Zubiri no se sitúa en el ente, sino en la formalidad de realidad que *trasciende "en"* todo contenido de cualquier cosa real. No es que esté más allá de la intelección, es que trasciende *en* la forma como queda aprehendido su contenido. El orden de lo trascendental no está en el objeto (Kant),

Lo que es *trascendental* es aquello que constituye el término formal de la inteligencia, a saber, *la realidad*. Y esta realidad nos está presente en impresión. Por tanto, *lo trascendental es la realidad en impresión* (Zubiri, 1980 114).

Ese es el objeto primordial de la filosofía para Zubiri, no lo que concretamente sea el contenido que envuelve esa realidad, que requerirá de otros dinamismos intelectivos, pero *estando ya* en la realidad aprehendida como un *prius* que se nos impone por la fuerza de la realidad. Si la realidad no nos estuviese presente, actualizada, aunque fuese primordialmente, en el acto primario y radical de la intelección, vano sería nuestro esfuerzo por alcanzarla mediante otros modos de intelección.

En la Trilogía de la inteligencia sentiente nos hará algunas precisiones importantes sobre la trascendentalidad que son oportunas aquí: Lo que determina a la realidad como trascendental es el carácter de "ex" de expansión: "La trascendentalidad es algo que, en este sentido, se extiende desde la formalidad de realidad de una cosa a la formalidad de realidad de otra cosa" (Ibid., 118).

Es lo trascendental como *comunicación*, porque la realidad es de suyo expansiva, dinámica. Así, pues, la formalidad de realidad es apertura que se extiende en su carácter de realidad; aunque el contenido de lo real cambie, lo real seguirá siendo lo mismo, porque es más que sus notas y está intrínsecamente abierto a su propia realidad y a toda otra realidad.

En la aprehensión el contenido es real, pero es insuficiente en la línea de las realidades. Esta insuficiencia es justo la que nos lleva a *la* realidad "allende" la aprehensión, la que nos fuerza a emprender desde la aprehensión primordial y desde el "hacia" del *logos*, la marcha de la *razón*. Ir a lo real "allende" la percepción es algo inexorablemente necesario; en su radical insuficiencia la realidad presente ya en la aprehensión primordial está remitiendo, por sí misma, "hacia" lo real "allende" la percepción. Esto es, *el "más" intrínseco* de la realidad me lleva expansivamente, respectivamente, a "*la*" realidad, estando ya *en ella*.

Como hemos dicho, aprehendemos primordialmente la realidad, por la actualización, es decir, por el *estar* presente de la realidad en la intelección. Este "estar" quiere expresar una plenitud física de lo real y una *anterioridad* de esa presencia de la realidad en la intelección a toda concepción o predicación y, por supuesto, nada tiene que ver con la actividad trascendental que conforma el objeto de conocimiento como tal, porque implicaría, como es en Kant, dar un protagonismo mayor a la acción del entendimiento que al *estar* de la realidad como un *prius* en la intelección. Ahora bien, es un estar primordial de la realidad en ella, y este modo de

estar nos impondrá una marcha hacia nuevos horizontes de realidad en ulteriores modos de intelección.

En términos generales, hablar de modalizaciones en la intelección es hablar de modos de actualización intelectual. Ante todo, conviene preguntarse *¿a qué responde estos diversos modos de actualización intelectual?* La solución de Zubiri es clara: lo real es respectivo, y esta respectividad lo es tanto al inteligir como a otras cosas reales. Como lo real tiene distintos respectos formales, la actualización intelectual queda afectada por esos respectos diversos.

Vemos pues que en la *Trilogía* sobre el inteligir Zubiri estudia con todo detalle los tres modos de actualización de lo real en la inteligencia sentiente. Su análisis comprende, como hemos dicho: el modo primario y radical, en el que lo real queda actualizado “en y por sí mismo”: la *aprehensión primordial de realidad*; también verá el modo como lo real se actualiza, ya no “en y por sí mismo”, sino “entre otras cosas”, al que llama *logos*; y el modo como lo real se actualiza “en el mundo”, al que llama *razón*. Propiamente no son tres modos de actualización sino el despliegue de la primordial actualización, por ello los llama ulteriores respecto de la actualización primordial.

La tentación que podría presentarse en este punto es hacer un paralelismo con la estructura tripartita de Kant en la *Crítica de la Razón pura*: sensibilidad, entendimiento y razón, pero esto implicaría una interpretación incorrecta de lo que Zubiri realiza, pues, como hemos repetido en otros momentos, ni la sensibilidad kantiana que proporciona datos para el entendimiento, se puede comparar con el análisis de la impresión de realidad zubiriana de una inteligencia sentiente, ni el entendimiento y la razón de Kant, vistas por Zubiri como actos formales de una inteligencia concipiente, se pueden comparar, sin más con el *logos* y la razón zubiriana. Zubiri se está moviendo en una trascendentalidad de la realidad, no va de lo concreto hacia lo suprasensible como trascendental, sino que parte de la trascendentalidad de la propia realidad, presente en impresión y, desde ahí, en modos de hacerse presente que ganarán ámbitos mayores de apertura en su relación, por lo tanto, el dinamismo intelectual obedece al dinamismo interno de la propia realidad en la *aprehensión*.

En efecto, en la *aprehensión primordial de realidad*, lo real nos es dado en formalidad de realidad. El análisis de la formalidad de realidad nos lleva a considerar su trascendental apertura. La primordial apertura de la *respectividad constitutiva* es de la cosa en cuanto real a su propio contenido, pero la apertura de la formalidad de realidad es, asimismo, de la realidad de la cosa real a la realidad de otras cosas. Esta *respectividad*, tomada dentro de la perspectiva noológica Zubiri la denomina “*campal*” y funda la intelección de una cosa real como respectiva a otras cosas reales. Asimismo, la formalidad de realidad, por ser pura y simple realidad, está también en *respectividad “mundanal”* abierta a ser momento de “*la*” realidad, es decir, a ser momento del *mundo*.

La intelección primaria o *aprehensión primordial* es intelección de lo real “en y por sí mismo”, o intelección de la cosa “*como realidad*”, en ella los momento individual, *campal* y *mundanal*, de lo real, que acabamos de mencionar, se actualizan *compactamente*. Pues bien, lo ya *aprehendido primordialmente* como realidad cuando es *aprehendido* respecto de otras

cosas reales y respecto de la pura y simple realidad determina la pregunta discriminativa de lo que aquello sea "en realidad" y esa intelección ya no se da en un modo primordial, compacto, sino diferenciadora de sus momentos. El "en realidad" tiene las dos dimensiones de campalidad y mundanidad (Zubiri, 1980, 275). No se trata de dos actualizaciones distintas (realidad y "en realidad"), sino de dos modos de una misma actualización. Modos, que, en su diversidad, envuelven intrínseca y formalmente una estructura respecto a la cual cada modo es una *modalización*. El "en realidad" como momento del campo y como momento del mundo es una modalización del "como realidad". *Aprehensión primordial, logos y razón* no constituyen tres momentos cronológicos de un proceso intelectual, constituyen una estructura. En un análisis de la estructura intelectual aparecen esos modos con una relación de *expansión*, si partimos de la aprehensión primordial hasta la razón, o de *implicación* si partimos de ésta hacia aquélla.

Como se puede ver, lo que determina los modos de intelección es lo real transcendentamente abierto en "hacia". Su apertura transcendental guarda diferentes líneas de apertura, de ahí sus diversas actualizaciones. Cuando una cosa real está actualizada en respectividad a otras, dice Zubiri, que se encuentra en un *campo de realidad*, por ello, inteligirla es actualizarla como momento del campo y, por tanto, como siendo respectiva a otras realidades del campo. También hay otra línea de apertura: la formalidad de realidad está transcendentamente abierta a ser momento de "la" realidad, es decir del *mundo*. Estas dos líneas de apertura constituyen dos modos de intelección, o dos modos de actualización ulterior de lo real: *el logos y la razón*, llevado "el hacia" (dado en la aprehensión primordial de realidad) de la respectividad campal y la respectividad mundanal; no, ciertamente, como dos respectividades distintas, sino como dos dimensiones diferentes de la respectividad de lo real (Ibid., 270). Así pues, tanto el logos como la razón se fundan en el "hacia" de la apertura transcendental de lo real como tal.

Ni el *logos*, ni la *razón* en Zubiri, pueden compararse, como hemos dicho, al *entendimiento* y la *razón* de Kant, independientes de la pasiva receptividad de la sensibilidad, aunque el entendimiento colabore en su espontaneidad con el concepto y el juicio sobre la intuición sensible recibida. En Zubiri, logos y razón son modos ulteriores de intelección, sí, pero *sentientes*, como lo es la impresión primordial de realidad, así el modo de intelección del logos o el de la razón en profundidad, mensurante, en búsqueda tienen también un *carácter sentiente*, *la razón es sentiente, al igual que el logos es sentiente*. Esto justificado en esa fuerza coercitiva con que la realidad se nos impone y nos da que pensar. La *fuerza de imposición* como nota estructural de la *impresión de realidad* en la razón cobra ese carácter coercitivo. Por ello nos dice Zubiri que "la razón se mueve (...) por una fuerza propia: por la fuerza con que lo real mismo se nos impone como voz" (Zubiri, 1983, 95). Esta fuerza nos mueve a mantenernos dentro de lo real. El rigor empírico, lógico, etc. son expresión de la fuerza con que la realidad *impresivamente* se nos impone. El problema de la razón consistirá no en llegar a la realidad, sino en cómo mantenernos en la realidad que ya estamos. "No se trata de llegar a estar en la realidad, sino de no salirnos de ella" (Ibid., 96).

Para terminar estas reflexiones, y no alargarnos más, nos podríamos preguntar por qué son necesarios los modos de actualización ulterior y cuál es la determinación de su importancia para el propio Zubiri. Está claro que para él la aprehensión primordial de realidad es la intelección por excelencia, en comparación con los modos ulteriores, los cuales, no obstante, juzga como riquísimos, necesarios y de perspectivas incalculables; a pesar de todo, éstos, frente a la aprehensión primordial, son mero sucedáneo—nos dice—. Ahora bien, la *necesidad* de estos modos estriba en la *insuficiencia de la aprehensión primordial de realidad de cara a su contenido*, sólo de cara a las notas de su contenido, pues por lo que se refiere a la formalidad de realidad es en esta aprehensión en la que tenemos actualizado en y por sí mismo lo real en su realidad, de tal modo que con los modos ulteriores no tenemos más realidad que con la aprehensión primordial, tenemos la misma modalmente actualizada. No es que la aprehensión primordial de realidad no determine absolutamente nada el contenido. Zubiri, al menos aquí, lo afirma rotundamente: "Ciertamente, la aprehensión primordial de realidad envuelve esencial e inamisiblemente una gran determinación de contenido" (Zubiri, 1980, 266); sin embargo, en los modos ulteriores el contenido se hace inmensamente más rico. Ahora bien, aunque ganemos en contenido, éste no sería *intelectivo* si no estuviese inscrito en el momento de formalidad de realidad propiciado por la aprehensión primordial. Los modos ulteriores de intelección son intelecciones de lo real gracias a la aprehensión primordial de realidad, sin embargo, los modos ulteriores significan la *expansión de lo real* aprehendido ya como real, puesto que, debido a la respectividad que suponen, *la realidad queda actualizada más ricamente*. Este es el peso de su *importancia*. La intelección ulterior supone la primordial. Lo que algo es "en realidad" es un enriquecimiento de lo que algo es "como realidad", nos dice Zubiri, por ello la intelección ulterior es la *unidad* de ambos momentos.

Creo que con lo dicho nos hemos hecho una idea suficiente, aunque no total, de que Zubiri, cuando fue profundizando en su propio planteamiento filosófico de la realidad, como formalidad, lo hizo de la mano de su *inteligencia sentiente*, como hallazgo fundamental, y que la presencia de Kant en su obra fue una constante respuesta crítica a una forma de entender la intelección y la función de la filosofía que quería superar; y esto como camino para conquistar la realidad de la que nos hallábamos privados, en buena medida, por los subjetivismos, idealismos, psicologismos, relativismos y empirismos de su época, al igual que Kant también trató de superar el callejón sin salida y el escepticismo al que veía que estaba arrojada la filosofía que le había tocado respirar.

### **Bibliografía.**

- Berzosa Martínez, R.; López Sevillano, J. M.<sup>a</sup> (2023): Diccionario del sistema genético de Fernando Rielo. <https://escuela.idente.org/>
- Ferraz Fayos, A. (1987): Zubiri. El realismo radical. Madrid, Editorial Cincel.
- Gazarian, M.<sup>a</sup>-L. (1993): *Fernando Rielo. Un diálogo a tres voces*. Editorial Fundación Fernando Rielo.

- Gracia, D. (1986): *Voluntad de Verdad. Para leer a Zubiri*. Barcelona, Editorial Triacastella.
- Hermida de Blas, F. (2005): "La primera Escuela de Madrid". *Universidad Autónoma de Madrid, Microsoft Word - cursoortegahermida.doc*
- Luengo Rubalcaba, J. (1998): *Zubiri y Kant*. Bilbao, Universidad de Deusto.
- Molinuevo, J. L. (1982): "La recepción de Kant en España". En C. Florez y M. Álvarez, *Estudios sobre Kant y Hegel*, Salamanca, *Universidad de Salamanca / ICE*.
- Pintor Ramos, A. (2005): "Objetividad y Realidad: Kant En Zubiri". *Cuadernos salmantinos de filosofía*, n°32.
- Rielo, F. (2001): *Mis meditaciones desde el modelo genético*. Sevilla, F.F.R./Constantina.
- Rielo, F. (2012): *Concepción mística de la antropología*. Madrid, F.F.R.
- Rielo, F. (1988): "Hacia una nueva concepción metafísica del ser". En: *¿Existe una filosofía española?*, Sevilla, F.F.R., Constantina.
- Sánchez-Gey Venegas, J. (2020): *Fernando Rielo: una biografía intelectual*, Ediciones Idea,
- Serrano Vargas, M.<sup>a</sup> V. (1989): *El realismo filosófico de Zubiri*. La Laguna, Universidad de La Laguna.
- Zubiri, X. (1923): *Ensayo de una Teoría fenomenológica del juicio*. Tesis doctoral. Madrid. "Revista de Archiveros, Bibliotecas y Museos", 164.
- Zubiri, X. (1944): *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid, Alianza Editorial /Fundación Xavier Zubiri, 1987.
- Zubiri, X. (1962): *Sobre la esencia*. Madrid, Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, 1985.
- Zubiri, X. (1963): *Cinco lecciones de Filosofía*. Madrid, Alianza Editorial, 1980.
- Zubiri, X. (1967-1968): "Notas sobre la Inteligencia humana". *Asclepio* 18-19. Reimpreso en *Siete Ensayos de Antropología Filosófica*, Bogotá, Universidad de Sto. Tomás, 1982.
- Zubiri, X. (1980): *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*. Madrid, Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones.
- Zubiri, X. (1982): *Inteligencia y logos*. Madrid, Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones.
- Zubiri, X. (1983): *Inteligencia y razón*. Madrid, Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones.
- Zubiri, X. (1995): *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid, Alianza Editorial/ Fundación Xavier Zubiri.
- Zubiri, X. (1999): *Primeros escritos (1921-1926)*. Madrid, Alianza Editorial.

**Sobre *La tradición de la intradición*. A modo de epílogo**  
About *La tradición de la intradición*. By way of epilogue

*Nihil invita Minerva*  
(viejo dicho latino según José Ortega y Gasset)

Victor Méndez Baiges  
Universidad de Barcelona

**Resumen:** El texto lleva a cabo un análisis de algunos de los textos publicados en respuesta a la obra *La tradición de la intradición*, aparecida en 2021. En discusión con ellos, el autor intenta aclarar las circunstancias que motivaron la redacción de la obra, así como sus principales características y método. La discusión acaba centrándose en el tratamiento que recibe la figura de Ortega y Gasset en *La tradición de la intradición* a fin de resaltar la idea de que, efectivamente, la filosofía es la ciencia general del amor.

**Palabras clave:** filosofía española contemporánea, Ortega y Gasset, franquismo, Manuel Sacristán.

**Abstract:** This text analyses some of the published responses to the book *La tradición de la intradición*, which appeared in 2021. In dialogue with them, the author seeks to clarify the circumstances that motivated him to write the book and canvasses the book's main features and method. The discussion eventually homes into the book's treatment of Ortega y Gasset, thereby vindicating the view that philosophy is indeed the general science of love.

**Key words:** Contemporary Spanish Philosophy, Ortega y Gasset, Francoism, Manuel Sacristán.

## 1. Agradecimientos

Empecemos siendo claros. No he realizado este trabajo en el seno de ningún proyecto I+D ni deseo agradecer la financiación de ninguna entidad en particular. Desconozco qué es exactamente mi número ORCID. Incluso lamento haberlo solicitado. Tiendo a pensar que se agradece y solicita mucho y se desobedece y polemiza poco. Constituye este uno de los problemas de la Universidad contemporánea.

En realidad, y cuando echo la vista atrás, me parece que siempre pensé más o menos lo mismo. Mi nombramiento de becario predoctoral especificaba que debía mencionar al organismo que me concedió la beca en todas las publicaciones que resultaran. A pesar de eso, y de que publiqué hasta dos libros basados en mi tesis, en ninguno de ellos me acordé de hacerlo. Ya puestos, tampoco aludí al director o a los miembros del tribunal que juzgó el trabajo. Se ve que ya pensaba entonces que nos pasábamos de amables. Siempre captaciones de benevolencia. Agradecimientos al Instituto de Estudios Autonómicos de Béjar, a la Consejería de Gibraltor, a la Vicedirección General de Bañeras. Besos a los simpáticos organizadores de las jornadas de las villas de Capella, Burguillos y Curiel. Y un blablablá municipal y espeso saliendo a continuación de la boca de gente tan cumplida.

Unos cuantos años después de aquellos no-agradecimientos, y convertido desde tiempo atrás en profesor de Filosofía del Derecho de la Universidad de Barcelona, decidí solicitar la acreditación estatal para el acceso al cuerpo de catedráticos a la Agencia Nacional para la Evaluación y Acreditación. No me la concedieron. Para obtenerla me faltaban, a juicio de las autoridades, más publicaciones “internacionales” (querían decir “extranjeras”), más publicaciones en idiomas extranjeros (querían decir en inglés), y más artículos en revistas indexadas (o menos artículos, aunque en revistas más indexadas, esto no lo recuerdo bien). Se echaba en falta también un mayor número de asistencias a congresos celebrados “fuera de nuestras fronteras”, así como el desempeño de “cargos académicos unipersonales”. Consideraban inexcusable, en particular, que nunca hubiera dirigido un grupo de investigación, ejerciendo, gracias a ello, “un papel de liderazgo en los trabajos realizados por varios autores”.

¡Vaya! Resulta que, a pesar de mi edad ya más bien proveya, me quedaban un montón de cosas que hacer en la vida. Las típicas, además, que los padres recomiendan a los jovencitos que han de convertirse en hombres de provecho. Salir de casa. Conseguir algún cargo de algo. Conocer gente. Aprovechar para agavillarla a continuación en proyectos de futuro, etc.

Por si este “Trabaja niño, no te pienses que sin dinero vivirás” no fuera suficiente, aquellas autoridades me hacían llegar su opinión acerca de los trabajos que había realizado hasta la fecha. No era demasiado positiva. Resulta que adolecían de “una cierta dispersión temática” que llevaba a que, en ellos, “a veces el candidato trata temas de literatura, cultura general, política, etc., no relacionados con la Filosofía del Derecho”. De ahí que se echara en falta “estudios en aspectos tan esenciales de su especialidad, la Filosofía del Derecho, como la teoría de la norma, el ordenamiento jurídico, la interpretación del Derecho, los conceptos jurídicos fundamentales o las escuelas de pensamiento jurídico”.

De nuevo: ¡vaya! Porque esta última observación daba donde dolía. Sugería que, si quería recibir una respuesta favorable en la próxima

solicitud, no solo debía mover el cuerpo, sino también la mente. Debía revisar algunas de las ideas fundamentales acerca de la filosofía que siempre había sostenido a fin de sustituirlas por otras nuevas y, en realidad, bastante peregrinas. Pues entre ellas figuraba la de que la filosofía es una especialidad más que se va dividiendo a su vez en otras especialidades más pequeñas, aunque tan especializadas como ella. Y que la subespecialidad que me había tocado en suerte, la “Filosofía del Derecho”, tenía un contenido prestablecido y predeterminado, a saber, la teoría de la norma y del ordenamiento jurídico, la interpretación del Derecho, etc.

Trabajar sobre ese contenido sin salirme del margen era lo que me tocaba hacer si quería “liderar”. Era como si me dijeran: “¿Qué pasa? ¿Qué no te gusta la teoría-de-la-norma-y-del-ordenamiento-jurídico? ¿Y a quién le ha gustado nunca eso? A ti lo que te gusta es hablar de *cultura general* y de política, ¿no? Pues como a todo el mundo. Pero ya estás cambiando el chip. Que la Filosofía es una ocupación seria. Y lo que se haya de hacer en ella, como en todos los sitios serios, será lo que ordene el mando”.

Lo que ocurre es que, a poco que meditara sobre las intenciones, proyectos e ideas de aquellas autoridades, me era fácil advertir que constituían el reverso casi exacto no solo de las intenciones, proyectos e ideas que tenía en mente cuando cursé la solicitud, sino de las que rondaron por mi cabeza mucho antes, cuando decidí estudiar filosofía. Por eso mi reacción no pudo ser ninguna otra que la que fue. Ignorar todas y cada una de las recomendaciones. Al lado de esto, sentí la necesidad de aclararme acerca de cómo había llegado hasta allí. Ello me puso en el camino de rememorar, no importaba el tiempo transcurrido, cómo, por qué y para qué había decidido estudiar filosofía.

## 2. Filosofía y Universidad

En realidad, cuando lo pienso, me doy cuenta de que, antes que a la filosofía, a lo que yo quise dedicarme fue a la Universidad. Ingresé en esta última en 1980, en la entonces flamante Facultad de Medicina de la Universidad Autónoma de Madrid. Pero abandoné dicha facultad dos años más tarde, cuando comprendí que aquello, los microscopios, los muertos, la imponente residencia sanitaria anexa, no estaba hecho para mí.

Pero, entonces, ¿qué estaba hecho para mí? ¿Qué era exactamente lo mío? De la manera más ingenua, pensé que podía ser la Universidad, así, en general. Yo leía mucho. Había leído casi toda la *Comedia Humana* de Balzac, algo que me hacía sentir muy orgulloso. Y libros de Nietzsche, de Hobbes, el Ortega de *La rebelión de las masas*. También autores clásicos, como por ejemplo Luciano de Samosata. De este último, en concreto, un volumen que llevaba por título *Historia verdadera. Prometeo o el Cáucaso. Timón o el misántropo. Diálogos de las hetairas*.

Todavía guardo el ejemplar. Siempre que lo veo recuerdo lo mucho que me gustó. Me agradaba su título cuádruple y exótico, su descaro (la “historia

verdadera” era completamente falsa). Me gustaba, en especial, que estuviera escrito hace más de mil años y lo hubieran publicado recientemente Las Ediciones Liberales, un nombre para unas ediciones que me gustaba mucho también. El libro había sido traducido del griego por la profesora Eulalia Vintró y llevaba un prólogo de Fernando Savater. De este último intenté leer a continuación el *Panfleto contra el todo*, aunque no lo pude digerir. Mi madre, que conocía al autor, me dijo que trabajaba en la Universidad como profesor de Filosofía.

¡La Universidad! Yo era joven y más bien me daban miedo las instituciones, partes de aquel “todo” frente al que, y aunque no hubiera logrado entender por qué, me sentía en contra. Aun así, y de manera intuitiva, me parecía que la Universidad y la filosofía guardaban una estrecha relación. Tenía la sensación de que esta última era la asignatura universitaria por excelencia. El corazón mismo de la Universidad, gracias a lo cual, y a diferencia de tantas otras, la institución poseía algo parecido a un corazón. De ahí que me pareciera natural, una vez desechados los laboratorios, dirigir mis pasos hacia aquella facultad. No hace falta decir que no pensé en ningún momento en la necesidad de ganarse el pan cumpliendo órdenes, dos actividades que no me interesaban nada por aquel entonces. ¿Financiación? La Filosofía no tenía nada que ver con eso. Era soberana, autónoma en sí misma y un pájaro del buen Dios. Nosotros, a esculpir y esculpir. Alguien se encargaría de pagar el mármol.

Pertrechado de ideas así de toscas empecé a estudiar Filosofía en la Universidad de Barcelona. Como consecuencia del Decreto que autorizaba la reestructuración de las Facultades de Filosofía y Letras dictado por el ministro “ultra” Julio Rodríguez en 1973, la desmembración de la vieja Facultad ya había tenido lugar. La sección de Filosofía se había unido a la de Pedagogía para constituir juntas una nueva que se llamaba Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación.

Gracias a cierta supervivencia del llamado plan Maluquer, reinaba en aquella facultad la mayor optatividad y casi no había asignaturas obligatorias.<sup>1</sup> Ello contribuyó a que, y despreciando por supuesto a las acopladas “Ciencias de la Educación”, yo progresara en mis estudios

---

<sup>1</sup> Juan Maluquer de Motes, nacido en 1915 y muerto en 1988, fue catedrático de Arqueología en la Universidad de Barcelona. Había estudiado en la Facultad de Filosofía y Letras de esa universidad durante los años treinta, de acuerdo con el plan de estudios de la época, basado en una amplia optatividad y en la ausencia de exámenes específicos de asignatura. En 1933 participó en el famoso crucero universitario por el Mediterráneo y, en 1965, dimitió de su cargo de vicedecano de la Facultad como protesta por las expulsiones de profesores. Le sustituyó en el puesto Juan Tusquets, catedrático de Pedagogía y autor de *José Ortega y Gasset, propulsor del sectarismo intelectual*. Maluquer fue, más adelante, el decano impulsor del plan de estudios que lleva su nombre, el cual entró en vigor en 1969. La partición de la Facultad en 1973, así como diversas disposiciones del ministerio sobre los planes de estudios, hundieron definitivamente al plan Maluquer. Ello no impidió que mantuviera cierta supervivencia en alguna de las nuevas facultades, entre ellas en la que yo ingresé.

convencido de que lo nuestro era el imperio y la pantonomía. Esculpir y esculpir.

Era un convencimiento, he de reconocerlo, bastante poco fundado en nada sólido y real. Cuando lo pienso, me doy cuenta de que en aquella facultad tampoco faltaban los cadáveres y que, en general, se parecía más a cualquier oficina siniestra que a mis fantasías previas. No todo, claro. José María Valverde explicando en sus clases que Dionisio Ridruejo le invitaba a recitar el “Responso a Verlaine” en los tranvías. Miguel Morey sintiéndose griego y haciendo que todos nos sintiéramos igual. Martínez Marzoa respondiendo que no era librero a algún despistado que pedía aclaraciones meramente bibliográficas. Rafael Argullol avisándome de las grandes diferencias existentes entre la universidad en mi cabeza y la universidad real.

Había una parte de la institución muy oscura. Ya me daba cuenta. Así lo explicaban, además, los libros que leía. Pero bien, ¿y qué? No era toda la Universidad. Posiblemente ni fuera *la* Universidad. No había que hacerle demasiado caso. Más adelante, Juan Ramón Capella me contó que, tratando del asunto con Manuel Sacristán, este le dijo una vez: “La Universidad pública es de todos. ¿Por qué nos tenemos que marchar nosotros? ¡Qué se vayan ellos!”

Con el paso del tiempo, el proceso de acomodación a la realidad que acompaña a la pérdida de energías y que se denomina madurez me fue enseñando a transigir. En esto sí que cabe agradecer la gran ayuda prestada por mis colegas. Y llegó un momento en el que, entre nóminas, créditos, proyectos, *inputs*, innovaciones y acreditaciones, hasta llegué a dudar de que la Universidad hubiera sido lo que yo imaginé ni siquiera en los propósitos o en la imaginación de alguien.

No es que no hubiera visto cambios en la institución. De taberna oscura repleta de rincones, escenario ideal para despliegues de masculinidad tóxica y puñaladas por la espalda, pasó a convertirse en una suerte de restaurante de comida rápida lleno de lugares polivalentes, igualdad de género y acoso laboral. Pero fueron transformaciones que dejaron intacto lo fundamental. Lo que se instalaba se parecía demasiado a lo que desaparecía. La innovación traía formas que ya complacieron al señor Esteve:

El señor Esteve conocía una escuela que no era demasiado escuela: una casa de enseñanza práctica, serena, metódica y concisa; un colegio donde no se enseñaban retóricas ni Fleurys, ni modales ni doctrinas, sino que dos y dos son cuatro y multiplicados por cuatro dieciséis; un lugar donde no se hacía perder el tiempo a los muchachos con tonterías, ni con historias del pasado ni con ilusiones para el porvenir, sino que se les inclinaba a mirar el día de hoy y de mañana, y al de pasado mañana dejémosle tranquilo; donde no se llenaban las cabezas infantiles con letras de derecha a izquierda, sino con números de arriba abajo (Rusiñol, 1949, 43).<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Es traducción de María Luz Morales de la obra *L'auca del senyor Esteve*, 1907.

El episodio del que he hablado antes me sirvi3 para comprender que, para colmo, y en medio de aquellos cambios, yo no estaba en absoluto adaptado. Me tocaba espabilar. Sacarme el carn3 de manipulador de investigaciones alimenticias. Encontrarme un becario ambicioso de buen curŕculum con el cual sumar dos ḿs dos para multiplicarlo por cuatro. Ir por el mundo hablando de la norma y el ordenamiento juŕdico. Buscar un traductor al ingl3 al que le diera igual no figurar en el *copyright*... ¡Ah! y todo eso sin dejar de vigilar a qui3n se aproximara por la espalda. Que hay costumbres que nunca se pierden.

Y exactamente ¿para qu3? Esta fue la pregunta. ¿D3nde voy? ¿D3nde estoy? ¿Qu3 hago? ¿C3mo he llegado aqu3? ¿Por qu3 ingres3 en la Universidad? ¿Por qu3, si es el caso, debo marcharme? ¿Por qu3, por el contrario, no sois t3 y tu madre los que os vais a dar una vuelta por el ancho mundo, que puede ser que la necesitéis mucho ḿs que yo?

Uno de los primeros asuntos sobre los cuales sent3 la necesidad de aclararme fue el de si aquella idea juvenil m3a sobre la Universidad fue completamente irreal y est3pida, o bien si, por el contrario, tuvo en alg3n momento alguna base real. Porque acaso me engañ3 mi condici3n de ni3o mimado y la Universidad fue siempre dos ḿs dos, financiaci3n, cr3dito y proyecto, aunque se denominara aquello con otras palabras. A lo peor nunca existi3 la filosof3a con voluntad de imperio que ejerc3a de coraz3n de la instituci3n.

Lo que ocurre es que, si esto era as3, ¿de d3nde hab3a sacado yo aquellas ideas? Historias en las que aparec3a una gente que escrib3a en espa3ol libros bien escritos, luminosos, patri3ticos incluso. Libros genuinamente universitarios. ¿De d3nde hab3a sacado yo que hubo quienes se hicieron profesores no para ganarse el pan con poco esfuerzo y aptitudes, sino porque lo consideraron una forma de servir al pa3s?

Pensando en esto fue cuando me di cuenta de que aquella gente existi3. Entre otras cosas, porque me llam3. Y descubrí que no necesitaba gran cosa para atender a su llamada. Nada de grupos de investigaci3n, de financiaciones, liderazgos ni viajes. Necesité, eso s3 lo recuerdo, amor. Por eso, cuando encontr3 subrayado en las *Meditaciones del Quijote* que la filosof3a no tiene nada que ver con la noticia ni con la erudici3n porque es la “ciencia general del amor”, comprend3 que no me hab3a inventado nada. Que aquella filosof3a y aquella Universidad hab3an estado all3. Y que la teor3a de la norma y la del ordenamiento juŕdico pod3an ser dejadas por el momento en manos ḿs capaces (no entremos ahora a precisar de qu3) que las m3as.

### 3. Un libro largo

Lo que yo ten3a que escribir era un ensayo. Eso parec3a claro. Pero la parte hist3rica crec3a y crec3a. Iba descubriendo con ella que hab3a muchas cosas que explicar. Y cada explicaci3n exig3a otra nueva. Nuestro pasado se

parecía a un grabado desdibujado por el tiempo cuya restauración en una parte exigiera la restauración de la contigua, y así hasta llegar a todo el conjunto.

Se puede ver lo que digo tomando como ejemplo algo que cuenta Jordi Amat en el libro *El llarg procés*. Se explica allí que Jordi Pujol, presidente de la Generalidad de Cataluña, le confesó un día a Joaquim Nadal que, con él, a pesar de ser del PSC, el partido de la oposición, sí que podía entenderse. No le pasaba lo mismo con Pasqual Maragall. “Tú eres catalanista –le decía Pujol a Nadal--, pero Maragall no. Maragall es hijo de la Institución Libre de Enseñanza, como su padre. No piensa como un catalanista.” (Amat, 2015, 343).<sup>3</sup>

Detengámonos un momento. ¿El alcalde Maragall “hijo de la Institución Libre de Enseñanza”? ¿Acaso pretendía Pujol descalificar a su oponente y le salió lo de “institucionista” como pudo haberle salido “culterano”, “populista” o “amante de la copla”?

No. Pujol, nacido en 1930 y socializado políticamente en los años cincuenta, sabía perfectamente de lo que hablaba. Pues resulta que Jordi Maragall, el padre de Pasqual, estudió Filosofía en Barcelona. Viajó luego a Madrid para doctorarse, y trabajó allí junto a Manuel Bartolomé Cossío, el rector de la Institución Libre de Enseñanza. Gran admirador de Ortega y de Joaquín Xirau, hasta llegó a ejercer de profesor del Instituto Escuela. Estar sometido a este tipo de influencias era lo que Pujol describía como “no pensar como un catalanista”.

Pero el hecho es que, a comienzos del siglo XXI, tanto en Cataluña como en el resto de España, eran muy pocos los capaces de procesar datos como estos. Aunque los profesores de Filosofía se hubieran convertido en historiadores de la materia, para ellos ni Serra Húnter (escrito con mucha frecuencia Serra “Hunter”, incluso entre los especialistas), ni Cossío, ni Xirau, ni el Instituto Escuela conformaban nada demasiado identificable y que fuera muy diferente a lo que conformarían, pongamos por caso, Carreras i Artau, el Instituto Luis Vives del CSIC y José Luis López-Aranguren puestos asimismo en una hilera.

Constituía este el mayor de los problemas para el tipo de libro que elaboraba. Pues, aunque la filosofía no fuera noticia, era demasiado poca la que se tenía de la filosofía española. Su estudio especializado carecía prácticamente de cualquier glamur y gozaba de un muy escaso pedigrí. Sin ir más lejos, en la facultad donde estudié, y a pesar de la gran optatividad, ninguna asignatura le estaba dedicada. Se habló en algún momento de introducir una de filosofía *catalana*. La idea era insistir mucho en las grandes diferencias que separan a Llorens i Barba de Sanz del Río, a Serra Húnter de

---

<sup>3</sup> Se apoya en *Testimoni de càrrec* (Nadal, 2014). Hay un video en YouTube que se titula “La tradición de la intradición” donde puede verse al alcalde Maragall delante de la casa de Manuel Sacristán el día del entierro de este último: (22/07/2024) <https://www.youtube.com/watch?v=7t5rRDRJu30>

Ortega y Gasset, a Rubert de Ventós de Fernando Savater. Pero ni con esas logró la asignatura colarse en el plan de estudios.

Pero es que, además, el libro trataba de filosofía española *contemporánea*. Y la presencia en medio del campo de lo contemporáneo de ese monstruo político conocido como *franquismo* multiplicaba los problemas. No podía el libro prescindir de referirse a él. Pero la interpretación que diese podía agriar toda la cuestión. En particular, si no pensaba adaptarse servilmente al esquema general consensuado para la historia del siglo pasado y que reza más o menos así: “República-bien, franquismo-muy-mal, transición-muy-bien”.

Es verdad que se toleran ciertos desvíos, dependiendo del asunto del cual uno se ocupe. Es posible, en ocasiones, utilizar el esquema alternativo que dice “República-muy-muy-bien, franquismo-muy-muy-mal, transición-meramente-bien”. En otras puede adoptarse el que dice “República-regular, franquismo-mal, transición-super-bien”. Pero no existe una total libertad de movimientos. Hay fórmulas totalmente descartadas, sin importar el tema del que se trate. Si se quiere alterar el papel relativo de los periodos, o dejar de comulgar con ciertas valoraciones, hay que dar mil vueltas y explicaciones. De lo contrario, puede uno pasar por un *enemigo* de la democracia.

Un ejemplo. Si alguien necesita resaltar en sus explicaciones el hecho, por otra parte, obvio, de que la alianza de nuestro país con las democracias anglosajonas se forjó en plena era de Franco, debe hacerlo con el máximo cuidado y matizando mucho su afirmación. Si no lo hace así, cabe que se sospeche acerca de sus verdaderas intenciones. Lo mismo pasaría si le diera por descartar la tesis de que el último plan del dictador para su sucesión consistía en dejar al almirante Carrero Blanco --precisamente uno de los principales artífices de aquella alianza-- al mando de una especie de IV Reich bañado por el sol. A menos que proporcionase un montón de atenuantes, la cuestión no sería la de los motivos de Franco, o de Carrero, sino la de los suyos: ¿Qué persigue realmente con afirmaciones como esas?

Lo que quiero decir es que el libro --lo observó muy bien en la reseña que hizo sobre él Manuel Jesús López Baroni-- debía transitar por terrenos resbaladizos (López Baroni, 2022, 663-664). Y no podía permitirse ir demasiado rápido cuando lo hiciese. Tendría que extenderse al tratar asuntos como el franquismo, porque gran parte de lo que nos contamos acerca de él es mentira. A cambio, debería tratar poco de otros temas, como el de los exiliados, porque no procedemos de ellos. Nos gusta creer que sí, pero lo hacemos bajo la forma de un falso recuerdo que, lo vieron muy bien Max Aub o María Zambrano, resulta peor que el olvido.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> El del lugar otorgado a los exiliados en *La tradición de la intradición* es uno de los muchos asuntos que se trataron en el seminario en torno al libro que organizaron el Instituto Universitario de Investigación Ortega-Marañón (FOM), el Departamento de Filosofía y Filosofía moral y política de la UNED y el Instituto de Filosofía del CSIC el 4 de marzo de

Si al libro no le iba a importar que los pastorcillos encargados de gritar todo el día “Que viene el lobo” le consideraran un enemigo del régimen del setenta y ocho, mucho menos alargarse algo cuando resultara preciso. Hay cosas que no nos gusta saber y necesitamos que nos las digan por lo extenso. ¡Pues qué se le va a hacer!

#### 4. Historia y vida

Así que el libro crecía y crecía, y hasta tomaba forma como de novela. Una especie de Buddenbrook filosóficos e hispanos. No tenía esto nada de malo. La proximidad con la literatura casa bien con ciertas formas de filosofía. A ello cabe sumar que la cierta narratividad lo ponía en conexión con un subgénero biográfico-filosófico que ha ido creciendo las últimas décadas y con el cual el libro comparte el desapego hacia la anorexia vital que caracteriza a la filosofía contemporánea.

De mi época de estudiante recuerdo *La Viena de Wittgenstein* de Allan Janik y Stephen Toulmin como un lejano antecesor. Con posterioridad se añadieron *El atizador de Wittgenstein*, de David Edmonds y John A. Eidinow, aparecido en 2005, *El hereje y el cortesano*, de Mathew Stewart, de 2006, o *Los huesos de Descartes*, de Russell Shorto, de 2009. También *Cómo vivir. Una vida con Montaigne* o *En el café con los existencialistas*, ambos de Sarah Bakewell y aparecidos en 2011 y 2016 respectivamente. Más recientemente se publicaron *El infiel y el profesor*, de Dennis C. Rasmussen, de 2017, o los dos famosos de Wolfram Eilenberger, *Tiempo de magos*, de 2018, y *El fuego de la libertad*, de 2020. Al año siguiente de *La tradición de la intradición* apareció *Animales metafísicos*. Sus autoras, las profesoras Clare Mac Cumhaill y Rachael Wiseman, lo habían escrito para relatar el periodo inicial de las vidas de Elisabeth Anscombe, Philippa Foot, Mary Midgley e Iris Murdoch.

Son en general estos libros biografías más que otra cosa. Pero es innegable que, en su voluntad de distanciarse de la filosofía como mero conglomerado de textos y doctrinas y concentrarse en los aspectos más vitales e institucionales de la actividad, apuntan a la recuperación de aspectos bien clásicos de la misma.

En esta reivindicación hasta se diría que tiene lugar cierta división del trabajo. Así, por ejemplo, de la condición polémica de la filosofía es de lo que parece tratar *El atizador de Wittgenstein*. Y de la importancia en ella de la amistad *El infiel y el profesor*. *Los huesos de Descartes* parecen tener como tema principal la relación de la filosofía con la posteridad, de la misma forma

---

2022, en la nueva sede del Instituto Universitario de Investigación. Asistieron a él los profesores Agustín Serrano de Haro, Jesús M. Díaz, Antonio García Santesmases, Antolín Sánchez Cuervo, Miguel Candel, Alejandro Del Río, Miguel García-Baró, Antonio García Valdecantos, Carlos Madrid, Roberto Navarrete y José Lasaga Medina. Sobre el desarrollo del acto se puede ver Lasaga Medina, J. (2022): “Seminario en torno al libro de Víctor Méndez Baiges *La tradición de la intradición*. *Historias de la filosofía española entre 1843 y 1973*, *Revista de Hispanismo Filosófico* 27, 2022, 321-324.

que su relación con la literatura es la que preside *En el café con los existencialistas*. Aquello que une a cada generación de filósofos como un grupo que ha de hacer frente a circunstancias parecidas protagoniza los dos libros de Eilenberger citados. Y la idea de que cierta filosofía analítica es, en realidad, una negación de la filosofía es la que asume el papel principal en *Animales metafísicos*.

Lo confiesan de hecho las autoras nada más empezar. Lo que les movió a escribir su libro fue una “misma desesperación” ante el estado en el que encontraban a la filosofía académica (Mc Cumhail (2023, 12). Es cierto que no han prescindido a la hora de componerlo de servirse de materiales de lo más trillado del género “Oxford”. Las reuniones en la *Bodleian Library* con los asistentes luciendo togas Tudor, las cenas en el *college* en las cuales se sirven *Escalopes de Saumon*. Pero, en medio de todo eso tan *british*, resulta original que no se deje de insistir en lo muy antifilosófica que resulta aquella otrora famosa manera oxoniense de hacer filosofía.

Se ve que ese es el signo de los tiempos. Según *Animales metafísicos*, cuando Anscombe, Foot y las demás llegaron a Oxford, descubrieron que, y de manera harto masculina, se había decidido acabar allí para siempre con la poesía, el misterio y el espíritu. Ya de paso, con la materia hasta el momento conocida como “filosofía”, a partir de entonces un nido de embrollos carente de problemas auténticos de los que tratar. No aceptaron, por supuesto, tal declaración nuestras heroínas, nos aseguran Cumhill y Wiseman. Así que se pusieron por su cuenta a la tarea de redescubrir la filosofía como una forma de vida que pide orientación y señala fines.

Desde luego, me gusta esta escena en la cual, en lugar de agradecer las tareas de limpieza llevadas a cabo, aquellas chicas tan majas deciden regalarles un “No” bien hermoso a sus predecesores. No podemos entrar en la cuestión de si las cosas sucedieron así en realidad, como tampoco en la naturaleza o el valor de cada uno de los libros que hemos citado. Nos basta con notar que, puestos todos juntos, constituyen un síntoma que señala a una dolencia y pide una curación.

Recordemos que yo escribía un ensayo para explicar la manera en la que un profesor había llegado hasta allí. Lo que aquellos otros libros más o menos biográficos me sugirieron a la hora de avanzar fue, por un lado, una gran tolerancia hacia el hecho de que lo narrativo se fuera incrustando en el relato? Por otro, la confirmación de la idea de que la continuidad podía imponerse como el tema principal del mismo. Al igual que dichos libros parecían concentrarse en un aspecto concreto de la filosofía, el mío podía hacer de la continuidad su protagonista. Concentrarse en la persistencia de aquella “antigua forma de indagación mantenida con vida a lo largo de miles de años de conversación, y cuya tarea es ayudarnos, colectivamente, a encontrar nuestro camino en una vasta realidad que nos trasciende a todos”, por decir con palabras de *Animales metafísicos* lo que podría ser dicho con palabras tomadas de tantos otros libros (*Ibid.*).

Es cierto que sonaba a paradoja elegir el motivo de la continuidad para caracterizar un transcurrir al cual muchos, empezando por Ortega, habían presentado como presidido por todo lo contrario. Lo que ocurre es que las mismas razones que habían sugerido integrar lo narrativo en la obra autorizaban a integrar lo paradójico con la misma naturalidad. Así que ningún problema por este lado.

Gracias a consideraciones de este tipo, lo que fue un problema nacional y constituía un problema personal pudo convertirse en el objeto del libro. Se trataba simplemente de poner atención. De acompañar a Serra Hünter en su camino hacia el rectorado de la Universidad de Barcelona. A Cossío y a Giner, discípulo y maestro, en su viaje de estudios a Bélgica. A Joaquín Xirau hasta los tribunales de aquellos “cursillos” que se convocaron en el verano del treinta y tres para nombrar profesores. De pararse a escuchar las conversaciones bajo aquellos famosos chopos plantados por Juan Ramón y junto a los cuales estudiaría Valverde el bachillerato.

Pondrían de manifiesto tales historias una continuidad muchas veces sorprendente. Porque, en efecto, parece fabuloso que Manuel Sacristán hubiera asistido de pequeño al Instituto Escuela. O que el propio Ortega hubiera escrito de su puño y letra el anuncio colgado en la puerta de la Institución Libre de Enseñanza el día que murió Francisco Giner de los Ríos<sup>5</sup>. Pero de ellos habla la fábula. Solo se trataba de atender al vínculo que unía a los unos con los otros.

### 5. *De lege data*

Al igual que a tantos, me gusta mucho más leer libros que escribirlos. Y es que no hay comparación. Los libros de los demás, cuando merecen la pena, y, si no, se dejan a un lado, son como jóvenes fugaces que pasan refulgiendo por las calles y a los cuales nunca se cansa uno de admirar. Los propios, por el contrario, son dependientes y molestos como hijos. Nunca dejan de pedir: “¡Repasa esto! ¡Verifica aquello! ¡Comprueba esto otro! ¡Has pensado ya en un título mejor?” Les gusta echarte en cara sus defectos porque lo hacen con toda la razón del mundo: “No se entiende lo que digo y la culpa es tuya”.

Los libros propios, y por mucho que se haya tenido presente el efecto cuando se hacen, se escriben por necesidad de escribirlos. No por producir un ítem ni para recibir palmaditas en la espalda. La reciente expansión de la industria académico-acreditativa ha servido para hacer esto incluso más patente. Los libros de verdad se escriben porque uno se siente obligado a ello: “Ahí queda eso. Esto era lo que tenía que decir. Que no se diga luego que nadie lo dijo. Muchas gracias por atender. O por no hacerlo. Gracias por nada”.

---

<sup>5</sup> Afirma lo primero Antonio Sacristán en *Acerca de Manuel Sacristán* (López Arnal, 1996, 286). Lo segundo Antonio Jiménez-Landi, hijo y nieto de ilustres institucionistas, en la obra por la que se le concedió el Premio Nacional de Historia de España, *La Institución Libre de Enseñanza y su ambiente* (Jiménez-Landi, 1996, 84).

Lo que acabo de decir no significa que no se siga con el máximo interés su destino. Quizás con algo de disimulo, pero con la misma alerta con la cual se reciben las noticias de los hijos. Con la inquietud de aquel que, sin saber por qué, se siente en falta.

Sobre todo, se espera que no comparezca un exceso de malentendidos. En el caso de *La tradición de la intradición*, esto podía suceder desde el primer momento. ¿Qué era exactamente la obra? ¿Qué pretendía? ¿Era un libro de historia? ¿Era un conjunto de biografías? ¿Era un libro de filosofía? ¿Era una historia de la filosofía española?

Me había hecho preguntas parecidas mientras la escribía. Mi respuesta concreta a la última de ellas había sido que no. *La tradición de la intradición* no es una historia de la filosofía española. Así queda explicado en el prólogo. Hay unas historias que pueden entenderse conformando la historia de una tradición y de una continuidad. Pero no la de la tradición y la de la continuidad. De ningún modo pretende la obra haber dado a luz una Historia de la Filosofía Española de abracadabrantés mayúsculas. Está dicho así a Salvador López Arnal en una entrevista que apareció en *El Viejo Topo*:

No tenía la sensación de haber escrito una “Historia” de la filosofía española, lo que pide objetividad, exhaustividad... Más bien una serie de historias que, todas juntas, reconstruían la historia de un grupo de personas, de una tradición intelectual (López Arnal, 2021, 63).

Hay que admitir que fueron muchos los que entendieron que *La tradición de la intradición* solo de una forma muy indirecta y parcial ofrece una historia de la filosofía española. Silverio Sánchez Corredera destacó al respecto, en un artículo que publicó en *La Nueva España*, que “la tradición es siempre plural”, y que las del libro “son muchas historias y no un relato monocromo”. Por eso atribuía a la obra un objetivo mixto: el de “interpretar la historia de España a la luz de su filosofía” y el de “revisar el valor de las principales aportaciones de los filósofos españoles” (Sánchez, 2021).

Algo parecido sostuvo José Lasaga Medina en su reseña de *La tradición de la intradición* en *Revista de libros* (Lasaga, 2021, 3-12). La obra ofrecía según él un conjunto de historias y narraciones que saltaban de lo biográfico a lo social, de lo anecdótico a lo histórico, de lo intelectual a lo institucional. No tenía esto nada de problemático, por más que la colocara “[m]ás cerca, en realidad, del “género ‘novela’ que de lo que llamamos convencionalmente ‘ciencia’”. Su “objeto”, es cierto, resultaba algo “difícil de precisar”. Ello no debía llevar a confundirlo con el de “una Historia de la Filosofía”, aunque *La tradición de la intradición* “se ocupe de las mismas personas, libros, ideas, instituciones y acontecimientos, luchas e intrigas que dicha historia en singular”.

Coincidió bastante con esto Noé Expósito Roperó en la reseña que preparó para la *Revista de Hispanismo Filosófico*. Después de advertir acerca de la manera en la cual la historia contada en la obra era, en gran medida, más que la de una gente la de unos propósitos comunes, explicaba por qué

debía referirse, junto a tales propósitos, a “las instituciones, legislaciones y formaciones sociopolíticas en los que se materializaron”. “No estamos por tanto ante una Historia de la filosofía española en sentido convencional”, reconocía, tal como revela desde la portada “el plural del subtítulo de la obra” (Expósito, 2022, 271).

El historiador de la filosofía española Gerardo Bolado se contó asimismo entre los que, antes que reconocer en *La tradición de la intradición* una historia de la filosofía española propiamente dicha, consideraron al texto algo cercano a un “relato” y a “un ensayo”. Para él, y sin carecer, claro, de “supuestos historiográficos”, la obra era menos la de un historiador que la de un intelectual, y su verdadero propósito consistía en “modificar el relato fundacional del pensamiento filosófico español”. Menos generoso con el carácter mixto que otros intérpretes, Bolado advertía que el autor se enredaba en ella en la aporía de, o bien perder la filosofía (que quedaba reducida “a una tipología de filósofo”), o bien perder la continuidad, al poner en la misma cesta a gente tan dispar como Ortega y Sacristán. Es una aporía de la cual la “retórica baigesiana” solo lograba salir, a su parecer, convirtiendo en una *boutade* la propia “idea orteguiana de ‘Tradición de la intradición’.” (Bolado, 2022, 352)

En el comentario de Bolado, lo mestizo de la obra no parecía pues constituir tan gran virtud. Tras leerlo, me pareció ver al libro mismo que me decía: “¡Lo sabía! Siempre pensé que todo era demasiado raro y que acabaría lleno de aporías y de *boutades*. Porque, a ver, ¿soy o no soy una Historia de la Filosofía Española? A lo mejor ni siquiera tú lo sabes. A lo mejor hasta habría sido mejor que te dedicaras a lo del ordenamiento jurídico. Pero no. Quisiste hacer una cosa original y ahora me llaman ‘retórica baigesiana’. La culpa, ni hay que decirlo, es tuya”.

Hay que reconocer, de todas formas, que tampoco faltaron los que, sin dejarse impresionar por subtítulos y sutilezas, consideraron desde el principio a *La tradición de la intradición*, con las especialidades y particularidades que se quisiera, una más entre las historias de la filosofía española. Pedro López Arribas, por ejemplo, en la *Revista de Estudios Orteguianos*, no encontró ningún problema en afirmar que la obra debía ser tomada como una “reconstrucción de la tradición de la filosofía española”. Una reconstrucción centrada en lo académico y universitario, y llevada a cabo “desde planteamientos deliberadamente modestos, pues el autor utiliza el plural gramatical y lo denomina “historias de la filosofía”. Pero una historia de la filosofía española en definitiva (López Arribas, 2022, 251).

Lo mismo pensaba Carlos Madrid Casado. Para este último, las manifestaciones iniciales de *La tradición de la intradición* sobre pluralidad eran una pura excusa que se desmorona conforme se avanza en el libro, cuya naturaleza de historia de la filosofía española es más que evidente (Madrid Casado, 2022, 51-66). Una historia algo especial, es cierto. Una en la cual, y “dicho groseramente”, la filosofía española se hace equivaler a “una

tradición que comienza con Sanz del Río, en 1843, alcanza su punto culminante con Ortega y se apaga con Sacristán”. Una historia, por ello, bastante “parcial”, “reduccionista”, “fenoménica”, “sociológica”, “política” y, por momentos, “gremial” y “psicologista”, que avanza a veces rozando lo “negrolegendario” y en la que Gustavo Bueno debería haber ocupado un lugar más importante... Pero una historia de la filosofía española, al fin y al cabo. Incluso recomendable en tanto que tal, “sin perjuicio de que en ocasiones hagamos análisis diametralmente opuestos” (*Ibid.*, 65).

Exhibía Carlos Madrid esa combinación de generosidad y ánimo belicoso tan propia del entusiasmo y de la escuela a la que pertenece. Sin dejar de agradecer al autor por una obra “cuya lectura --llegaba a decir-- me ha entusiasmado”, se paraba a recordar dos veces, una al principio y otra al final de su artículo, por si al llegar allí alguien se hubiera olvidado, cierto error a la hora de hablar de aquel diccionario de filosofía contemporánea que dirigió Miguel Ángel Quintanilla hacia 1976.

Me pareció escuchar de nuevo aquella voz: “Ves lo que has hecho por confiar en las notas y no verificar. ¿Cómo demonios se puede confundir número de páginas con número de autores? ¡Ah! y ya sé que te crees muy gracioso, pero que sepas que ese título de *La tradición de la intradición* no convence a nadie”.

Ahora bien, ya convenciese o no el título, ya se considerase la obra una serie de biografías o un ensayo, ya se la tomase por un conjunto de historias o por una historia completa, lo que para mí resultaba evidente es que en ella tenía lugar, tal como señaló Andreu Llabina en la revista *El Ciervo*, “un homenaje a la filosofía española” (Llabina, 2022, 47). Un acto de reconocimiento hacia aquella filosofía que un día me llamó a la Universidad y cuyo rastro había perdido entre protocolos extravagantes, profesores que impartían sus clases en inglés y gentes que no se cansaban de pedir órdenes para poder decir que sí a todo lo que les mandasen.

## 6. Acerca del método

De lo que acabamos de explicar se sigue que la respuesta a la cuestión de si *La tradición de la intradición* es o no una historia de la filosofía española ha condicionado bastante la opinión sobre la misma. El que sea efectivamente tal tipo de historia depende, en todo caso, de las ideas que se tengan acerca de otras cuestiones anexas. La que versa sobre lo que haya de ser tomado como una *historia*, en primer lugar. La que, más particular que la anterior, trata sobre lo que constituya una historia de la *filosofía*. Y la que, ya llegando a lo particularísimo, se refiere a las condiciones que algo tiene que cumplir para ser considerado una historia de la filosofía española.

Yo ya era consciente de que el libro abordaba asuntos delicados. Y que uno de ellos era el de la naturaleza y devenir de la filosofía española, o del pensamiento español, o de la filosofía en España, o cómo quiera llamársele a eso. A eso que, no nos engañemos, carga con bastantes problemas. Porque

se encuentra desgarrado por los debates nacional-ideológicos y va por el mundo lleno de miedo, de derrota, de Guerra. Del mucho desprecio que inspira a los demás.

Puesto que yo no pretendía hacer una historia de la filosofía española, no me sentía obligado a solucionar determinados problemas. Así que no se me ocurrió que tuviera que proponer una metodología, o un canon, a fin de darles respuesta. Por lo mismo, tampoco un conjunto de definiciones previas, ni una periodificación, ni nada parecido a eso. Me pareció que bastaría con dejar claro que las historias presentadas debían ser consideradas la historia de *una* tradición. ¿Qué conformarían en su conjunto una historia incompleta? Pues muy bien. ¿Que usted no se reconoce en la misma? Pues acaso lo mejor para todos. ¿Qué existen otras muchas historias alternativas? Pues ningún problema.

Respecto de que el libro tratara de filosofía, al autor le pareció que, con intentar que el retrato saliera parecido a lo retratado, quedaría bastante claro el cómo y el porqué. De ahí que intentara ser lo más gineriano, unamuniano, orteguiano y sacristiano posible, sin encontrar problema en adoptar la forma de ensayo, incluso de “novela”, cuando pareciera necesario. Porque el texto ya aceptaba que no venía a ofrecer Ciencia Objetiva. Quería evitar, en particular, la subordinación de la filosofía a la política y a la ideología. Nada de entrar por eso en debates agrios y, en esencia, ajenos. Actuar como si de verdad la filosofía no fuera una cosa muerta que está en los libros y se estudia de doce a dos. Como si existiera un camino hacia algún sitio que principiaba con un gran *non serviam*.

El origen de una pretensión como esta resulta más que claro. Marc Puig comenzó su reseña de *La tradición de la intradición* reivindicando la impronta orteguiana del tipo de historia filosófica sin afán de sistematicidad ni completitud que se desarrolla en ella (Puig, 2022, 86). Silverio Sánchez Corredera ya había subrayado con antelación que la obra está obviamente escrita desde determinada perspectiva. Es “Ortega y Gasset, y con él Méndez Baiges”, observa, quien “defiende que la continuidad y la tradición forman parte de la esencia humana que, además, ha de entenderse como ‘razón histórica’”. Gerardo Bolado, por su parte, también destacó los “supuestos historiográficos” orteguianos presentes en la obra, admitiendo que lo que en ella hace el autor no es sino aplicar, “a su manera” problemática, “esa concepción orteguiana de tradición filosófica a la historia del pensamiento español contemporáneo” (Bolado, 2022, 352).

Que las ideas en torno a la filosofía que transitan por *La tradición de la intradición* son de inspiración orteguiana no se le oculta, creo yo, a nadie. No se declara expresamente, pero, a ver: narraciones, historias, circunstancias, instituciones, literatura, biografía, vida... *Retórica* en lugar de *sistema*. ¿A qué suena todo eso? ¿No lo hace a que “el dato radical del universo” y el “hecho primero y fundamental que se pone y asegura a sí mismo” “es lo que

desde siempre se llama en el ḿs humilde y universal vocabulario ‘mi vida?’” (Ortega, 1993, 170-171).

A ese y a otros decires pŕximos: “He aqú como la filosof́a lo primero que encuentra es el hecho de alguien que filosofa, que quiere pensar el universo”; “encuentra, nótenlo bien, no una teoŕa filosófica, sino al filósofo filosofando, es decir, viviendo ahora la actividad de filosofar como luego, ese mismo filósofo, podrá encontrarse vagando melancólico por la calle, bailando en un *dancing* o sufriendo un cólico”. “Es decir, encuentra el filosofar, el teorizar como acto y hecho vital, como un detalle de su vida y en su vida, en su vida enorme, alegre, triste, esperanzada y pavorosa” (Ibid., 172).

Esperanzada y pavorosa, sí. “Porque la doctrina filosófica, eso que está o puede estar en los libros, es solo la abstracción, es solo su precipitado y su cuerpo semimuerto. Como la realidad concreta y no abstracta del pitillo es lo que hay que hacer liándolo el fumador, el ser de la filosof́a es lo que hace el filósofo, es el filosofar una forma de vivir”. “Básteme recordar –añade Ortega por si hiciera alguna falta— que los griegos, como no tenían aún libros propiamente filosóficos, cuando se preguntaban qué es filosof́a – como Platón— pensaban en un hombre, en el filósofo, en una vida” (Ibid., 204).

Lo que Ortega aprendió de los griegos lo aprendieron muchos otros. Algunos se mencionan en *La tradición de la tradición*. Como Julián Marías, el cual lo primero que hace en su *Historia de la Filosof́a* es recordar que “[p]or filosof́a se han entendido principalmente dos cosas: una ciencia y un modo de vida” (Marías, 1978, 1).<sup>6</sup> Otros no, como Pierre Hadot. Ello no quita que el suyo deba ser considerado uno de los que mayores esfuerzos realizados a la hora de hacer comprensible la afirmación de que la filosof́a consiste en una forma de vida.<sup>7</sup>

Nos ha proporcionado Hadot en sus obras algo así como una guía general para el ejercicio de la actividad filosófica. No olvidó al confeccionarla, como en un momento análogo tampoco hizo Ortega, recordarnos lo que de ridículo y poco apropiado para hombres serios tiene tal concepción, de la que se diría que es una puerta abierta a todo tipo de fraudes. Una invitación a que escritores de prólogos, asistemáticos, ágrafos y graciosillos de toda laya se atrevan a presentarse como filósofos. Tampoco dejó de insistir Hadot en que, si la idea de filosof́a como forma de vida nos parece ridícula ahora, ya sonaba igual de ridícula en la Grecia clásica.

Cuando, tras la publicación de *La tradición de la intradición*, me invitaron a intervenir en la Escuela de Filosof́a de Oviedo, quise dedicar la sesión, que tuvo lugar en 2022 en la sede de la Fundación Gustavo Bueno, a cuestiones

<sup>6</sup> Cito por la trigésima edición del libro, la cual, heredada de mi hermano mayor, me tocó estudiar en el Curso de Orientación Universitaria, COU, y que todavía conservo.

<sup>7</sup> Los dos libros más famosos del autor sobre este asunto son: *Qu’est-ce que la philosophie antique?* (Hadot, 1995), y *La philosophie comme manière de vivre* (Hadot, 2001).

básicamente metodológicas. Por eso me decidí a explicar, de la mano de Hadot, algunas ideas en torno a la concepción de la filosofía que me parecía que el libro compartía tanto con sus protagonistas como con el autor de *La filosofía como forma de vida*.<sup>8</sup>

Eduardo Gutiérrez contestó a lo dicho en la sesión en un artículo aparecido en *El Catoblepas* (Gutiérrez, 2022, 3). En él el autor, el cual ya se había ocupado de los conceptos de “filósofo” y “filosofía” en relación con las propuestas del materialismo filosófico, aceptaba la dialéctica entre discurso y modo de vida que atravesaba *La tradición de la intradición*, por más que considerase que debía ser el polo discursivo, o “sistemático”, el que resultara privilegiado a la hora de determinar la condición filosófica de una escuela.

Sea o no esto así, lo que resulta innegable es que la concepción que se tenga de la filosofía condiciona lo que haya de ser tenido por su historia. Por eso no ha de sorprender que *La tradición de la intradición*, una vez decidida a seguir ideas orteguianas en lo primero, decidiera hacer lo mismo en lo segundo. No es esto algo que resulte muy difícil de llevar a cabo, pues el propio Ortega se encargó de difundir la idea de que la historia de la filosofía necesitaba una reforma general, y llegó a proporcionar bastantes ideas al respecto.

Le parecía en especial --lo explica muy bien en el prólogo a la traducción de la *Historia de la Filosofía* de Bréhier-- que lo que se ha hecho hasta el momento bajo tal divisa “ni es historia ni lo es de la filosofía”. Y ello porque había consistido en una mera exposición sucesiva de doctrinas. Pero las doctrinas, hacía notar, son proposiciones, de las cuales, cuando las entendemos, lo que entendemos es su sentido. “Ahora bien, es un error suponer que la frase ‘tiene su sentido’ en absoluto, abstrayendo de cuándo y por qué fue dicha y escrita”. “No hay nada ‘inteligible en absoluto’”. Las historias de la filosofía al uso suponen sin embargo lo contrario. Por eso, en ellas “las doctrinas nos son presentadas como si las hubiese enunciado el filósofo desconocido”. Pasan por alto así algo fundamental: “que la filosofía de Platón es el siglo IV a. de J.C., que está hecha de una especial materia: la estructura de la vida humana en ese siglo” (Ortega, 1989, 159-161).

A avisos como estos quiere atender *La tradición de la intradición*. Por eso desfilan por sus páginas leyes y decretos-leyes, oficinas, concursos y nóminas. No quiere el libro tratar con países y filósofos desconocidos. Quiere atenerse a la estructura de la vida humana de cierta época. No defiende, desde luego, que lo que hace sea lo único que pueda o deba hacerse con el material que utiliza. Simplemente se acerca a él con la finalidad de conocer y de conocerlo, de reconocerlo y de reconocerse en él.

---

<sup>8</sup> Puede verse la sesión completa en (30/07/2024) Víctor Méndez Baiges, *Filosofía y Universidad en España 1843-1973. Sobre La tradición de la intradición*, <https://www.fgbueno.es/efo/efo270.htm>

## 7. Filosofía y amor

Tras lo que acabamos de decir, no ha de extrañar que, a la hora de conjuntar todo lo que se contaba en *La tradición de la intradición*, se tuvieran presentes algunas ideas tomadas, de nuevo, de Ortega y Gasset. Ahora las que se refieren a la relación entre la filosofía y el amor. Aquella parte de las *Meditaciones del Quijote* a la que ya nos hemos referido y en la cual se afirma que la filosofía es “la ciencia general del amor” porque tiene a su cargo el ir por el mundo “ligando una cosa con la otra” y todas “a nosotros en una firme estructura esencial” (Ortega, 1936, 5). O también los párrafos de *¿Qué es filosofía?* en los que se describe el propósito de la actividad, el cual consiste en “buscar en algo lo que tenga de absoluto sí mismo y cortar todo interés parcial mío” en tal búsqueda, con el objetivo no de que la cosa “me sirva”, sino de “servirle yo de pupila imparcial para que se vea y se encuentre y sea ella misma y por sí.” (Ortega, 1993, 203).

Acaso suenen ridículas ideas como estas. No digo que no. Ya se ha reconocido. Pero lo cierto es que las tuve en mente cuando escribí *La tradición de la intradición*. Por eso me gustó comprobar que muchos de los que hablaron acerca de ella advirtieron ese peculiar propósito amoroso suyo, al cual se refirieron bajo alguna de sus denominaciones posibles: eclecticismo, imparcialidad, objetividad, irenismo, devoción por la autenticidad, amontonamiento, problematicidad.

El autor agradeció tal reconocimiento porque fue consciente de que el libro no tenía más remedio que referirse a numerosos enfrentamientos, y quiso atenerse en su tratamiento a los cánones más clásicos. A aquellos que tan bien reconoció en la *Iliada* Simone Weil, cuando se paró a señalar que el mérito particular del poema consiste en que llora “todo lo que es destruido”, porque considera a vencedores y vencidos “con el mismo derecho los semejantes del poeta y del oyente”. No solo intenta concederles el mismo trato, sino que, “si hay alguna diferencia”, esta reside en “que la desgracia de los enemigos se siente tal vez con más dolor” (Weil, 2023, 49).

*La tradición de la intradición* puede leerse como un libro combativo. No digo que no. Pero, por eso mismo, quiere poner un cuidado especial en no resultar mezquino ni rencoroso. Cuando hace comparecer a personajes que actúan de antagonistas de la continuidad que protagoniza la obra, les examina con las limitaciones que les impone dicha condición, lo cual es inevitable. Pero intenta tratarlos con el máximo respeto. El que cualquiera, y más si se le pide que desempeñe el papel de “enemigo”, se merece.

Consciente de esto, no le sorprendió demasiado al autor que algunos se declararan asombrados, y hasta indignados, por el trato demasiado benigno que, a su parecer, reciben en el libro personajes como los padres Barbado y Ramírez, aquellos regentes dominicos de la filosofía de posguerra. Le extrañó más, por el contrario, que hubiera quien descubriera en él desprecio hacia muchas otras cosas y personas. Hacia la institución monárquica o la transición (¡vaya!). Hacia Menéndez y Pelayo (Dios me

perdone). Hacia García Morente y Besteiro, sobre los cuales la obra “carga las tintas” según algunos (Dios me vuelva a perdonar). Hacia Julián Marías, a quien, según otros, trata directamente de “tonto” (Dios me perdone mucho más aún). Hasta hacia el propio Ortega, al que *La tradición de la intradición* descalifica, al parecer, por no haber acertado a sumarse con el suficiente entusiasmo al Frente Popular.

Mucha falta de amor detectada pues en un libro que se tiene a sí mismo por tan amoroso. La mayor sorpresa por este lado vino del hecho de que varios comentaristas localizasen en el autor juicios y sentimientos críticos, incluso “muy críticos”, hacia ciertos autores contemporáneos que se dedican a las investigaciones sobre sociología de la filosofía y que han acabado siendo conocidos bajo el nombre colectivo de “grupo de Cádiz”.

Nada se dice en *La tradición de la intradición* acerca de los integrantes de dicho grupo, lo cual resulta esperable, pues nada se dice en ella de ningún otro filósofo español contemporáneo.<sup>9</sup> Aun así, y si hubiera tenido que decir algo, solo habría dicho cosas buenas de libros como *Herederos y pretendientes* de Francisco Vázquez (Vázquez, 2009). Sin pretender ahora negar la validez de las ideas defendidas por este autor, en las páginas de esta misma revista, acerca de que “el motor de la creación intelectual y por ende filosófica, es el conflicto”, o sobre que “[e]l ámbito que conforma el mesonivel (campo, espacio de atención, etc.) es un ‘campo de batalla’”, he de reconocer que la aparición de su obra famosa tomó para mí, igual que para tantos otros, el sentido de una revelación. En lugar de producir en mí ganas de conflicto, lo que suscitó fue admiración (Vázquez, 2022).

De hecho, si uno se fija un poco en ambas obras, enseguida notará que el papel que juega Javier Muguerza en *La tradición de la intradición* debe bastante al que Vázquez le atribuye en *Herederos y pretendientes*. Por otra parte, la lectura del libro *La norma de la filosofía* de José Luis Moreno Pestaña me puso tras la pista concreta del expediente de licenciatura en Filosofía de José Luis López-Aranguren (Moreno, 2013). El juicio en particular acerca de la relación entre Sacristán y Ortega que se sostiene en la obra resulta, además, y en líneas generales, bastante coincidente con el que se expresa en *La tradición de la intradición*.

Es obvio que el modo de hacer de los integrantes del grupo de Cádiz, los cuales se reclaman sociólogos de la filosofía, no es el que despliega *La tradición de la intradición*. Pero querer deducir de esto un “campo de batalla” en el “mesonivel” o en cualquier otro sitio parecido resulta innecesario. Ni siquiera tendría nada de malo si se me permitiera, por mi parte, mantener la admiración hacia los trabajos citados.

Existen muchas formas de acercarse al pasado de la filosofía española. La menos indicada es siempre la que más se empeña en prescindir del amor. Por volverlo a decir con las palabras anticuadas de las *Meditaciones del*

<sup>9</sup> Aunque no se dijera nada sobre el grupo de Cádiz en *La tradición de la intradición*, el autor de ese libro había dicho algo anteriormente (Méndez Baiges, 2016, 62-80).

*Quijote*: “Yo sospecho que, merced a causas desconocidas, la morada íntima de los españoles fue tomada tiempo hace por el odio, que permanece allí artillado, moviendo guerra al mundo”. Un mundo que, y como consecuencia, va progresivamente enajenándose y perdiendo valor, transformándose en “una cosa rígida, seca, sórdida y desierta” (Ortega, 1936, 4).

### 8. Ortega y la Guerra Civil

Llegados hasta aquí, se me perdonará que me detenga en una cuestión relacionada, de nuevo, con Ortega. Se trata de la falta de amor a la hora de referirse a la conducta del filósofo durante la Guerra Civil de la que algunos han acusado a *La tradición de la in-tradición*. Al final del capítulo segundo del libro, afirman, Ortega pasa abruptamente de héroe salvífico a villano sin salvación. Se daña con ello su reputación póstuma en lo que más duele. Si eso es amor, que venga el autor de las *Meditaciones del Quijote* y lo vea.

Yo creo, sin embargo, que lo que se expresa en esos pasajes es amor. El mismo que en el resto del libro. Lo que ocurre es que comparece también la derrota. Y la derrota es dura. No le sustrae al héroe su condición de tal. Mucho menos le envilece. Pero no por eso pierde su dureza. Al respecto cabe leer el capítulo LXIV del famoso libro. El que trata de “la aventura que más pesadumbre le dio a don Quijote de cuantas hasta entonces le habían sucedido”.

Todavía recuerdo cuando, adolescente, leí *La rebelión de las masas*. El número uno de la colección Austral en la decimotercera edición, acabado de imprimir en febrero de 1956, aquel mes en que entró en vigor el famoso estado de excepción y justo un año antes de que el estudiante de Derecho que adquirió el ejemplar, mi padre, fuera sancionado por su participación en los llamados sucesos del Paraninfo de la Universidad de Barcelona.

Muchos han hablado ante el libro de retórica, de relato, de elitismo, de arbitrariedad. Yo lo que recuerdo es un baño de luz. También que, tanto el prólogo para franceses como el epílogo para ingleses incluidos en el volumen me decepcionaron un poco. Parecían escritos por un autor diferente. El primero no tanto, con aquel Victor Hugo declamando “*Ah, ¡l’Humanité!*”, y aquella condena del “politicismo integral” propio de los pesados que no saben tener más que política en la cabeza. Pero el epílogo definitivamente sí. Demasiado solemne. Hasta medio victimista. Con aquel comienzo agradeciendo al *The Times* el gran honor hecho al autor al ocuparse de su obra. ¿Iba en serio aquello? Algo le había pasado a aquel escritor.

Lo que le había pasado por encima, ahora lo sé, fue la Guerra Civil. Una experiencia que, desde el primer momento y con independencia de quien la ganara o la perdiera, significó para el autor de *La rebelión de las masas* una derrota personal inmensa y sin paliativos. Un golpe cuyas consecuencias, bajo una u otra versión, silencio, soledad, exilio, depresión, abulia,

heterodoxia, angustia, olvido, le acompañarían desde entonces y para siempre.

*La tradición de la intradición* se acerca a esta desgracia en el epígrafe que lleva por título “El desastre” e intenta explicar la manera en la cual la Guerra pareció fabricar una suerte de meteorito que impactó vertical sobre la vida del filósofo, dejándola, al igual que al país, partida por la mitad. Es un epígrafe duro, sí, pero quizás merezca la pena resaltar que la dureza de una derrota no tiene nada que ver con la falta de talento, de honradez o de valor de quien la sufre. Muy bien podría ser lo contrario. Ortega, de hecho, dio pruebas formidables de esas mismas virtudes después de la Guerra Civil. La incapacidad de ser fiel en un momento determinado a la alta misión que se había impuesto no le convirtió de repente en un falso filósofo, o en un no-filósofo. Si algo resulta despreciable en la filosofía española ha sido la falta de piedad mostrada ante la derrota orteguiana. La insistencia en aprovecharla para retorcer su figura y calumniarla todo lo posible. En *La tradición de la intradición* se explica cómo se organizó aquella operación. Cómo sigue organizándose. Y nada le dolería más al autor que haber participado en ella.

Lo que ocurre es que una cosa es no colaborar y otra negar lo que sucedió. Porque la derrota tuvo lugar. No sirve de nada intentar ignorarla, camuflarla en el desastre colectivo, apelar a algún tipo de *victoria moral* o disimular la gravedad de las consecuencias. Ya somos mayorcitos. De hecho, sobre la íntima relación entre filosofía y derrota había hablado Ortega muchas veces, y volvería a hacerlo, con mayor conocimiento de causa, muchas más.

Algunos lectores han considerado que no es tanto la dureza como la injusticia lo que resulta censurable en el tratamiento del asunto que hace *La tradición de la intradición*. Lo dicen porque asumen que la obra identifica la derrota de Ortega y la “traición a su misión” de la que habla con la circunstancia de que el filósofo acabara mostrando mayor apego a la causa de los sublevados que a la de la República durante la Guerra Civil. Es esta acusación, afirman, la que hiere al autor en su honor filosófico.

Lo que peor me sabe de este reproche es su sabor a “politicismo integral”. Pues parece partir de la idea de que el juicio expresado acerca de la *traición* orteguiana a su misión --una misión, evidentemente, filosófica-- no ha de ser puesto en relación con consideraciones acerca del quehacer filosófico en general, y el del autor en particular, o con proyectos concretos como el del “servicio de España”, sino que debe remitir a determinadas actuaciones políticas y al hecho, evidente de suyo, de que los republicanos eran los *buenos* y los franquistas los *malos*.

Ahora bien, yo pienso que es menospreciar mucho a Ortega acercarse a su drama con asunciones tan simples. Dando de alguna forma a entender que el residente en París podría habérselo ahorrado con solo aclararse un poquito más sobre la naturaleza de Franco y la de la República. O

procurando incluso *ayudarlo* un poco en la labor, al igual que se ha hecho recientemente con Unamuno, supuestamente “asesinado” por Franco, a fin de hacerle salir adelante en el papel de opositor no del todo bien preparado para ocupar una plaza vacante de “republicanía”. ¡Como si no fuera ese el tipo de trato que rechazó cuando tuvo la ocasión de hacerlo!<sup>10</sup>.

Digámoslo sin ambages. Acaso no haber estado con la República a partir de cierto momento, y al igual que pasa con Clara Campoamor, no dañe tanto la reputación de Ortega como la de la República a partir de cierto momento. Ya es hora de aceptar esto. Los que, indignados, no quieran comprender, peor para ellos.

Pero también es hora de aceptar que, si Ortega se hundió, se hundió como lo que era. Un filósofo. Y que su dimisión de la filosofía no consistió en no apoyar al Frente Popular con más o menos entusiasmo. Consistió en no encontrar nada a lo que atenerse cuando el deber que se había impuesto a sí mismo exigía que lo encontrase.

Este desastre es al que se refiere *La tradición de la intradición*. Que Ortega quedó aislado allá en París de la altura de los tiempos. Al margen, sin vínculo, sin amor. Obligado a dejar pasar la ocasión de agarrar a sus compatriotas por las solapas para darles una caricia o, más bien (y ningún momento mejor que aquel), unos cuantos puñetazos. Al final decidió endilgárselos a Einstein, que pasaba por allí. Vale. Pero no fue lo mismo. Y no tenemos más remedio que reconocerlo así.

## 9. La cuestión S

Me gustaría acabar este texto refiriéndome a ciertas observaciones que se han formulado acerca del papel que desempeña Manuel Sacristán en *La tradición de la intradición*. Porque, si algunos han percibido en la obra un cierto déficit de amor hacia Ortega, otros han creído notar un exceso del mismo sentimiento hacia Sacristán. Y sería eso lo que explica que su figura aparezca en la obra sobredimensionada, además de excesivamente vinculada a Ortega, con el cual habría mantenido una relación mucho más superficial de la que se sugiere.

No tiene mucho sentido responder aquí a la primera objeción. El libro trata de lo que trata. Los que salen en él desempeñan su papel. Y no sobra nada, pienso, en el de Sacristán.

Acaso merezca más la pena decir algo sobre la segunda cuestión. La de la relación entre Ortega y Sacristán. En primer lugar, porque llevamos todo el rato hablando del primero, y parece lógico no separarnos de él a estas alturas. Pero también porque, aunque no falten quienes han destacado la

<sup>10</sup> Por ejemplo, y antes incluso de la Guerra y literalmente, en el discurso en las Cortes, “El Estatuto de Cataluña. Rectificación” (Ortega, 1974, 256).

relevancia de la relación, tampoco escasean opiniones autorizadas a favor de que esta fue, básicamente, intrascendente.<sup>11</sup>

Me limitaré al respecto a dos breves observaciones. La primera tiene que ver con unas palabras pronunciadas por Jacobo Muñoz en 2005, cuando tuvo que participar en un homenaje a Sacristán que se celebró en el Círculo de Bellas Artes. Inició Jacobo Muñoz su intervención formulando su tesis de forma bastante abrupta. El siglo XX español cuenta con dos grandes filósofos. El de la primera mitad es Ortega. El de la segunda, Sacristán. Compartían los dos “bastantes cosas”. Entre ellas, la de no ser, a diferencia de la mayoría de los filósofos profesionales, “meros funcionarios académicos”. O la de otorgar ambos una importancia crucial a la tarea de “pensar el presente”.<sup>12</sup>

Sacristán, se detiene a recordar a continuación Jacobo Muñoz, sentía además una alta estima por Ortega. Aporta al respecto una experiencia personal. Siendo él jovencito y hablando de filosofía española, se permitió hacer una ironía sobre Ortega, algo propio del “notable desvío”, confiesa, que tantos jóvenes sentían por aquel entonces respecto del autor de *La rebelión de las masas*. Sacristán le interrumpió inmediatamente para reprenderle, y le dijo: “No te equivoques, Jacobo. Ortega era un hombre sumamente inteligente, y el filósofo más importante que ha producido este país”.

Parece poca cosa. Pero estábamos en torno a 1970. Ortega era un gran perro muerto, el tremendo *facha*. El que quisiera dárselas de *progre* debía patear inmisericorde su recuerdo. Y todos querían dárselas de *progres*. Pero, por lo que se ve, si pateabas delante de Sacristán, se te recordaban algunas normas de decencia básica. No había mucha gente, insisto, que hiciera lo mismo.

La segunda observación está relacionada con una conferencia que impartió Sacristán en la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación de la Universidad de Barcelona. Tuvo lugar en 1979, y lleva por título “Reflexión sobre una política socialista de la ciencia”. Es una conferencia importante para entender el giro ecologista en las posturas del autor, el cual aquel mismo año se contaría entre los fundadores de la revista *mientras tanto*<sup>13</sup>.

Inicia el orador la intervención con una sugerencia bien típica de él en esta etapa final de su vida. La de que debería aprobarse una ley que prohibiera las biografías en vida del interesado. Prosigue con la observación, no menos típica, de que cada vez tiene menos ganas de hablar y se siente más como un mero charlatán. En seguida recuerda que la derrota no es el tema de la conferencia, y se centra en abordar el asunto. Empieza

<sup>11</sup>Tal es la opinión que se defiende, por ejemplo, en *La práctica de Manuel Sacristán. Una biografía política* (Capella, 2005).

<sup>12</sup> “Homenaje a Manuel Sacristán (2005). Madrid, Paco Fernández Buey, Jacobo Muñoz, José María Ripalda”, [https://www.youtube.com/watch?v=YUTu5\\_ZS4tE&t=2491s](https://www.youtube.com/watch?v=YUTu5_ZS4tE&t=2491s)

<sup>13</sup> La conferencia, de 1979, ha sido recopilada junto con otras por Salvador López Arnal en *Seis conferencias* (Sacristán, 2005), por donde se cita.

entonces por lo más elemental. Por explicar que aquello de lo que se va a hablar, aunque pueda no parecerlo a primera vista, cae completamente dentro del ámbito de la filosofía.

Para explicarlo necesita diferenciar de forma elemental entre ciencia y filosofía. Invoca para ello a dos autores. Uno es Heráclito, de quien recuerda el fragmento 40, el cual traduce como “El haber aprendido muchas cosas no enseña a tener entendimiento”. El otro es Ortega, pues la traducción de Heráclito la utiliza el orador para identificar la contraposición entre la *polimathie* y el *nous* --los términos que usa el griego-- con la que tiene lugar entre el “conocimiento científico” y el orteguiano “saber a qué atenerse”. De esto último, hace notar, es de lo que se va a tratar a continuación (*Ibid.*, 57).

Parece otra vez poca cosa. Pero, de nuevo, insistamos. Era 1979. Ortega era tremendo perro muerto. Sacristán era antifranquista, progresista, comunista... todo lo que vosotros queráis. El público de la conferencia, todo eso y más aún. Ello no evitaba que le pareciera oportuno invocar a Ortega si de lo que se trataba era de comprender que se estaba haciendo filosofía.

Hacer eso, que tiene mucho más que ver con el amor que con la política, que no tiene nada que ver con ser republicano, asambleísta o defensor del derecho a una comida sana, es a lo que se denomina “continuidad” en *La tradición de la intradición*. A ella intentó mantenerse fiel el autor al preparar un libro que quiso presidido por el amor. Por eso desea acabar estas líneas agradeciendo a todos los que se ocuparon de su contenido, aunque solo sea porque ninguno dejó de incluir algunas palabras amables en sus comentarios.

### **Bibliografía**

Amat, J. (2015): *El llarg procés. Cultura i política a la Catalunya contemporània*. Barcelona, Tusquets.

Bolado, G. (2022): “Reseña de *La tradición de la intradición*”. *Hitos. Anuario de Historia de la Filosofía Española*, I, pp. 350-362.

Capella, J.-R. (2005): *La práctica de Manuel Sacristán. Una biografía política*. Madrid, Trotta.

Expósito Roperro, N. (2022): Reseña de *La tradición de la intradición*. *Revista de Hispanismo Filosófico*, 27, pp. 270-273.

Gutiérrez Gutiérrez, E. (2022): “Sobre la definición elíptica de la Filosofía. Anotaciones a la conferencia impartida por el profesor Víctor Méndez Baiges el 8 de mayo de 2022 en la EFO, «Filosofía y Universidad en España 1843-1973», a colación de su libro *La tradición de la intradición*”. *El Catoblepas. Revista crítica del presente*, 200.

- Jiménez-Landi, A. (1996): *La Institución Libre de Enseñanza y su ambiente*, tomo IV, *Periodo de Expansión*. Madrid, Editorial Complutense.
- Hadot, P. (1995): *Qu'est-ce que la philosophie antique?* París, Gallimard.
- Hadot, P. (2001): *La philosophie comme manière de vivre*. París, Albin Michel.
- Lasaga Medina, J. (2021): Reseña de *La tradición de la intradición*. *Revista de libros*.
- Lasaga Medina, J. (2022): "Seminario en torno al libro de Víctor Méndez Baiges *La tradición de la intradición*. *Historias de la filosofía española entre 1843 y 1973*". *Revista de Hispanismo Filosófico* 27.
- Llabina, A. (2022): Reseña de *La tradición de la intradición*. *El Ciervo*, 794, julio-agosto.
- López Arnal, S. y De la Fuente, P. (1996): *Acerca de Manuel Sacristán*. Barcelona, Destino.
- López Arnal, S. (2021): "La filosofía también se ha escrito en español. Entrevista a Víctor Méndez Baiges". *El Viejo Topo*, 407, diciembre.
- López Arribas, P. (2022): "La filosofía en la universidad española 1943-1973". *Revista de Estudios Ortegaianos*, 44.
- López Baroni, M. J. (2022): "Víctor Méndez Baiges. La tradición de la intradición. *Historias de la filosofía española, 1843-1973* (Tecnos, Madrid, 2021)". *Revista Internacional De Pensamiento Político*, 16.
- Mac Cumhaill, C. y Wiseman, R. (2023): *Animales metafísicos*. Barcelona, Anagrama.
- Madrid Casado, C. (2022): "La filosofía española a debate, del siglo XIX a la actualidad". *El Basilisco*, 57.
- Marías, J. (1978): *Historia de la filosofía*. Madrid, Revista de Occidente.
- Méndez Baiges, V. (2016): "En los cuarenta años de *La razón sin esperanza*. Sobre Javier Muguerza, Francisco Vázquez y algunas cuestiones de Ética y Sociología". *Astrolabio: revista internacional de filosofía*, 18.
- Moreno Pestaña, J. L. (2013): *La norma de la filosofía. La configuración del patrón filosófico tras la Guerra Civil*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Nadal, J. (2014): *Testimoni de càrrec*. Barcelona, Proa.
- Ortega y Gasset, J. (1936): *Obras completas I*. Madrid, Espasa-Calpe.
- Ortega y Gasset, J. (1974): *Discursos políticos*. Madrid, Alianza.
- Ortega y Gasset, J. (1989): *Origen y epílogo de la filosofía*. Madrid, Alianza.
- Ortega y Gasset, J. (1993): *¿Qué es filosofía?* Madrid, Alianza.

Puig Hernández, M.-A. (2022), "Méndez Baiges, Víctor (2021): *La tradición de la intradición. Historias de la filosofía española 1843-1973*". *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, 86.

Rusiñol, S. (1949): *El señor Esteve*. Barcelona, Editorial Juventud.

Sacristán Luzón, M. (2005): *Seis conferencias*. Barcelona, El Viejo Topo.

Sánchez Corredera, S. (2021): "Extravíos de la filosofía en España". *Cultura*, Suplemento de *La Nueva España*, 1349, jueves 13 de mayo.

Vázquez García, F. (2009): *La Filosofía española. Herederos y Pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990)*. Madrid, Abada Editores.

Vázquez García, F. (2022): "La sociología de la filosofía española. Supuestos teórico-metodológicos y aportaciones del grupo investigador de Cádiz (2006-2022)". *Hitos. Anuario de Historia de la Filosofía Española*, 1.

Weil, S. (2023): *La Ilíada o el poema de la fuerza*. Madrid, Trotta.

## ***Introducción al socioanálisis de las revistas filosóficas en el Franquismo (1942-1969)***

### *Introduction to the socioanalysis of philosophical journals in the Franco regime (1942-1969)*

José Benito Seoane Cegarra

**Resumen:** Las revistas son lugares de interacción de los participantes del campo filosófico, espacios donde observar su estructura, sus relaciones de fuerza. Este artículo intenta trazar el marco general para un socioanálisis del campo de las revistas filosóficas durante la dictadura franquista. Estudiaremos su evolución y buscaremos ponerla en relación con las transformaciones producidas en los campos religiosos y político, de producción editorial y de medios de comunicación, en el espacio social y en el sistema educativo y universitario. Abordaremos también las rupturas y continuidades con el periodo republicano y las limitaciones que impuso la censura y las «depuraciones» impuestas en el ámbito cultural y académico.

**Palabras clave:** sociología de la filosofía, revistas filosóficas, dictadura franquista, filosofía española.

**Abstract:** Journals are places of interaction of participants in the philosophical field, places where we can observe its structure, its power relations. This paper tries to draw the general framework for the socioanalysis in the field of philosophical journals during the Franco's dictatorship. Its evolution will be studied and it will be related to the transformation produced in the religious and political field, the editorial production and the media, in the social framework as well as in the education and the university system. We will also regard the breaks and continuities concerning with Republican period and the limitations that were imposed by the censorship and the «purges» imposed within the cultural and academical field.

**Key words:** sociology of philosophy, philosophical journals, Franco's dictatorship, Spanish philosophy.

### **Introducción**

El *campo filosófico* se ha organizado en ocasiones en torno a grupos identificados o conectados con ciertas revistas, las cuales constituyen uno de los soportes esenciales del campo intelectual, una estructura elemental de sociabilidad.<sup>1</sup> Las revistas son importantes lugares de interacción entre los

---

<sup>1</sup> El concepto de “campo”, elaborado por P. Bourdieu, hace referencia a un microcosmos social, “producto histórico de un conjunto de debates, luchas, de compromisos a través de los cuales los agentes hacen valer una visión autónoma (o que se esfuerza por serlo) de lo que hacen y de lo que son” (Pinto, 2007, 11).

participantes del campo filosófico; son espacios donde se pueden intensificar lo que R. Collins (2005, 19-54) denomina «intercambios de interacción ritual», en los que se fraguan identidades, se despliegan energías emocionales, y se refleja “la dinámica de las redes de las comunidades intelectuales donde toman forma las ideas”.<sup>2</sup> A través de esas redes —y con el trasfondo de los condicionamientos histórico-políticos, económicos y de clase social—, los grupos combaten por espacios de atención, por acaparar el capital cultural. Como ha señalado el sociólogo francés Louis Pinto (1991, 67), las revistas constituyen un modo de legitimación, un canal de afiliación, un órgano científico de reunión que posibilita la consolidación de los grupos. Las revistas son también un espacio donde “estructurar lo pensable”, donde observar la estructura del campo filosófico, sus oposiciones y luchas. Asimismo, el examen de los colaboradores y contenidos de una revista contribuye a mostrar el estado de relaciones de fuerza en el campo cultural en un momento dado.<sup>3</sup>

En este artículo intentaremos centrarnos en el campo de las revistas filosóficas durante el franquismo, las rupturas y continuidades con el periodo de preguerra, las condiciones sociales que lo originaron y sus transformaciones, cuál fue su evolución, su lógica interna y sus límites. El campo de las revistas filosóficas de posguerra estuvo muy limitado, como veremos, por la censura y las “depuraciones” aplicadas por las autoridades políticas y eclesiásticas, pero también dependió de las reglas de juego que impuso el propio campo cultural en distintos momentos. En este artículo pretendemos sólo establecer un marco general sobre el que poder seguir trabajando y profundizando. No obstante, dentro de estos límites, intentaremos esbozar las relaciones estructurales en el campo de las revistas filosóficas: su centralidad y función, sus intercambios y referencias cruzadas, las diferencias temáticas, de género o estilo, la existencia de cierto “consenso de época” (que, no obstante, no anula los matices y las polémicas). Observaremos, entre otros aspectos, su grado de institucionalización y relación en el campo universitario, la participación de autores extranjeros (y el uso de lenguas extranjeras o regionales), la apertura exterior de su comité de redacción y de sus colaboradores, su línea política o ideológica, su conexión con la actualidad o a qué tipo de público se dirige.<sup>4</sup> Y todo esto lo intentaremos poner en relación con las

---

2 La sociología conflictivista de Collins busca combinar el nivel microsociológico con el socioestructural, profundizando en los rituales de interacción entre los filósofos, en los procesos sociales de producción, distribución y consumo de las teorías filosóficas. Intenta también así superar el reduccionismo de la tradicional sociología externalista.

3 Las revistas, como ha señalado Louis Pinto (1987, 40) tienen la ventaja de «reunir estrechamente la lógica “cualitativa” de la evaluación interna de estilos y contenidos y la lógica estadística del censo de autores». Frente a la imagen del intelectual como lector o escritor en soledad, las revistas reflejan la necesidad de construir una red autónoma de comunicación intelectual, una estructura de distribución de textos.

4 Faltan por desarrollar muchos otros aspectos apenas señalados en este artículo: estudios bibliométricos de los artículos de las revistas, la existencia de intercambio de

transformaciones producidas en el campo religioso y político, de producción editorial y de medios de comunicación, en el espacio social y en el sistema educativo y universitario.

Además, como ha señalado Louis Pinto (1987, 40), es indispensable, para dar cuenta de la pluralidad de definiciones del discurso filosófico, ampliar el marco de análisis al campo de las revistas culturales, observar qué importancia conceden a la temática filosófica, qué línea temática y metodológica utilizan para definir y preservar sus fronteras.<sup>5</sup> En este sentido, también son interesantes, como veremos, los intentos de las revistas filosóficas por delimitar los límites de su campo de estudio (frente a la teología, pero también respecto a ciencias como la psicología o la sociología, de institucionalización más tardía).<sup>6</sup> En nuestro análisis hemos tomado como marco de referencia la sociología de la filosofía y, más genéricamente, la sociología de los intelectuales, especialmente de los trabajos del *Centre de Sociologie Européenne* (Pierre Bourdieu, Louis Pinto, Jean-Louis Fabiani, Anne Boschetti y Charles Soulié), así como de las obras de Randall Collins (2005) y Martin Kusch (1995). Este enfoque también ha dado en nuestro país, en los últimos años, importantes contribuciones, como las de Francisco Vázquez García (2009) y José Luis Moreno Pestaña (2006). La importancia de esta disciplina es, como ha señalado Bourdieu, la de poder objetivar, analizar las condiciones sociales de producción de la actividad filosófica e intelectual; realizar una reflexión crítica sobre el propio cuerpo profesional. Y con ello enfrentarse a la “situación de alienación de la

---

colaboradores (y su sentido), o el análisis de la *lógica del campo* (las relaciones entre los agentes y la evolución de los contenidos, las trayectorias más significativas, las características de los comités de redacción y del núcleo principal de colaboradores). En nuestro trabajo nos hemos centrado en las revistas que se declaraban explícitamente de temática filosófica, aunque hemos considerado también las revistas culturales publicadas en nuestro país en las que aparecía de forma significativa dicha temática. Sobre las revistas del exilio necesitaríamos escribir otro trabajo. Para todo este planteamiento nos ha servido de gran ayuda la obra de A. Boschetti (1985) y M. Winock (1996). También nos hemos apoyado en los análisis precedentes de las revistas filosóficas en España, de Pintor Ramos (1976), Cirilo Flórez (1978) y Heredia Soriano (1976). En el campo de las revistas políticas cabe destacar el trabajo de J. Pecourt (2008), y, en las revistas culturales, entre otras, las aportaciones de Onésimo Díaz, Jordi Gracia, J. C. Mainer, J. Oskam y G. Pasamar Alzuria (sobre la revista *Arbor*).

5 Las diferencias entre revistas culturales y filosóficas están marcadas por las características de sus contenidos y colaboradores. Las revistas culturales no están consagradas a materias puramente filosóficas, definen la producción filosófica en relación con su definición de intereses intelectuales, y prestan mayor atención a autores actuales y al tiempo presente; por otro lado, las fronteras tradicionales entre disciplinas universitarias y sobre todo entre producción experta y ensayismo (o periodismo) están atenuadas. Asimismo, en las revistas culturales es frecuente la presencia de “intermediarios entre campos (periodistas, historiadores...)”.

6 En muchas revistas filosóficas veremos aparecer una definición universitaria del discurso filosófico a través de la presentación de tesis, manuales o resultados de prácticas de selección (oposiciones). En algunas ocasiones se plantea también la polémica acerca sobre «la condición de filósofo» de determinados pensadores (García-Borrón, 1959, 433-444), así como las caracterizaciones de su *ethos* o su *hexis* corporal (a través, por ejemplo, de las notas necrológicas) o los intentos por definir las “notas distintivas” de la filosofía española.

práctica filosófica”. Se trata, pues, de “mostrar las condiciones que sesga el discurso filosófico de modo que puedan ser controladas..., hacia una filosofía más autónoma, radical y autoconsciente” (Vázquez, 2009, 12). Porque no hay actividad más filosófica

que el análisis de la lógica específica del campo filosófico y de las disposiciones y creencias sociales reconocidas como filosóficas que en ella se engendran y se llevan a cabo como consecuencia de la ceguera de los filósofos ante su propia ceguera escolástica (Bourdieu, 1999, 46).<sup>7</sup>

Una característica de las primeras revistas filosóficas españolas en la posguerra fue su propósito de declarar su carácter exclusivamente filosófico, a diferencia del periodo republicano (en el que el campo filosófico se reflejó en revistas de tipo multidisciplinar, y muchas veces intensamente político). Esta opción por la especialización -frente al «compromiso» o la búsqueda de una posición autónoma frente al campo político o religioso- conllevó la defensa de una filosofía «perenne», descontextualizada de su entorno social, de los conflictos y polémicas sociales y culturales que se producían en la época. La dependencia institucional o religiosa de estas primeras revistas filosóficas sirvió como paraguas ante la censura, pero también como burbuja elitista y académica.<sup>8</sup> Frente a esta especialización filosófica, los primeros resquicios frente al polo académicamente dominante y la escolástica oficial (representado especialmente por *Revista de Filosofía*), aparecieron asociados a revistas culturales de carácter multidisciplinar (que abarcaría desde la literatura a las ciencias sociales y jurídicas). Así, los polos de atracción para los filósofos no ligados a la ortodoxia ideológica dominante se encontraron en los márgenes del campo filosófico, en las secciones de pensamiento de revistas culturales como *Ínsula* (polo orteguiano) o en algunas revistas universitarias como *Laye*. También, más tarde, en el ámbito católico, hubo, a partir de los años cincuenta, algún intento de apertura y autonomía del campo intelectual (revista *El Ciervo*).<sup>9</sup>

---

7 “El filósofo, al que complace pensarse como átomo, sin lugar, clasificable, está como todo el mundo, comprendido en el espacio que pretende comprender (en el espacio social, pero también en un lugar de uno de esos subespacios que son los campos escolásticos” (Bourdieu, 1999, 45).

8 En Francia, tras la guerra, y en otro contexto político, el campo de las revistas filosóficas, encabezado por *Les Temps Modernes*, estaría dominado por el modelo «comprometido», polivalente, interesado por la actualidad política y social (Boschetti, 1985), frente al poco éxito del modelo tradicional, sectorial y académico, que entonces se imponía en España. En los años cincuenta, jóvenes universitarios que colaboraron en revistas como *El Ciervo* o *Laye* tuvieron como modelo, y conectaron, con las revistas francesas *Esprit* y *Les Temps Modernes*.

9 Utilizamos a lo largo de este artículo la división de redes en el campo filosófico propuesta por F. Vázquez (2009).

### **Evolución del campo de las revistas filosóficas en el primer franquismo. *Revista de Filosofía* y la filosofía oficial.**

En los comienzos de la dictadura se había producido el intento de impulsar una filosofía «administrada» a partir de la expansión del campo institucional (creación del Centro Superior de Investigaciones Científicas, CSIC) y el crecimiento de las órdenes religiosas.<sup>10</sup> En estos espacios aparecieron las primeras revistas filosóficas: *Revista de Filosofía* y *Pensamiento*. La aparición de *Revista de Filosofía*, en 1942, coincidiría con la imposición oficial de normas específicas para la edición y difusión de revistas, con el objetivo de “una sistemática ordenación de la cultura española”. Para ello se exigía que respondieran “a un plan mínimo de selección y de decoro que ofrezcan al Estado, al Partido y al lector español garantías políticas y espirituales imprescindibles”.<sup>11</sup> Se dispuso tres grupos de revistas: las oficiales, las publicaciones de la F.E.T. y de las J.O.N.S., y las particulares. Las revistas independientes sufrieron numerosas trabas: se distinguía entre las editadas con anterioridad al 18 de julio de 1936 y las aparecidas con posterioridad; las solicitudes debían ir acompañadas de informes político-sociales favorables de los directores, redactores, gerente o administradores; y se establecían duras sanciones a los responsables de publicaciones no autorizadas. Las publicaciones oficiales, en cambio, aunque también estaban obligadas a pasar por censura, sólo requerían la presentación previa de dos originales acompañados de un oficio del Organismo competente.<sup>12</sup> El impacto de la censura franquista sobre el campo filosófico fue muy importante, especialmente fuera del cerrado marco de las élites académicas, lo que obstaculizó el acercamiento a un amplio público de lectores, y con ello la posibilidad de poder construir un campo intelectual autónomo respecto al político, económico o religioso.<sup>13</sup>

---

10 Vid. F. Blázquez (1991, 36-59). La colaboración de la Iglesia católica con la dictadura fue intensa desde sus comienzos, en los que se produjo una extensa bibliografía clerical fanatizada en la que rivalizaron especialmente dominicos y jesuitas. También la jerarquía católica española (con su Pastoral colectiva de 1937), y el propio Papa Pío XII, se unieron a la Santa Cruzada (y más tarde a la alianza anticomunista). Vid. J. Casanova (2005). La presencia de la Iglesia católica fue destacada en la enseñanza media y universitaria, así como en publicaciones oficiales como *Revista de Filosofía* (dependiente del Instituto “Luis Vives”, en el seno del nuevo CSIC)

11 Vicesecretaría de Educación Popular (Sección de Papel y Revistas), BOE 24 febrero 1942. Ver Anexo I: Modelo de solicitud. En las revistas particulares, además, el director debía hallarse inscrito en el Registro Oficial de Periodistas de la Delegación Nacional de Prensa de la Vicesecretaría de Educación Popular de FET y de las JONS (artículo 10). Por último, la Vicesecretaría de Educación Popular se reservaba el derecho a fijar “libremente, en cada caso, el número de publicaciones de cada uno de los tipos señalados anteriormente que deban autorizarse en cada una de las provincias españolas”, fijando también el número de las que puedan ser importadas y las condiciones de exportación.

12 La dureza y arbitrariedad de la práctica censora en sus inicios hizo que más tarde se tendiera a flexibilizar la aplicación de las normas de censura a las publicaciones no periódicas, especialmente las de carácter técnico y científico, siempre que fueran destinadas a “estudiosos y centros de investigación”.

13 El tránsito de la censura franquista por distintos Ministerios refleja las distintas

*Revista de Filosofía* nació, como señalamos arriba, en seno del CSIC, un ambicioso organismo creado por la dictadura como contrarréplica ideológica de los centros de investigación republicanos (la *Junta de Ampliación de Estudios* y la *Institución Libre de Enseñanza*, cuyos centros y fondos absorbió).<sup>14</sup> Como ha señalado Salvador Giner (1978, 26-27), el CSIC “absorbía los pocos recursos destinados a la investigación del presupuesto nacional, dejando así a las universidades con pocos fondos para tal fin”.<sup>15</sup> Frente a la atonía investigadora de la Universidad franquista, el Instituto “Luis Vives”, pretendía ser el centro de la investigación filosófica en España. A él estuvieron vinculados «gran parte de las personas que ostentan u ostentaron el poder filosófico del país» (Jiménez, 1982, 35). La aparición de *Revista de Filosofía* estuvo ligada al criterio del CSIC de que cada instituto de investigación tuviera una revista propia, lo que motivó una reunión del personal directivo (M. Barbado, J. Zaragüeta, Yela Utrilla, González Carreño y M. Mindán) más tres colaboradores del Instituto (Ramón Ceñal, Leopoldo E. Palacios y Álvarez de Linera). Fue en el tema de la orientación doctrinal donde más discutió su núcleo fundador:

Algunos llegaron a proponer una orientación concreta y determinada, otros sostuvieron que bastaba con exigir la doble ortodoxia impuesta por el momento: la ortodoxia religiosa y la ortodoxia política; algunos éramos del parecer de que ni siquiera eso había que exigir expresamente, puesto que, dadas las circunstancias ambientales de aquellos años, era improbable que cualquier colaborador intentase transgredir el límite de dichas ortodoxias (Mindán, 1992, 226).<sup>16</sup>

Así lo reflejaba la editorial del primer número, en la que, tras el retrato de Franco, “bajo cuyo alto patronato ha recibido tan gran impulso la investigación nacional”, se proclamaba que las páginas de la revista

estarán, pues, abiertas a cuantos sienten la vocación de cooperar a la ardua tarea de hacer que la *nueva España* vuelva a ocupar el glorioso puesto que antaño ocupó en el

---

disposiciones existentes entre el campo cultural y el político de la época: la censura fue del ámbito policial al propagandístico, pasando por el de la instrucción popular, pero permaneciendo inamovible la Ley de Prensa de 1938, que estableció la censura de guerra. Como ha señalado J. Oskam, “hace falta tener en cuenta el clima agobiante de una cultura dominada y manipulada por este “nacionalcatolicismo” para apreciar justamente el significado de los aparentemente tan modestos esfuerzos realizados por las primeras grandes revistas independientes” (Oskam, 1992, 389-405).

<sup>14</sup> Vid. González Blasco y Jiménez Blanco (1979, 126-162) y A. Jiménez (1982, 23-65). Según una orden de 8 de marzo de 1940 (BOE 18 marzo), el CSIC se constituía como “patronato espiritual” y “órgano supremo de la alta cultura española”, debiendo ocupar “el puesto más preeminente en las manifestaciones sociales y públicas de cultura de la esfera nacional y en las relaciones con el mundo científico exterior”.

<sup>15</sup> Además, Giner (1978, 27) señala que “el nuevo Gobierno se despreocupó totalmente de la Universidad durante sus primeros años cruciales”, como demuestran la lenta reconstrucción de la Ciudad Universitaria de Madrid, la abolición de la Universidad Autónoma de Barcelona, o que desde 1939 a 1954 sólo se abrió una nueva Facultad, la de Ciencias Políticas y Económicas de Madrid, en 1943.

<sup>16</sup> También Vid. Sharon Calderón Gordo (2001, 53-74). Entre los fines de la revista se señalaba el dar cuenta de las investigaciones del Instituto, dar oportunidad a los cultivadores de la filosofía y a los jóvenes y servir de instrumento de información de la filosofía en España y el extranjero.

difícil pero trascendental cultivo de las disciplinas filosóficas, a cuya actual endeblez y desorientación, cuando no aberración doctrinal, se deben en buena parte los males de que penosamente venimos liberándonos.<sup>17</sup>

Para ello se propone “seguir la línea de la felizmente llamada Filosofía perenne, que es la única fomentada por la Iglesia católica y se identifica con la tradición filosófica española” (*Ibid.*). Esto suponía volver a la escolástica española del siglo XVI y rechazar las filosofías “aberrantes” de la época republicana, de cuyas consecuencias había librado a España la “Cruzada” franquista.

Aunque los directores del Instituto “Luis Vives” fueron asimismo oficialmente los de la revista, el sacerdote y filósofo Manuel Mindán Manero recibió el encargo de ocuparse de la dirección de *Revista de Filosofía* (así como de la formación y dirección de becarios, y de la biblioteca). Manuel Mindán había sido nombrado, desde la creación del Instituto, Vicesecretario y Colaborador-jefe de la Sección de Crítica, y formaría, junto con Zaragüeta, el núcleo “liberal” dentro del Instituto de Filosofía.<sup>18</sup> Estuvo muy próximo al centro de producción filosófica del franquismo, llegando a acumular un

---

17 *Revista de Filosofía*, nº 1, 1942, 5-6. A pesar de esta presentación, en 1992, el que fue muchos años director de la revista, Manuel Mindán, afirmaba: “Jamás se sugirió a nadie una determinada posición ideológica ni se rechazó colaboración por su contenido doctrinal... Jamás recibí la menor indicación de nadie sobre lo que se debía hacer o decir, ni advertencia correctora sobre lo hecho o dicho” (Mindán, 1992, 226-227). El Instituto se instaló provisionalmente en la segunda planta del edificio donde estuvo la Biblioteca de la Residencia de Estudiantes. Los Institutos de Filosofía y Pedagogía del CSIC se situaron así en 1943 separados de los demás Institutos de la Sección de Letras, y próximos al Instituto de Enseñanza Media “Ramiro de Maeztu”, y tuvieron al mismo director, el Padre Barbado. La filosofía quedaba así investida por el régimen de un alto valor pedagógico, y en conexión con la formación de los bachilleres.

18 Hasta 1956 no consta en parte alguna el nombre del director de *Revista de Filosofía*, ni del consejo editorial o consejo de redacción, sino únicamente tras el título, la siguiente leyenda: «publicada por el Instituto de Filosofía “Luis Vives” (Elena Ronzón, 2003, 95-96). Para la dirección del Instituto “Luis Vives” hubo al parecer dos candidaturas, la de J. Zaragüeta y G. González Carreño (propuestos por el presidente de la Academia Miguel Asín Palacios, y que representaban cierta continuidad con el campo filosófico de preguerra, aunque desde sectores desplazados y secundarios), y la de Manuel Barbado y Yela Utrilla (representantes, respectivamente, de la crecientemente influyente orden dominicana —en cuyas filas se defendió la idea de “guerra santa”—, y del falangismo más intransigente). Al parecer, el Ministerio no respetó el criterio de la Academia, y aunque apostó por la segunda opción, intentó hacer una candidatura de consenso: Manuel Barbado como director, Zaragüeta vicedirector primero, Francisco Yela Utrilla vicedirector segundo, Jenaro González Carreño como secretario, y el sacerdote Manuel Mindán como vicesecretario. Quedaron descartadas, al parecer, otras opciones de más prestigio intelectual dentro del campo filosófico, como la de Xavier Zubiri (Corominas y Vicens, 2006, 467). Tras la muerte de Manuel Barbado le sucedería otro dominico, Santiago Ramírez (1945-1947). Tras la renuncia de este último, para retirarse al convento salmantino de San Esteban, alcanzaría por fin la dirección del Instituto Juan Zaragüeta, en el periodo más productivo de la revista (1947-1963). En 1959, Mindán pasó a secretario, en una directiva inalterable hasta 1963, año en el que Ángel González Álvarez se hace con la dirección y Sergio Rábade es nombrado secretario (dos seculares, aunque en la órbita del *Opus Dei*, catedráticos de Metafísica, y en el caso del primero con clara proyección política y dentro del CSIC). Se iniciaba entonces la decadencia del Instituto y de la revista, hasta su cierre de su primera etapa en 1969.

considerable capital relacional por su proximidad al nódulo representativo de la filosofía oficial. Mindán creó fuertes lazos personales con algunos de sus maestros (primeramente, con José Gaos y más tarde con Juan Zaragüeta), lazos que le permitirían situarse en el entorno de los centros de atención de los campos filosóficos de la República y, más tarde, del Franquismo. Su lugar en la red estuvo siempre cerca del centro de actividad, de las transformaciones organizativas, lo que le permitiría ocupar puestos relevantes dentro del campo filosófico institucional.<sup>19</sup>

Entre los colaboradores de *Revista de Filosofía* hubo una fuerte presencia de religiosos dominicos y jesuitas. Los dos primeros directores del Instituto y de su revista fueron destacados dominicos, y el tomismo oficial tuvo un papel dominante en su primera etapa (Bolado, 2022).<sup>20</sup> También se puede señalar la presencia de ideólogos del régimen como Sánchez Muniain, José Pemartín, Leopoldo E. Palacios y Adolfo Muñoz Alonso. Asimismo participaron en la revista la mayoría de los colaboradores del Instituto, así como los becarios.<sup>21</sup> También se alimentó de las delegaciones del Instituto “Luis Vives” (en Barcelona, Valencia y Sevilla, destacando la primera, donde en 1947 se crearía una Sección de Historia de la Filosofía española), y de los departamentos del Instituto (como el de Psicología experimental, en 1948, o el de Filosofía e Historia de la ciencia, en 1950, que, hasta que alcanzaron su independencia institucional o sus propios órganos de difusión, aportarían nuevos colaboradores: Miguel Siguán, Mariano Yela, Carlos Paris, Miguel Sánchez Mazas). Respecto a la temática, fue la filosofía española la que recibió mayor atención, mientras que las corrientes filosóficas del momento, como ha señalado A. Jiménez, iban llegando y obteniendo “alguna consideración en la revista, pero casi siempre para reprobarlas” (Jiménez,

---

19 En el campo universitario Mindán ocupó una posición secundaria y desplazada, por su situación académica (profesor encargado de curso) y por la posición subordinada de su materia (teoría del conocimiento) en la jerarquía de las disciplinas filosóficas de la época. Su posición en el campo religioso fue también secundaria (por su condición de sacerdote secular frente a la influencia de las grandes órdenes religiosas). Quizás esto último le permitió cierto grado de autonomía. La ausencia de un *habitus* eclesiástico en Mindán se repite en los comentarios de algunos de sus discípulos, uno de los cuales lo describía como “muy suelto de ataduras eclesiásticas” (Pérez López, 2007, 364-365). La posición política de Mindán estuvo cercana a los propagandistas de la ACNP y la derecha católica, aunque su supuesto carácter de «filósofo cartesiano y orteguiano» y su amistad con José Gaos marcarían la fragilidad, en algunas ocasiones, de su posición en el campo. Por el contrario, años más tarde, tras la dictadura, estas polémicas relaciones con el exilio (Gaos) y la red alternativa (Ortega) le sirvieron para conectar con las nuevas tendencias del campo filosófico. A partir de los años ochenta, se haría patente el capital simbólico y relacional que Mindán había ido acumulando con los años a través de premios y homenajes a su disposición docente. *Vid.* González Manteiga (2002).

20 La formación en el Seminario religioso fue también importante para algunos destacados colaboradores de *Revista de Filosofía*: desde sacerdotes seculares (como J. I. Alcorta y Mindán) a exseminaristas (como Álvarez de Linera o Salvador Mañero).

21 El padre Mindán elaboró un reglamento para los becarios del Instituto que incluía algunas tareas relacionadas con la revista y la biblioteca: redacción de notas bibliográficas, corrección de pruebas de la Revista, ficheros bibliográficos.

1982, 57).<sup>22</sup> Las conmemoraciones, homenajes y monográficos en *Revista de Filosofía*, y en general en el campo de las revistas filosóficas hasta los años sesenta, estuvieron marcados por los acontecimientos oficiales en el campo político y religioso. También la presencia de colaboradores extranjeros en *Revista de Filosofía*, así como en otras revistas culturales oficiales, estuvo muy condicionada por los sucesos políticos y por la acogida que el CSIC dio en sus Institutos a humanistas europeos de ideología conservadora y contrarrevolucionaria, huidos del avance comunista o de la depuración por colaborar con los alemanes, destacando la presencia de hispanistas franceses colaboracionistas del gobierno de Vichy como J. Chevalier, M. Legendre y el especialista en lengua y cultura del Lejano Oriente, Juan Roger (seudónimo de Jean Marie Rivière); así como pensadores del este europeo ligados a movimientos fascistas como A. Wurster y G. Uscatescu, que se convirtieron en colaboradores del Departamento de culturas modernas dirigido por Calvo Serer.<sup>23</sup> Por otro lado, la utilización del CSIC dentro de la política exterior del régimen hacia Latinoamérica, y la celebración en 1946, en pleno aislamiento internacional, del XIX Congreso Mundial de *Pax Romana*, atraería a España a destacados tomistas e ideólogos como el chileno Osvaldo Lira o el argentino O. Nicolás Derisi.<sup>24</sup> También fue generosa la presencia de determinado pensamiento católico europeo, como el espiritualismo cristiano del italiano M. Sciacca (frente a la neoescolástica de la Escuela de Lovaina y de Jacques Maritain, que se miraban con recelo).

*Revista de Filosofía* nació en el contexto político de la alianza del franquismo con las dictaduras europeas (en los años de la División Azul y el Bloque Ibérico). Ese mismo año, no obstante, tras la salida de Serrano Suñer del Gobierno, caerían en desgracia el grupo de intelectuales falangistas forjados en las páginas de revistas como *Jerarquía*, *Escorial* o *Revista de Estudios Políticos*, cuyo referente intelectual fue X. Zubiri.<sup>25</sup> Además, en el

---

22 El existencialismo fue la corriente que más atención recibió (siendo la filosofía de Heidegger interpretada en polémica contra J. P. Sartre). Destacó el vacío del racionalismo moderno y la ilustración en la historia de la filosofía, así como la desatención a la filosofía e historia de la ciencia.

23 El Departamento de Culturas Modernas del CSIC tuvo presencia dentro del Instituto de Filosofía "Luis Vives" a través de la creación del Departamento de Filosofía de la Cultura (también dirigido por Calvo Serer, cuyas ambiciones dentro del Instituto crearían fuertes tensiones con su director, Juan Zaragüeta) (Díaz, 2008, 161).

24 El XIX Congreso de *Pax Romana* celebrado en España del 21 de junio al 4 de julio de 1946 fue una ocasión inmejorable de presencia internacional y para mejorar los lazos políticos con Hispanoamérica. Destacó la presencia argentina en el Congreso, reflejo del creciente apoyo del peronismo argentino a la dictadura franquista. Consecuencia también de la alianza Franco-Perón (1946-1949) fue la amplia participación española en el Primer Congreso Argentino de Filosofía, en Mendoza, entre el 30 de marzo y el 8 de abril de 1949 (Crónica, en *Revista de Filosofía*, n.º 29, abril-junio 1949, 342-352). Dos de los participantes españoles en el Congreso, los filósofos A. González Álvarez y A. Millán Puelles, permanecieron varios años en Argentina, interviniendo, en misión oficial reconocida como diplomática, en la reorganización académica de los estudios filosóficos potenciada por el general Perón.

25 En 1944, el libro *Naturaleza, Historia y Dios*, de X. Zubiri, se convirtió en un éxito editorial,

campo filosófico había comenzado, en 1941, la ofensiva del integrismo católico contra Ortega y Unamuno. La supremacía de *Revista de Filosofía* en el campo de las revistas filosóficas la convierte en un indicador representativo de la historia del campo en esta fase del franquismo, a pesar de su carácter minoritario y elitista, y de que el capital intelectual y simbólico de sus directores y fundadores no pudiera compararse con el de los representantes de la red alternativa en el interior o en el exilio. El estudio de la evolución y crisis de esta revista permitiría observar aspectos de las transformaciones en el campo filosófico oficial durante el franquismo, así como algunos reflejos de los cambios culturales, políticos y religiosos que se produjeron en la sociedad española de este periodo. En este sentido es interesante observar los homenajes, la crítica abierta o alusiva, los silencios respecto a los pensadores contemporáneos, especialmente en relación con los acontecimientos o autores de la red alternativa (Ortega y Zubiri). También en las crónicas y noticiarios de *Revista de Filosofía*, de aparición irregular, se registraron algunos de los acontecimientos (conmemoraciones, conferencias, necrológicas...) que marcaron la evolución y decadencia del polo filosófico académicamente dominante, antes de su crisis a partir de los sucesos de 1969.

### Los años del nacionalcatolicismo

Tres años después de la aparición de *Revista de Filosofía*, en 1945, cuando se inicia en España la época de aislamiento exterior, que la dictadura pretendió contrarrestar con sus pretensiones autárquicas, nació la revista jesuita *Pensamiento*, publicada por las Facultades de Filosofía de la Compañía de Jesús en España, a partir de la ya venerable revista generalista *Razón y Fe* (creada en 1901).<sup>26</sup> Su origen hay que situarlo en el crecimiento

---

y, aunque defendido desde las páginas de la revista jesuita *Pensamiento*, fue recibido con frialdad en los círculos filosóficos oficiales y con rechazo en los sectores tomistas más integristas (como reflejaron las críticas de Urdanoz en la revista *Ciencia Tomista*).

<sup>26</sup> Ya antes de la Guerra Civil, la orden jesuita se había salvado de la deficiente formación en los seminarios españoles. El Vaticano había ordenado, en 1933, el cierre de las Universidades Pontificias españolas (a excepción de la jesuita de Comillas), por no adaptarse a las exigencias de la *Deus Scientiarum Dominus* de 1931. *Pensamiento* se declaraba una “Revista de Investigación e Información Filosófica”, “dedicada con exclusividad por lo que hace a la materia a las ciencias filosóficas”, con especial atención a la producción filosófica española e hispanoamericana. Su Consejo de Dirección estaba inicialmente formado por cuatro jesuitas de las distintas facultades de la Orden. F. M.<sup>a</sup> Palmes (1879-1963) y José Hellín Lasheras (1883-1973) son considerados los fundadores de la revista (uno en Barcelona y otro en Madrid). Ambos estuvieron dedicados en sus comienzos a la psicología racional y experimental en el marco de la filosofía escolástica. Otros miembros más jóvenes del primer Consejo de Dirección fueron Ireneo González y Jesús Iturrioz. Pero hay que destacar también al jesuita Ramón Ceñal (1907-1977), destacado colaborador de *Revista de Filosofía* desde su creación, y que aparece en el Secretariado de Dirección de la revista *Pensamiento* desde sus comienzos (y hasta 1965), siendo, según Luis Martínez Gómez, “en una alta medida su inspirador y artífice” (“En recuerdo del P. Ramón Ceñal. Un apunte bio-bibliográfico”, *Pensamiento*, n.º 131, julio-septiembre 1977, 323-326). Según Pintor Ramos (1976, 3, 452), en su primera etapa (hasta 1968), abundan en la revista *Pensamiento* los autores contemporáneos (26%), siguiendo los escolásticos del siglo de oro

de los centros universitarios de la Compañía de Jesús, de los que se desgajaron secciones de Filosofía que reclamaron sus propios órganos de expresión.<sup>27</sup> En el manifiesto editorial de la revista *Pensamiento* se dejaba claro su posicionamiento dentro del campo filosófico, en defensa del magisterio de la Iglesia católica y la filosofía perenne.<sup>28</sup> Con ello pretendía evitar navegar «a la deriva o tras las corrientes de moda, aunque tengan brillo literario». Y concluía dejando claro su posicionamiento ideológico: “Con ello, además, según nuestras fuerzas, cumpliremos la obligación que a todos incumbe de aportar la contribución entusiasta al resurgimiento ideológico actual de nuestra Patria”. A pesar del carácter endogámico de su Consejo de Dirección y de sus colaboradores, formado en su mayoría por miembros de la orden, la Dirección de la revista manifestaba también su “deseo de comunicarse con todos aquellos que atienden a los estudios filosóficos, sean maestros, discípulos o aficionados...”

*Pensamiento* nacía en un año de sequía y hambre generalizada en España, el año en el que el franquismo, tras la derrota de los regímenes fascistas en la II Guerra Mundial, inventó el nacionalcatolicismo. El aislamiento internacional tras el fin de la II Guerra Mundial movilizó al campo intelectual al servicio del Estado. Frente a la movilización antifranquista protagonizada por la oposición exiliada, la dictadura impulsó la acción cultural en el extranjero, especialmente con América Latina.<sup>29</sup> Pero también condujo al

---

español y medievales (15 y 7,3 %), griegos (6,6 %) y modernos (4%). Un análisis sobre la temática de los artículos en *Pensamiento* hasta el año 1970 en C. Flórez (1978, 132).

27 F. Sopena (1970, 19-36), “hermano menor de los Aranguren, Laín y Tovar”, describió la vida en el Seminario de Vitoria, en el que ingresó en 1943, como símbolo de la Iglesia española del “triumfalismo”. Lo recordaba como un Seminario “inmenso y rebosante”, en el que un elevadísimo tanto por ciento del clero secular provenía del mundo campesino, de familias numerosas, muy religiosas, en las que existía el orgullo religioso, maternal sobre todo, que entendía la “carrera” eclesiástica como una forma de elevación de clase (la “elegancia clerical”). Según Sopena, en el Seminario “ninguna ciencia humana se estudiaba en serio..., no había rastro sino defensa contra el Bachillerato”, y el aprendizaje del latín estaba al servicio de “un modo de pensar silogizante, desesperadamente infalible”, en el que estaba ya el signo de una inconsciente, y consciente muchas veces, “soberbia clerical”.

28 “[*Pensamiento*] no navegará sin el lastre equilibrante de los principios filosóficos fundamentales, patrimonio de la humanidad y legado hereditario de sus más grandes pensadores. Con el favor de Dios, no olvidará nunca las amplísimas normas trazadas a la especulación filosófica por el magisterio infalible de la Iglesia católica. Estamos persuadidos de que los grandes problemas filosóficos que hoy atormentan la mente de tantos pensadores, en gran parte al menos, si es que no son ficticios, son sólo, en el fondo, problemas antiguos que reaparecen bajo expresiones nuevas, y no rara vez en lenguaje oscuro y en fórmulas ambiguas. Nos esforzaremos por comprender su planteamiento moderno, y con la mayor claridad posible, según se nos alcance, declarar las soluciones satisfactorias, que para todos ellos se encuentran virtualmente contenidas -tal es nuestra opinión- en la *philosophia perennis*” ((La Dirección, *Pensamiento*, n.º 1, 1945, 5-6).

29 La acción cultural de esos años, tras la contienda mundial, estuvo estrechamente supeditada a los requerimientos de la política exterior, y tuvo una acusada tendencia adoctrinadora. Ya desde 1940 se crearon entidades paraestatales como la Asociación Cultural Hispano-Americana, en la que existió una Sección de Filosofía y en la que Juan Zaragüeta (director del Instituto “Luis Vives”) fue vocal de la Comisión de Cultura. También se creó una Comisión Hispanoamericana en el CSIC (Decreto de 10-II-1940) y los cursos para extranjeros de Santander pasarían a depender del CSIC desde noviembre de 1945,

“cierre de filas” en el interior, a la búsqueda de la autarquía intelectual, de las esencias y raíces en la historia de España. Se trata de reinventar un pasado intelectual, recuperando el tradicionalismo de autores como Balmes, Maeztu, Donoso Cortés, y especialmente a Menéndez Pelayo (Novella, 2007).<sup>30</sup> Se ensalzaba la España Imperial del siglo de Oro, y se condenaba la filosofía moderna y la Ilustración (lo que produjo un gran vacío en la temática de las revistas filosóficas y en las traducciones...). Reflejo de esto fue la organización, con amplio apoyo oficial, del *Congreso Internacional de Filosofía de Barcelona* (del 4 al 10 octubre de 1948), dedicado a las figuras de Jaime Balmes y Francisco Suárez (utilizados como símbolos, en épocas diferentes, de la defensa del catolicismo frente a las crisis ideológicas de la cultura europea). A ambos autores se les dedicará homenajes y conferencias en toda España, con amplio seguimiento y números extraordinarios en muchas revistas.<sup>31</sup> Frente a ello, el retorno de Ortega y Gasset a España, y sus actividades en el Instituto de Humanidades, encontraron pronto dificultades y críticas desde el integrismo católico (Bolado, 2022).<sup>32</sup> El polo orteguiano se expresaría especialmente en el campo de las revistas culturales independientes, donde destacó *Ínsula* (nacida en 1946), una revista de información y crítica literaria, surgida como boletín de la librería

---

con la creación de la Universidad Internacional Menéndez Pelayo. Los vínculos internacionales de las organizaciones católicas españolas —como era el caso de *Pax Romana*— o el canal aparentemente apolítico de las relaciones culturales, constituirían algunos de los escasos cauces de legitimación exterior que podía utilizar la dictadura... (Delgado 1992, 430-441).

30 En 1947, Calvo Serer publicaría en *Arbor* (n.º 24, nov-dic, 333-348) el artículo “Una nueva generación española”, donde señalaba a Menéndez Pelayo como el maestro de esa nueva generación, y señalaba las discrepancias de la España católica con la Europa moderna desde el Renacimiento y la Reforma. Proponía la renovación cultural cristiana frente al materialismo y existencialismo.

31 Aparecieron números extraordinarios en *Revista de Filosofía* (n.º 27, octubre-diciembre, 1948), *Pensamiento* (vol. 4, 1948), y en revistas religiosas como *Estudios Eclesiásticos* (abril-sept., 1948), *Razón y Fe* (julio-oct., 1948) o *Cristiandad* (n.º 107, set 1948). *Revista de Filosofía* publicó también una amplia crónica sobre el Congreso, donde recogió el decreto oficial sobre la comisión organizadora, el programa de actividades, los actos conmemorativos en las diferentes universidades e instituciones religiosas, así como una crónica de la clausura de los actos conmemorativos del Centenario del nacimiento de Francisco Suárez, en la Universidad portuguesa de Coimbra.

32 “Desde luego, don José Ortega y Gasset es muy dueño de jugarse el alma en los principios que quiera, pero quienes le siguen y corean desde el catolicismo, deberían conocer en toda su crudeza la tendencia y el alcance de lo que se tragan enhebrado en el hábil anzuelo de un ensayismo aparentemente inocuo” (J. L. Pinillos, «Crónica», *Arbor*, n.º 40, abril 1949, 606). La presencia de Ortega fue, no obstante, creciente en las revistas culturales universitarias de corte falangista durante la segunda mitad de años cuarenta (*Cisneros*, *Alfárez*, *La Hora* y *Cuadernos Hispanoamericanos*), y más tarde, con un espíritu más crítico frente al régimen, en revistas como *Alcalá* y *Laye*. En la polémica sobre Ortega y Unamuno, la revista *Alfárez* denunció la identificación que el campo religioso hacía del alma y la cultura nacional con el catolicismo: “Es inexacto —aunque nos pese— que nuestra cultura sea consustancial con el catolicismo; esto es, que haya en nosotros una incapacidad ‘a nativitate’ para crear obras valiosas de cultura fuera de la ortodoxia católica. Los ejemplos —Unamuno, Ortega— saltan a la vista” (R. F.-C., “España impecable”, *Alfárez*, n.º 22, nov-dic, 1948, 7).

del mismo nombre (dedicada a la importación de libros extranjeros). En sus páginas, que intentarían conectar con la vida cultural de la preguerra y el exilio, aparecerían con frecuencia artículos sobre Ortega, y entre sus colaboradores más destacados estuvieron discípulos como Julián Marías o Paulino Garagorri (Larraz, 2009, 165-190).

### **La relativa «liberalización» durante la primera mitad de los años cincuenta: saliendo de la autarquía**

Tras superar la época de autarquía, el aislamiento internacional y la época más dura del nacionalcatolicismo, en 1951 se inició un periodo de relativa liberalización beneficiado por la presencia de J. Ruiz-Giménez en el Ministerio de Educación, lo que permitió ciertos espacios de autonomía en algunas revistas universitarias, cobijadas, en un principio, bajo el amparo del sector falangista (*Alcalá y Laye*) y acenepista (*El Ciervo*).<sup>33</sup> Estos tímidos intentos “liberalizadores”, unidos al reconocimiento internacional del franquismo, con la ayuda del acuerdo con EEUU y con el Vaticano, condujeron al despegue económico a partir de 1953 (aunque de forma muy desigual, lo que haría aflorar, conforme avance la década, las tensiones sociales).<sup>34</sup> Otro acontecimiento que tendría amplia resonancia en el campo de las revistas filosóficas fue la promulgación, en agosto de 1950, de la encíclica *Humani Generis* en la que se condenaba el existencialismo, el evolucionismo, el historicismo, el materialismo y otras doctrinas contrarias a las enseñanzas de la Iglesia.<sup>35</sup> Iniciadas en 1951, las *Semanas Españolas de*

33 En 1952 nace la revista *Alcalá, y Laye* entra en una segunda etapa. Eran dos revistas culturales, de Madrid y Barcelona respectivamente, con fuertes conexiones entre ellas y con sectores falangistas “liberales”, en las que participaron grupos de jóvenes universitarios que comenzaron a adoptar posturas críticas con el régimen, por lo que acabarían siendo clausuradas. Manuel Sacristán fue uno de los pilares de la revista *Laye*, que en febrero de 1951 pasaría de boletín profesional de la Delegación de Educación de Cataluña y Baleares a revista cultural. Su equipo de redactores procedía de la efímera revista *Quadrante*, editada por el Frente de Juventudes y clausurada en 1947 por las autoridades gubernativas. Las polémicas levantadas por algunos de sus artículos con la prensa del régimen y con la revista *Arbor* (en torno a Ortega) llevarían a su cierre en 1954. Vid. Bonet (1988), González Casanova (1992) y Gracia (1994).

34 Como ha señalado, entre otros Jerez Mir (1982, 358), este aperturismo del Ministerio de Ruiz Giménez no impidió servir los intereses de la jerarquía eclesiástica y de las órdenes religiosas relacionadas con la enseñanza, aunque existieron divergencias en materia de Enseñanza Media. J. Tussell ha señalado también que, pese a la fuerte disputa entre “excluyentes y comprensivos” en los comienzos de los años cincuenta, “la apertura cultural fue, sobre todo, producto de gestos y de declaraciones, más que de disposiciones”. Además, la apertura intelectual iniciada acabaría muy pronto, a finales de 1953, tras los fuertes ataques del integrismo católico (Tussell, 1984, 324).

35 *Revista de Filosofía* publicó muy pronto el texto de la encíclica *Humani Generis* (Crónica: “La verdad y su expresión filosófica no pueden cambiar con el tiempo”, *Revista de Filosofía*, n.º 35, octubre-diciembre 1950, 703-715). Respecto a la oportunidad de publicar una encíclica en una revista de filosofía, M. Mindán señaló, más tarde, que fue “exclusivamente a título informativo, sin ninguna otra intención. Era un documento de contenido filosófico que publicaba un Papa; y me pareció oportuno que se enterasen los lectores católicos que eran la inmensa mayoría” (Calderón, 2000, 84). También en la revista *Pensamiento* tuvo eco la doctrina de la encíclica, a la que dedicaría un monográfico (n.º 28, octubre-diciembre

*Filosofía* también tendrían su reflejo en las revistas filosóficas. Las *Semanas* fueron organizadas en un principio por el Instituto de Filosofía, con la colaboración posterior de la *Sociedad Española de Filosofía* (creada en 1949), y estaban abiertas a los profesores titulados de filosofía de centros públicos y religiosos.<sup>36</sup>

Los años cincuenta fueron también un periodo de intensa actividad cultural del SEU (única organización legal en la que tenían que quedar integrados todos los estudiantes universitarios). En el SEU, y a través de los Colegios Mayores y sus revistas, confluyeron grupos de estudiantes con inquietudes políticas y culturales a los que el sindicato permitía cierta impunidad en sus críticas a algunos sectores católicos e ideológicos de la dictadura, siempre dentro de ciertas coordenadas y de la fidelidad al Caudillo.<sup>37</sup> En este ambiente elitista y de intensa sociabilidad, en el que se forjarían las nuevas élites culturales y políticas, hicieron sus primeros trabajos dos jóvenes universitarios (Miguel Sánchez-Mazas, Carlos París), que impulsaron el nacimiento de la revista *Theoria* (1952-1955). La revista nació en 1952, el mismo año que se suprimía el racionamiento del pan en España, y supuso la creación de un nódulo distante del núcleo escolástico, abierto a las nuevas corrientes de la filosofía de la ciencia.<sup>38</sup> Por otro lado, un año antes, en 1951, había nacido la revista *Estudios Filosóficos*, que se había

1951).

36 La I Semana, dedicada al tema «La persona humana» fue presidida por distintas personalidades del Régimen. *Revista de Filosofía* publicaría algunas de las ponencias de esas Semanas y de las Sesiones Científicas de la Sociedad Española de Filosofía. Carlos París cuenta la anécdota de que “cuando se creó la *Sociedad Española de Filosofía* y las cámaras fotográficas recogieron el acto, Miguel Sánchez Mazas y yo fuimos empujados a la primera línea, al grito de ‘pasen, pasen, que no se vean tantas sotanas’, emitido vergonzosamente por los portadores de tal indumentaria” (París, 2007, 203-216).

37 Los Colegios Mayores, con los que la dictadura trataba de recuperar el “esplendor universitario en los siglos áureos del Imperio español” (Decreto de 1 octubre 1942), y a los que debía pertenecer —como residente o adscrito— todo escolar universitario, acogieron la creación de algunas revistas culturales bajo tutela institucional. La mayor parte de los Colegios Mayores pertenecían a entidades religiosas, y, en un porcentaje menor, a Falange. Vid. Montoro (1981, 121-139).

38 *Theoria* fue la primera publicación periódica española dedicada de un modo específico a Historia y Teoría de la Ciencia, aunque en sus páginas también se deslizaron artículos de evidente sabor escolástico. Aparece en abril de 1952, cuando se consolidaba la Sección —poco después Departamento— de Filosofía e Historia de la Ciencia del Instituto “Luis Vives” de Filosofía. Su director, Miguel Sánchez-Mazas, hijo de un exministro franquista, y que ya había colaborado en revistas universitarias como *Alférez*, fue su gran impulsor y el principal redactor. Su salida de España tras su participación en los acontecimientos de 1956 conduciría al cierre de la revista. *Theoria* apareció primero como Cuaderno (en la revista *Alcalá*), y más tarde como *Revista trimestral de Teoría, Historia y Fundamentos de la Ciencia*. Los dos primeros números fueron editados por el S.E.U., siendo luego subvencionada por el Ministerio de Educación, donde contó con la colaboración de J. Ruiz Giménez. En el Consejo Asesor (aparecido en el n.º 7-8) figuraban el matemático Julio Rey Pastor, el físico Julio Palacios, los filósofos J. D. García Bacca y E. D’Ors, y el historiador de la ciencia Laín Entralgo (referencias intelectuales importantes para los redactores). También aparecían G. Marañón y X. Zubiri, aunque no llegaron a escribir en la revista. Vid. Ronzón (1983) y “Algo más acerca de *Theoria* e índices (1952-1955)”, en *Theoria*, 2ª época, vol. VII, 1992, tomo A, 623-644. También Vid. Sánchez-Mazas (1985, 1-11).

desgajado de la revista dominicana *Ciencia Tomista*, y que supuso cierta continuidad respecto al tomismo dominante en un contexto propicio por la ampliación de las instituciones universitarias de la orden, las encíclicas papales de condena de los “falsos sistemas” filosóficos (*Humani Generis*), y la polémica promovida desde ciertos sectores de Acción Católica sobre el fracaso de un tímido aperturismo informativo por las resistencias de la dictadura.<sup>39</sup> La temprana aparición en el campo filosófico de revistas editadas por órdenes religiosas tuvo relación, como vimos, con el crecimiento intelectual y de vocaciones que experimentaron los seminarios.<sup>40</sup>

Pero, junto a las revistas de carácter oficial o las editadas por órdenes religiosas de creciente influencia (como jesuitas y dominicos), a mediados de los años cincuenta el campo de las revistas filosóficas se abrió a revistas universitarias periféricas de carácter secolar: *Crisis* (Murcia, 1954), *Boletín Informativo del Seminario de Derecho Político* (Salamanca, 1954) y *Convivium* (Barcelona, 1956). En 1954 ya se había reconocido a la Universidad de

---

39 *Estudios Filosóficos* era el órgano oficial del Estudio General de Filosofía establecido por los Padres Dominicos en Las Caldas de Besaya (Santander), donde se habían trasladado, progresivamente desde el curso 1946-1947, los Estudios de Filosofía de San Esteban en Salamanca. Esta nueva revista fue dirigida por un grupo de jóvenes doctores en filosofía con una común preparación en la Universidad “Angelicum” de Roma. La gran mayoría de sus colaboradores fueron miembros de la Orden. En la presentación de *Estudios Filosóficos*, la Dirección de la revista declaraba que “en su crítica se esforzará ante todo por comprender, por interpretar al tenor de la verdad y por incorporar al árbol orgánico y siempre en vías de crecimiento de la Filosofía Perenne, cuantas doctrinas razonables lleguen a su conocimiento, vengan de donde vinieren, pero a la vez tratará -sin pretensiones de infalibilidad en lo puramente racional- de poner en evidencia de error cuanto no concuerde con los postulados fundamentales de aquella filosofía”. En sus páginas pretendió reunir la “contribución de los Dominicos españoles, de otros representantes del Tomismo en España y fuera de España, a la magna tarea que en el campo específico de la Filosofía incumbe hoy al intelectual católico”. Los objetivos que en este campo se proponía conseguir son los que en sus discursos y encíclicas señalaba Pío XII, particularmente en la *Humani Generis* (1950): “Salvar la razón y aquellos supremos principios racionales sin los cuales no puede ser la fe un *rationabile obsequium*. Enriquecer el acervo de la Filosofía cristiana con todas las parcelas de verdad que va descubriendo el progresivo pensamiento humano. Dar actualidad constante a la Filosofía perenne”. (La Dirección, *Estudios Filosóficos*, n.º 1, 1951, 4). La revista no se liberaría de estas constricciones hasta los años setenta. Si en la sección de Estudios dominó la temática aristotélico-tomista, en las secciones de Notas y Comentarios, y en la de Boletines, aparecieron otras temáticas, como la estética, la psicológica o la político-social. La revista publicó un monográfico sobre su historia en el volumen LI (2002).

40 Los seminarios se poblaron después de la guerra, pasando de 2.935 seminaristas en el curso 1942-1943 a 8.387 en el curso 1961-1962. La influencia del campo religioso en el filosófico se hizo sentir en las aulas universitarias oficiales: entre 1954 y 1960 más del 20% del alumnado procedía de religiosos/as o exreligiosos que ingresaban acreditando haber realizado estudios eclesiásticos un 34% en 1958, (Vid. M. Siguán y cols., “Evolución del alumnado”, *Convivium*, n.º 35, 1971 (II), 79-85). De esta forma, “la opción por la titulación de filosofía aparecía como una de las vías naturales de acumulación o reconversión del capital cultural obtenido en el seminario” (Vázquez, 2009, 53). Una particularidad de las secciones de Filosofía, dentro de la Facultad de Filosofía y Letras, era la abundancia de traslados de expedientes y convalidaciones parciales de estudios, debido, sobre todo, a la incorporación de miembros del magisterio y del sacerdocio.

Barcelona el derecho a proclamar doctores, rompiendo así el fuerte centralismo que, desde la Ley de Ordenación Universitaria de 1943, situaba en la capital los instrumentos necesarios para completar cualquier trayectoria académica (el acto de la defensa de tesis doctorales se celebraba exclusivamente en la capital, algunas cátedras sólo funcionaban allí y otras encontraban mayor dotación) (Rodríguez, 2002, pp. 460-462). *Crisis* y *Convivium* desarrollaron “fuera de los marcos conventuales” variantes dentro de la tradición conservadora católica dominante (aunque especialmente la primera tuvo un fuerte carácter personalista).<sup>41</sup> Sólo el *Boletín*, que surge en torno a la cátedra de Derecho político de Tierno Galván en Salamanca, rompería, en este periodo, con las corrientes dominantes, pero tenía un carácter multidisciplinar, no exclusivamente filosófico (o quizás eso mismo le permitía afrontar ciertos autores y temáticas excluidos del canon filosófico oficial). Estas revistas lograron sobrevivir a la censura y a la involución posterior gracias al amparo universitario en el que nacieron.<sup>42</sup> Mientras *Crisis* estuvo muy vinculada a la cátedra y a la

---

41 Vid. Martínez Gómez (1973, 347-365). Según Pintor Ramos (1976, 297) el posible propósito de la aparición de *Crisis* (1954-1975) era el de “contar con una tribuna para dar expresión a una línea de pensamiento espiritualista, de raigambre agustiniana, que difícilmente entraba en las revistas filosóficas entonces existentes”. En una nota de la dirección en el final del primer volumen se afirmaba: “Nuestra revista no es órgano de expresión de ningún grupo o escuela. No está subordinada a entidad alguna. Sólo presta su adhesión incondicional a las verdades de la fe católica, en obsequio racional”. Su trayectoria y características estuvieron estrechamente vinculadas a las de su fundador y director, Adolfo Muñoz Alonso, catedrático entonces en la Universidad de Murcia, y un destacado falangista, que ocupó, entre otros muchos cargos, el de director del Instituto de Estudios Sindicales, miembro del Consejo de Redacción de la *Revista de Estudios Políticos* y vicepresidente de la Sociedad Española de Filosofía. Para una semblanza de Muñoz Alonso y del ambiente social y cultural de esos años en Murcia y su Universidad (Tierno, 1981, 147-178; Muñoz-Alonso, 1994, 221-249).

42 El *Boletín del Seminario de Derecho Político* nace un año después de la llegada de Enrique Tierno a la Universidad de Salamanca y finaliza tras su expulsión de la Universidad tras los acontecimientos de 1965. En su primera etapa salmantina, Tierno se interesó por el sociologismo funcionalista, el pensamiento lógico y el neopositivismo, aunque más tarde evolucionaría hacia un socialismo democrático europeísta, como algunos de sus principales colaboradores, miembros también del Seminario (Pablo Lucas Verdú, Elías Díaz y Raúl Morodo). Según Raúl Morodo, “no teníamos censura y nos cubríamos con el no escrito fuero universitario, como revista interna de la Facultad” (2001, 119). Además, la revista tuvo como secretario (nominal) a Luis Ortega, un dirigente falangista del SEU. Su aparición fue irregular, trimestral normalmente, y heterogénea en su contenido disciplinario. Se financiaba con los fondos del Seminario de Derecho Político y toda la edición, artesanal, sin aparato administrativo ni comercialización, se regalaba o utilizaba como intercambio con revistas nacionales o extranjeras. Morodo ha definido a Tierno como un “fingidor forzado y consciente”, admirador de Ortega, pero no de sus epígonos. Sobre el funcionamiento interno del *Boletín* y del ambiente sociocultural de Salamanca y su Universidad, Vid. Tierno (1981, 181-201). Cuando Tierno se traslada a la Universidad de Princeton (E.E.U.U.), como profesor visitante, también se desplaza allí la edición de dos números del *Boletín* (n.º 26 y 27, de marzo y agosto de 1961). Las secciones del *Boletín* fueron ampliándose, y, junto a los artículos, aparecieron secciones como *Europa a la vista*, *Notas*, *Perfiles*, *Textos*, *Recensiones* o *Trabajos de Seminario*. En 1956 llegó a la cátedra de Filosofía del Derecho de Salamanca Joaquín Ruiz Giménez, en torno al cual se creó otro valioso grupo de estudiantes, de tendencias democristianas. Según Raúl Morodo (2001, 105), Tierno Galván y Ruiz Giménez

personalidad de Adolfo Muñoz Alonso, *Convivium* “aspiraba a ser órgano de expresión del pensamiento de la Sección de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de Barcelona —no demasiado boyante por aquel entonces, tras el fallecimiento de Tomás Carreras y Pedro Font—”.<sup>43</sup> La Redacción de *Convivium* acordó publicar en su idioma original los trabajos redactados en cualquier lengua románica (lo que permitía la inclusión del catalán).

### La crisis de 1956

La segunda mitad de los años cincuenta estuvo marcada por una fuerte crisis económica y un creciente malestar obrero y estudiantil. La represión, por parte de la dictadura, de los intentos de grupos de jóvenes universitarios por democratizar las organizaciones estudiantiles fomentó las revueltas universitarias en Madrid y Barcelona, y la posterior declaración, por la dictadura, del estado de excepción.<sup>44</sup> Estas revueltas condujeron al cierre de revistas como *Theoria*, cuyo director fue detenido y abandonó el país. A las que sobrevivieron a la crisis, sólo se unieron las revistas tradicionalistas *Punta Europa* (1956), y *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* (1961, ligada a la cátedra del mismo nombre en Granada).<sup>45</sup> A pesar de ello,

---

se recelaban mutuamente, a pesar de que Elías Díaz actuara como puente entre ambos, y que el grupo de Tierno colaborara más tarde en *Cuadernos para el Diálogo* (aunque sin participar en su comité editorial).

43 El primer director de *Convivium* fue Jaume Bofill Bofill (1910-1965), catedrático de metafísica y director de la Delegación del Instituto de Filosofía en Barcelona, que había colaborado en revistas del Consejo como *Arbor* y *Revista de Filosofía*. El propósito declarado (en varios idiomas) en el primer número de la revista era el de “servir e impulsar la tradición filosófica de esta Ciudad y de esta Universidad” (*Convivium*, nº 1, 1956, 3-6). Los artículos incluían asimismo *abstract* en cuatro idiomas. En su primer número se incluía también el discurso (en francés) del Papa Pío XII al IV Congreso Tomista Internacional (1955), “dado el extraordinario interés que presenta para el pensamiento filosófico actual” (*Ibid.*, 209). En la revista participaron profesores de la Universidad de Barcelona y colaboradores del CSIC en Barcelona (destacando Luis Cuéllar, Ramón Roquer, Francesc Canals, Jorge Pérez Ballester...), y algún profesor invitado extranjero.

44 En el *Manifiesto a los universitarios madrileños* (Madrid, 1 de febrero de 1956), en el que colaboraría M. Sánchez Mazas, se pedía la convocatoria de «un Congreso Nacional de Estudiantes, con plenas garantías para dar una estructura representativa a la organización corporativa de los mismos». Se denunciaba el “radical malestar universitario” ante “la actual situación de humillante inercia” en la que se silenciaban todos los problemas. Ya en los informes elaborados en 1955 por J. L. Pinillos y Pedro Laín, sobre las actitudes sociales de los jóvenes universitarios, se señalaba que «un 67 % (de los universitarios madrileños) se considera una generación sin maestros, no por razones profesionales, sino por falta de autenticidad o sinceridad o dedicación de los catedráticos. Mesa, 1982, 64-67; Lizcano, 2006. Tras las revueltas hubo numerosas detenciones, y el 10 de febrero de 1956 era cerrada la Universidad Complutense de Madrid. Esto, junto al creciente deterioro de la situación económica, con un alarmante déficit exterior, hizo aflorar tensiones sociales y provocó una crisis de gobierno, del que saldría Ruiz Giménez y en el que entraron tecnócratas del *Opus Dei* (en Hacienda y Comercio, iniciando un proceso de liberalización económica)

45 La revista *Punta Europa* (1956-1967) apareció en un entorno ideológico católico tradicionalista, promovida por el empresario Lucas María de Oriol y Urquijo, y dirigida por Vicente Marrero. Éste último, junto con el dominico Santiago Ramírez, participaron intensamente en la campaña anti orteguiana. Por otro lado, la revista *Anales de la Cátedra “Francisco Suárez”* surgió en 1961, tras la llegada de Agustín de Asís a la cátedra, que queda

en la segunda mitad de los años cincuenta el tomismo empezaba a ser desbordado, y se producía una lenta recuperación ideológica y de la filosofía moderna.<sup>46</sup>

La muerte de Ortega y Gasset, el 18 de octubre de 1955, supuso un gran impacto en el seno del campo filosófico, y los intentos de homenaje fomentaron los reflejos autoritarios de la dictadura (que ordenó la suspensión o el cierre de varias revistas) e incrementó la crítica contra Ortega de ciertos sectores religiosos.<sup>47</sup> Incluso muerto, la presión integrista no dejó de caer sobre Ortega (Bolado, 2022). Al parecer hubo intentos de incluir la obra de Ortega en el *Índice de Libros Prohibidos* de la Iglesia católica. El asunto no llegó tan lejos, pero el 12 de julio de 1961 el Santo Oficio decretó la prohibición de la lectura de las obras de Ortega en los seminarios y escuelas de religiosos (Morán, 1998, 447).<sup>48</sup> Otros intentaron convertirlo en uno más de los filósofos “conversos” que tanta reafirmación parecía producir en algunos sectores integristas católicos. La prensa del régimen, en su larga disputa con el laicismo del viejo maestro, se hizo eco de la supuesta conversión. En *La Vanguardia Española*, Luis de Galinsoga comentaba: “Las informaciones periodísticas nos cuentan hoy los atributos religiosos que rodean el cuerpo yacente del filósofo que antes de morir hizo confesión”.<sup>49</sup> El fallecimiento de Ortega fue recogido con una escueta noticia en *Revista de Filosofía* (representante del sector oficial) y hasta dos años más tarde no le dedicaría un monográfico. En él, tras reconocer la importancia filosófica internacional de Ortega, se señalaba prudentemente:

Naturalmente no nos incumbe enjuiciar su vida o su conducta, y en consecuencia sólo nos proponemos estudiar serenamente algunas manifestaciones de su pensamiento desde el punto de vista de su valor filosófico. Estos estudios han sido encomendados a

---

entonces identificada con la de Derecho Natural y Filosofía del Derecho. Hasta 1969 dominaría la línea escolástica (López Calera, 1985, 1-11).

46 Según Valeriano Bozal (1975), el tomismo fue una apuesta con éxito mientras la derecha necesitó control y no ideología (en un contexto de profunda crisis de la burguesía urbana y de la ideología liberal frente a la radicalización de los sectores oligárquicos y la pequeña burguesía de base agraria).

47 La censura ordenó que se informara de sus errores en materia religiosa, que no se publicaran fotografías y que se redujeran a tres los artículos sobre Ortega. *Ínsula* fue suspendida entre febrero y diciembre de 1956 por excederse en el número de páginas autorizadas para un número monográfico dedicado a Ortega y Gasset (n.º 119, noviembre 1955), con texto de Ortega y artículos de Marías, Zambrano, Lafuente Ferrari, Ferrater Mora y Rof Carballo. Lo mismo le ocurrió a *Índice*, aunque le fue levantada la suspensión tras tres meses (por las buenas relaciones de su director, falangista disidente).

48 Dos años después de la muerte de Ortega, en 1957, se incluyen dos libros de Miguel de Unamuno (*Del sentimiento trágico de la vida* y *Agonía del cristianismo*) en el “Índice de libros prohibidos” de la Iglesia católica. J. Iturrioz repasa los principales momentos de la polémica anti unamuniana (Iturrioz, 1957, 317-328).

49 *La Vanguardia Española*, miércoles 19 octubre de 1955. También en *Arbor* apareció en marzo de 1956 un artículo de Carlos París, donde se congratulaba por la noticia: “Es, en verdad, difícil, pero inesquivable, la tarea de elaborar su aportación para los que, a mayor o menor distancia ideológica, compartimos, en todo caso, su quehacer filosófico y su Patria española; también en los últimos momentos, según parece, a Dios gracias, su fe” (C. París, “Meditación sobre la Filosofía de Ortega”, *Arbor*, n.º 123, marzo 1956, 329).

personas de reconocida competencia en su especialidad y de notoria seriedad y rectitud, pero pertenecientes a distintos sectores ideológicos... Intentamos una orientación crítica y serena.<sup>50</sup>

A este monográfico no fue invitado a participar ninguno de los discípulos de Ortega.

A partir de los acontecimientos de 1956, y ante la expansión del mercado cultural, pareció endurecerse la censura de las revistas.<sup>51</sup> En la Orden de 31 octubre de 1957, firmada por Arias Salgado, se ordenaba corregir cierta relajación en la práctica administrativa aplicada a la censura de revistas (a las que se consideraba de menor trascendencia e importancia, frente a la severa vigilancia que se ejercía sobre la prensa diaria).<sup>52</sup>

### **La explosión de las revistas culturales en los años 60**

Tras la crisis de 1956, y hasta 1963, no se volverá a reactivar el campo de las revistas filosóficas.<sup>53</sup> Se evidenciaría en ese periodo no sólo la represión cultural posterior a los acontecimientos de 1956, sino las dificultades para ejercer cierta influencia sin desligarse de poderes culturales oficiales, sin abrir un verdadero espacio de debate público. Las publicaciones circulaban dentro de grupos reducidos y tenían escasa repercusión fuera de los ambientes estrictamente académicos. Sin embargo, en los años sesenta se

---

50 *Revista de Filosofía*, n.º 60-61, enero-junio 1957. En la revista *Estudios Filosóficos* (n.º 7, julio-diciembre 1955, 396) se recogía en una nota el fallecimiento de Ortega y Gasset, y ya aparecía un estudio crítico, pero respetuoso, del dominico José M.ª Escámez. No obstante, tras el surgimiento de la polémica del P. Santiago Ramírez con los orteguianos, a través de su libro *La filosofía de Ortega y Gasset* (Herder, Barcelona, 1958), ya no aparecerían más estudios en esos años sobre Ortega. Sobre la polémica orteguiana, *Vid.* Abellán (2000, 228-242). Hasta 1981 no aparecería una nota o pequeño comentario en la revista sobre X. Zubiri.

51 Decreto de 26 de julio de 1956 por el que se declara la conveniencia de unificar las actividades de todos los medios de expresión, prensa, radio y publicaciones, aconsejando su integración bajo la dirección única de la Delegación Nacional de Prensa, Propaganda y Radio. Se estima llegado el momento de restablecer los servicios provinciales de Prensa, Propaganda y Radio, recogiendo las conclusiones del Congreso Nacional de la Falange, de octubre de 1953.

52 Se señala entonces que «el desarrollo y progresiva difusión que van teniendo determinadas publicaciones de tipo no diario, en virtud de la extraordinaria ampliación del mercado de las mismas, hace aconsejable el que aquellas que tienen un contenido informativo o formativo en general similar al que pueden corresponder a la prensa diaria, se exija, sino para su autorización, al menos para la designación de su Director y redactor sustituto, los requisitos y formalidades establecidos en la vigente ley de 22 de abril de 1938, rectificando con ello la práctica administrativa seguida hasta ahora».

53 1963 fue un año de cierto optimismo en el contexto internacional: la coexistencia pacífica sustituía a la guerra fría, se iniciaba el Concilio Vaticano II en 1962, y aparecía la encíclica social *Pacem in terris* el 11 abril de 1963; y en España se producía el despegue económico y se abrían algunos resquicios frente a la dictadura. Pero también fue un año de fuerte represión gubernativa, que movilizó al campo intelectual (incluyendo a X. Zubiri, pese a su tradicional aislamiento) con cartas de protesta ante el fusilamiento de Julián Grimau (que provocaría un fuerte rechazo internacional). También en el otoño de 1963, 102 intelectuales firmaron una carta de protesta al ministro Manuel Fraga ante los malos tratos policiales a mineros (y sus mujeres) en las importantes huelgas asturianas de este año, lo que desplegó una violenta y sistemática campaña de prensa contra la «inteligencia». Entre los firmantes se encontraban Pedro Laín, Aranguren, Paulino Garagarri, Eloy Terrón, Manuel Sacristán y Carlos Comín.

desarrolló un mercado cultural de masas, que permitiría la fundación de empresas culturales relativamente independientes (centros de investigación, revistas, editoriales).<sup>54</sup> A partir de 1963, mientras las revistas filosóficas seguían recluidas en el espacio de los departamentos universitarios (y bajo la dirección de los respectivos catedráticos), las revistas culturales experimentarían un considerable impulso y apertura (en la que destacaría la presencia de la temática filosófica y el ensayo). También en el ámbito editorial se produjo la «eclosión del ensayo», con la aparición de nuevas editoriales como Taurus o Guadarrama. En 1966, tras un largo proceso, la Ley de Prensa e Imprenta vino a sustituir la ley de censura de guerra de 1938. La nueva ley intentó adecuar el dispositivo censor y la política informativa y cultural a las nuevas condiciones (proceso de liberalización económica y superación del periodo autárquico de la dictadura), intentando proyectar una imagen de España aceptable para los modelos democráticos del bloque occidental. Pero, en la práctica, la Administración mantuvo una serie de resortes que limitaban la libertad de prensa.<sup>55</sup>

La simbólica reaparición de *Revista de Occidente* (que suponía la recuperación de la revista más importante de la época republicana), la transformación de *Triunfo* y la creación de *Cuadernos para el Diálogo* (que contribuyeron a abrir ciertas fisuras críticas al régimen) comenzaron a construir la autonomía del campo intelectual frente a los campos político y religioso<sup>56</sup>. Esta tendencia tendría su contrapeso ideológico en el

---

54 “La tradicional preponderancia del poder eclesiástico y político fue erosionada por la influencia creciente del poder económico —el desarrollo del mercado— y por la emergencia de un poder propiamente intelectual” (Pecourt, 2008, 101-103). Las transformaciones económicas producidas por el acercamiento hacia las democracias capitalistas occidentales, y el crecimiento de la enseñanza media y universitaria, impulsarían el desarrollo de un mercado cultural, en el que irían infiltrándose las corrientes opositoras, lo que permitió la creación de publicaciones no dependientes de instituciones oficiales ni sometidas a la tutela eclesiástica (aunque, más tarde, las reglas de ese mismo mercado capitalista acabarían también imponiendo sus reglas y sus límites).

55 Orden de 18 de marzo de 1966. Con la nueva ley se incoaron 1360 expedientes desde 1966 hasta 1975 (dos terceras partes fueron a publicaciones no diarias). Se eliminaba la censura previa, pero se abría la posibilidad de la «consulta previa» y se reservaba la posibilidad de decretar el secuestro de un diario o publicación, independientemente de la resolución judicial posterior. Se consagraba el principio de libre empresa —libertad de crear publicaciones periódicas, agencias de noticias y editoriales (art. 16, 44, 50)-, así como el reconocimiento de la facultad del consejo de administración para nombrar director (art. 40), pero se mantenía la regulación de la profesión periodística (Carrillo, 2001). Aunque la creación de cualquier revista, así como sus directores y colaboradores, estaba sometida a la autorización gubernativa, las revistas tuvieron, especialmente a partir de los años sesenta, cierto margen de resistencia y crítica frente al control al que era sometida la prensa diaria informativa, y contribuyeron, sobre todo en el campo de las revistas políticas, a la autonomía del campo intelectual y a la estructuración y difusión de los grupos de oposición al régimen (Pecourt, 2008, 115-134).

56 En la 2ª etapa de *Revista de Occidente* (1963-1975) se dio una atención preferente a la creación y crítica literaria, aunque fue frecuente el estudio del legado de Ortega, y dio espacio a jóvenes profesores como A. Deaño, A. Escotado o F. Savater, que realizaron numerosas reseñas y estudios. La revista fue editada por el hijo de Ortega, José Ortega

fortalecimiento del *Opus Dei* en el ámbito político y cultural, como refleja la creación de revistas culturales (*Atlántida*) y revistas filosóficas de carácter universitario (*Documentación Científica Iberoamericana* y *Anuario de Filosofía de la Universidad de Navarra*).<sup>57</sup> Como ha señalado F. Vázquez, el polo académicamente dominante, en el que la *Revista de filosofía* ocupó un papel

---

Spottorno. Paulino Garagorri, filósofo y discípulo de Ortega, fue secretario de redacción. También colaborarían, entre otros, Aranguren, Zubiri, J. Marías, Ferrater Mora, Sánchez Pascual; así como antiguos colaboradores exiliados como Francisco Ayala, Corpus Barga o Guillermo de la Torre (continuando la labor de diálogo con el exilio iniciada por revistas como *Ínsula* y *Papeles de Son Armadans*). En la Presentación (“Propósitos”, n.º 1, 1963, 1-4) se defendía la actualidad de los propósitos de la primera época (apoliticismo, cosmopolitismo, inclinación hacia lo occidental, defensa de la claridad, el orden y la jerarquía en la información) (Escudero, 1994, 185-196). Por otro lado, *Cuadernos para el Diálogo* (1963-1978) había nacido en torno a la figura de J. Ruiz Giménez, que en 1960 había ganado la cátedra de Filosofía del Derecho en la Universidad de Madrid, donde se encontró con un grupo de estudiantes que serían parte del embrión inicial de *Cuadernos*: Gregorio Peces Barba, Oscar Alzaga, Javier Rupérez, Elías Díaz... La revista, que alcanzaría una gran tirada, y en la que colaboraron gran parte de los intelectuales y políticos de la oposición democrática, salió a la luz en plena segunda fase del Concilio Ecueménico convocado por Juan XXIII, como “presencia activa de una auténtica *opinión pública* en el seno del catolicismo” (3), aunque evolucionaría desde una plataforma de diálogo de inspiración cristiana a un ejemplo de periodismo comprometido con la democracia. Tuvo una edición mensual hasta 1976, pasando luego a semanario de información general y opinión (con una ideología cercana al socialismo). Sufrió numerosas sanciones gubernamentales, siendo deportados, tras los acontecimientos de 1969, algunos miembros de la revista como Gregorio Peces Barba, Oscar Alzaga, Elías Días, Raúl Morodo, entre otros. Entre tanto, la revista *Triunfo* se había convertido, a partir de 1962, y especialmente tras la ley de prensa de 1966, en un semanario de información general comprometido, de tendencia progresista laica, por lo que sufriría también el acoso gubernativo. Entre sus colaboradores destacaron filósofos como Javier Sádaba, Aranguren, J. L. Abellán, E. Tierno Galván o F. Savater (Ezcurra, 1992).

57 El *Opus Dei*, que ocupaba muchas cátedras universitarias en las universidades estatales y dirigía la política universitaria, destacaba por su declarado apoliticismo y su ideología del “fin de las ideologías”, por sus criterios de eficacia y logro en la promoción social, su énfasis en la modernidad y competencia técnica (Giner, 1978, 44). Así lo reflejaba un artículo de Jesús Arellano en el primer número de la revista *Documentación Crítica Iberoamericana de Filosofía y Ciencias Afines (1964-1966)*, en el que intentaba definir su noción de crítica como tarea científica y superadora de la “filosofía ideológica” (Arellano, 1964, 9). Esta revista estuvo ligada a la cátedra de filosofía de la Universidad de Sevilla, dirigida por Jesús Arellano (director también de la delegación del *Instituto de Filosofía* en Sevilla), y contó con la ayuda de dos profesores adjuntos (J. M.ª Prieto y Antonio del Toro). El contenido de la revista abarcaba una amplia temática, incluyendo reseñas y noticias analíticas de las publicaciones más recientes y de las tesis de licenciatura y doctorado presentadas en los centros universitarios. También proponía “multiplicar las conexiones del pensamiento investigador del área cultural iberoamericana” (“Presentación”, *DCI*, n.º 1, oct-dic 1964, 4). En la misma línea de “fomentar la dignidad científica de la filosofía”, declarándose ajena a cualquier contenido o adscripción doctrinal (aunque predominaría la aristotélico-tomista), aparecería el *Anuario Filosófico de la Universidad de Navarra*, elaborado por «los profesores y los graduados de la Sección de Filosofía de dicha Universidad privada, así como por los demás especialistas que participan en las tareas de esa Sección con sus visitas y su amistad» (“Presentación”, n.º 1, 1968, 9). La Universidad de Navarra, ligada al *Opus Dei*, había obtenido su pleno reconocimiento estatal en 1962. Una característica inicial de esta revista fue su disposición interna, integrada por estudios y no por ensayos, notas, crítica ni noticiario filosóficos. Se trataba así de mantener el “rigor científico” frente al “ensayismo” de otras publicaciones.

central, se fragmentaría, en los años sesenta, en dos núdulos relacionados también con sendas revistas: uno estrechamente relacionado con el *Opus Dei* (con revistas como *Documentación Crítica Iberoamericana* y *Anuario Filosófico de la Universidad de Navarra*), y otro en torno al eje Rábade-Montero (con la revista *Anales del Seminario de Metafísica*) (Vázquez, 2009, 83-155).<sup>58</sup> Una excepción fue la revista *Aporía* (1964-1967), que continuaría la línea heterodoxa iniciada por *Theoria*, y que, con escasa continuidad, intentó difundir las nuevas corrientes de la filosofía de la ciencia.<sup>59</sup> La filosofía analítica y el marxismo se perfilaron como las corrientes más importantes y vivas (lo que se reflejó en revistas como *Praxis* e *Índice*, pero también en *Cuadernos del Ruedo Ibérico* y *Realidad*, revistas del exilio con conexiones en el interior).

Además, la situación anterior del campo de las revistas filosóficas sufrió profundas transformaciones. En el campo filosófico oficial se inicia la decadencia de *Revista de Filosofía* y la reconversión del Instituto de Filosofía. Se lograría así romper el marco institucional que aprisionaba al campo filosófico y se posibilitaba la creación de redes de interacción más intensas y plurales (saliendo de la cátedra, de los seminarios y del CSIC a la plaza pública, con el auge de los congresos de filósofos jóvenes, conferencias y jornadas) (Flórez, 1978, 130). *Revista de Filosofía* sufrió una crisis económica y de colaboraciones a partir de 1963, que conduciría a su cierre en 1969. Una decadencia en la que, según Manuel Mindán, influyeron varias causas:

Existían ya otras revistas de filosofía y parte de la colaboración se desviaba hacia ellas; se observaba menos animación e interés por parte del mismo Instituto “Luis Vives”; y, sobre todo, la disminución del apoyo económico que ofrecía el CSIC (Mindán, 1992, 227).<sup>60</sup>

---

58 La revista *Anales del Seminario de Metafísica* es creada por Sergio Rábade el mismo año (1966) que gana la cátedra de Teoría del Conocimiento de la Facultad de Filosofía en la Universidad Complutense. Rábade también pertenecía al Instituto “Luis Vives” (desde 1963 hasta 1983), primero como secretario, luego como director adjunto y, más tarde, como director. Los objetivos de la revista, según su director, son los de ser “medio expresivo de algunas de las actividades propias de la cátedra y también como estímulo a los jóvenes profesores que colaboran con ella más o menos inmediatamente, y de modo más general, a los postgraduados que se interesan por los temas de filosofía especulativa. Estos intereses se orientan de modo primordial hacia el campo de la gnoseología” (*Anales del Seminario de Filosofía*, III, 1968, 5). En su temática predomina la filosofía alemana contemporánea (Jiménez, 1992).

59 La filosofía de la ciencia siguió su trayectoria guadianesca, y tras la corta vida de *Theoria*, uno de sus colaboradores, Raimundo Drudis, intentaría continuar esta temática en la revista *Aporía*, en la que también aparecieron otras temáticas de la filosofía contemporánea (de la mano de los otros miembros del consejo de dirección: Carlos Amable Baliñas, Luis Jiménez Moreno y Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina), pero duró también sólo tres años (aunque volvería a reaparecer brevemente en 1980). En ambas etapas se dirigió “preferentemente a los jóvenes, con un ánimo de actualidad, centrado muy específicamente en la información sobre movimientos filosóficos de interés universal” (“Reencuentro”, *Aporía*, n.º 10, 1980, 5), algo que reflejaba el público creciente de estudiantes y joven profesorado universitario que dinamizaron convivencias y congresos de filosofía en esta época.

60 En los últimos años, no obstante, se asomaron a la revista jóvenes valores como Javier Muguerza, Eloy Rada García, E. Lledó, E. Trías, Gómez Caffarena, A. López Quintás y A.

En *Convivium* se produjo un giro importante al tomar la dirección Miguel Siguán (desde 1963 a 1975), tras el fallecimiento de J. Bofill. En esos años Siguán, catedrático de Psicología en la Universidad de Barcelona desde 1962, analizó en la revista los problemas de la universidad de la época, así como la reforma de las estructuras educativas, y se abrió a nuevas temáticas y autores de la filosofía contemporánea.<sup>61</sup> Por otro lado, el Concilio Vaticano II provocó importantes transformaciones en el campo religioso, lo que se reflejaría en revistas como *Pensamiento* y, especialmente, en revistas laicas ya veteranas como *El Ciervo* o más jóvenes como *Cuadernos para el diálogo*. Una evolución a la que llegarían más tardíamente otras revistas como *Estudios Filosóficos*.<sup>62</sup> Otras revistas, como el *Boletín Informativo del Seminario de Derecho Político*, cerrarían como consecuencia del convulso ambiente universitario; o experimentarían un cambio de orientación, como la revista *Anales de la Cátedra "Francisco Suárez"* en el curso 1969-1970, bajo la nueva dirección de N. M.<sup>a</sup> López Calera.

La Universidad franquista sufre un proceso de «modernización sin democracia» de las manos del *Opus Dei*, impulsando una reforma tecnocrática que no resolvería la ausencia de libertades y de presupuesto en las universidades españolas, que crecerían de forma vertiginosa entre 1965-1970. Además, los intentos de autonomía y apertura universitaria, como la experiencia de la Universidad Autónoma de Madrid iniciada en el curso 1968-1969, serían suprimidos (Giner, 1975, 35-51).<sup>63</sup> La protesta

Ortiz Osés. La revista desaparecería entre 1969 y 1975. Reaparece durante la Transición, entre 1975 y 1986, pero de forma irregular y con un cambio en el elenco de colaboradores.

<sup>61</sup>Miguel Siguán asumiría la dirección de *Convivium* durante doce años, cuando, creada y estabilizada la Sección de Psicología, y definitivamente separada de la de Filosofía, abandonó y desapareció la revista: "La aparición de cada *Convivium* no producía la menor reacción y la revista parecía avanzar en el vacío. Y cuando dejó de publicarse nadie pareció lamentarlo". Según Siguán «la revista vivió siempre a salto de mata sin una estructura económica ni administrativa en la que apoyarse. La revista siguió sin base legal (no estaba inscrita en ninguna parte), ni un mínimo soporte administrativo ni unos recursos económicos estables, pues dependía de unas aleatorias subvenciones de la Facultad y de la paciencia inagotable de la imprenta de la editorial *Ariel*» (cuyo gerente era Pep Calsamiglia, antiguo profesor de Filosofía de la Universidad Autónoma de antes de la guerra) (Siguán, 1985, 63). *Convivium* publicó colaboraciones de pensadores europeos invitados a la Sección y con los que su director había establecido relaciones personales.

<sup>62</sup> Las fuerzas proconciliares triunfaron en el seno de la Compañía de Jesús en 1965 (con la elección del Padre Arrupe), así como en un sector importante de ACNP y demócratas-cristianos. Como reacción, también se produce la reagrupación del neointegrismo católico en torno a sectores del *Opus Dei*. Por esos mismo años, Adolfo Muñoz Alonso, director y fundador de la revista *Crisis* vivía, con "con inmensa tristeza" y desconcierto, "el desfile de las sotanas" contra la dictadura (Blázquez, 1991, 169). Por su parte, la revista *Estudios Filosóficos* no sufriría una inflexión discursiva respecto a su tomismo filosófico hasta los años 70, cuando el Instituto Superior de Filosofía dominico se integró en la Universidad Pontificia de Salamanca, desligándose así del *Angelicum* de Roma y de la dirección del P. Teófilo Urdanoz.

<sup>63</sup> Como ha señalado F. Vázquez (2009, 159), las Universidades Autónomas fueron, junto a otros núcleos universitarios periféricos al de Filosofía (Derecho, Económicas, Ciencias Políticas, Arquitectura) "viveros del vanguardismo filosófico" por los que se desplegaría la red alternativa a la filosofía oficial.

universitaria, tras los acontecimientos de 1956, continuaría en 1962 con el intento de constituir el Movimiento de Reforma Universitaria, que presidiría Aranguren, y la aparición de nuevas organizaciones estudiantiles (Díaz, 1978). Pero los grandes conflictos surgirían en 1965, en demanda de la disolución del SEU y de libertad sindical, tras los que fueron apartados de sus cargos tres catedráticos con un gran prestigio intelectual entre los estudiantes: Aranguren, Tierno Galván y García Calvo. El 24 de enero de 1969 se declara el estado de excepción en todo el territorio nacional después de fuertes huelgas y manifestaciones, especialmente en las Universidades de Madrid y Barcelona. En 1969 la Iglesia católica estaba profundamente dividida entre el colaboracionismo y la resistencia frente a la dictadura: el *Opus Dei* alcanzaría su mayor éxito político, con fuerte presencia en el nuevo gobierno, pero se intensificarían las críticas del clero joven y de movimientos seculares católicos a la dictadura.<sup>64</sup> *Revista de Filosofía*, la revista más influyente dentro del campo filosófico oficial concluía así su primera etapa el año en el que el país vivía un estado de excepción y la Universidad franquista entraba en una crisis agonizante. El mismo año en el que, llamativamente, el ministro de Información y Turismo, Manuel Fraga Iribarne, afirmaba: “Hoy podemos decir, históricamente, que la Guerra Civil ha terminado a todos los efectos y para bien de España”.<sup>65</sup>

### **Bibliografía.**

- Abellán, J. L. (2000): Ortega y Gasset y los orígenes de la Transición Democrática. Madrid, Espasa.
- Arellano, J. (1964): “La crítica filosófica: idea, situación, proyecto”. *Documentación Crítica Iberoamericana de Filosofía y Ciencias Afines*, n.º 1.
- Bolado, G. (2022): “La filosofía en la España nacionalcatólica (1940-1960)”, en Mora, J. L. y Heredia, A. (ed.) *Guía Comares de Historia de la filosofía española*. Granada, Comares.
- Bonet, L. (1988): *La revista Laye. Estudio y antología*. Barcelona, Península.
- Blázquez, F. (1991): *La traición de los clérigos en la España de Franco*. Madrid, Trotta.
- Boschetti, A. (1985): *Sartre et “Les Temps Modernes”*. París, Ed. de Minuit.

64 Vid. F. Blázquez, (1991, 181-208). En los años 70 se alcanzaría la máxima tensión en los enfrentamientos de la Iglesia católica española con el régimen franquista. Se agravaría también el despoblamiento de los Seminarios, muchos de ellos reconvertidos en centros de segunda enseñanza.

65 *La Vanguardia Española*, 30 marzo 1969, 5. El 29 de marzo el Gobierno aprobaba un decreto sobre la prescripción de responsabilidades penales nacidas de la Guerra Civil. Algunos republicanos salían de su encierro de 32 años, aunque esta amnistía no incluyó a los “depurados”.

- Bourdieu, P. (1999): *Meditaciones Pascalianas*. Barcelona, Anagrama.
- Bozal, V. (1975): "Filosofía e ideología burguesa en España". *Zona Abierta*, 37.
- Calderón, S. (2001): "Revista de Filosofía (1942-1969) del Instituto Luis Vives de Filosofía". *El Basilisco*, 2º época, 30.
- Calderón, S. (2000): "Entrevista a Manuel Mindán Manero". *El Basilisco*, 2ª época, 27.
- Casanova, J. (2005): *La Iglesia de Franco*. Barcelona, Crítica.
- Carrillo, M. (2001): "El marco jurídico- político de la libertad de prensa en la transición a la democracia en España, 1975-1978". *Revista Electrónica de Historia Constitucional*, 2.
- Collins, R. (2005): *Sociología de las Filosofías. Una teoría global del campo intelectual*. Barcelona, Hacer.
- Corominas, J. y Vicens, J. A. (2006): *Xavier Zubiri. La soledad sonora*. Madrid, Taurus.
- Delgado, L. (1992): *Imperio de Papel. Acción cultural y Política exterior durante el primer franquismo*. Madrid, CSIC.
- Díaz, E. (1978): "A modo de presentación: Orígenes y vigencia actual del movimiento de reforma universitaria". *Sistema*, 24-25.
- Díaz, O. (2008): *Rafael Calvo Serer y el grupo Arbor*. Valencia, Universitat de València.
- Escudero, J. (1994): "La segunda época de *Revista de Occidente* (1963-1975): Historia y valoración". *Hispania*, 77, 2.
- Ezcurra, J. A. (1992): "Crónica de un empeño dificultoso". En *Jornadas "Triunfo en su época"*. Madrid, Casa de Velázquez.
- Flórez, C. (1978): "Panorama de la vida filosófica en España, hoy". En Heredia, A. (dir.), *Actas del I Seminario de Historia de la filosofía española*. Salamanca, Universidad de Salamanca.
- García-Borrón, J. C. (1959): "¿Quién es filósofo?", *Revista de Filosofía*, nº 71.
- Giner, S. (1978): "Libertad y poder político en la Universidad española: el movimiento democrático bajo el franquismo". *Sistema*, 24-25.
- González, J. A. (ed.) (1992): *La revista "El Ciervo"*. Barcelona, Península.
- González, M.<sup>a</sup> T. (coord.) (2002): *Libro homenaje a Manuel Mindán en su centenario*. Zaragoza, Real y Excma. Sociedad Económica Aragonesa de Amigos del País.
- González, P., Jiménez, J. y López, J. M. (1979): *Historia y Sociología de la Ciencia en España*. Madrid, Alianza.

- Gracia, J. (1994): *Crónica de una deserción. Ideología y literatura en la prensa universitaria del Franquismo (1940-1960)*. Barcelona, P. P. U.
- Heredia, A. (1976): "La vida filosófica en la España actual". *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 3.
- Iturriz, J. (1957): "Tras la condenación de Unamuno". *Razón y Fe*, n.º 711.
- Jerez, M. (1982): *Elites políticas y centros de extracción en España (1938-1957)*. Madrid, CIS.
- Jiménez, A. (1982): "El Instituto Luis Vives de Filosofía del CSIC". En A. Heredia (ed. y coord.), *Actas del II Seminario de Hª de la Fª española*. Salamanca, Universidad de Salamanca.
- Jiménez, A. (1992): "Anales del Seminario de Metafísica: estudio cuantitativo y de contenido". *Anales del Seminario de Metafísica*, n.º extraordinario de Homenaje a S. Rábade.
- Kusch, M. (1995): *Psychologism: A Case Study in the Sociology of Philosophical Knowledge*. Londres, Routledge.
- Larraz, Fdo. (2009): *El monopolio de la palabra*. Madrid, Biblioteca Nueva.
- Lizcano, P. (2006): *La generación del 56. La Universidad contra Franco*. Madrid, Leer.
- López, N. M.<sup>a</sup> (1985): "La Cátedra Francisco Suárez de la Universidad de Granada (1939-1985)". *Anales de la Cátedra F. Suárez*, 25.
- Martínez, L. (1973): "Filosofía española actual". *Pensamiento*, 29.
- Mesa, R. (ed.) (1982): *Jaraneros y alborotadores. Documentos sobre los sucesos estudiantiles de febrero de 1956 en la Universidad Complutense de Madrid*. Madrid, Universidad Complutense.
- Mindán, M. (1992): "Cincuenta años de la Revista de Filosofía". *Revista de Filosofía*, 3ª época, 7.
- Montoro, R. (1981): *La Universidad en la España de Franco (1939-1970). Un análisis sociológico*. Madrid, CIS.
- Morán, G. (1998): *El maestro en el erial. Ortega y Gasset y la cultura del franquismo*. Barcelona, Tusquets.
- Moreno, J. L. (2005): "La sociología de la filosofía de Pierre Bourdieu y del Centre de Sociologie Européenne". *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 112.
- Moreno, J. L. (2006): *Convirtiéndose en Foucault. Sociogénesis de un filósofo*. Montesinos.
- Moreno, J. L. y Vázquez, F. (eds.) (2006): *Pierre Bourdieu y la filosofía*. Montesinos.

- Morodo, R. (2001): *Atando Cabos. Memorias de un conspirador moderado*. Madrid, Taurus.
- Muñoz-Alonso, Gemma (1994): "Historia de una crisis": 1954-1975". *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 11.
- Novella, J. (2007): *El pensamiento reaccionario español (1812-1975). Tradición y contrarrevolución en España*. Madrid, Biblioteca Nueva.
- Oskam, J. (1992): "Las revistas literarias y políticas en la cultura del franquismo". *Letras peninsulares*, 5, 3.
- París, C. (2007): "Un capítulo de la oposición: la creación filosófica". En J. Vidal, *Memoria democrática*. Madrid, FOCA.
- Pecourt, J. (2008): *Los intelectuales y la transición política*. Madrid, CIS.
- Pérez, F. (2007): "En memoria de Manuel Mindán. Testimonio de un siglo". *Isegoría*, 36.
- Pinto, L. (1987): *Les Philosophes entre le Lycée et L'avant-garde. Les métamorphoses de la philosophie dans la France d'aujourd'hui*. Paris, Hartmann.
- Pinto, L. (1991): "Tel Quel". *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, vol. 89, 1.
- Pinto, L. (2007): *La vocation et le métier de philosophe*. Paris, Seuil.
- Pintor, A. (1976): "Revistas Filosóficas Españolas (I y II). *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 3 y 4.
- Rodríguez, C. (2002): *La Universidad de Madrid en el primer franquismo. Ruptura y continuidad (1939-1951)*. Madrid, Dykinson.
- Ronzón, E. (1983): "La revista *Theoria* y los orígenes de la filosofía de la ciencia en España". *El Basilisco*, 14.
- Ronzón, E. (2003): La "paradoja de Mindán". *El Basilisco*, 2º época, 33.
- Sánchez-Mazas, M. (1985): "Eadem mutata resurgo". *Theoria*, 2ª época, 1.
- Sopeña, F. (1970): *Defensa de una generación*. Madrid, Taurus.
- Tierno, E. (1981): *Cabos Suelts*. Barcelona, Bruguera.
- Tussell, J. (1984): *Franco y los católicos. La política interior española entre 1945 y 1957*. Madrid, Alianza Universidad.
- Vázquez, Fco. (2009): *La Filosofía española: herederos y pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990)*. Madrid, Abada.
- VV.AA. (1985): *Miguel Siguán, Anthropos (monográfico)*, 48.
- Winock, M. (1996): "*Esprit*". *Des intellectuels dans la cité: 1930-1950*. Paris, Seuil.

# Notas

Juan Luis Fernández Vega. *La España de Kant: algunos apuntes.*

Gerardo Bolado Ochoa. *Tópicos de la filosofía kantiana en la España del XIX.*

José Luis Mora García. *En recuerdo del profesor Cirilo Flórez.*

Maximiliano Hernández Marcos. *Cirilo Flórez Miguel (1940-2024), semblanza y recuerdo.*

***La España de Kant: algunos apuntes***  
*Kant's Spain: some notes*

*A la memoria del filósofo Juan Luis Blanco de Sedas († 2002)*

Juan Luis Fernández Vega  
SCHFE, IASS/AIS  
ORCID: 0000-0001-9197-2283

**Índice**

**1. España como cacotipo europeo**

- 1.1. Hispanofobia, racismo, teleología*
- 1.2. Los franceses*
- 1.3. Los escoceses y los alemanes*

**2. Los árabes, españoles de Oriente**

- 2.1. Lo bello, lo sublime y lo bueno*
- 2.2. Honor y amor*
- 2.3. Exageraciones religiosas*
- 2.4. Canadienses, árabes, gitanos, hindúes*
- 2.5. Lo gótico es grotesco*
- 2.6. Extravagante melancólico: monacal y caballero*

**3. Raza blanca y razón pura**

- 3.1. Racismo kantiano y test español*
- 3.2. La influencia de Francia*
- 3.3. Blanco, negro, cobrizo, oliva*
- 3.4. El concepto preciso de raza humana*
- 3.5. La polémica Forster-Kant sobre la historia natural humana*
- 3.6. El destino de las razas no blancas*

**4. Los españoles, árabes de Occidente**

- 4.1. Retrato antropológico-pragmático del español*
- 4.2. El europeo moro*
- 4.3. La vieja sangre oriental*
- 4.4. Cigarros, siesta, flacos, ciegos, caballos...*

**5. Conclusión: la España de Kant**

## 1. España como *cacotipo* europeo.

### 1.1. Hispanofobia, racismo, teleología.

Nuestro asunto en esta “Nota” no es la recepción de Kant en España, sino la recepción de España en Kant. Así conectamos su filosofía con dos debates de actualidad. En primer lugar, la revisión de esa porción de filosofía política de la historia llamada “hispanofobia”.<sup>1</sup> En segundo lugar, la reconsideración, desde esa hispanofobia, de cierto racismo implícito en las aparentemente universalistas teorías de Kant, cuestión que viene siendo objeto de apasionada discusión académica.<sup>2</sup> Puesto que Kant trató los “caracteres nacionales” y raciales, y en ambos casos citó a los españoles, ¿qué relación guarda la imagen kantiana de España con esa sombra general de racismo o, al menos, “nordeurocentrismo” en la Ilustración?<sup>3</sup>

Principal, aunque no exclusivamente, Kant supo de los españoles a través de los franceses; por el mismo conducto, principal y casi exclusivamente, los españoles supieron del filósofo regiomontano. Kant nunca tuvo experiencia directa de lo español. Si todo conocimiento comienza kantianamente con la experiencia (*Erfahrung*), la suya resultó problemática. Su España de biblioteca fue, mucho más que un país concreto, el arquetipo negativo de la modernidad: el *cacotipo* europeo, comparable a los despotismos orientales.<sup>4</sup>

El retrato que del país ibérico habían formulado autores como Voltaire y Montesquieu era negativo y distorsionador: esto determinó el concepto que un Kant joven, entre sus 20 y 40 años, se formó acerca de lo español. Kant

<sup>1</sup> Un examen reciente de la secular evolución de la imagen de España en el extranjero se hallará en José Varela Ortega (2019). La hispanofobia forma parte de conspicuos discursos actuales, tanto en España por organizaciones secesionistas, como en magistraturas de América, caso de los dos últimos presidentes de los Estados Unidos Mexicanos, Andrés López Obrador y Claudia Sheinbaum.

<sup>2</sup> Como ejemplo de actualidad, ver, de este mismo año, el comentario: (Kleingeld, 2024) También: Kleingeld, “The Development of Kant’s Cosmopolitanism” (Formosa, 2014, 64). También ver: (Valdez, 2022, 593-613); Elvira Basevich, “On Progress: The Role of Race in Kant’s Philosophy of History” (Serck-Hanssen, 2021, 1697-1706). Ansgar Lyssy, “Kant on the unity of human species” (Serck-Hanssen, 2021, 1171-1180). Sobre un contexto amplio de época, ver (Gissis, 2011, 41-103). Ver infra sección 3, con más referencias al debate sobre los *Rassenschriften* de Kant. Asimismo, ha habido en España creciente interés tanto en las teorías raciales y filosófico-históricas de Kant, como en la traducción de parte de los apuntes de sus lecciones sobre antropología. En el primer caso destaca Nuria Sánchez Madrid, tanto con artículos de análisis como en la traducción y presentación del ensayo sobre el uso de principios teleológicos; en el segundo, Manuel Sánchez Rodríguez con la edición de los fragmentos antropológicos, orientada a la estética y, mucho antes, Roberto Rodríguez Aramayo en los apuntes de Mrongovius.

<sup>3</sup> Salvo indicación expresa de otra referencia, o complementándola en algunos casos, citaremos las obras de Kant según la *Akademie-Ausgabe*: “AA”, volumen en romanos, página.

<sup>4</sup> *Kakós*, en griego: malo, malvado, dañino. A finales de 1764 Kant rechazó la invitación a convertirse en profesor de poesía en la Universidad de Berlín, ya que prefería enseñar lógica y metafísica. En 1766 aceptó por motivos económicos un empleo en la *Schlossbibliothek* de Königsberg o “biblioteca de palacio”, donde trabajó hasta 1772 (Kuehn, 2024, 242-243).

tenía acceso a estas obras no solo en francés o inglés,<sup>5</sup> sino que tanto Voltaire como Montesquieu fueron tempranamente traducidos al alemán. Además, entre 1750 y 1753 Voltaire vivió en Prusia al servicio del rey Federico el Grande, y en Berlín publica el primer texto de su obra *El siglo de Luis XIV*, donde España ocupa no pequeño lugar.<sup>6</sup> Dicho monarca es clave en el cambio de mentalidad francesa hacia España: hasta entonces, la temían; desde entonces, la desdeñan. Los ilustrados franceses convirtieron la estereotipada España de los Austrias en el contramodelo de la sociedad universal que perseguían; también delataban su secreto temor, al constatar, tras la Guerra de Sucesión, la compatibilidad de Borbón e Inquisición. La antipatía aumentó en la Revolución Francesa<sup>7</sup> y acabó inspirando el fatal desprecio de Napoleón por España. Su proclama de Bayona lo dejaba claro: mirad, españoles, a lo que habéis llegado. Ese *voyez ce que vous êtes devenus*<sup>8</sup> resumió con lacónica arenga décadas de desprestigio francés de la

<sup>5</sup> Durante sus años de preceptor particular (*Hofmeister*), Kant trató a familias de exiliados hugonotes en Prusia y por tanto tuvo oportunidad sobrada para practicar su francés, aunque puede que no llegase a hablarlo con fluidez (Kuehn, 2024, 157-158).

<sup>6</sup> Las *Lettres persanes* habían sido publicadas en Colonia en 1720 por Pierre Martheau y al año siguiente en Amsterdam por Pierre Brunel. Las *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, anónimamente en la misma ciudad holandesa por Jacques Desbordes en 1734. *De l'esprit des loix* se publicó en Ginebra en 1748 por Barillot. En alemán, Montesquieu (Charles Louis de Secondat, barón de), *Des Herrn von Montesquieu Werk von den Gesetzen, oder von der Verhältniß, welche die Gesetze zu jeder Regimentsverfassung, den Sitten, dem Landstriche, der Religion, der Handlung u.s.f. haben sollen: Wozu der Verfasser neue Untersuchungen, die römischen Gesetze wegen der Erbfolge, die französischen Gesetze und die Lehngesetze betreffend, gefüget hat. Erster, Zweiter, und Dritter Bände* (Frankfurt und Leipzig, V.n.e., 1753). *Des Herrn Montesquiou Persianische Briefe* (Frankfurt und Leipzig, Christian Ludwig Hagedorn, 1759). *Versuch über den Geschmack in den Werken der Natur und der Kunst* (Straßburg, J. G. Bauer, 1762), traducción del fragmentario *Essai sur le goût dans les choses de la nature et de l'art*, publicado póstumo en 1757. Montesquieu, *Briefe des Herrn Montesquieu an verschiedene Freunde in Italien* (Leipzig, Siegfried Lieberecht Crusius, 1768). Montesquieu, *Des Herrn von Montesquieu Werk vom Geist der Gesetze. Band 1, 2, 3 und 4* (Altenburg, Richter, 1782). Voltaire, *Kommentar über Montesquiueus Werk von den Gesetzen* (Berlin, Joachim Pauli, 1780). *Essai sur l'histoire générale et sur les mœurs et l'esprit des nations depuis Charlemagne jusqu'à nos jours* (Ginebra, Cramer, 1756), con sucesivas ediciones. En la década de 1780 las obras completas de Voltaire estaban apareciendo en traducción alemana. Un clásico sobre la influencia francesa en Kant es Jean Ferrari, *Les sources françaises de la philosophie de Kant* (Paris, Klincksieck, 1979), con un apéndice que detalla citas directas por Kant.

<sup>7</sup> Durante la llamada Guerra de la Convención (1793-1795), los franceses, que habían invadido el norte de España, se apoderaron de gran cantidad de ganado lanar, caballo y vacuno. Se sentían con derecho a ello porque los españoles “siendo esclavos, quieren seguir siéndolo”, por lo cual no merecían sino “ser pasados por la punta de la bayoneta”, como si fueran traidores del interior francés (Bertaud, 1973, 554). Nuestra traducción.

<sup>8</sup> Napoleón Ier, *Proclamation aux Espagnols, Bayonne, 25 mai 1808*: “Espagnols, après une longue agonie, votre nation périssait. J'ai vu vos maux ; je vais y porter remède. Votre grandeur, votre puissance fait partie de la mienne. (...) Espagnols, souvenez-vous de ce qu'ont été vos pères ; voyez ce que vous êtes devenus. La faute n'en est pas à vous, mais à la mauvaise administration qui vous a régis.” *Moniteur*, 18 juin 1808. [“Españoles, después de una larga agonía vuestra nación perecía. He visto vuestros males y voy a remediarlos. Vuestra grandeza, vuestra potencia, son parte de la mía. (...) Españoles: recordad lo que han sido vuestros padres; ved en qué os habéis convertido. El fallo no es vuestro, sino de la mala administración que os ha regido”. Nuestra traducción.

imagen española. Arrastrada por Francia de 1700 a 1808, España era además denigrada por ella, tras una continuada campaña de los publicistas ilustrados, que atacaban a su propio tradicionalismo censurando el de España. Además de hostilidad vecinal e ideológica hubo, pues, un uso vicario de la imagen de España en la política *interior* francesa.<sup>9</sup> Se combatía tanto al rival geopolítico como al cacotipo ideológico.

Kant adquirió, en consecuencia, con sus vastas lecturas de iluministas franceses, una idea bastante clara, distinta y, sin embargo, deformada, sobre los españoles. Y esto ya desde obras precríticas, como las *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y de lo sublime*. Esto será complementado y desarrollado a través de sus numerosos cursos sobre geografía física y sobre antropología (Olcina, 2014, 119-162).<sup>10</sup> El interés de Kant por la descripción de los pueblos fue una constante en su pensamiento, también durante el periodo de las 'críticas'. Razón pura, razón práctica y facultad de juzgar fueron de la mano de la antropología empírica y de la filosofía de la historia.

### 1.2. Los franceses.

Los reproches franceses, y europeos en general, a la España imperial se resumían casi por completo en tres palabras: Inquisición, Indias y Flandes. Representaban el despotismo, la mala administración, la crueldad y la intolerancia. Durante la tierna infancia de Kant, en torno a 1727, escribe Montesquieu sus *Consideraciones sobre las riquezas de España*, cuyo título primitivo había sido *De la principal causa de la decadencia de España*. Sus alusiones a lo español serán frecuentes en sus obras principales y en publicaciones menores o misceláneas. Si el barón reconoce al español-tipo la honestidad moral y la buena fe comercial, también le achaca graves defectos: pereza e ignorancia, devoción supersticiosa, una gravedad ridícula, concepto exagerado del honor, crueldad natural relacionada con el clima, desprecio de lo extranjero, gusto por las fanfarronadas (rodomontades), violencia del amor y los celos (por el calor del país), aunque también respeto caballeresco por las mujeres (Barrière, 1947, 299-310).<sup>11</sup> En literatura, España comparte con Italia el pecado de la exageración. Montesquieu analizaba en detalle, de manera crítica, las políticas económica, religiosa y colonial españolas. Así, sentencia:

<sup>9</sup> Como recordaba un traductor español del discurso de Rousseau sobre las artes y las ciencias, Edmundo González-Blanco: "Voltaire tuvo que sufrir el destierro, Diderot estuvo encerrado en el Fuerte del Obispo, y el mismo Rousseau vio pendiente sobre su cabeza una orden de encarcelamiento" (Rousseau, 1915, 171).

<sup>10</sup> Kant enseñaba geografía en los semestres de verano; en los de invierno impartió frecuentemente antropología. Estos contenidos contrastan con los escritos abstractos de crítica de la metafísica y de una filosofía del sujeto trascendental. La dialéctica entre unos y otros ya fue intuida en 1961 por Michel Foucault (2010, 78ss).

<sup>11</sup> Barrière percibe lo mucho que ocupan los pensamientos sobre España en toda clase de escritos del barón. Más recientemente, se ha destacado la intensidad con que los ilustrados franceses arremeten contra España (Matthey, 2008, 413-430).

He oído muchas veces deplorar la ceguera del Consejo de Francisco I por rechazar a Cristóbal Colón, quien se dirigió antes a Francia para hacer de ella la dueña de todos los tesoros de las Indias. Desde luego, a veces se hacen por estupidez cosas muy sabias, y la actual situación de España debería en verdad consolarnos (Montesquieu, 2018, 12).<sup>12</sup>

Indudablemente, su gran autoridad intelectual creó opinión pública de alcance europeo. Lo llamativo es que, como Kant, Montesquieu no estuvo jamás en España, en su caso con mínima excusa, por ser aquitano. En cambio, emprendió viajes por Alemania, Holanda, Austria, Hungría, Italia e Inglaterra durante cuatro años. Decía D'Alembert que, de ese periplo, Montesquieu concluyó que Alemania se había hecho para viajar por ella, Italia para una estancia temporal, Inglaterra para pensar y Francia para vivir (Laboulaye, 1876, 5). España no figuraba. Sin embargo, el barón incluye ampliamente a España en *Del espíritu de las leyes*, de donde surge una imagen muy desfavorable del país. España es a la vez ejemplo de monarquía que termina en despotismo y de malas prácticas, ineficientes, de gobierno de un Estado. Déficits en la moralidad-religiosidad y déficits científico-técnicos aparecían en Montesquieu como las causas de la caída de España (Barrera, 2013).

Incluso en discusiones técnicas, surge en *Del espíritu de las leyes* la vena hispanofóbica. Por ejemplo, recomienda Montesquieu que un estado monárquico sea “de mediana extensión”; porque, si pequeño, tiende a formar una república y, si grande, los príncipes se sentirán lejanos de poder central y libres para no coordinarse con él. La extensión solo se conservaría mediante un poder central despótico. Parecería que el caso de España, un imperio extenso, va contra esta observación, pero Montesquieu replica que, más bien, confirma la regla:

Para conservar América hace lo que ni siquiera hizo el despotismo: destruyó a sus habitantes. Para conservar sus colonias tuvo que ponerlas bajo la dependencia de su propia subsistencia. Trató de implantar el despotismo en los Países Bajos y, en cuanto lo abandonó, sus dificultades aumentaron. (...) No se mantuvo en Italia más que a fuerza de enriquecerla y de arruinarse, pues los que hubieran querido deshacerse del rey de España no eran capaces de renunciar a su dinero (Montesquieu, 1987, 88-89).

Por lo que se refiere a las Indias, Montesquieu también emprende, en sus *Consideraciones sobre la monarquía universal*, una detallada crítica del uso de los metales americanos por la corona española, y la mala gestión del recurso. Entre sus muchas observaciones, una muy sentenciosa: lo único que consigue el rey de España con la aduana de Cádiz es “ser un particular muy rico en un país muy pobre”, es decir, el monarca era independiente de la buena o mala fortuna de su propio reino, y los recursos pasaban del estado a los extranjeros. El barón cita en su apoyo una estadística comercial: de los 50 millones en mercancías que iban cada año a Indias, España solo proporcionaba 2 millones y medio (Montesquieu, 1891, 26-27).

<sup>12</sup> En la misma línea temática, Véron Duverger (1755).

En cuanto a la Inquisición, uno de los capítulos en *Del espíritu de las leyes* se titula “Humilde exhortación a los inquisidores de España y Portugal”. Fingiendo una carta de un judío que se queja del auto de fe en que se quemó a una hebrea lisboeta de 18 años, Montesquieu desarrolla en boca ajena una patética argumentación:

Tenemos que advertiros una cosa: si en la posteridad alguien se atreve a decir que en el siglo en que vivimos los pueblos de Europa están civilizados, se os citará como prueba de que eran bárbaros; la idea que se tendrá de vosotros será tal, que infamará vuestro siglo y acarreará el odio sobre todos vuestros contemporáneos (Montesquieu, 1987, 321).

Esto no hacía sino desarrollar con más vigor algunas críticas expresadas por los corresponsales de las celebérrimas *Cartas persas*. Allí se lee, por ejemplo:

Entendimiento sano y clara razón se encuentra en los españoles, mas no se busque en sus libros. Véase una de sus bibliotecas; novelas a un lado y escolásticos a otro; cualquiera diría que ha hecho ambas partes y reunido el todo un enemigo secreto de la razón humana. El único buen libro que tienen es el que ha hecho ver lo ridículos que eran todos los demás (Montesquieu, 1821, I, 258-259).

O también en otra carta persa:

Hoy, como el primer día, está resintiéndose la España de la expulsión de los moriscos y, en vez de llenarse el hueco que han dejado, se hace cada día mayor. Desde que los españoles, habiendo assolado la América, exterminaron a sus antiguos moradores, sustituyéndose en su lugar, no han podido repoblarla, y muy al contrario, por una fatalidad, que pudiera más bien llamarse justicia de Dios, se destruyen los destructores a sí propios, y se consumen todos los días. (...) Me atrevo a decir que en vez de que pasaran los españoles a las Indias, convendría hacer que pasaran los indios y los mestizos a España, convendría restituir a esta monarquía todos sus pueblos dispersos; y con tal que conservara solo la mitad de sus vastas colonias, sería la más formidable potencia de Europa (Montesquieu, 1821, II, 124-126).

Esta es solamente una mínima muestra de lo que, obra tras obra, el barón va configurando ácidamente sobre España ante el público occidental. Las *Cartas persas* afirman caracteres españoles que luego reiterará Kant, como la gravedad, la exageración, el fanatismo religioso (los españoles que no son quemados por la Inquisición, se burla Montesquieu, son tan devotos de ella, “que fuera cargo de conciencia quitársela” (Montesquieu, 1821, I, 258) y curiosidades estéticas, como llevar anteojos para dar impresión de sabio, o la pasión por los grandes bigotes. Así, la indignación del ilustrado encontraba tres salidas literarias: el discurso *racional-moralizante* de reproche; el discurso *racional-técnico* descalificante; y el discurso *satírico-burlesco* sobre un extraviado. España era o deplorable o chapucera o grotesca.

Pero no se trataba solo de Montesquieu, sino además de Voltaire. En 1751, tenemos un Kant mozo de 27 años, que, tras la súbita muerte de su padre, se gana la vida como profesor particular para pudientes de Prusia oriental. Voltaire publica ese año en Berlín, con el pseudónimo de Monsieur du Fresne de Francheville, *El siglo de Luis XIV*, obra que, entre otras cosas, retrata el ascenso de Francia y su toma de control dinástico sobre una

decadente España (para Montesquieu, España había sido un “país en tutela” desde el fracaso de Olivares). En 1757, Voltaire publica en Suiza el que será su célebre *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones, y sobre los principales hechos de la historia desde Carlomagno hasta Luis XIII*, donde lo español se presenta bajo una luz hartamente negativa. En particular, haciéndose eco del obispo Las Casas, Voltaire critica acerbamente la conquista española de América, “Esa mezcla de grandeza y de crueldad asombra e indigna. Demasiados horrores deshonran las grandes acciones de los vencedores de la América”,<sup>13</sup> así como el impacto de la Inquisición:

Pero no fue sino tras la conquista de Granada cuando ella desplegó en España esta fuerza y este rigor que jamás habían tenido los tribunales ordinarios. Es preciso que el genio de los españoles tuviera entonces algo de más austero y más despiadado que el de otras naciones. Se ve en las crueldades reflejadas con las que inundaron pronto el nuevo mundo. Se ve sobre todo aquí por el exceso de atrocidad que observan en el ejercicio de una jurisdicción, cuyos inventores, los italianos, aplicaban con mucha más dulzura. Los Papas habían erigido estos tribunales por política, y los inquisidores españoles les añadieron la barbarie (Voltaire, 1757, 163-164).

Por mencionar un último apunte significativo en la temática inquisitorial, citemos el glorioso contenido escrito por Voltaire para la voz “Aranda” del *Diccionario filosófico*, que concluía con la exhortación “Bendigamos al conde de Aranda” (“Bénissons le comte d’Aranda”), quien “ha comenzado a cortar las cabezas de la hidra de la Inquisición. Era bien justo que un español librase a la tierra de ese monstruo, pues un español lo había hecho nacer.” (Voltaire, 1786, I, 483). Y en su *Ensayo sobre la poesía épica*, redactado primero en inglés en 1726 y que dedicó un capítulo a Alonso de Ercilla, Voltaire había trazado también un esquema caracterológico de los pueblos:

Reconoceréis a un italiano, a un francés, a un inglés, a un español por su estilo, como por los rasgos de su rostro, su pronunciación, sus maneras. La dulzura y blandura de la lengua italiana se insinúa en el genio de sus autores. La pompa de las palabras, las metáforas, un estilo majestuoso son, generalmente hablando y a mi parecer, el carácter de los escritores españoles. La fuerza, la energía, la dureza son más particulares de los ingleses. (...) Los franceses tienen para sí la claridad, la exactitud, la elegancia.<sup>14</sup>

A estos dos grandes clásicos franceses agreguemos enciclopedistas de la centuria, como el geógrafo Nicolas Masson de Morvilliers que lanzará la famosa pregunta retórica en la *Encyclopédie méthodique* (1782): “¿Qué se debe a España? Desde hace dos siglos, desde hace cuatro, desde hace seis, ¿qué ha hecho por Europa?”. La cuestión originó, en el tiempo de lanzamiento de la *Crítica de la razón pura*, una polémica continental; la réplica de Cavanilles a Masson se publicó en 1785 en Berlín.<sup>15</sup> Pero ya tres décadas antes, en la propia *Enciclopedia* de Diderot y D’Alembert, había

<sup>13</sup> “Ce mélange de grandeur et de cruauté étonne et indigne. Trop d’horreurs déshonorent les grandes actions des vainqueurs de l’Amérique” (Voltaire, 1757, 249). Traducciones nuestras.

<sup>14</sup> Voltaire 1786, 338). Traducciones nuestras. Voltaire descalifica los elogios de Cervantes a Ercilla por considerarlos ejemplo de “patriotismo ciego”.

<sup>15</sup> El texto alemán era una versión del texto francés publicado en 1784.

redactado el caballero Louis de Jaucourt la entrada “Espagne”. En dicha enciclopedia, “Espagne” aparece 2.739 veces, “espagnols” 778 y “espagnoles”, 47 (Etienvre, 2002, 161-180). Jaucourt muestra que tanto para él como para Montesquieu la *Historia de España* de Juan de Mariana había sido fuente habitual, aunque el barón tenía muchas otras (Flechniakoska, 1956, 167-191).<sup>16</sup> Jaucourt es influido también por autores menos extremistas en el juicio sobre España, como Vayrac;<sup>17</sup> pero esto no pudo vencer al prestigio abrumador de Montesquieu y Voltaire. Así, tras un sumario perfil desfavorable de la sucesión de monarcas Austrias españoles, la *Encyclopedie* diderotiana enunciaba:

En fin, la Inquisición, los monjes, el orgullo ocioso de los habitantes, han hecho pasar a otras manos las riquezas del Nuevo Mundo. Así este hermoso reino, que otrora inspiró tanto terror a Europa, ha caído gradualmente en una decadencia de la que mucho le costará levantarse (Diderot / D’Alembert, 1755, V, 953).<sup>18</sup>

Además, la historia americana del abate francés Raynal, llena de prejuicio antiespañol e inexactitudes, registró veinte ediciones oficiales en un periodo de treinta años a partir de 1770. Hasta el propio Thomas Paine se quejará desde América del Norte por los errores de Raynal. Pero el éxito editorial fue inapelable (Raynal, 1770).<sup>19</sup>

Ya en uno de los autores favoritos de Kant, Rousseau, se reitera una expresión francesa que se había hecho muy corriente en el siglo XVIII: construirse un “castillo en España” (“château en Espagne”) como metáfora de la imaginación quimérica (Rousseau, 1872, 21, 29, 36, 141, 153). Este autor es más sutil en sus críticas, pero no menos contundente. Al mencionar en las *Confesiones* a un “vizcaíno” (de “Ascoytia”) que ha conocido en Venecia, escribe:

(...) Altuna era uno de esos raros hombres que solo España produce, y demasiado poco para su gloria. No tenía esas violentas pasiones nacionales comunes de su país; la idea de venganza no podía entrar en su espíritu más de lo que podía el deseo en su corazón.<sup>20</sup>

El español, incluso cuando es representado, como en este caso, en una noble actitud, aparece como deficitario en corazón, en amor. Sin embargo,

<sup>16</sup> Este autor atribuye a Montesquieu una “piedad sin lágrimas” por España y destaca fuentes propiamente españolas, como Las Casas (traducido por Morvan de Bellegarde), Gracián, Quevedo o el obispo Ángel Manrique.

<sup>17</sup> Ya en el subtítulo se aprecia una cierta benevolencia, al hablar de “l’Établissement de la Monarchie, ses Révolutions, sa Décadence, son Rétablissement & les Accroissements” (Vayrac, 1718). Traducimos: “el establecimiento de la monarquía, sus revoluciones, su decadencia, su restablecimiento y los crecimientos”.

<sup>18</sup> Sobre Diderot, ver Roberto R. Aramayo, “La plausible impronta (política) de Diderot en Kant.” *Ideas y Valores* 66, n.163 (2017), 13-37.

<sup>19</sup> La obra de Raynal (1770) pasó pronto al alemán como Raynal, *Philosophische und politische Geschichte der europäischen Handlung und Pflanzörter in benden Indien. Erster Theil* (Copenhagen und Leipzig, Heineck und Faber, 1774).

<sup>20</sup> “Ignacio Emmanuel de Altuna étoit un de ces hommes rares que l’Espagne seule produit et dont elle produit trop peu pour sa gloire. Il n’avoit pas ces violentes passions nationales communes dans son pays; l’idée de la vengeance ne pouvoit pas plus entrer dans son esprit que le désir dans son coeur” (Rousseau, 1872, 169). La traducción es nuestra.

Rousseau no desdeñaba tanto a España como para excluirla de la asociación de 19 estados europeos que debía asegurar su Proyecto de Paz Universal: el rey de España está incluido en la Dieta confederal junto con los de Francia, Inglaterra, Rusia, Prusia, Suecia, Dinamarca, Portugal, Polonia, Nápoles y Cerdeña, entre otros soberanos (Ibid., 613). En Rousseau se ve cómo la “libertad común” se vincula a la derrota de la pretensión de la casa de Austria, desde Carlos V, de establecer la “monarquía universal”. Incluso el Papa mismo se sentía ya “fatigué de la tyrannie espagnole” (Ibid., 622-623).

### 1.2. Los escoceses y los alemanes.

Kant tenía también a su disposición la literatura inglesa, o mejor dicho escocesa, sobre lo español: desde las valoraciones de Francis Bacon sobre el imperio de Felipe III y sobre la diferencia entre europeos septentrionales y meridionales, hasta las menciones en el ensayo de David Hume *Sobre los caracteres nacionales*, que en parte continúa la línea baconiana. Los españoles de Hume son menos alegres y agudos que los franceses (“aunque Cervantes naciera en España”, explica). Influye el clima, pero sobre todo los gobiernos y, así, aunque los de Languedoc y los gascones son los más alegres de Francia, en cuanto se cruza los Pirineos “estás entre españoles”. Estos caracteres se transmiten a las colonias, pues incluso en los trópicos las españolas son diferentes de las inglesas u holandesas. Al mencionar el carácter de los antiguos españoles, evoca una ironía romana sobre *la bravura de los cántabros* (“¿Dónde se ha visto a un cántabro estoico?”, cita de la sátira de Juvenal), pero señala cómo ha cambiado el ánimo hispano a mediados del siglo XVIII: “los antiguos españoles eran inquietos, turbulentos y tan adictos a la guerra, que muchos se suicidaron cuando los romanos les privaron de sus armas. Uno hallaría en el presente una igual dificultad (al menos uno la hubiera hallado hace cincuenta años) para animar a las armas a los españoles modernos”. Para Hume, el español comparte gravedad y seriedad con turcos y chinos, sin que el clima sea determinante.<sup>21</sup> En suma, el español es oriental.

<sup>21</sup> En el ensayo XXI, *On National Characters*, de los *Essais Moral, Political and Literary* de Hume, leemos: “The manners of a people change very considerably from one age to another; either by great alterations in their government, by the mixtures of new people, or by that inconstancy, to which all human affairs are subject. The ingenuity, industry, and activity of the ancient Greeks have nothing in common with the stupidity and indolence of the present inhabitants of those regions. Candour, bravery, and love of liberty formed the character of the ancient Romans; as subtilty, cowardice, and a slavish disposition do that of the modern. The old Spaniards were restless, turbulent, and so addicted to war, that many of them killed themselves, when deprived of their arms by the Romans [Hume cita versos de Juvenal *Sat. 15: Sed Cantaber unde Stoicus? Antiqui praesertim aetate Metelli*, es decir, “¿Dónde se ha visto un cántabro estoico? Y menos en la antigua época de Metelo”]. One would find an equal difficulty at present, (at least one would have found it fifty years ago) to rouse up the modern Spaniards to arms”. Y a continuación: “Shall we say, that the neighbourhood of the sun inflames the imagination of men, and gives it a peculiar spirit and vivacity. The French, Greeks, Egyptians, and Persians are remarkable for gaiety. The Spaniards, Turks, and Chinese are noted for gravity and a serious deportment, without any such difference of climate as to produce this difference of temper.” (Hume, 1741)

Esta posición tenía entre sus fuentes intelectuales a destacados clérigos italianos del siglo XVII, como el cardenal Guido Bentivoglio, autor de una célebre historia de las guerras de Flandes, que el conde de Monmouth tradujo prontamente al inglés (Bentivoglio, 1654). En ella, se compara la sinceridad y candor de flamencos y alemanes con la astucia y reserva de españoles e italianos. Pero no fue Hume el único escocés escéptico hacia España. Tuvo aparente influencia en Kant y su ambiente la gran historia que el presbiteriano William Robertson publicó en 1769 sobre el reinado de Carlos V (Robertson, 1769),<sup>22</sup> y que incluía una panorámica de los progresos de la sociedad en Europa; y después, en 1777, su *Historia de América*, ya abiertamente hostil al imperio español en el Nuevo Mundo (Robertson, 1777), lo que originó una instrucción regia a José Gálvez en 1779 para impedir que la obra se difundiese en las colonias y, por otro lado, que Carlos III ordenase el establecimiento del Archivo de Indias, para contrarrestar documentalmente tales opiniones negativas. Asimismo, se encargó una *Historia de las Indias* a Juan Bautista Muñoz, Cronista Mayor de Indias, para replicar a Robertson y Raynal, signo de que habían causado impacto europeo. Contra Raynal y Robertson se publicó en 1782 un desmentido detallado, más agresivo con el exjesuita francés, que con el rector escocés, por el jesuita Juan Nuix (Puntas, 2017, 99-139).<sup>23</sup> Igualmente, desde Escocia, Adam Smith censuraba, en sus lecciones en Glasgow (Smith, 1763, 202-203) las políticas monetarias, agrarias y mercantiles de España. Estos argumentos se reiteraron en el volumen segundo de *La riqueza de las naciones* (1786) y alcanzaron aún más fama (Smith, 1776, 300-301).

En Alemania misma, a finales del siglo XVII un monje había elaborado una tabla comparativa de los caracteres nacionales de los cinco principales pueblos de Europa. El español se caracteriza como: *horrendo* en el cuerpo, *elefante* en el ánimo, *modesto* en el vestido, *grave* en costumbres, *fastidioso* en la mesa, *demonio* en la hermosura, *hablador* en la conversación, *mudo* en los secretos, *teólogo* en la ciencia, *falaz* en la fidelidad, *cauto* en los consejos, *constante* en la religión, *magnificente* en las armas, *marido tirano* en el matrimonio, *mujer esclava*, *criado sujeto*, *paciente de todas las enfermedades*, y *generoso* en la muerte (Feijoo, 1779, 8, 38). En esta clasificación de Johann Zahn, alemanes y franceses son los mejor parados; ingleses y españoles, los peores; los italianos quedan en zona intermedia (Zahn, 1696). Aunque Feijoo protestó contra dicha caracterización, él mismo admitía en una carta en 1745 múltiples causas psicológicas del atraso de España en ciencias naturales (Feijoo, 1773, c. XVI). Por otro lado, uno de los dramas de Friedrich Schiller, *Don Karlos, Infant von Spanien* (1787), presentaba la crueldad de Felipe II y de la Inquisición para con su hijo

<sup>22</sup> Esta obra se tradujo de inmediato al alemán y se publicó en 1770 en la editorial Waisenhaus-Buchhandlung en Braunschweig, como *Herrn Dr. Wilhelm Robertsons Geschichte der Regierung Kaiser Carls V.*

<sup>23</sup> Juan Nuix y Perpiñá (aut.) y Pedro Varela y Ulloa (trad.), *Reflexiones imparciales sobre la humanidad de los españoles en las Indias, contra los pretendidos filósofos y políticos: para ilustrar las historias de MM. Raynal y Robertson* (1782).

Carlos de Austria y con los sublevados de Flandes. A renglón seguido Schiller publicó una historia de la separación de Holanda (*Geschichte des Abfalls der vereinigten Niederlande von der spanischen Regierung*, 1788), lucha entre libertad cívica y tiranía regia.<sup>24</sup> Así pues, el gran literato, seguidor de Kant desde 1787 (Macor, 2015, 295), amplifica la mala imagen de los españoles.

## 2. Los árabes, españoles de Oriente.

### 2.1. Lo bello, lo sublime y lo bueno.

En suma, estos autores ilustrados ejercieron influjo determinante en las opiniones de Kant (y sus contemporáneos) sobre España. En *Lo bello y lo sublime* atestigua que era lector asiduo de Montesquieu, entre otros; y se sabe que era devoto de la *Encyclopédie*.<sup>25</sup> Esto ayuda a comprender la descripción de los rasgos españoles en dicho ensayo de 1764, obra que escribe al filo de sus 40 años y antes de lograr la cátedra. Kant dedicó el cuarto y último capítulo de este ensayo a determinar los “caracteres nacionales” (Nationalcharakteren) según la diferente sensibilidad para lo bello y lo sublime. Kant se cubre: es una descripción somera, no afecta a todo individuo de cada pueblo y no se investigan causas (azar, circunstancias, sistema de gobierno, clima). Se limita, pues, a una fenomenología estética de la nacionalidad.

En una primera aproximación a los pueblos europeos, Kant sitúa a italianos y franceses entre los que se distinguen por el sentimiento de lo bello y, por otro lado, a alemanes, ingleses y españoles como distinguidos en el sentimiento de lo sublime. En las subdivisiones, lo bello extático le toca al italiano, y lo bello alegre, al francés; lo sublime terrible (schreckhafter Art) inclinado a extravagancia (Abenteuerlichen) le corresponde al español; lo sublime noble (Edle), al inglés; y lo sublime magnífico (Prächtige), al alemán. Este preliminar resulta fatal para España, pues el gusto por lo extravagante es lo más contrario a las artes y ciencias, ya que “tortura la naturaleza, que es modelo (Urbild) de todo lo bello y noble”. De ahí el escaso sentimiento de la nación española (Spanische Nation) hacia artes y ciencias. Vemos aquí cómo la opinión de Masson en 1782 ya constaba dos décadas antes en Kant y era un tópico nordeuropeo.<sup>26</sup>

<sup>24</sup> El tema del Don Carlos había sido dispuesto en la escena europea por la narración del Abbé Saint-Réal, declarado “Salustio francés”. César Vichard, tal era su nombre, había publicado en 1672 en Amsterdam (editor Gaspar Commelin) *Don Carlos: nouvelle historique*. Así que la fuente de Schiller era también Francesa (Carlyle, 1825, 95ss). En la escena V del acto IV del *Don Karlos*, pone Schiller en boca de un personaje que español no hay ninguno bueno (*die welche alle taugen nichts*).

<sup>25</sup> Propuso a Hamann (que declinó) traducir varios artículos al alemán (Aramayo, 2017, 21).

<sup>26</sup> “Nichts kann allen Künsten und Wissenschaften mehr entgegen sein als ein abenteuerlicher Geschmack, weil dieser die Natur verdreht, welche das Urbild alles Schönen und Edlen ist. Daher hat die spanische Nation auch wenig Gefühl für die schönen Künste und Wissenschaften an sich gezeigt.” (Kant, 1982, 65-68) (AA, II, 245)

Es entonces cuando Kant se lanza a una caracterización nacional, no ya según la sensibilidad estética, sino según las *tendencias morales*, que merece, por las propiedades especiales del presente número, recogerse en el caso de los españoles:

El español es serio, callado y veraz. Pocos comerciantes hay en el mundo más honrados que los españoles. Tiene un alma orgullosa y siente más los actos grandes que los bellos. Como su espíritu no encierra benevolencia bondadosa y dulce, resulta a menudo duro y aún cruel. El Auto de Fe se conserva no tanto por la superstición como por las extravagantes inclinaciones de la nación, a la que impresiona un cortejo venerable y temeroso donde ve cómo entregan a las llamas, encendidas por una devoción ardiente, el sambenito pintado con figuras de demonios. No puede decirse que el español sea más altivo o enamorado que cualquier otro pueblo, pero lo es de un modo extravagante, que resulta raro e inhabitual. Abandonar el arado y pasearse con una larga espada y una capa por el campo hasta que el extranjero de paso por allí desaparezca, o en una corrida, donde las bellas por una vez son vistas sin velo, declarar con particular saludo cuál es la señora de sus pensamientos y aventurarse en su honor a una peligrosa lucha con una bestia salvaje, son acciones desusadas y raras que distan mucho de lo natural.<sup>27</sup>

Así pues, en el cóctel del estereotipo iba también la tauromaquia en sus modos incipientes del siglo XVIII. En cuanto a los autos de fe, aunque menguaron mucho desde mediados del XVII, todavía en 1781 hubo uno en Sevilla en que fue ejecutada una mujer (Badorrey, 2024, 71-94). En la España borbónica se seguían celebrando autos: uno tuvo lugar en Cuenca al año siguiente de este ensayo kantiano, por lo que era tema de actualidad.

Los conceptos de bello y sublime de Kant estaban vinculados a la teoría previa del inglés Burke, aparte del ensayo clásico de Longino.<sup>28</sup> En Burke, lo sublime se funda últimamente en la idea del dolor; la belleza, en la del placer. Esta es su “eterna distinción” (Burke, 2023, 324). Al generalizarla, como hace Kant, a una psicología colectiva, los pueblos tendentes a lo sublime se aproximan a cierta tristeza mezclada con la grandeza, mientras que los inclinados a lo bello resultan esencialmente alegres y amantes del detalle formal.

<sup>27</sup>AA, II, 245: “Der Spanier ist ernsthaft, verschwiegen und wahrhaft. Es giebt wenig redlichere Kaufleute in der Welt als die Spanischen. Er hat eine stolze Seele und mehr Gefühl für grosse als für schöne Handlungen. Da in seiner Mischung wenig von dem gütigen und sanften Wohlwollen anzutreffen ist, so ist er öfters hart und auch wohl grausam. Das *Auto da Fe* erhält sich nicht sowohl durch den Aberglauben, als durch die abenteuerliche Neigung der Nation, welche durch einen ehrwürdig - schrecklichen Aufzug gerührt wird, worin es den mit Teufelsgestalten bemalten *San Benito* den Flammen, die eine wüthende Andacht entzündet hat, überliefern sieht. Man kann nicht sagen, der Spanier sey hochmüthiger oder verliebter als Jemand aus einem andern Volke, allein er ist beides auf eine abenteuerliche Art, die seltsam und ungewöhnlich ist. Den Pflug stehen lassen und mit einem langen Degen und Mantel so lange auf dem Ackerfelde spazieren, bis der vorüber reisende Fremde vorbei ist, oder in einem Stiergefachte, wo die Schönen des Landes einmal unverschleiert gesehen werden, seine Beherrscherin durch einen besonderen Gruss ankündigen und dann ihr zu Ehren sich in einen gefährlichen Kampf mit einem wilden Thiere wagen, sind ungewöhnliche und seltsame Handlungen, die von dem Natürlichen weit abweichen.”

<sup>28</sup> Ver Carlota Fernández-Jáuregui Rojas, “Introducción: Burke y los orígenes de la estética moderna” (Burke, 2023, 119).

## 2.2. Honor y amor.

Pero Kant da un paso más. Si se toma ahora como criterio el sentimiento del *honor* (das Gefühl der Ehre), aparece en el español la arrogancia o soberbia (Hochmuth), frente a la vanidad en el francés, el orgullo en el inglés, la ostentación en el alemán y el envanecimiento en el holandés. “El arrogante está penetrado de una pretendida superioridad y no le preocupa el aplauso de los demás” (Kant, 1982): esta sería la posición de una potencia internacional en proceso de decaimiento. Solo el holandés sale peor parado que el español en esta clasificación. Numerosos analistas han destacado la importancia del sentimiento del honor en una sociedad donde el árbol genealógico de la familia poseía una significación religiosa, jurídica, económica y política.

En cuanto al sentimiento del *amor*, alemanes e ingleses muestran un gusto sano y rudo; los italianos son soñadores, los españoles resultan “fantásticos” (phantastisch) y los franceses, sibaritas. En ello España concuerda con su rasgo general de extravagancia. Este es un concepto importante, por su base metafórica y filosófico-histórica: *extra-vagare* es “deambular por fuera”.<sup>29</sup> La idea de España como un país que se apartó del camino real del progreso de Europa será central, tanto en la interpretación extranjera como en la autocomprensión de los españoles. Este *Sonderweg* es incluso el tema central de *España invertebrada* de Ortega y Gasset, dos siglos después del nacimiento de Kant<sup>30</sup>; pero también de interpretaciones de espíritu institucionista, como la del historiador Rafael Altamira.<sup>31</sup>

## 2.3. Exageraciones religiosas

Las *exageraciones en materia religiosa* aportan un criterio más de diferenciación de caracteres nacionales. Estas exageraciones son: credulidad, superstición, fanatismo, indiferentismo. La superstición y sus rarezas son la característica implícita de los españoles, con graves efectos.

<sup>29</sup> “Extravagantes o extramurantes: nombre que se da a algunos canónigos de Toledo, según se dice, porque la Basílica de Santa Leocadia, cuyo abad es dignidad de la Santa Iglesia, está fuera de la ciudad; pero aunque esta sea razón congruente para llamarlos *extramurantes*, no lo parece para llamarlos *extravagantes*; y así es más natural que se les diese este nombre por haber sido antiguamente claustrales estos canónigos, y *vagar* algunos de ellos por varias partes para cuidar de las cosas que necesitaba su iglesia y casa” (Terreros, 1767, 138,1). Las “extravagantes” eran también las epístolas decretales del Papa que salieron después de las Clementinas y se adicionaron solo más tarde al corpus jurídico (ibid.). El diccionario de la Real Academia de 1791 define “extravagante” como “lo que se hace o dice fuera del orden y común modo de obrar”. Se consideraba además “extravagante” al escribano que, no teniendo asiento fijo en pueblo o tribunal, iba de lugar en lugar a prestar sus servicios (se describe en latín como *vagus* y *circumforaneus*).

<sup>30</sup> “La anormalidad de la historia española ha sido demasiado permanente para que obedezca a causas accidentales. (...) Ha habido algún momento de suficiente salud; hasta hubo horas de esplendor y gloria universal, pero siempre salta a los ojos el hecho evidente de que en nuestro pasado la anormalidad ha sido lo normal.” (Ortega, 2017, tomo III, 502).

<sup>31</sup> Ver un abanico de interpretaciones por nueve autores españoles (cinco historiadores y cuatro ensayistas) en (Fernández, 2019, 693-714). Altamira se quejaba de la mala fe e iniquidad de toda Europa hacia España (Ibid., 699).

Las enseñanzas de la sana razón tendrían, por tanto, que vencer en España grandes obstáculos, y no por tener que expulsar a la ignorancia, sino que se opone a ella un extraño gusto que considera vulgar lo natural y no cree nunca experimentar una sensación sublime si su objeto no es extraordinario.<sup>32</sup>

Aunque alemanes e ingleses son más dados al fanatismo como excrecencia de lo noble, Kant considera que el fanático pronto se serena, mientras que la superstición es más dañina, al arraigar más honda y permanentemente. En cuanto al francés, su ligereza lo coloca próximo a la burla satírica y al indiferentismo religioso. También aquí, pues, participa el español de la parte menos grata de la clasificación. Estos comentarios de Kant resultan significativos para apreciar la estructura teórica de su politología empírica, muy influida por Montesquieu: el déficit de ilustración que se percibe en España tiene por causa la constitución mental de sus habitantes y, específicamente, sus inclinaciones estéticas extravagantes, que le han impedido una relación cordial con la Naturaleza y con su imitación en el Arte. Como se mostrará en otras obras, esa configuración psíquica tiene causas biológicas arraigadas en el clima y en algún proceso demográfico concreto.

#### **2.4. Canadienses, árabes, gitanos, hindúes.**

En su recorrido por otros pueblos de la tierra, mencionando a veces la autoridad de Hume para aseverar la inferioridad intelectual de los negros, el joven Kant formula una descripción parecida a la española para un colectivo bien singular: el salvaje canadiense, pues este es también “veraz y honrado” (*wahrhaft und redlich*), orgulloso, amante de la libertad y considerado con las mujeres (yendo mucho más allá en lo que Kant pinta como una ginecocracia política norteamericana). Kant considera el resto del continente americano poco propicio a sentimientos elaborados de lo bello y lo sublime; pero esto solo podía sostenerlo desde el desconocimiento de lo que los conquistadores españoles habían encontrado en las áreas de México y Perú. Paradójicamente, el filósofo prusiano ha elogiado más a los amerindios que menos habían elaborado la civilización.

Necesariamente debemos examinar, al releer este ensayo precrítico, un doble paralelismo que establece Kant entre pueblos occidentales y orientales: los árabes son como los españoles de Oriente, y los persas son los franceses de Asia.<sup>33</sup> Este apunte de comunidad entre los españoles y unas veces los árabes y otras, más precisamente, los moros norteafricanos, es, como veremos en su *Antropología*, una constante de Kant hasta el final de sus concepciones etnopolíticas. Españoles y árabes, por lo demás, y aparte de su contacto secular, coinciden en haber formado grandes Estados

<sup>32</sup> “Die Unterweisung der gesunden Vernunft wird demnach in Spanien grosse Hindernisse zu überwinden haben, nicht darum, weil sie die Unwissenheit daselbst zu vertreiben hat, sondern weil ein seltsamer Geschmack ihr entgegensteht, welchem das Natürliche gemein ist, und der niemals glaubt in einer erhabenen Empfindung zu seyn, wenn sein Gegenstand nicht abenteuerlich ist.” (Kant, AA, II, 251)

<sup>33</sup> *Ibid.*, 296.

imperiales luego decaídos. En el siglo XVIII, Francia o Inglaterra están por encima de España; Turquía y Persia, por encima de antiguos califatos y emiratos árabes. Es característica del profesor regiomontano esta vinculación entre psicología nacional y destino geopolítico. Esto va configurando una posición totalmente singular de los españoles dentro de la geografía y la historia de Europa (y del mundo). Vale la pena citar por extenso:

Recorriendo de una rápida ojeada las demás partes del mundo, encontramos en los árabes los hombres más nobles del Oriente, aunque con una sensibilidad que degenera mucho en lo extravagante. Es hospitalario, generoso y veraz. Pero sus narraciones y su historia, y en general sus sentimientos, van siempre mezclados con algo maravilloso. Su imaginación calenturienta les hace ver las cosas en formas monstruosas y retorcidas, y hasta la difusión de su fe fue una gran aventura. Si los árabes son como los españoles del Oriente, son los persas los franceses del Asia: poetas, cortesanos y de gusto bastante fino. No se ajustan estrictamente al Islam y conceden a su carácter, dispuesto a la alegría, una interpretación bastante suavizada del Corán.<sup>34</sup>

Como se verifica aquí, extravagancia, veracidad y formas retorcidas son elementos que españoles y árabes comparten, mientras que el gusto, la alegría y las buenas maneras conectan a persas y franceses. Igualmente, Kant, en su afán paralelista, compara a los japoneses con los ingleses, mientras que los hindúes (Indianer) se inclinan “a un género de monstruosidades que cae en lo extravagante”. Sea cual sea la traducción de “abenteuerlich”, en todo caso en estos pueblos (españoles, árabes, indostánicos) predomina lo antinatural (unnatürliche), la forma extraña, lo grotesco. El vínculo entre la India y los gitanos servirá para reforzar esta conexión española con lo oriental extravagante. Y como la naturaleza es

---

<sup>34</sup> “Gehen wir mit einem flüchtigen Blicke noch die andere Weltteile durch, so treffen wir den Araber als den edelsten Menschen im Oriente an, doch von einem Gefühl, welches sehr in das Abenteuerliche ausartet. Er ist gastfrei, großmütig und wahrhaft; allein seine Erzählung und Geschichte und überhaupt seine Empfindung ist jederzeit mit etwas Wunderbarem durchflochten. Seine erhitzte Einbildungskraft stellet ihm die Sachen in unnatürlichen und verzogenen Bildern dar, und selbst die Ausbreitung seiner Religion war ein großes Abenteuer. Wenn die Araber gleichsam die Spanier des Orients sind, so sind die Perser die Franzosen von Asien. Sie sind gute Dichter, höflich und von ziemlich feinem Geschmacke. Sie sind nicht so strenge Befolger des Islam und erlauben ihrer zur Lustigkeit aufgelegten Gemütsart eine ziemlich milde Auslegung des Koran.” (Kant, 1982, 77; AA, II, 252). La traducción española de “Abenteuer” como “aventura” no parece del todo satisfactoria, ya que no concuerda con el uso negativo inmediatamente anterior de “abenteuerlich”. En los diccionarios del XIX “Abenteuer” es un “seltsames Ereignis” o acontecimiento extraño, que implica cierto grado de riesgo; por ejemplo, traducciones alemanas del Quijote a finales del XVII decían “abenteuerliche Geschichte”; Goethe lo utilizaba para referirse a un fantástico. Ver Moritz Heyne, *Deutsches Wörterbuch 1, A-G* (Leipzig, Hirzel, 1890) s.v. “Abenteuer”. El diccionario de los hermanos Grimm recogió específicamente los sentidos kantianos de comportamiento novelero, lejos de la naturalidad. Ver Jakob und Wilhelm Grimm, *Deutsches Wörterbuch, 1, A-Biermolke* (Leipzig, Hirzel, 1854), s.v. “Abenteuer” y “abenteuerlich”. Nótese que en la edición española “abenteuerlich” es unas veces “extraordinario” y otras “extravagante”, una oscilación ella misma aventurada y acaso desventurada, mismamente extravagante.

razón, lo antinatural explica el subdesarrollo racional: científico, técnico y de gobernación.

### 2.5. Lo gótico es grotesco.

La extravagancia aparece también, en este ensayo de Kant, encuadrada en un sumario esbozo de *filosofía de la historia de la cultura*. Los griegos y los romanos habían mostrado una verdadera sensibilidad para lo bello y lo sublime, pero eso quedó arruinado con el imperio. “Los bárbaros, después de afirmar su poderío, introdujeron cierto falso gusto denominado gótico, que va a parar en lo grotesco (Fratzen).” Esto se comunicó a todo ámbito: ciencias, artes, sociedad: “el más alto vuelo que tomó el genio humano para llegar a lo sublime consistía en extravagancias” (in *Abenteuern*), con la cultura y costumbres “desfiguradas por miserables monstruosidades” (durch elende Fratzen entsetzt), como el tipo de clérigo y el tipo de caballero, con las acciones novelescas (romanische Handlungen) (Kant, *AA*, II, 255). Esto implica que los españoles no solo son descritos sincrónicamente, sino también interpretados dentro de un esquema filosófico-histórico y a la vez estético-moral, en el que quedan como expresión de una época superada y que se debe enterrar: “vemos en nuestros días florecer el verdadero sentimiento de lo bello y de lo noble”. Lo español es lo bárbaro gótico que no ha vuelto aún a la belleza sencilla de lo clásico.<sup>35</sup>

La influencia sobre el tema español, dada la fama de Kant, hizo lógicamente viajes de vuelta al resto de Europa. Así, ya una edición de ensayos kantianos en Londres en traducción inglesa en 1799 recoge el texto sobre lo bello y lo sublime. La redifusión de hispanofobia francesa y alemana hacia la esfera anglófona comenzó, pues, relativamente pronto, en vida del filósofo.<sup>36</sup>

Otra cuestión es que los comienzos de la filosofía estética contemporánea, impulsados en tres generaciones sucesivas por Baumgarten, Kant y Schiller, se vieron tintados con una consideración negativa de la capacidad española. Durante el siglo XVIII, fue (sorprendente) opinión general en Europa que la España de los Austrias no había dado grandes pintores. Una apreciación disparatada que empezó a corregirse, lentamente, durante la segunda mitad de la centuria con algunos viajeros ingleses que redescubrieron a Velázquez

<sup>35</sup> La manía anti gótica es absoluta en Montesquieu y en su *Ensayo sobre el gusto*, aparecido siete años antes de *Lo bello y lo sublime* de Kant. Tras una visita a lo que hoy son los Uffizi en Florencia, el barón había ya redactado en 1734 una apología del arte clásico y renacentista, basado en sencillez y simetría, y declaró que “la manera gótica no es la de ningún pueblo en particular, sino la del nacimiento y el final del arte”. (Montesquieu, NAF 15465, 2020).

<sup>36</sup> I. Kant, *Essays and treatises on moral, political, religious and various philosophical subjects. Vol. II.* (London, William Richardson, 1799). Y en francés Emmanuel Kant, *Observations sur le sentiment du beau et du sublime* (Paris, Lucet, 1796). Esta traducción francesa de Hercule Peyer-Imhoff daba “abenteuerlich” como “gigantesque” y “très-romanesque” en el párrafo sobre los árabes (p. 112); “penchant romanesque” en la primera descripción del carácter nacional (p.96); y “gigantesque” (p. 109) en el párrafo sobre la sana razón. Como se ve, este traductor francés coetáneo rehuyó totalmente traducir como “aventure”.

(March, 2013, 107-135). En consecuencia, de entre todas las artes, para evaluar la sensibilidad española solo quedaban la literatura (picaresca, caballescica, mística, de la honra), la arquitectura y los espectáculos populares en espacios públicos, como la música (el fandango), los autos de fe, los toros o la vestimenta. Rasgos, pues, notoriamente diferenciadores, quizá con excepción de la arquitectura, aunque en esta, de compensación negativa, se contaba con el gran legado árabe como elemento distintivo y con una fuerte herencia gótica. Por ello Kant fue, en cuanto a su valoración estética del carácter nacional español, hijo tanto de la publicística política francesa como del limitado progreso en la historiografía del arte. La contraposición entre Ilustración neoclásica y tradicionalismo tardo-gótico o árabe dictaba sentencia desfavorable para España.

## 2.6. Extravagante melancólico: monacal y caballero.

Hay también en las *Observaciones* de 1764 otras teorizaciones genéricas, que afectan directamente a conceptos que luego se aplican a los españoles en la parte final del ensayo, es decir, la de los caracteres nacionales. En el capítulo sobre lo bello y lo sublime en general, se considera extravagante: que lo sublime terrible se torne antinatural; las cruzadas y la antigua caballería; la devoción solitaria de los antiguos eremitas. Quien se inclina a lo extravagante es un “fantástico”. Por otro lado, Kant estima directamente grotescos: las cosas fuera de lo natural; los duelos por cuestión de exagerado sentido del honor; los conventos “para enterrar santos vivos”, y las “mortificaciones, votos y otras virtudes monacales”. Quien se inclina a lo monstruoso es un “chiflado” (Grillenfänger).<sup>37</sup> Así, los valores eclesiales y caballerescos, tan típicos de la tradición española y de la imagen que de ella se daba en Europa, reciben, sin ser mencionada España directamente, una completa descalificación: o fantasiosos o chiflados. Por otra parte, estas mismas expresiones se utilizan en la teoría general sobre el hombre de carácter “melancólico”, sensible a lo sublime, pero con un problema cuando ese temperamento degenera:

La ofensa y la injusticia encienden en él deseos de venganza. Es muy temible entonces. Desafía el peligro y desprecia la muerte. Falseado su sentimiento y no serenado por la razón, cae en lo extravagante: sugerencias, fantasías, ideas fijas. Si la inteligencia es aún más débil, cae en lo monstruoso: sueños significativos, presentimientos, señales milagrosas. Está en peligro de convertirse en un fantástico o en un chiflado.<sup>38</sup>

<sup>37</sup> (Kant, 1982, 21-23; AA, II, 214). La edición de Austral que citamos omitió una frase kantiana que seguía a la mención a lo monacal: “Heilige Knochen, heiliges Holz und aller dergleichen Plunder, den heiligen Stuhlgang des großen Lama von Tibet nicht ausgeschlossen, sind Fratzen.” Nuestra traducción: “Huesos sagrados, maderos sagrados y semejantes trastos, incluida la defecación sagrada del Gran Lama del Tíbet, son cosas grotescas”. Propondríamos traducir “Fratze” por “cosa grotesca” y “Abenteuer - abenteuerlich” como “disparate - disparatado”. Así recogemos el matiz distintivo entre lo solo extravagante-extraño y lo que ya suscita un rechazo visceral.

<sup>38</sup> “Beleidigung und Ungerechtigkeit zünden in ihm Rachbegierde an. Er ist alsdenn sehr zu fürchten. Er trotzet der Gefahr und verachtet den Tod. Bei der Verkehrtheit seines Gefühls

Esto es como una descripción anticipada del español tipo: oscila entre fantasía y chifladura. Pero ¿habría una base biológica para semejante patología melancólica?

### 3. Raza blanca y razón pura.

#### 3.1. Racismo kantiano y test español.

La mención a los árabes en relación con los españoles no fue a menos, sino a más, en la trayectoria de la teoría kantiana de las naciones, y ello porque se complicó desde el principio con una teoría de las razas. ¿Qué eran racialmente los españoles para Kant? Según todos los indicios, un pueblo incluido genéricamente de la raza blanca, pero resultado de la mezcla de europeos meridionales y moros norteafricanos y árabes en general. A su vez, esta fusión ibérica se estaba mezclando en el Nuevo Mundo con otras dos razas: amerindios y negros (que su vez se mezclaban entre sí).

El filósofo tocó expresamente el asunto de las razas, entendidas como versiones de un linaje común a toda la humanidad, en tres ocasiones y cuatro textos. La primera, cuando en 1775 anunció el curso de geografía física en la Universidad: *De las diferentes razas de hombres*, redacción que amplió en 1777 para una revista de filosofía popular;<sup>39</sup> la segunda, en 1785 como *Determinación del concepto de una raza humana*;<sup>40</sup> y la tercera en 1788 como *Sobre el uso de principios de finalidad en la filosofía*.<sup>41</sup> No olvidaremos tampoco su ensayo de 1786 *Comienzo probable de la historia humana*, que, aunque no es de tono biológico y no suele incluirse ahora en los *Rassenschriften*, posee a nuestro entender alguna significación para esta cuestión.<sup>42</sup> Observemos de paso que estos ensayos se sitúan en el corazón de la formación de la trilogía crítica y de sus ataques a la filosofía de la historia de Herder (Ribas, 2021, 30-44).<sup>43</sup>

Desde finales del siglo pasado, el interés de los investigadores por las teorías raciales/racistas de Kant no ha hecho sino aumentar. Raza blanca y razón pura, ¿significan también “raza pura y razón blanca”? Cualquiera que hubiese leído *Lo bello y lo sublime* tendría que habérselo preguntado, ante frases como estas:

---

und dem Mangel einer aufgeheiterten Vernunft verfällt er aufs *Abenteuerliche*. Eingebungen, Erscheinungen, Anfechtungen. Ist der Verstand noch schwächer, so gerät er auf *Fratzen*. Bedeutende Träume, Ahnungen und Wunderzeichen. Er ist in Gefahr, ein *Phantast* oder ein *Grillenfänger* zu werden.” (Kant, 1982, 33. AA, II, 221-222)

<sup>39</sup> *Von der verschiedenen Rassen der Menschen* (AA, II, 427-444).

<sup>40</sup> *Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse* (AA, VIII, 89-106).

<sup>41</sup> *Über der Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie* (AA, VIII, 157-184).

<sup>42</sup> *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte* (AA, VIII, 107-124).

<sup>43</sup> Estos cuatro ensayos fueron recogidos en tempranas antologías en vida de Kant, como en *I. Kants sämtliche kleine Schriften, nach der Zeitfolge geordnet. Dritter Band* (Königsberg und Leipzig, n.d., 1797), 81-90, 245-274, 317-384, 531-558, con variantes ortográficas respecto a posteriores ediciones. Los tres ensayos de la década de 1780 se habían reunido ya, con otros “dispersos”, en *Zertreute Aufsätze von Herrn Professor Kant* (Frankfurt und Leipzig, n.d., 1793), 64-89, 90-114 y 148-193.

Los negros de África carecen por naturaleza de una sensibilidad que se eleve por encima de lo insignificante. (...) Tan esencial es la diferencia entre estas dos razas humanas: parece tan grande en las facultades espirituales como en el color. (...) Los negros son muy vanidosos, pero a su manera, y tan habladores que es preciso separarlos a golpes (Kant, 1982, 78-79).<sup>44</sup>

Grosso modo, podemos distinguir tres grupos de estudiosos de este aspecto del pensamiento de Kant. En primer lugar, quienes creen que el racismo era un factor esencial de su filosofía, que afectó al desarrollo de varias ciencias humanas en el siglo XIX y que ha sido pasado por alto en la tradicional historiografía sobre Kant; en este colectivo, el precursor fue sin duda el nigeriano Emmanuel Chukwudi Eze con *El color de la razón* (1997), y el tema ha sido después desarrollado por autores como Larrimore y Bernasconi con cierta contundencia, a pesar de los matices. Un segundo grupo, por el contrario, considera menores o circunstanciales dichos escritos de Kant, frente a las tres “críticas” y al universalismo de sus escritos éticos y filosófico-históricos. Y en tercer término, se está desplegando una teoría sintética o mediadora, la de los *Kant's second thoughts*, defendida por la filósofa holandesa Pauline Kleingeld: según ella, Kant cambió radicalmente en sus obras finales la perspectiva inicial sobre las razas, que había sido mucho más dura (Kleingeld, 2007, 573-592; Idem, 2019, 3-22). Otros investigadores de la teoría racial kantiana y de su filosofía de la biología en el contexto de la época, como el estadounidense Mikkelsen, coinciden en introducir matices a las chocantes expresiones del profesor de Königsberg (Mikkelsen, 2013, 3-18). De la misma opinión, sobre continuidad previa y un cambio importante hacia 1790, son los rusos Zhavoronkov y Salikov (2018, 275-292). La bibliografía sobre esta cuestión avanza con crecimiento exponencial, por su evidente interés para reexaminar el proyecto de la Ilustración occidental en el escenario globalizado.

España nos podrá servir de piedra de toque en estos análisis, ya que por un lado fue cultura europea imputada por racismo (con amerindios, moros, judíos) y, por otro, víctima del supremacismo cultural nordeuropeo a partir del Barroco. Motivo por el cual entre *Lo bello* y la *Antropología* resulta imprescindible esta sección de revisión de las razas kantianas; pues, como señala Sloan en su reseña de la edición inglesa conjunta de los *Rassenschriften* de Kant y de textos de cuatro de sus contemporáneos (Eberhard Zimmermann, Johann Georg Forster, Christoph Meiners, Christoph Girtanner), es necesario aclarar mucho la relación en Kant entre su antropología pragmática y su antropología fisiológica-biológica, y la de ambas con su filosofía de la historia y su proyecto de liberalismo internacionalista (Sloan, 2014).

<sup>44</sup> Kant se apoya aquí en la opinión de Hume sobre la inferioridad cognitiva de los negros: “Die Negers von Afrika haben von der Natur kein Gefühl, welches über das Läppische stiege. (...) So wesentlich ist der Unterschied zwischen diesen zwei Menschengeschlechtern, und er scheint ebensogroß in Ansehung der Gemüts-fähigkeiten als der Farbe nach zu sein. (...) Die Schwarzen sind sehr eitel, aber auf Negerart und so plauderhaft, daß sie mit Prügeln müssen auseinander gejagt werden.” (AA, II, 253)

### 3.2. La influencia de Francia.

De nuevo encontramos aquí una influencia decisiva de Francia, que se une a otra procedente del desarrollo interno alemán de la biología y la antropología. Francia influye en la raciología kantiana por tres vías fundamentales: (1) la obra del naturalista Buffon sobre las “razas físicas” - frente a las artificiales variedades de Linneo - y la “degeneración” o deriva de las especies por causa de la variedad climática y geográfica histórica; (2) las especulaciones de Rousseau sobre los hombres en estado de naturaleza y sobre el origen de las lenguas; y (3) las tesis de varios autores, Montesquieu entre ellos, sobre las consecuencias determinantes del clima en los rasgos temperamentales de los grupos humanos, teoría que no se adoptó en Alemania a pies juntillas, pero sí fue un fuerte estímulo para pensar el poder de lo ecológico sobre lo genético (Fink, 1985, 3-62). La influencia interna alemana parece haber sido, en lo esencial, la evolución de las teorías del naturalista y profesor de medicina en Göttingen Johann Blumenbach, primer paradigma de los estudios craneométricos y cuya evolución desde el preformacionismo a la epigénesis obligó a Kant a matizar incluso su planteamiento en la parte teleológica de la *Crítica del juicio*.

Buffon había destacado en 1766 la importancia de la descendencia material de las variedades genéticas o razas (ambas nociones son a menudo laxamente intercambiables, es Kant quien tratará de formular una definición más estricta de raza), donde se alteran las “moléculas orgánicas” y los “moldes internos”. En cuanto a Rousseau, en su *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* había sostenido que los hombres en estado de naturaleza eran muy diferentes de los del estado político, y al mismo tiempo comparado a aquellos con los “salvajes” coetáneos en África y en América, con sus grandes capacidades visuales y olfativas (llegando a compararlas con facultades animales). Y, sobre todo, en el *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, el filósofo ginebrino ha vinculado la diferencia entre lenguas “meridionales” y lenguas “del norte” a la diferencia no solo de climas, sino también de constitución física (Rousseau, 1872, III, 514).

En *Del espíritu de las leyes* Montesquieu dedicó una parte entera a explicar la sociedad en función del clima y el suelo, concluyendo con cómo todo ello forma el “espíritu general” y los “hábitos de una nación”.<sup>45</sup> Citemos, de esos capítulos que comienzan con una completa vinculación entre el clima y la fisiología-psicología de los humanos, el siguiente texto, que sirve para darnos una idea de tal conexión teórica. Hay en el barón una latitud de la sensibilidad, paralela a la latitud geográfica-climática. Como el clima cálido excita las pasiones, las leyes sobre ofensas sexuales fueron más

<sup>45</sup> En este espíritu general se incluye también la mezcla de vicios y virtudes. Ahí señala el barón que “*el orgullo de un español le inducirá a no trabajar*, mientras que la vanidad de un francés le estimulará a trabajar mejor que los demás”. (Montesquieu, 1987, 206). Nuestras cursivas.

duras en los germanos de España, los visigodos, que en los de otras partes de Europa:

Los esclavos estaban obligados a atar a la mujer sorprendida en adulterio y a presentarla ante el marido; se permitía sus hijos que la acusaran y que se diera tormento a sus esclavos para convencerla. Por esto las leyes fueron más apropiadas para refinar el exceso de pundonor que para constituir una buena policía. No hay que extrañarse de que el conde Julián creyese que un ultraje de esa clase exigía la pérdida de su patria y de su rey. Y no nos puede sorprender que los moros, con tal estilo de costumbres, encontraran tanta facilidad para establecerse en España, mantenerse y retardar la caída de su imperio (Montesquieu, 1987, 163).

Montesquieu se ve a sí mismo como descendiente de germanos: “Nuestros antepasados, los germanos...” (Ibid.). Su explicación sobre la interacción del cuerpo con el clima desciende a detalles casi bioquímicos. Estas eran las lecturas del joven Kant. Aunque Montesquieu habla de leyes y costumbres, su teoría de que la diversidad geográfica induce una diversidad fisiológica (que, a su vez, favorece determinado desarrollo social y cultural) causó un impacto definitivo en la antropología kantiana, pues el filósofo de Königsberg fue capaz de conectarla con el naturalismo de Buffon y Blumenbach: clima, piel-cabellos y fuerza reproductiva formarán un sistema explicativo que solo necesitará después, como en Montesquieu, las pinceladas de la antropología empírica e histórica. Como veremos en la sección siguiente, esto lleva al Kant último a convertir en afinidad biológica *español-moro* lo que en el barón aquitano era, aparentemente, solo afinidad climático-moral. Y también nos sirve para matizar mucho el presunto cambio radical que habría experimentado Kant, según algunos estudiosos, al final de su vida en relación con las razas.

Oponiéndose a quienes, como Voltaire, explicaban las diferencias entre colectivos étnicos por una poligénesis de la humanidad, Kant defendió la monogénesis: todos los seres humanos pertenecen a la misma especie, porque cumplen la regla de Buffon y producen descendencia humana al mezclarse unos grupos con otros, sin mayor problema. Esta unidad de la fuerza reproductiva, sin embargo, debe explicar la diversidad humana observable en constitución corporal y aspecto de la piel, el pelo, etcétera, diversidad cuya constatación es una de las experiencias más genuinas del encuentro entre humanos: el *otro* estético, por así decir. Kant resuelve este problema apelando a una gran capacidad originaria, proteica, de desarrollar los “gérmenes” (Keime) generales de la especie en disposiciones estructurales (Anlagen) que se desarrollan selectivamente en función de la adaptación a los entornos geográficos (suelo, clima, aire, sol) por donde aquel linaje originario se dispersó. Ahora bien, una vez producida esa adaptación, sobre todo a través de la piel por su interacción con el clima, nacen las razas y tienden a consolidarse incluso si después hay un desplazamiento geográfico. Por ejemplo, un negro tiene según Kant la negritud de piel propia de su linaje, más el suplemento de moreno debido al sol de los trópicos; para conocer cuál es el tono negro intrínseco, deberíamos llevarlo a una zona de menor insolación.

### 3.3. Blanco, negro, cobrizo, oliva.

Así pues, Kant resulta un antropólogo relativamente moderno, gracias al principio del linaje único, pero al mismo tiempo de la gran potencialidad originaria de la humanidad. Los principios de herencia y de variación por adaptación al nicho ecológico no son contradictorios con lo que hoy sería una teoría evolutiva, aunque lógicamente en Kant es una especulación más cruda y sin fundación biológica propiamente dicha. Como la adaptación originaria por continentes y zonas climáticas tuvo lugar, según Kant, en muy remotos tiempos, considera que es muy difícil decir cómo era ese colectivo inicial, aunque posiblemente estaba constituido por seres morenos de piel y cabello. Han surgido razas básicas y luego se van produciendo mestizajes diversos debido a la interacción histórica.

En su anuncio para el curso del *Sommerhalbjahre* de 1775, luego desarrollado en un artículo en 1777, Kant distingue cuatro razas humanas (AA,II, 427-443). En primer lugar, los blancos, que incluyen, además de la Europa en que principalmente se asientan, los moros (“mauritanos de África”), árabes, turcos y tártaros, y persas. En segundo, los negros, que principalmente son del hemisferio norte y África, mientras que los del hemisferio sur parecen trasplantados. En tercer término, la raza húnica, mongólica o calmuca, que se extiende también a los indígenas americanos. Y en cuarto y último lugar, la hindú o indostánica, considerada por Kant muy pura y antiquísima y a la que pertenecen, como veremos, los gitanos. Es claro, entonces, que Kant considera aquí a los españoles incluidos en la raza blanca, pero esta, como vemos, es muy variada a su vez, pues se halla en tres continentes, más los nuevos que está colonizando.

Las causas de desarrollo de los “gérmenes” comunes en “disposiciones naturales” específicamente raciales que originan los fenotipos se explican, pues, por el clima y el suelo (pues no se deben en Kant ni al azar ni a la causalidad mecánica). Las razas y variedades humanas son resultado de la concreción histórica de un inicial equipamiento proteico, y esa concreción se produce mediante la adaptación al entorno ecológico, esencialmente climático, en los tiempos remotos, aunque una vez obtenida esa concreción, se cancela lo proteico y la raza se consolida, incluso si se trasplanta la población a otra zona geográfica diferente (el blanco no se volverá negro en África por muchas generaciones que vivan allí). Por tanto, Kant tiene que ofrecer una secuencia histórica de razas a partir de la humanidad proteica originaria.

Kant supone que las condiciones climáticas óptimas se habrían dado entre los paralelos 31 y 52 Norte, y de ahí su idea de que los blancos morenos (*Weisse von brünetter Farbe*) son lo más parecido a la especie original. A partir de ellos, una primera raza fue la de rubios intensos de Europa del Norte, en el frío húmedo (*Hochblonde, Nordl. Eur., von feuchter Kälte*). La segunda raza se adaptó al frío seco: la piel roja cobriza de los americanos (*Kupferrothe, Amerik., von trockner Kälte*). Una tercera raza habría sido la de los negros de Senegambia, en el calor húmedo (*Schwarze von feuchter*

Hitze). Finalmente, una cuarta raza ha desarrollado el amarillo oliva de la piel como ajuste para el calor seco (Olivengelbe, Indianer, von trockner Hitze) (AA, II, 441). Así pues: moreno originario, rubio, rojo, negro, amarillo.

Kant era bien consciente de la tosquedad de este esquema y reclamaba, en consecuencia, una “historia natural” (Naturgeschichte) de la humanidad, que pudiera explicar de manera precisa tanto estas variaciones adaptativas como su traslación y mezcla posterior a lo largo del tiempo; frente a una *historia naturalis* más tradicional, entendida solo, al modo de Linneo, como descripción de la naturaleza (Naturbeschreibung).<sup>46</sup> Pues no excluía que hubieran existido otras razas. El filósofo consideraba que la gran franja árida entre Mongolia y Cabo Blanco en África era testimonio de un antiguo mar interior, que habría tenido una gran influencia en la disgregación originaria de la humanidad. En cualquier caso, este primer abordaje ya incluía comentarios que implicaban jerarquización entre razas: el natural de los americanos, que se deriva de la adaptación a clima frío previa a su emigración por todo el nuevo continente, “delata una fuerza vital medio apagada”, por la cual en Surinam solamente los usan como esclavos domésticos, pero para otros trabajos emplean esclavos negros (Kant, 2021, 117; AA, II, 438). En cuanto al negro propiamente dicho:

En resumen, surgió el negro, que es perfectamente adecuado para su clima, es decir, fuerte, carnoso y flexible; pero vago, flojo y revoltoso cuando se halla bajo la rica provisión de su país natal (Ibid., 118; AA, II, 438).

Por su interacción con Kant en materia de estudios biológicos, Blumenbach es una figura importante. De una generación más joven que Kant, su tesis doctoral había versado *Sobre la variedad originaria del género humano*. Para él, aunque los hombres forman una sola especie, del estudio de cráneos y constitución física se podía deducir que existían cuatro variedades principales: la del *orbis borealis*, con los europeos y los habitantes de Asia al oeste del Ganges y al norte del río Amur; la de Asia al este del Ganges y sur del Amur; la de África, y la de América (Blumenbach, 1795, 285). En ediciones posteriores señalará cinco *varietates*: caucásica, mongólica, etiópica, americana y “malaica”. Claramente, por desdoblamiento de lo asiático (Ibid.). Podría decirse que Kant y Blumenbach se influyen mutuamente, el uno como autoridad filosófica y el otro como autoridad médico-naturalística. Al ser Blumenbach un pionero de la disciplina de la antropología física, no cabe infravalorar el efecto conjunto que tuvieron sobre la percepción de las variedades humanas como razas, con independencia de que ambos postulan una sola especie biológica humana. Pero mientras Blumenbach habla de “variedades”, es Kant quien trata, en su escrito de 1785, alcanzar una definición precisa y clara del significado de “raza humana”. Razón pura y raza blanca corren paralelas en

<sup>46</sup> (Kant, 2021, 157-159; AA, VIII, 161-163). Kant realiza aquí un interesante comentario sobre la inevitable ambigüedad de la palabra “historia” ya desde la *historia* (ιστορία), de los griegos, que significaba tanto narración (Erzählung) como descripción (Beschreibung). Un sólido examen del problema se halla en Nuria Sánchez Madrid, “La función de la epigénesis en la antropología kantiana: las condiciones de ejecución de una ‘historia natural’ del hombre” (2007, 321-327). Sánchez Madrid observa muy oportunamente la cuestión de cómo se relacionaría la derivación de las razas con la diversidad de las culturas, teniendo en cuenta el estatus hermenéutico y no causal-mecanicista estricto de la *Naturgeschichte*.

esos años, ya que las capacidades descritas en la primera *Crítica* para la sensibilidad, el entendimiento y la razón, esto es, facultades estéticas y lógicas (estas, tanto analíticas como dialécticas) debían corresponder a una imagen general del hombre como especie pensante.<sup>47</sup> Si no, era una razón-pura-blanca.

### 3.4. El concepto preciso de raza humana.

En *Determinación del concepto de una raza humana*, Kant insiste en que la apariencia actual de las personas es una combinación, por una parte, del color natural de la raza, obtenido en tiempos muy remotos por la diferenciación adaptativa del equipamiento general inicial de la especie, estimulado por el aire y el sol, y por otra parte, del efecto presente de ese clima. Para ello propone entre sus ejemplos al campesino español de La Mancha, él mismo moreno y vestido de oscura lana negra. Quiere decirse que el mayor o menor moreno contingente es fruto de la exposición actual, pero no de lo heredado biológicamente, a diferencia del moreno racial (Kant, 2021, 131; AA, VIII, 92).

¿Por qué quiso Kant determinar el concepto de raza con tanta precisión? Hay varias razones. La primera, que se oponía al poligenismo, contrario este tanto al sentido del génesis bíblico como a la navaja de Ockham explicativa. La segunda, el deseo de extender a la antropología el principio histórico-natural de Buffon: la posibilidad de producir mestizos es la piedra de toque de las razas, ya que el mestizo muestra al mismo tiempo que sus padres eran de razas distintas, pero de un mismo linaje específico: hombre por compatibilidad de los progenitores hombres, mestizo por las diferencias de aspecto entre ellos, singularmente color de piel. En rigor, esto quiere decir que una raza humana que aún no se ha mezclado con otra no puede pretender ser incluida en el linaje humano, ya que no ha demostrado la viabilidad de producir mestizos. Pero esto es solo una hipótesis: en realidad, Kant supone que las razas actuales ya han sido objeto no solo de diferenciación, sino también de muchas mezclas históricas, causadas por guerras, migraciones y acaso catástrofes geológicas, como el terremoto de Lisboa de 1755.

Una tercera razón para determinar un concepto de raza es en Kant más oscura, y no tiene que ver ni con la fe, ni con la lógica, ni con la ciencia biológica: hemos visto en *Lo bello y lo sublime* que las diferencias nacionales van conectadas con cualidades morales y capacidades estéticas, también intelectuales. Seguramente Kant quiere determinar si existe correlación, no ya entre naciones, sino entre razas, y ese conjunto de inclinaciones o aptitudes mentales.<sup>48</sup> El proyecto es, en el fondo, el de Montesquieu, e

<sup>47</sup> En la antropología de Platner, el ser humano tiene una “vida mecánica” (mechanische) que comparte con plantas y animales, una “vida espiritual” (geistige) que comparte solo con los animales, y una “razón” (Vernunft) privativa suya y rasgo diferenciador. (Platner, 1772, 4).

<sup>48</sup> De hecho, Kant incluirá en su característica antropológica de la década siguiente una reflexión sobre *der Charakter der Rasse* (AA, VII, 321ss).

incluso el de Rousseau respecto de las formas de hablar, que lo son de pensar. Una vez que se aceptan las teorías de Hume sobre la inferioridad cognitiva de los negros, es esperable la pregunta sobre si en otras razas se pueden hallar diferencias anatómico-fisiológicas que acaben afectando al potencial cultural, político y social. De modo indirecto, esta es asimismo una autoevaluación de la “raza blanca”, que podría ser, en corolario político de esta tentación de razonamiento filosófico, la única habilitada para aplicar la “razón pura”, tanto la teórica como la práctica. Recordemos que la “razón práctica pura” (die reinen praktischen Vernunft) es el conjunto de los principios racionales universales de la conducta, es decir, la rectora fundante de la filosofía propositiva de la historia. La famosa “carga del hombre blanco” (white man’s burden) de Rudyard Kipling alborea ya.<sup>49</sup>

En este ensayo de 1785, Kant señala tres capas, por así decir, de constitución antropológica física: un equipamiento hereditario, que se fracciona en lo común a toda la especie, lo común solo a la raza (“caracteres de clase”), y un equipamiento contingente debido a meras circunstancias recientes. Por ello,

Ni el *moro* (mauritano) bronceado por el aire y el sol de su país natal, tan diferente del alemán o del sueco por el color de su piel, ni el *criollo* francés o inglés en la India occidental, semejante a un convaleciente tras salir de una enfermedad, pálido y agotado, pueden ser considerados por ello diversas clases de la especie humana tan poco como podría serlo el campesino español de *La Mancha*, que va por ahí vestido de negro, como un maestro de escuela, por el hecho de que las ovejas de su provincia son sin excepción de lana negra. Pues si el moro creciese sin salir de casa y el criollo creciese en Europa, entonces no sería posible distinguir a ambos de quienes habitan en nuestra parte del mundo.<sup>50</sup>

La nota final de Kant trata de vincular estas variadas diferencias con la explicación por causas finales. La “conformidad a fin” como fundamento del equipaje biológico la halla nítidamente demostrada en la “raza negra”, cuya piel es así para facilitar el desprenderse del “flogisto” de la sangre, lo que explica además “su fuerte olor”. Asimismo, los “ácidos del aire” causarían en las partículas de hierro en sangre el color característico de la piel de los americanos, cuando se formó su raza en el noreste de Asia. Y el “álcali volátil”, que también debe expulsarse del cuerpo, explicaría el color de piel indostánico y sus manos frías. Hay, pues, una teleología incluso bioquímica de la naturaleza que funciona en la diversificación racial humana.

<sup>49</sup> El poema *The White Man’s Burden* data de 1899 y anima a los Estados Unidos a tomar el control colonial de unas islas Filipinas recién independizadas de España.

<sup>50</sup> “Der Mohr (Mauritanier), der, in seniem Vaterlande von Luft und Sonne braun gebrannt, sich von dem Deutschen oder Schweden durch die Hautfarbe so sehr unterscheidet, und der französische oder englische Kreole in Westindien, welcher, wie von einer Krankheit kaum wieder genesen, bleich und erschöpft aussieht, können um deswillen eben so wenig zu verschiedenen Klassen der Menschengattung gezählt werden, als der spanische Bauer von La Mancha, der schwarz wie ein Schulmeister gekleidet einher geht, weil die Schafe seiner Provinz durchgehends schwarze Wolle haben. Denn wenn der Mohr in Zimmern und der Kreole in Europa aufgewachsen ist, so sind beide von den Bewohnern unsers Welttheils nicht zu unterscheiden.” (AA, VIII, 91-92)

Por esos mismos meses, Kant escribió *Comienzo presunto de la historia humana*. Allí defiende un curioso estilo de historia, la presunta (*mutmasslicher*), que se basa en una reconstrucción general del surgimiento de la libertad, que la naturaleza del hombre pedía y hacía posible; lógicamente, una reconstrucción distinta de “la historia de libertad” basada en “noticias” o fuentes documentales (AA, VIII, 109). Kant imagina cuatro pasos estructurales en la emergencia de una humanidad propiamente dicha: (1) aprendió a escoger el modo de vivir; (2) desarrolló la decencia como base de la sociabilidad; (3) incorporó la reflexiva expectación del futuro; y (4) comprendió que el hombre es el fin de la Naturaleza, y por tanto la igualdad fundamental entre los hombres como seres racionales, ya que el hombre puede utilizar todo como un medio para sí, menos a los demás hombres, que son fines como él.

La base o prólogo que se daba por supuesto como nivel cero prehistórico era un hombre ya erguido, caminante, aparejado (en una sola pareja, origen de la familia) y con lenguaje. Kant concluye esta “representación de la primitiva historia humana” argumentando que este tránsito de la rudeza animal a la humanidad, es decir, de la tutela de la Naturaleza al estado de libertad, significa que la especie tiene como destino progresar hacia la perfección (*im Fortschreiten zur Vollkommenheit*). Esa meta no es para el individuo, sino para la especie. Por ello el individuo lo vive como una caída. La historia de la Naturaleza empieza con bien, hecha por Dios; la historia de la libertad con mal, hecha por el hombre. Así trataba Kant de conciliar este planteamiento de génesis histórica con la antítesis Naturaleza/Cultura que se había destacado tan intensamente en Rousseau. La meta es lograr que el arte (*Kunst*) se convierta en una nueva naturaleza (*wieder Natur*) (AA, VIII, 116-118). Para que no parezca todo tan especulativo, Kant introduce un esquema de división entre sociedades de pastores y de agricultores, en conflicto permanente hasta que se produce la conquista nómada de las ciudades, la fusión de razas y un amplio despotismo.

En su comentario final el profesor regiomontano defiende el contento con la Providencia (*Vorsehung*). Los mayores males se derivan de la guerra y del constante rearme, sí, pero, “al nivel de la cultura en que se halla todavía la humanidad, la guerra sigue siendo un medio ineludible para hacer avanzar” la libertad y solo “después de haber logado una cultura completa podría ser saludable, y hasta posible, una paz perpetua”. Además, Kant defiende la brevedad de la vida imaginando las consecuencias terribles de existencias matusalénicas generalizadas. Por último, descarta como falso reclamo la idea de un retorno a una edad de oro de sencillez e inocencia. De esta inicial salió el hombre porque no le satisface. Como veremos inmediatamente, el carácter instrumental de las guerras no solo opera en la historia de la libertad, sino también en la historia natural de la humanidad (AA, VIII, 121-122). Lo que debemos retener aquí también es que estos ensayos raciales coinciden con otros muy intensos en filosofía de la historia y, correlativa con ella, en teodicea.

### 3.5. La polémica Forster-Kant sobre la historia natural humana.

Georg Forster, profesor en Vilna, naturalista y viajero, estaba en muchos puntos importantes en desacuerdo con el Kant de estos dos artículos de 1785-1786. Para explicar la variedad física humana, prefería (1) la explicación poligenésica (con tres fuentes principales: África para los negros, el Cáucaso para los blancos, y el Tíbet para los indostánicos), (2) la acción directa del clima como causa de las mudanzas (por ejemplo, del color de la piel) y un cierto (3) principio de continuidad en la escala del ser, que favorecía la reproducción con descendencia mixta entre especies muy contiguas.<sup>51</sup> Prescindía, por tanto, de la idea kantiana de linaje único y de variaciones iniciales adaptativas que luego se habían consolidado como herencia indefectible. Pero en esa escala o gradación del color de piel como inmediato ajuste al clima (Forster afirma que “en el África ardiente los descendientes de seres humanos blancos se vuelven negros”) encontramos de nuevo al español, en una posición interesante dentro de la teoría de las latitudes cromatodérmicas:

El ser humano blanco en España, Mauritania, Egipto, Arabia y Abisinia es de un color más oscuro que en Alemania, Polonia, Prusia, Dinamarca y Suecia; incluso, que la tonalidad oscura aumenta aproximadamente en la graduación tal como nombro estos países, hasta que alcanza considerablemente lo negro en Abisinia y en las colonias arábicas en la costa oriental de África (Kant, 2021, 210).

Una vez más encontramos a los españoles en una secuencia directa con los moros y los árabes. El no ser negros tampoco es que les librase especialmente de opiniones desfavorables: el doctor Sömmerring, destacado médico de Maguncia experto en anatomía, ya había recogido un sentir general al explicar que los blancos consideraban a los moros como “menos perfectos”, “menos dignos de la primera posición en la creación animal de nuestro planeta”, “menos que nosotros, los blancos”.<sup>52</sup> Esto lógicamente hemos de representarlo en un contexto dentro del cual, según veremos en la siguiente sección, Kant interpreta al español como una mezcla biológica de moro y europeo.

Forster dudaba de la aplicación directa del principio de finalidad a la formación de razas o variedades. Por ejemplo, en los americanos habría

<sup>51</sup> “El ser humano acaba en el negro, al igual que el mono comienza con el orangután. Por tanto, un ser humano semejante a un mono no es un mono”. (Kant, 2021, 218). Con ello Forster rechazaba de plano la teoría de Fabricius (Ibid., 216) de que el mono podía haber intervenido en la génesis del negro; pero, al mismo tiempo, colocaba a esta población en la vecindad de los simios. En Forster, ello no justificaba la discriminación racial sino, por el contrario, exhortaba a que el hombre blanco cumpliera su misión en la creación y ayudase al negro a desarrollar todas sus capacidades humanas. La crítica frontal de Forster al colonialismo cruel conducía, pues, a un paternalismo educativo interracial.

<sup>52</sup> “Es ist nur zu bekannt, wie wenig brüderlich wir diese Unglückliche behandle, und da mit einer Kälte und Gewissensruhe, die eben wegen ihrer ziemlichen Allgemeinheit, stillschweigend zu verrateh scheint, dass wir die Mohren für weniger vollkommen, für weniger der ersten Stelle in der tierischen Schöpfung unseres Planeten würdig, mit einem Wort, für geringen als uns Weisse halten”(Sömmerring, 1784, 3). Sömmerring dedicó a Forster al año siguiente el libro *Über die körperliche Verschiedenheit des Negers vom Europäer*.

habido una adaptación a su clima originario en Asia, antes de la migración al Nuevo Mundo. Pero eso significaría que la Providencia no había previsto ni esta trasplantación ni el desajuste subsiguiente entre cuerpo y clima. Poco providente.

Este fue el guante que recogió Kant para emprender su tercera intervención sobre las razas, bajo el título aparentemente ultra académico de *Sobre el uso de principios teleológicos en la filosofía* (1788).<sup>53</sup> Esto tenía más enjundia que la que el estilo escolar anunciaba. En efecto, cuatro años antes Kant había sostenido, en su *Idea sobre una historia general en perspectiva de ciudadanía mundial*,<sup>54</sup> que la historia humana podía leerse en su conjunto como la ejecución de un secreto plan de la Naturaleza para llegar a una asociación política mundial, es decir, la agrupación de los hombres en una república interiormente perfecta. El camino para ello sería la expansión de la Ilustración y el acceso de sus principios a las esferas gubernamentales decisorias. Mientras tanto, el propio antagonismo de los Estados requería, para no debilitar los propios Estados, una protección de las fuerzas de la sociedad, con libertades de comercio y de religión. Pero el Estado final cosmopolita sería el único en que podrían desarrollarse “las disposiciones primitivas de la especie humana”. Y así el agregado de acciones humanas puede convertirse en un “sistema” del devenir. De modo que, si se reflexiona sobre la historia, “se descubrirá un curso regular de mejoramiento de la constitución en esta nuestra parte del mundo (que verosímelmente, algún día dará sus leyes a las otras)” (AA, VIII, 29). Este es el punto en el que la teleología de las razas y la teleología de la historia política confluyen: porque “nuestra parte del mundo” (im unsere Welttheile), ilustrada, es el hombre blanco nordeuropeo.

Contra Forster, Kant defiende el derecho a una historia natural reconstructiva. Reitera la composición, en dicha historia, de linaje (Stamm), raza o subespecie (Race, Abartung) y, ya no de rasgos hereditarios, castas humanas o variedades nativas (Menschenslag). El filósofo de Königsberg reitera sus tesis sobre cómo el negro demuestra su argumento y menciona a los pueblos que no producen mestizos:

Pues no están sometidos en lo más mínimo a esta ley ni el europeo más septentrional con los de sangre española, ni el mauritano o árabe (...) en el cruce con mujeres circasianas. Tampoco hay razón para juzgar su color por algo diferente al moreno que se da en el linaje humano blanco, una vez que se ha dejado de lado lo que imprime el sol de su país a cada individuo de entre estos últimos (Kant, 2021, 172-173; AA, VIII, 171).

Implícitamente, en esta comparación se considera al español como lo más opuesto al europeo del norte y los más próximo al mauritano. Dentro de la discusión sobre la piel como adaptación originaria o constante, Kant aduce el ejemplo de los gitanos. Su lengua revela su origen índico, y ello coincide con su tono de piel oliva, que se sigue heredando a pesar de que ya hace

<sup>53</sup> Hay una traducción y presentación española (Sánchez, 2004, 7-47).

<sup>54</sup> *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (AA, VIII, 15-32).

muchas generaciones que abandonaron sus lugares ídicos de origen. Y añade: “Hacer pasar su color por una mera variedad, como el color del español moreno frente al danés, significa poner en duda el cuño de la naturaleza” (Kant, 2021, 175; AA, VIII, 172). Esto significa que la mezcla del español con otra población de raza blanca produce una variedad (Variatät), pero no un mestizo.

El problema de los americanos lo soluciona Kant con una secuencia de adaptaciones incompletas. Cuando se desplazó del sur al noreste de Asia, esta población comenzó una adaptación al clima septentrional, generándose esta raza. Pero como pasó a América, esa adaptación inicial se interrumpió, de modo que ya no era apta totalmente ni para uno ni para otro emplazamiento. Y para avalar esta uniformidad de los amerindios, Kant cita el relato de los viajes del español Antonio de Ulloa.

Pero que su natural no haya alcanzado adecuación completa en ningún clima también puede comprobarse por el hecho de que difícilmente puede aducirse otra razón de por qué esta raza, demasiado débil para el trabajo duro, demasiado indolente para el trabajo perseverante e incapaz de toda cultura (...), se sitúa incluso muy por debajo del negro, que por lo demás ocupa el más bajo en el resto de los niveles que hemos denominado diversidades de raza (Kant, 2021, 180; AA, VIII, 175-176).

Kant consideraba como una prueba de su teoría el que las razas no se hallan distribuidas “esporádicamente”, sino “cicládicamente”: la ascendencia pura de los de piel amarilla se confina al Indostán; los negros están entre Senegal y Cabo Negro; en América no hay ni unos ni otros. Todo atestigua aislamientos originarios. Así pues, hay escalas de causalidad finalista: una es el peculiar desarrollo de disposiciones originarias para la formación de las razas adaptadas a sus nichos geográficos primeros; otra es que esto forma parte de la finalidad de la Naturaleza para la preservación de la especie. Pero si hay una teleología suprema, entonces no vale solo la preservación, sino que se busca la plenitud de las facultades. La filosofía de la historia natural transita así a la de la historia política. La vanguardia de la libertad y del reino de los fines es “nuestra parte del mundo”: hay una teleología de la Ilustración, liderada por los europeos del norte. La consideración de España como país a la vez blanco y no ilustrado lo demuestra.

### **3.6. El destino de las razas no blancas.**

Terminemos esta sección con una polémica que viene atrayendo el interés de algunos especialistas, en relación con las teorías raciales de Kant: ¿se oponía el filósofo a los matrimonios interraciales? Una de sus anotaciones antropológicas, recogida en la *Akademie-Ausgabe*, dice:

Todas las razas serán exterminadas (los americanos y los negros no pueden gobernarse a sí mismos. Por eso sólo sirven como esclavos), excepto los blancos. La terquedad de los indostánicos en sus costumbres es la razón por la que no se fusionan

en un solo pueblo con los blancos. No es bueno que se mezclen. Españoles en México.<sup>55</sup>

Es una referencia algo críptica y no se convirtió en texto publicado, por lo cual quizá solo sea un ejercicio coloquial preparatorio. Sin embargo, las expresiones son algo tajantes y uno se pregunta si hay que tomarlas como desahogos impertinentes en los borradores o como verdaderos pensamientos que fueron luego disimulados en los textos que iban a imprenta.<sup>56</sup> En particular, la referencia a “españoles en México” no deja claro si es porque se están mezclando con los amerindios o porque precisamente lo están evitando. Nos inclinamos a lo primero, ya que el juicio general de Kant sobre España y sus colonias suele ser desfavorable. Un poco antes ha apuntado a México y Perú para descalificar a los amerindios:

Americano insensible. Sin afecto ni pasión, sólo por venganza. Aquí, el amor a la libertad es simplemente una independencia perezosa. No hablar, no amar nada, no preocuparse por nada. México y Perú. No adoptar ninguna cultura en absoluto.<sup>57</sup>

Razas “exterminadas” debería leerse aquí como que la tendencia histórica es a su absorción o desplazamiento por otras, como se sugiere respecto a la fusión de los indostánicos en la raza blanca. No implica una acción de exterminio, sino una predicción demográfica, por el estado histórico y cualidades descritas en las diferentes razas. En la medida en que Kant apostaba por un estado mundial o una federación de estados, con un derecho de ciudadanía mundial que es universal hospitalidad (Kant, 2021, 114-115; AA, VIII, 357-359), iba implícita en su planteamiento una gran mezcla genética futura.

#### **4. Los españoles, árabes de Occidente.**

##### **4.1. Retrato antropológico-pragmático del español.**

Entre el primer retrato de los españoles por Kant en 1764 y el último en la *Antropología desde el punto de vista pragmático* en 1798, los rasgos generales se amplifican y enriquecen en sentidos muy interesantes al cabo de tres décadas largas. De nuevo reproducimos íntegra la descripción del filósofo (aunque él más bien la presenta como una observación empírica de geógrafo, más que teórica de filósofo, rebajando así el estatus epistémico de su texto):

El español, producto de la mezcla de la sangre europea con la árabe (morisca), muestra en su conducta pública privada una cierta solemnidad y hasta el labriego frente a sus superiores, a los cuales está sometido también legalmente, cierta conciencia de su dignidad. La *grandezza* española y la grandilocuencia que se

<sup>55</sup> “Alle racen werden ausgerottet werden (Amerikaner und Neger können sich nicht selbst regiren. Dienen also nur zu Slaven), nur nicht die der Weissen. Hartnäckigkeit der Indianer bey ihren Gebräuchen ist Ursache, daß sie nicht in ein Volk mit den Weissen zusammen schmelzen. Es ist nicht gut, daß sie sich vermischen. Spanier in Mexico.” (AA, XV, 878)

<sup>56</sup> Ver una discusión en (Callender, 2021).

<sup>57</sup> “Americaner unempfindlich. Ohne affect und Leidenschaft als blos vor Rache. Freyheitsliebe ist hier bloße faule Unabhängigkeit. Sprechen nicht, lieben nichts, sorgen vor nichts. Mexico und Peru. Nehmen gar keine Cultur an.” (AA, XV, 877)

encuentra incluso en el lenguaje de la conversación revelan un noble orgullo nacional. De aquí que la familiar travesura francesa le sea perfectamente repugnante. El español es mesurado y sumiso, de corazón, a las leyes, principalmente a las de su vieja religión. Esta gravedad no le impide deleitarse en los días de regocijo (por ejemplo, al recoger su cosecha entre cantos y danzas), y cuando el domingo por la tarde suena el fandango, no faltan trabajadores en aquel momento ociosos que dancen al son de esa música en las calles. Este es su lado bueno.

El malo es que el español no aprende de los extranjeros, ni viaja para conocer otros pueblos; que está en las ciencias retrasado de siglos; que, difícil para toda reforma, está orgulloso de no tener que trabajar; que es de un espíritu romántico, como demuestran las corridas de toros, y cruel, como demuestra el antiguo auto de fe, y que revela en su gusto, en parte, un origen extra-europeo.<sup>58</sup>

En una nota de Kant a este segundo párrafo de la cita se aclara:

Es algo característico de ellos [*los españoles*] el espíritu limitado de todos aquellos pueblos a los que no acomete la curiosidad de conocer por sus propios ojos el mundo exterior, ni menos de propagarse por él (como ciudadanos del mundo), por lo que franceses, ingleses y alemanes se diferencian ventajosamente de los demás.<sup>59</sup>

Kant describe al español, pues, como cerrado, vago, ignorante, cruel, grandilocuente. Poco pesan en el otro lado de la balanza el romanticismo, la sumisión a las leyes y a la religión, el espíritu de fiesta. Aunque, sin duda, un

<sup>58</sup> (Kant, 1990, 269-270). Esta reedición de la traducción de José Gaos de 1935 se imprimió sobre papel producido en la fábrica de Sniace de Torrelavega (Cantabria). El texto alemán: "Der aus der Mischung des europäischen mit arabischem (mohrischem) Blut entsprungene Spanier zeigt in seinem öffentlichen und Privatbetragen eine gewisse Feierlichkeit, und selbst der Bauer gegen Obere, denen er auch auf gesetzliche Art gehorsam ist, ein Bewusstsein seiner Würde. — Die spanische *Grandezza* und die, selbst in ihrer Conversationssprache befindliche Grandiloquenz zeigen auf einen edlen Nationalstolz. Daher ist ihm der französische vertrauliche Muthwille ganz zuwider. Er ist massig, den Gesetzen, vornehmlich denen seiner alten Religion herzlich ergeben. — Diese Gravität hindert ihn auch nicht, an Tagen der Ergötzlichkeit (z. B. bei Einführung seiner Ernte durch Gesang und Tanz) sich zu vergnügen, und wenn an einem Sommerabende der Fandango gefidelt wird, fehlt es nicht an jetzt müssigen Arbeitsleuten, die zu dieser Musik auf den Strassen tanzen. Das ist seine gute Seite. Die schlechtere ist: er lernt nicht von Fremden, reiset nicht, um andere Völker kennen zu lernen; \* bleibt in Wissenschaften wohl Jahrhunderte zurück; schwierig gegen alle Reform, ist er stolz darauf, nicht arbeiten zu dürfen; von romantischer Stimmung des Geistes, wie das Stiergefecht, grausam, wie das ehemalige *Auto da Fe* beweist, und zeigt in seinem Geschmack zum Theil ausser-europäische Abstammung" (AA, VII, 316). La nota de Kant a pie de página (\*) dice: "Die Eiuagesehräntheit des Geistes aller Völker, welche die uninteressirte Neubegierde nicht anwandelt, die Aussenwelt mit eigenen Augen kennen zu lernen, noch weniger sich dahin (als Weltbürger) zu verpflanzen, ist etwas Charakteristisches an denselben, wodurch sich Franzosen, Engländer und Deutsche vor anderen vorteilhaft unterscheiden" (Ibid.). Todavía en un manual de antropología del primer cuarto del siglo XX, elaborado por un experto de la Universidad de Cambridge, se sostenía que la invasión musulmana de España ("*Saracen-Arab and Berber*") no había dejado mucha impronta física, principalmente porque ya había una previa afinidad genética entre invasores e invadidos (Haddon, 1925, 65).

<sup>59</sup> En cambio, Rousseau, en *Emilio*, había sostenido que lo importante no es viajar mucho, sino provechosamente, y elogiaba a los españoles frente a franceses, ingleses y alemanes en este aspecto: "Comme les peuples les moins cultivés sont généralement les plus sages, ceux qui voyagent le moins voyagent le mieux; parce qu'étant moins avancés que nous dans nos recherches frivoles, et moins occupés des objets de notre vaine curiosité, ils donnent toute leur attention à ce qui est véritablement utile. Je ne connois guère que les Espagnols qui voyagent de cette manière" (Rousseau, tome II, 1872, 701). Cierta primitivismo español era, pues, ventajoso.

imperio intercontinental no ha podido ser obra de gente cerrada y que no viaja (no viaja, pero ha descubierto y colonizado América y en 1522 ha sido la primera en circunnavegar el globo, mucha hazaña para tan poco viajero). Sostener ese imperio tampoco habrá sido cosa de perezosos, teniendo en cuenta las distancias y los desafíos. Y la crueldad no parece un dato exclusivo del español. En la época misma de la *Antropología* estaba reciente el Terror jacobino. El propio Kant, en *La paz perpetua*, ha arremetido tres años antes contra los destrozos imperialistas europeos, incluso justificando las políticas aislacionistas de Japón y China (Kant, 2021, 116-117; AA, VIII, 359). Por lo que respecta a la grandilocuencia, que ya hemos visto observada por Voltaire referida a la literatura española, acaso fuese defecto venial y atenuable en un pueblo que ha intervenido en tan considerables acontecimientos y desarrollado, en literatura y artes plásticas, una verdadera referencia estética. Ciertamente, en la medida en que *El Quijote* posee una intención irónica y de autocritica cultural, la oratoria del ingenioso hidalgo vendría a confirmar el reproche kantiano. Y no hay que omitir que culteranismo y conceptismo del Barroco, Góngora y Quevedo, se alejaban de la transparencia del lenguaje.

Centrado más en un carácter étnico constante que en el examen histórico de la contingente acción de los gobiernos, el Kant antropólogo deja sin criticar en el español lo que sí le achacaba Adam Smith: mala organización de los recursos, poca comprensión de cómo funcionan el comercio y la moneda, intervencionismo político defectuoso, excesiva influencia eclesiástica en las minucias del mecanismo social. Kant insiste en los clichés ilustrados sobre una España entre pintoresca y mala, sin aportar más pruebas empíricas de ellos, y sobre todo en que los autos de fe no se deben a la religiosidad, sino a la crueldad. Esto era una *petitio principii*: que una religión no puede ser cruel. La bondad de los dioses está aún por demostrar. Aquí acaso detectemos una influencia en Kant de la teodicea de Leibniz. Este afirma que vivimos en el mejor de los mundos posibles; aquel, que caminamos hacia él.

#### 4.2. El europeo moro.

Pero la gran novedad de la *Antropología* es que todos estos rasgos del español poseen una causa genética: no es un europeo puro, sino que está mezclado con los moros, es medio africano, medio oriental.<sup>60</sup> Kant se hizo, pues, precursor de esa noción de que África empieza en los Pirineos, idea

<sup>60</sup> Aseveración tan gratuita como las anteriores. La posibilidad de analizar el ADN con técnicas actuales ha mostrado que el porcentaje de población nativa de España con genes relacionados con el Magreb u Oriente Medio es muy bajo. Los defectos o virtudes españoles venían genéticamente del avance de la cristiandad septentrional hacia el sur. Un pueblo biológicamente “europeo”, cuyas peculiaridades no eran “moras”, sino ibéricas ancestrales y de invasiones prehistóricas desde Europa (hoy abrumadoras en el análisis del cromosoma Y, que atestigua la invasión de los pueblos Yamnaya hace cinco milenios). Ver (Íñigo Olalde et al., 2019); acceso 27-10-2024. Más bien al revés, existen pistas genéticas de que en el neolítico tardío hubo una migración ibérica hacia el Magreb marroquí; ver (Fregel, 2018); acceso 27-10-2024.

posiblemente de inspiración francesa y que adoptarán pronto abiertamente autores de ese país como el prelado Dufour de Pradt, dolido por la derrota de la Francia imperial.<sup>61</sup> Gobineau sostendrá en 1855 que los antiguos iberos eran eslavos y para ello les atribuye algunos rasgos típicos del español de las críticas ilustradas.<sup>62</sup> Y algún prolífico historiador británico de alrededor de 1900, como Martin A. S. Hume, insistirá en la tesis africana, que será recogida desafiadamente por Unamuno.<sup>63</sup>

En esta obra kantiana, la caracterización de las naciones toma unos patrones normativos concretos. Los pueblos que viajan porque son intelectualmente curiosos son franceses, ingleses y alemanes. Las naciones más adelantadas en civilización son Francia e Inglaterra. Sin embargo, para justificar un punto de su antropología, cita Kant el informe de la expedición geodésica sudamericana de Antonio de Ulloa, andaluz singular y uno de los divulgadores en el siglo XVIII de la existencia del platino como elemento de la naturaleza. Parece que Ulloa, que llegó a gobernador de Luisiana, había viajado algo más que Kant: almorzó en Sans Souci con el propio rey prusiano Federico el Grande, “gran hispanófilo” (contaba entonces Kant 27 años), y como naturalista la curiosidad se le daba por descontada. Ulloa fue hecho miembro de la Royal Society de Londres.<sup>64</sup> Y algunas figuras españolas sí se

<sup>61</sup> Dominique Dufour de Pradt, *Mémoires historiques sur la révolution d'Espagne* (Paris: Perroneau, 1816). Pradt prosperó con Napoleón hasta ser arzobispo de Malinas.

<sup>62</sup> “Les Ibères étaient donc des Slaves. J'en répète ici les raisons: peuple mélancolique, vêtu de sombre, peu belliqueux, travailleur aux mines, utilitaire. Il n'est pas un de ces traits qui ne se laisse apercevoir aujourd'hui dans les masses du nord-est de l'Europe” (Gobineau, 1884, 119). Traducción nuestra: “Los iberos eran, pues, eslavos. Repetiré aquí las razones: pueblo melancólico, vestido de oscuro, poco belicoso, trabajador de las minas, utilitario. Es uno de esos rasgos que se no dejan de percibir hoy en las masas del nordeste de Europa”. Precisamente el cromosoma Y parece dar ahora cierta razón a Gobineau en cuanto a la semejanza con la genética eslava, pero por supuesto por motivos muy distintos a la escasamente científica y excesivamente ideologizada teoría racial del decimonónico ensayista francés. Se trata más de una coincidencia fortuita que de una verificación experimental; por nuestra parte, quede claro que no apoyamos ninguna teoría racial, y en ello seguimos a los más destacados paleoantropólogos y genetistas de hoy.

<sup>63</sup> “Gifted with a vehement vividness of imagination and floridness of word surpassing that of the Italians of the south, and derived from similar sources, the Spaniards, nevertheless are endowed with certain characteristics of their Afro-Semitic root race, which, except in times of uncontrollable excitement and social decadence, keep in check the bubbling vivacity of the Southern Latin. The keynote of this primitive racial character is overwhelming individuality; and all that the Spaniards have done in the world, their transient imperial greatness, and their permanent tenacity, is owing to this quality in its various manifestations” ((Hume M, 1901, X). Unamuno publicó una amplia e interesante reseña del libro de Hume en “El individualismo español” (Unamuno, 1958, 617-632). Atribuye el individualismo español a su génesis pastoril y de vagabundaje debida a la pobreza del suelo: hay un “abelismo” ibérico. Además, seguirá reivindicando la “vieja sabiduría africana” de San Agustín, ver (Unamuno, 1918, 159ss).

<sup>64</sup> En su gira por Europa, Ulloa pasó por Prusia en otoño de 1751 después de su periplo báltico y participó en un almuerzo en Potsdam con Federico el Grande y Maupertuis, que desde 1746 era presidente de la Academia Prusiana de Ciencias. “Cuenta Ulloa en su correspondencia que Federico II lo sentó a su mesa ‘a comer en extraordinario con solos los príncipes sus hermanos, otras personas jefes de su real casa entre quienes tuvo lugar Mr. de Maupertuis como uno de sus más allegados favoritos, la comida duró dos horas y en ella tuvo el honor de ser el único que entretuviese la conversación del rey, que a lo ordinario

habían interesado tanto por la organización prusiana en Berlín, como por la figura de Montesquieu en Francia: así parecen atestiguarlo los viajes del culto Conde de Aranda en la década de 1750, antes de que el Motín de Esquilache le convirtiera en 1766 en el hombre fuerte de la monarquía de Carlos III para una década larga, que se ha calificado como “edad dorada de la Ilustración” para España (Onaindía, 2002, 130-131).

Se permite Kant una nota humorística, apelando a la imaginaria descripción por los turcos de los defectos de los pueblos europeos. En esa lista, España figura como “el país de los antepasados” (Ahnenland), posiblemente por la obsesión con los orígenes y lo tradicional. Esto no era del todo incorrecto: España parecía más importante hacia el pasado que hacia el futuro, pero al mismo tiempo la etiqueta obviaba el hecho práctico de que la antigüedad era fuente de derechos y privilegios.

Y si en *Emilio* había justificado Rousseau que las provincias más periféricas y menos en contacto con otros pueblos son las más adecuadas para observar el “genio” de una nación, de modo que, según él, los ingleses son más ingleses en Mercia que en Londres, y los españoles más españoles en Galicia que en Madrid (Rousseau, II, 1872, 713), Kant sigue en parte este criterio, con una fuerte castellanización de la identidad de España: la verdadera casta del español debe buscarse en Castilla, no en los puertos de mar.<sup>65</sup>

En realidad, las referencias a los españoles en la *Antropología*, y esta obra misma, son el destilado de muchos años de semestres invernales en la Albertina. Los apuntes de diversos estudiantes asistentes a dichas lecciones han permitido formar un corpus que se ha integrado en la edición de la Academia y que ha sido también, de facto, universalizado al publicarse en una traducción inglesa (Kant, 2012).<sup>66</sup> Allí podemos ver un estadio previo de las valoraciones de Kant sobre España:

Uno podría llamar a España la tierra de los antepasados, del mismo modo que Francia es la tierra de la moda. Es difícil esbozar un carácter de los españoles. No descienden

---

era en las cosas de las Indias’. Trata también de la educación que daba al príncipe —el que después había de ser el débil y místico Federico Guillermo II—, con la cual, sin olvidar expresar que, ‘religión aparte’, coincidía, alabándola. Quiso Federico, gran hispanófilo, retener a Ulloa por mucho más tiempo; pero éste pudo, al fin, cortésmente, excusarse y tomar la posta camino de París, por el Palatinado, Nancy y Strasburgo, llegando allí el 10 de diciembre, con el cuerpo y la carroza destrozados por las pésimas condiciones del camino” (Guillén, 1936, 207).” Ver López Vázquez, A. (2021).

<sup>65</sup> AA 25-2, V-Anthr/Dohna, p. 37. “In Castilien muß man den ächten Schlag der Spanier suchen, nicht in und um die Seehäfen”.

<sup>66</sup> Y también (Cohen, 2014) y (Cohen, 2009). En español, la edición de Sánchez Rodríguez (Kant, 2015), que recoge partes de los apuntes Collins (invierno 1772-73), Parow (mismo semestre), Friedländer (1775-76), Pillau (1777-78), *Menschenkunde* (1781-82), Mrongovius (1784-85) y Busolt (1788-89). Una protesta clásica contra el pasadismo español, pero que al mismo tiempo lo constata como rasgo definitorio, está en las *Meditaciones del Quijote*: “En un grande, doloroso incendio habríamos de quemar la inerte apariencia tradicional, la España que ha sido, y luego, entre las cenizas bien cribadas, hallaremos como una gema iridiscente la España que pudo ser. Para ello será necesario que nos libertemos de la superstición del pasado, que no nos dejemos seducir por él como si España estuviese inscrita en su pretérito” (Ortega, I, 2018, 293).

felizmente de los moros sino de los godos, aunque puede que no valoren mucho a estos últimos. Están llenos de ceremonias; como resultas, son los mayores enemigos de los franceses. Están aún varios siglos retrasados en las ciencias, porque no aceptan nada de otras naciones. Son los verdaderos antípodas de los franceses, porque son grandes enemigos de todos los cambios, tanto en la religión como en el modo de vida; sin embargo, tienen muchas pasiones, y casi siempre una danza, que se llama “el fandango”. Desde luego no les falta espíritu; sin embargo, de su orgullo, según el cual se ven a sí mismos como la más distinguida y capacitada nación, surge al mismo tiempo la pereza, que generalmente hablando está conectada a cada persona. No obstante, a este respecto mucho depende de las diferentes regiones de España; porque en los distritos fronterizos con Francia, se han asumido ya muchos rasgos y costumbres de los franceses, como en Madrid, donde reside la corte. Pero en Castilla la Nueva y las montañas de Asturias uno aún encuentra auténticos españoles, que pasan por descendientes de los antiguos godos (porque todos ellos creen ser de noble origen) y esto es exactamente la razón por la que se pasean muy solemnemente vestidos de negro y con anteojos. Solo unos pocos españoles aprenden lenguas extranjeras (Kant, 2012, 317).<sup>67</sup>

En otras anotaciones, se puede leer:

España es la tierra de la ascendencia. Ponen gran énfasis en la longevidad de su linaje, en la descendencia de sangre, códigos y costumbres ancestrales en religión. De acuerdo con ello, tienen en gran estima, por ejemplo, la sangre gótica, porque no está mezclada con nada de sangre mora. Con altivez y un aire de privilegiados, desprecian a todas las demás naciones. Son muy dados a la superstición, que es entonces atendida por la ignorancia (Ibid., 201).

Y este carácter de los españoles permite interpretar, por mezcla con el francés, un tercer carácter nacional, el polaco: “Una cierta solemnidad prevalece entre los polacos. Pero después una indiferencia masuriana resulta de ello ... Polacos y rusos tienen un carácter de mezcla oriental mayor al de los demás pueblos de Europa. Así en la elocuencia de los polacos hay más pompa de declamación que conceptos” (Ibid., 202). Nótese la ‘orientalidad’ compartida entre españoles, polacos y rusos.

### 4.3. La vieja sangre oriental.

En todos estos bocetos de caracterización tomados de apuntes estudiantiles se aprecia la pobre impresión que causaba el retrato kantiano de España. Es necesario dejar constancia de alguno más, por su evidente interés para nuestro argumento investigador. En los apuntes de Mrongovius, estudiante de Gdansk, leemos:

Los españoles: aunque su rey era un príncipe de la casa de Borbón, fue incapaz de cambiar sus costumbres, después de todo. Quizá *la vieja sangre mora* es responsable de esto. Son los exactos antípodas de los franceses; se agarran firmes a sus viejas costumbres y, como los pueblos orientales, se mantienen aparte de muchas ciencias. No tienen deseos de viajar, ni de aprender francés. La palabra “grandeza” así designa una reputación que incluso cada campesino se da a sí mismo y surge del sentimiento de su imaginado valor. Los comerciantes tienen preeminentemente algo noble y son los más honorables del mundo. Porque si se declara una guerra entre España e Inglaterra, se emite de inmediato un edicto conminando a no pagar las deudas a los mercaderes ingleses, pero lo pagan de todos modos, incluso a riesgo de

<sup>67</sup> Nuestra traducción.

sus propias vidas. Su mesa está muy pobremente provista. Comen poco en cantidad y calidad. Un viajero alemán con su compañía causó una gran conmoción por todo lo que consumía, y los españoles corrieron a ver cómo comían los alemanes. Por eso la ciudad de Zaragoza le prohibió la entrada, ya que temían no tener suficiente comida para él.

La nación tiene pocos placeres. Solo una danza llamada fandango tiene tal atractivo para el pueblo que, si alguien hace esa danza, el pueblo baila en las calles. La nación es algo cruel; esto se demuestra en la tauromaquia y en el auto de fe, donde la gente que lleva un sambenito es quemada si sus capirotos están pintados con diablos y teas hacia arriba, pero los que tienen las antorchas hacia abajo son expulsados del país. Tienen una *propensión a lo romántico*. En España toda reforma fracasa porque se aferran rígidamente a sus viejas costumbres, pues cuando el rey quiso simplemente abolir la capa y el sombrero ancho para reducir el número de delincuentes, se armó una revuelta contra él (Ibid., 491-492).<sup>68</sup>

La acusación de orientalismo a España no es baladí, pues implica la asignación de una restricción en la capacidad para servirse de la razón. De otro modo dicho: su potencia de raciocinio está mermada y es inferior. Lo indican con rotundidad las notas de clase de Friedländer (invierno 1775-76), que merecen traerse aquí, pues supondrían la aplicación racializada de las nociones de razón pura teórica y razón pura práctica, y ello afecta a la percepción sobre los españoles:

La razón es además una facultad de conocimiento a partir de conceptos. Diferentes personas tienen un uso de la razón con ocasión de la intuición, pero no a partir de conceptos puros, que es el uso puro de la razón. Aquellos que entienden algo según la analogía, según imágenes, hacen uso de la razón, pero no a partir de conceptos. A ella pertenecen todos los pueblos orientales. De esto se sigue que en ellos la moral no pueda ser pura en su totalidad, porque esta debe conocerse a partir de conceptos. A su moral le falta el concepto moral puro, por lo que en ellos nada puede surgir del principio de moralidad. La ambición de honores en los pueblos orientales es algo completamente distinto de la ambición de los pueblos occidentales. Entre estos, el concepto del honor es un concepto genuino, solo que los pueblos orientales perseguían el honor, por ejemplo, mediante el poder, por lo tanto en la sensibilidad, y no a partir de conceptos. Incluso en la arquitectura debe subyacer un concepto, si ha de tener gusto y toda la aprobación de nuestra alma. Así, los edificios en oriente son, ciertamente, ricos en oro y piedras preciosas, es decir para la sensibilidad; pero no han surgido a partir de idea alguna, a partir de ningún plan sobre el todo. Oriente es el país de la sensación, mientras que occidente es el país de la razón sana y pura. El mérito de occidente es juzgar de forma determinada a través de conceptos; de ahí que esta ventaja del talento occidental no deba destruirse con analogías e imágenes, pues esto sería la ruina del gusto occidental (Ibid., 97-98).<sup>69</sup>

Las anotaciones de otros estudiantes acumulan más sentencias oídas de Kant en el aula. En Dohna se afirma la existencia del carácter nacional como algo causado por la complexión (mezcla de sangre, irritabilidad de los nervios, forma del cuerpo), que a su vez varía con los climas. En cuanto al español, su aire de seriedad “parece provenir de su sangre mora o

<sup>68</sup> Nuestras cursivas. El Motín de Esquilache, pues, agravó la ya mala imagen de España. (V-Anth/Mron, AA, XXV-2). Ver (Kant, 1990, 56-58).

<sup>69</sup> AA, 25-2, V-Anthr/Friedländer, 552.

sarracena.” Orgullosa y perezosa, no está claro si la pereza causa el orgullo o a la inversa, “pero uno diría que su pobreza está basada en la pereza, y esta en el orgullo”. Y “todas sus alegrías están siempre unidas a la pompa, y por tanto la nación no tiene ninguna inclinación hacia la diversión.”<sup>70</sup>

En los apuntes de Pillau se critica que los españoles muestran “una pomposidad oriental en sus escritos”. España es la pasión por lo viejo: religión, costumbres; “el mayor honor es ser un anciano”. Se reitera el orgullo nacional que conduce a la holgazanería, aunque en estas notas se destacan rasgos positivos como la generosidad del alma, buenos talentos y apego a los principios.<sup>71</sup> En las anotaciones bautizadas como *Menschenkunde*,<sup>72</sup> se afirma tajantemente que la raza blanca “contiene todos los motivos y talentos dentro de sí misma”, por eso hay que detallarla: incluye a toda Europa, los turcos y los calmulos. “Si ha habido revoluciones, siempre han sido provocadas por los blancos y los hindúes; los americanos y los negros nunca han participado en ellas”, habría dicho Kant. Los blancos se subdividían entre orientales y occidentales, y comprendían también a la “nación finlandesa”.

#### 4.4. Cigarros, siesta, flacos, ciegos, caballos...

En unas notas manuscritas con sus propias reflexiones sobre la Antropología, Kant señala a franceses, ingleses, alemanes e italianos como pueblos que tienen en sí “capacidad de dar leyes”; en cambio, españoles y rusos simplemente saben obedecer bien las leyes que otros les dan, mientras que quienes las desobedecen son los polacos y los turcos (AA, XV, 596). En otra anotación, sobre España e Inglaterra, Kant contrapone “pomposidad oriental contra terquedad nórdica” (*orientalischer Schwulst gegen Nördische Starrköpfe*) y subraya que los españoles “no aceptan bien la cultura ni la disciplina” (AA, XV, 587). Mientras franceses y persas exhiben vivacidad y humor, españoles y turcos solo “seriedad” (*Ernsthaftigkeit*) (AA, XV, 585). Otras anotaciones sueltas son un tanto crípticas, pero reflejan también la idea que se hacía Kant de España: el español fumando puros (Zigarros); la siesta (*die siesta der Spanier*); la sutileza de los sentidos en Sancho (AA, XV, 805). En estas notas antropológicas Kant subraya también el individualismo: “El orgullo del español no es un orgullo de la nación, sino del individuo en su nación” (AA, XV, 490). Carencia, pues, de sentido colectivo.

Por otro lado, en sus reflexiones sobre la asignatura a la que tantos años dedicó, la geografía física, Kant efectúa, al ocuparse de Europa, un sumario retrato de cada país. Y en España, nación de gente flaca, mucha ceguera y buenos caballos...

Este país sólo tiene ocho millones de habitantes. En la época de los moros y los godos probablemente había cuatro veces más. La vida monástica, el poblamiento de las

<sup>70</sup> V-Anth/Dohna, AA, XXV-2, 337.

<sup>71</sup> V-Anth/Pillau, AA, XXV-2.

<sup>72</sup> V-Anth/Mensch, AA, XXV-2, 1187.

Indias, la persecución de judíos y mahometanos y la mala economía son las causas de esto. Los españoles son casi todos delgados, a lo que ayuda el consumo de muchas especias y bebidas calientes. En pocos lugares hay más ciegos que aquí. Los asturianos son muy famosos por su origen gótico. Sus caballos son buenos. En Béjar en Extremadura hay dos manantiales, uno de ellos muy frío y el otro muy cálido. Los caballos andaluces superan a todos los demás.<sup>73</sup>

**Pero no solo se habla de geografía, sino también de demografía:**

Aunque una nación después de largos períodos degenera en la naturaleza del clima al que se mudó, a veces todavía se pueden encontrar rastros de su estancia anterior mucho tiempo después. *Los españoles todavía tienen las características de la sangre árabe y morisca.*<sup>74</sup>

Así pues, los estereotipos acumulados por Kant sobre el carácter español abundan en argumentos tomados de la hostilidad de los ilustrados de otros países europeos. La sugerencia de extra-europeidad remataba ese apartamiento. No otra línea seguirá Stendhal al decir que, si el español fuera mahometano, sería un africano completo.<sup>75</sup> La *Antropología* de Kant quedó, en todo caso, como un gran umbral de esta disciplina. Cuando a mediados del siglo XIX se escribían historias de la teoría antropológica, uno de los pioneros citados era Kant. No cabe infravalorar su impacto negativo sobre la imagen de España. La teorización sobre las razas se consideró normal y se trató de vincular con su base en la historia natural. Entre los muchos ejemplos, el austriaco Gumpowicz (que tuvo un tardío seguidor español en Araquistáin).<sup>76</sup>

## **5. Conclusión: la España de Kant**

A lo largo de toda su vida, Kant presentó a España como un pueblo con valores culturales y sociales poco compatibles con la Ilustración, lo que atribuía a que biológica y, por tanto, espiritualmente (pues para él hay vínculo entre complejión física y caracteres mentales) los españoles constituían una mezcla de árabes/moros y europeos. Este orientalismo bio-cultural los hacía menos propensos al uso óptimo de la razón y, en consecuencia, a la moral en ella fundada y al desarrollo científico-técnico. Con ello, Kant, sin ninguna experiencia directa propia sobre España, reelaboró y amplificó la hispanofobia de los ilustrados franceses y

<sup>73</sup> “Dieses Land hat nur acht Millionen Einwohner. Zur Zeit der Mohren und Gothen hat es deren wohl viermal so viele gehabt. Das Klosterleben, die Bevölkerung Indiens, die Verfolgungen der Juden und Mahomedaner und die schlechte Wirthschaft sind Ursache davon. Die Spanier sind fast alle mager, dazu der Genuß vieler Gewürze und hitziger Getränke beiträgt. Es giebt selten irgend wo mehr Blinde als hier. Die Asturier sind wegen ihrer gothischen Abkunft sehr berühmt. Ihre Pferde sind gut. Bei Bejar in Estremadura sind zwei Quellen, deren eine sehr kalt, die andere sehr warm ist. Die andalusischen Pferde übertreffen alle andere.” (AA, IX, 425)

<sup>74</sup> “Obgleich eine Nation nach langen Perioden in das Naturell desjenigen Klimas ausartet, wohin sie gezogen ist: so ist doch bisweilen noch lange hernach die Spur von ihrem vorigen Aufenthalte anzutreffen. *Die Spanier haben noch die Merkmale des arabischen und maurischen Geblütes*” (AA, IX, 318). Nuestras cursivas.

<sup>75</sup> Citado en (Schaub, 2004, 44). Stendhal proyectó en 1804, año de fallecimiento de Kant, escribir una ópera *Don Carlos* en tres actos (Deschamps, 1926, 22-35).

<sup>76</sup> (Gumpowicz, 1883) y (Araquistáin, 1953).

escoceses, en el marco de un supremacismo cultural e incluso racial nordeuropeo que entraba en serio y directo conflicto con el universalismo filosófico de su propia teoría ética y con su filosofía madura de la historia en la década de 1790. El resultado de esas tensiones teóricas fue una filosofía extravagante sobre el país extravagante.<sup>77</sup> Tal legado invita a una investigación monográfica más amplia de esto que aquí solo apuntamos.

### Bibliografía

- Araquistáin, L. (1953): *España ante la idea sociológica del estado*. París, n.d.
- Badorrey Martín, B. (2024): “El proceso de la Beata Dolores: última mujer quemada por la Inquisición (1777-1781)”. *Revista de la Inquisición*, n° 28.
- Barrera, G. (2013): “Espagne”. En Volpilhac-Augier, C., *A Montesquieu Dictionary* [en línea], ENS de Lyon, septembre. URL: <https://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/en/article/dem-1377597760-fr/fr>. Acceso el 18-10-2024.
- Barrière, P. (1947): “Montesquieu et l’Espagne”. *Bulletin Hispanique*, tome 49, 3-4.
- Bentivoglio, G. (1654): *The compleat history of the warrs [sic] of Flanders*. London, Humprey Moseley. [versión española: Varén, B., (1687). *Las guerras de Flandes: desde la muerte del emperador Carlos V hasta la conclusión de la tregua de doze años*. Amberes, Geronymo Verdussen].
- Bentivoglio, G. (1654): *The compleat history of the warrs [sic] of Flanders*. London, Humprey Moseley. [versión española: Varén, B., (1687). *Las guerras de Flandes: desde la muerte del emperador Carlos V hasta la conclusión de la tregua de doze años*. Amberes, Geronymo Verdussen].
- Bertaud, J.-P. (1973): “Notes sur l’agence d’évacuation d’Espagne (1794-1795)”, *Annales historiques de la Révolution française*, n° 214.
- Blumenbach, J. F. (1776): *De generis humani varietate nativa liber*. Gottingae, Vandenhoeck. [Gottingae, Vandenhoeck et Ruprecht, 1795, 3ª ed.]
- Burke, E. (1757). *Indagación filosófica sobre el origen de nuestras ideas de lo sublime y de lo bello* Madrid, Alianza, 2023.
- Callender, L. A. (2021): “Kant and the Cross-Breeding of Races”, *Academia.edu*. DOI: 10.13140/RG.2.2.19465.77926.
- Carlyle, Th. (1825): *The life of Friedrich Schiller, comprehending an examination of his works*. London, Taylor and Hessey.
- Cavanilles, Antonio J. (1785): *Über den gegenwärtigen Zustand von Spanien*. Berlin, Johann Friedrich Unger. [Era versión del texto francés, *Observations*

<sup>77</sup> Esta expresión tendrá su recorrido en el siglo XIX. Así, un autor francés escribirá: “L’Espagne extravague, tout y est exagéré; la liberté chez eux devient licence; le pouvoir, despotisme; la religion, fanatisme; la justice, cruauté; l’honneur, susceptibilité, point d’honneur.” Cit. en (Sala, 1868, 11).

de M. l'abbé Cavanilles sur l'article Espagne de la nouvelle Encyclopédie. Paris, Jombert, 1784].

Cohen, A. (ed.) (2014): *Kant's Lectures on Anthropology. A Critical Guide*. Cambridge, Cambridge University Press.

Cohen, A. (2009): *Kant and the Human Sciences: Biology, Anthropology and History*. New York, Palgrave Macmillan.

Deschamps, J. (1926): "Stendhal et l'Espagne". *Bulletin Hispanique*, tome 28, 1. Stendhal proyectó en 1804, año de fallecimiento de Kant, escribir una ópera *Don Carlos* en tres actos.

Diderot, D., D'Alembert, J. (eds.) (1755): *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers. Tome cinquième, Discussion-Esquinancie*. Paris, Briasson, David, Le Breton, Durand.

Dufour de Pradt, D. (1816): *Mémoires historiques sur la révolution d'Espagne*. Paris, Perroneau.

Etienvre, F. (2002): "Avant Masson, Jaucourt: L'Espagne dans l'Encyclopédie de Diderot et d'Alembert". *Bulletin Hispanique*, tome 104, n°1.

Feijoo, B. J. (1773): *Cartas eruditas y curiosas, tomo segundo*. Madrid, Real Compañía de Impresores y Libreros.

Feijoo, B. J. (1779): *Teatro crítico universal. Discursos varios en todo género de materias, para desengaño de errores comunes. Tomo segundo*. Madrid, Ibarra.

Fernández Vega, J. L. (2019): "Spain and the doctors. Historical theories as diagnoses in national psychopathology". *Tempo*, 25, 3, sep.-dec.

Ferrari, J. (1979): *Les sources françaises de la philosophie de Kant*. Paris, Klincksieck.

Fink, G.-L. (1985): "De Bouhours à Herder. La théorie française des climats et sa réception outre-Rhin". *Recherches germaniques*, n°15.

Flechniakoska, J.-L. (1956): "Essai sur les sources du panorama de l'Espagne et de son empire dans l'oeuvre de Montesquieu". *Revue historique de Bordeaux et du département de la Gironde*, tome 5, n°3.

Formosa, P., Goldman, A., and Patrone, T. (eds.) (2012): *Politics and Teleology in Kant*. Cardiff, University of Wales Press.

Foucault, M. (2010): *Una lectura de Kant. Introducción de la 'Antropología en sentido pragmático'*. Madrid, Siglo XXI.

Fregel, R. y otros (2018): "Ancient genomes from North Africa evidence prehistoric migrations to the Maghreb from both the Levant and Europe." *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, vol. 115, 26: 6774-6779. doi:10.1073/pnas.1800851115.

Gissis, Snait B. (2011): "Visualizing 'race' in the eighteenth century", *Historical Studies in the Natural Sciences*, Vol. 41, No. 1.

Gobineau, A. de (1884): *Essai sur l'inégalité des races. Tome second. Deuxième édition.* Paris, Firmin-Didot.

Guillén Tato, Juan F. (1936): *Los tenientes de navío Jorge Juan y Santacilia y Antonio de Ulloa de la Torre-Guiral y la medición del meridiano.* Madrid, Caja de Ahorros de Novelda.

Gumpłowicz, L. (1883): *Der Rassenkampf. Soziologische Untersuchungen.* Innsbruck, Wagner.

Haddon, A. C. (1925): *The races of man, and their distribution.* New York, Macmillan.

Hume, D. (1741): *Essais Moral, Political, and Literary, Part I.* Edinburgh, A. Kincaid.

Hume, Martin A. S. (1901): *The Spanish people: their origin, growth and influence.* London, Heinemann.

Kant's Gesammelte Ausgabe (1900-). Berlin, Akademie-Ausgabe.

Kant, I. (2021): *La cuestión de las razas, seguido de Georg Forster "Algo que añadir sobre las razas humanas".* Edición de Lerussi, N., y Sánchez-Rodríguez, M. Madrid, Abada.

Kant, I. (aut.), Sánchez Madrid, N. (trad.) (2004): "Sobre el uso de principios teleológicos en la filosofía". *Logos. Anales del seminario de Metafísica*, 37 (7).

Kant, I. (2012): *Lectures on Anthropology.* Clewis, R. R., Felicitas Munzel, G. (transl.); Loudon, R. B., Wood, A. W. (eds. and transl.). Cambridge, Cambridge University Press

Kant (1785): *Antropología práctica (según el manuscrito inédito de C. C. Mrongovius, fechado en 1785).* Rodríguez Aramayo, R. (ed.). Madrid, Tecnos, 1990.

Kant, I. (2015): *Lecciones de Antropología. Fragmentos de estética y antropología.* Manuel Sánchez Rodríguez (ed. y trad.). Granada, Comares.

Kant, I. (1982): *Lo bello y lo sublime (1766). La paz perpetua. (1795).* Madrid, España-Calpe, 7ª edición.

Kleingeld, P. (2007): "Kant's second thoughts on race". *The Philosophical Quarterly*, Vol. 47, n° 229.

Kleingeld, P. (2019): "On Dealing with Kant's Sexism and Racism". *SGIR Review*, 2 (2). <https://philpapers.org/rec/KLEODW>. Acceso 30-10-2024.

Kleingeld, P. (2024): "Anti-Racism and Kant Scholarship: A Critical Notice of *Kant, Race, and Racism: Views from Somewhere*, by Huaping Lu-Adler". *Mind*, 2024

Kuehn, M. (2024). *Kant. Una biografía.* Madrid. Akal.

Laboulaye, E. (1876): "Preface de l'éditeur". En *Oeuvres complètes de Montesquieu. Tome deuxième.* Paris, Garnier Frères.

- López Vázquez, A. (2021): *Antonio de Ulloa: un marino-científico entre España y América. Tesis doctoral dirigida por Manuel Bustos Rodríguez*. Cádiz, Universidad de Cádiz.
- Macor, Laura A. (2015): “Renovando el canon filosófico. Schiller, antes, después y más allá de Kant”. *CON-TEXTOS KANTIANOS, International Journal of Philosophy*, nº 2.
- March, E. (2013): “Apreciaciones sobre Velázquez: la pintura del Siglo de Oro español y los viajeros británicos de la Ilustración”. *Acta/Artis. Estudis d’Art Modern*, 1.
- Matthey, Ch. (2008): “L’Ombre et les Lumières. Une vision française de l’Espagne au XVIIIe siècle”. *Dix-huitième siècle*, 1, 40.
- Mikkelsen, J. M. (Ed.) (2013): *Kant and the Concept of Race. Late Eighteenth-Century Writings*. Albany, State University New York Press.
- Montesquieu (1748): *Del espíritu de las leyes*. Intr. Enrique Tierno Galván. Trad. Mercedes Blázquez y Pedro de Vega. Madrid, Tecnos, 1987.
- Montesquieu (1734): *Réflexions sur la monarchie universelle en Europe*. Bibliothèque municipale de Bordeaux, Ms 2511.
- Montesquieu (1891): *Deux opuscules*. Bordeaux/Paris, Gounouilhou/Rouam.
- Montesquieu (1721): *Cartas persianas, II tomos*. Trad. Abate Marchena. Cádiz, Ortal, 1821.
- Montesquieu (2018): “Considérations sur les richesses de l’Espagne / Consideraciones sobre las riquezas de España (1727-1728 ca.)”. Trad. Antonio Hermosa Andújar. *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, nº 39.
- Montesquieu (s. XVIII): “De la manière gothique”, Bibliothèque Nationale de France, NAF 15465, feuillet 14 recto. Texte établi et annoté par Pierre Rétat (*Œuvres et écrits divers II*, Oxford, Voltaire Foundation, 2006; *Œuvres complètes*, t. IX, p. 83-102). Accesible en línea desde 2020 en <https://montesquieu.huma-num.fr/editions/genres-divers/de-la-maniere-gothique/presentation>.
- Nuix y Perpiñá, J. (1782): *Reflexiones imparciales sobre la humanidad de los españoles en las Indias, contra los pretendidos filósofos y políticos: para ilustrar las historias de MM. Raynal y Robertson*. Pedro Varela y Ulloa (trad.). Madrid, Joaquín Ibarra.
- Olcina Cantos, J. (2014): “Enseñanzas climáticas en la obra de Kant”. *Anales de Geografía*, vol. 34, 2.
- Olalde, I. y otros (2019): “The genomic history of the Iberian Peninsula over the past 8000 years”. *Science*, Mar 15; 363 (6432): 1230-1234. Doi: 10.1126/science.aav4040.
- Onaindía, M. (2002): *La construcción de la nación española. Republicanismo y nacionalismo en la Ilustración*. Barcelona, Ediciones B.

- Ortega y Gasset, J. (2004-2010): *Obras Completas*. X tomos. Madrid: Taurus-FOM.
- Platner, E. (1772): *Anthropologie für Ärzte und Weltweise. 1. Theil*. Leipzig, Dycktsch Buchhandlung.
- Puntas Aguilar, T. (2017): “Ideas clásicas para un mundo moderno: buen imperio y buen gobernante en Juan Bautista Muñoz”. *Revista Itálica*, vol. 2, n.3.
- Raynal, G.-Th. (1770): *Histoire philosophique et politique des établissements & du commerce des Européens dans les deux Indes. Tome Premier*. Amsterdam, n.d. [Versión alemana, *Philosophische und politische Geschichte der europäischen Handlung und Pflanzörter in benden Indien. Erster Theil*. Copenhagen und Leipzig, Heineck und Faber, 1774].
- Ribas, P. (2021): “La ‘Metacrítica’ de Herder: Kant visto desde otra Ilustración”. *Revista de estudios kantianos*, No. 6.1.
- Robertson, W. (1769): *The History of the reign of the emperor Charles V, with a view of the progress of society in Europe, from the subversion of the Roman empire to the beginning of the sixteenth century, in three volumes*. London, Strahan & Caldwell; Edinburgh, Balfour.
- Robertson, W. (1777): *The History of America. Vol. I*. Dublin, varios.
- Rodríguez Aramayo, R. (2017): “La plausible impronta (política) de Diderot en Kant”. *Ideas y Valores*, 66, n.163.
- Rousseau, J.-J. (1872): *Oeuvres complètes, avec des notes historiques*. Paris, Firmin Didot.
- Rousseau, J.-J. (1915): *Las ciencias y las artes, en relación con las costumbres*. Madrid, José Yagües.
- Sala, M. (1868): *La vérité sur l’Espagne*. Paris, Gayet.
- Sánchez Madrid, N. (2007): “La función de la epigénesis en la antropología kantiana: las condiciones de ejecución de una ‘historia natural’ del hombre”. *Thémata, Revista de Filosofía*, n.º. 39.
- Schaub, J.-F. (2004): *La Francia española: las raíces hispanas del absolutismo francés*. Madrid, Marcial Pons.
- Serck-Hanssen, C., Himmelman, B. (eds.) (2021): *The Court of Reason. Proceedings of the 13th International Kant Congress*. Berlin: DeGruyter.
- Sloan, Ph. R. (2014): “The essence of race: Kant and late Enlightenment reflections”. *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, <http://dx.doi.org/10.1016/j.shpsc.2014.06.00>. Acceso el 3-11-2024.
- Smith, A. (1776): *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations. Vol. 1*. London, Strahan, Caldell.
- Smith, A. (1763): *Lectures on justice, police, revenue and arms*. Edwin Cannan editor. Oxford, Clarendon, 1896.

Sömmerring, S. Th. von (1784): *Über die körperliche Verschiedenheit des Mohren vom Europäer*. Mainz, n.d.

Sömmerring, S. Th. von (1785): *Über die körperliche Verschiedenheit des Negers vom Europäer*. Frankfurt und Mainz, Varrentrapp Sohn und Wenner.

Terreros y Pando, E. (1767): *Diccionario castellano con las voces de ciencias y artes y sus correspondientes en las tres lenguas francesa, latina e italiana. Tomo segundo*. Madrid, Viuda de Ibarra, 1787.

Unamuno, M. de (1918): *Ensayos VII*. Madrid. Residencia de Estudiantes.

Unamuno, M. de (1958): "El individualismo español". *Obras Completas*, Tomo III, *Ensayo I*. Barcelona, Afrodisio Aguado/Vergara.

Valdez, I. (2022): "Toward a Narrow Cosmopolitanism: Kant's Anthropology, Racialized Character and the Construction of Europe", *Kantian Review*, 27(4).

Varela Ortega, J. (2019): *España. Un relato de grandeza y odio*. Madrid, Espasa.

Vayrac, J. de (1718): *État présent de l'Espagne: Où l'on voit une geographie historique du pays*. 2 vols. Paris, André Cailleau.

Véron Duverger de Forbonnais, F. (1755): *Considérations sur les finances d'Espagne. Seconde édition, augmentée de Réflexions sur la nécessité de comprendre l'étude du commerce et des finances dans celle de la politique*. Dresde.

Voltaire (1757): *Essai sur l'histoire universelle depuis Charlemagne. Tome quatrième, contenant les tems de François I Roi de France & de l'Empereur Charles-quint*. Basle, George Conrad Walther.

Voltaire (1786): *Oeuvres Complètes de Voltaire*. Editores Johann Thurneysen & Wilhelm Haas. Basle, Jean-Jaques Tourneisen.

Zahn, J. (1696): *Specula physico-mathematico-historica notabilium ac mirabilium sciendorum*. 3 vols. Nürnberg, Johann Christoph Lochner, Andreas Knorz.

Zhavoronkov, A., Salikov, A. (2018): "The concept of race in Kant's Lectures on Anthropology". *CON-TEXTOS KANTIANOS. International Journal of Philosophy*, n. ° 7.

***Tópicos 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. (Lutowski, 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),<sup>1</sup> 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

---

<sup>1</sup> 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.<sup>2</sup> 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.

---

<sup>2</sup> *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. Apréciese 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*. 5° 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 Lambea<sup>3</sup> (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

---

<sup>3</sup> „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 periodos 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*<sup>4</sup>, 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”<sup>5</sup> (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

<sup>4</sup> La cursiva es del autor del artículo, no de Ceferino González.

<sup>5</sup> 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*<sup>6</sup> (1869-1874) publicó su

<sup>6</sup> 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.<sup>7</sup> 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.

<sup>7</sup> 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 nosotros<sup>8</sup>. 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

<sup>8</sup> *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 ella<sup>9</sup> (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.”<sup>10</sup>

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

<sup>9</sup> *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]

<sup>10</sup> *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. Preguntémosnos 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 ... Abriábase 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,<sup>11</sup> 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.

---

<sup>11</sup> 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<sup>o</sup> 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 tópicas 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 eclesiásticos 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<sup>a</sup> ed.1845.

Gérando, J.-M.<sup>a</sup> barón de (1804): *Histoire comparee des systèmes de philosophie, considérés relativement aux principes de la connaissance humaine*. Tomo I, 2<sup>a</sup> parte. Paris, Librerie philosophique de Ladrance.2<sup>a</sup> 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.<sup>a</sup> (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.

### ***En recuerdo del profesor Cirilo Flórez.***

José Luis Mora García  
Universidad Autónoma de Madrid  
Miembro del Seminario de Historia de la Filosofía Española e  
Iberoamericana de la Universidad de Salamanca (1978-2024)

Al final me es imposible estar físicamente en Salamanca en este acto de recuerdo y homenaje al profesor Cirilo Flórez. Mas no estar no significa estar ausente. No puedo estarlo. Gracias a los “poderes mágicos” que la palabra escrita tiene, nos es permitido estar plenamente presente. Y eso me satisface pues al recordar a Cirilo viene a la mente una vida entera de quienes nos incorporamos a la actividad académica cuando un grupo de profesores en la Universidad de Salamanca bajo el impulso del profesor Miguel Cruz se dispusieron a recolocar los saberes que habían sido descolocados, a reconstruir una tradición y liberarla del tradicionalismo, esa perversión que tan nefastos efectos ha tenido. Llevar a la práctica la afirmación zambraniana que había hecho llegar a José Luis Abellán en una carta de 1967: “El pensamiento es universal, pero a él se llega desde una tradición”.

Este grupo salmantino inició una labor que ha impulsado casi cincuenta años de quehacer filosófico con referencia a la tradición filosófica española. He revisado la aportación de Cirilo en aquel primer seminario de Historia de la Filosofía Española en la primavera de 1978, que aglutinó el profesor Antonio Heredia y que consiguió reunir a un buen grupo de profesores y estudiantes: “Panorama de la vida filosófica en España, hoy”. Lo tenía bien subrayado. No fue casual que lo dedicara “Al profesor Alain Guy y su equipo de Toulouse, trabajadores incansables de la Filosofía española”. He vuelto a releer este estudio, más de veintiséis páginas densas que constituyen un mapa completo de la filosofía española de aquel momento, realizado con detalle, sin que falte ninguna obra relevante, con cuadros que ofrecen al lector el listado de revistas importantes, y gráficos que clarifican la aportación personal de la categoría que él acuñó: “los colegios invisibles”. Un buen número de profesores nos beneficiamos de aquel proyecto y allí aprendimos que tener el aparato epistemológico bien construido es fundamental para cualquier nación, la española en este caso, no solo en su

vida hacia dentro sino en las relaciones transnacionales que han marcado y marcan el mundo en que vivimos.

Aquel estudio no ha envejecido nada. Todo lo contrario. Como no lo ha hecho esta reflexión de Cirilo Flórez que forma parte de las conclusiones de su trabajo y que dejo como muestra de su fino estilo y de su profundidad sencilla:

Yo me atrevo a decir, al concluir este trabajo sobre el “Panorama de la vida filosófica en España, hoy”, que la amplia literatura filosófica española sobre la racionalidad es una buena razón para poder apreciar el alto nivel alcanzado por la filosofía española en nuestro siglo XX. Al decir esto no estoy refiriéndome solamente a los textos y artículos sobre el tema, sin la toda una serie de obras que van desde el *Sentimiento trágico de la vida*, de Unamuno, pasando por la *Idea de principio en Leibniz* de Ortega, hasta la *Razón sin esperanza*, de Muguerza *por citar uno de los últimos textos*. Una lectura contextualizada de la literatura filosófica española de nuestro siglo XX nos depararía importantes y gratificadoras sorpresas en este punto.”<sup>1</sup>

Escuché estas palabras junto a todas las pronunciadas en aquel Seminario salmantino en el edificio Anaya cuyas sesiones tenían duración indefinida. Confieso que he tratado de ser fiel a aquel legado.

---

<sup>1</sup> Heredia Soriano, A. (ed.) (1978). *Actas del I Seminario de Historia de la Filosofía Española*. Salamanca, Publicaciones Universidad de Salamanca, 143.

## ***Cirilo Flórez Miguel (1940-2024), semblanza y recuerdo.***

Maximiliano Hernández Marcos  
Universidad de Salamanca – IEMYRhd

El 7 de junio de 2024 fallecía en Gijón a los 83 años de edad Cirilo Flórez Miguel. De origen vallisoletano, su nombre y su dedicación estuvieron asociados, durante cerca de 50 años, a la Universidad de Salamanca desde que en 1965 iniciara allí su carrera docente como profesor y la ejerciera de manera casi ininterrumpida hasta 2013, al concluir su última etapa en calidad de Profesor Emérito, tras haber ocupado en ella antes el puesto de Catedrático de Historia de la Filosofía desde 1980. Con su pérdida y la de su persona de trato afable y generoso, el otrora Estudio salmantino y el mundo universitario español han perdido también una manera de entender y de hacer universidad, de la que él fue ejemplo visible e indiscutido: la del compromiso personal con la institución.

En el caso de Cirilo Flórez la seriedad de su *ethos* profesional, de ese comprometerse del todo con su oficio académico se puso de manifiesto ciertamente en la asunción de modo responsable de diversos cargos de gestión en la Facultad de Filosofía cuando fue menester, pero sobre todo mediante su silencioso y prolongado “hacer comunidad universitaria” en el sentido pleno de la palabra y en sus múltiples formas, más acá de las reglamentarias: atendiendo, con entera disponibilidad diaria, a estudiantes de varias generaciones y orientándolos en sus trabajos académicos (tesis, tesinas, trabajos de máster...), o impulsando desde fuera de las aulas esa actividad intelectual espontánea que da vida humana al quehacer dentro de ellas (coloquios y seminarios internos, proyectos de investigación o de divulgación...); participando con asiduidad en los actos y foros de deliberación, decisión o representación de los distintos órganos universitarios; proyectando o transfiriendo a la sociedad su saber histórico y filosófico allí donde se le requiriese. En todas estas formas de crear universidad en su entorno próximo, Cirilo Flórez destacó siempre por su hacer callado y entusiasta, por su presencia de fondo y su asistencia oportuna, sin arrogancia ni exclusiones, sensible y sensato a la vez, con clara conciencia y voluntad de servicio, lo que le granjeó el aprecio y respeto de todos los miembros de la comunidad universitaria que le conocieron.

Este saber hacer y estar siempre en la antesala o en la trastienda de la vida académica tuvo, obviamente, su correspondiente reflejo en el escenario público de su desempeño docente e investigador. Cualquiera que haya asistido a sus clases en algún momento de su dilatada docencia podrá confirmar el espíritu didáctico y el sentido del oficio con los que ejerció, desde el primero al último día, la enseñanza universitaria, tal cual se traslucía en la pulcritud y claridad de sus célebres esquemas tanto como en el esmero en la preparación de todos los temas, siempre redactados y renovados en cada curso. Como muestra del buen docente, pero también de su manera de entender la tarea de enseñar Historia de la Filosofía como un trabajo de comunicación hermenéutica del pensamiento a través del diálogo con los textos clásicos han quedado los dos manuales publicados por Ediciones de la Universidad de Salamanca bajo su dirección, fruto de una labor colectiva: *La filosofía de los presocráticos a Kant* (1979) y *La filosofía contemporánea* (1980). Ellos dan testimonio además del ámbito específico en el que Cirilo Flórez tendió a centrar su docencia desde la obtención de su cátedra: la Historia de la Filosofía Moderna y Contemporánea. Su aportación más personal y destacable en este terreno fue, sin embargo, su apuesta docente por la Filosofía de la Historia, que él impartió hasta su jubilación en 2011 y logró que se mantuviese en los sucesivos planes de estudio de Filosofía en Salamanca hasta el presente.

El interés docente de Cirilo Flórez por la Filosofía de la Historia guarda, sin duda, relación con su interés investigador, que de manera predominante –aunque no exclusiva– se orientó hacia el análisis de la razón histórica y el papel del humanismo como formas de pensamiento destinadas en buena medida a poner límites al dominio y riesgos de la racionalidad científico-técnica desde la modernidad. En esta dirección se sitúan claramente su tratado *Génesis de la razón histórica* (1983), el monográfico *Habermas y la lógica de las ciencias sociales* (1980) y su lección de apertura de curso académico *Mundo técnico y humanismo* (1994), así como algunos de sus estudios históricos anteriores, que sondan el devenir decimonónico de la razón práctica ilustrada, cual es el caso de su celebrada tesis doctoral *Dialéctica, historia y progreso: introducción al estudio de Marx* (1968) o del recorrido trazado en *Kant, de la Ilustración al socialismo* (1976), además del libro que sintetiza los temas y problemas de ese siglo XVIII que fue de algún modo el eje motivador de sus investigaciones: *La filosofía en la Europa de la Ilustración* (1998). Esta línea de indagación centrada en la “otra” modernidad europea tuvo, por otro lado, su complemento indispensable en la atención dedicada desde la década de los ochenta a la tradición humanística española del Renacimiento, tomando como objeto principal el legado de autores y obras poco conocidas de la Universidad de Salamanca (Fernando de Roa, Pérez de Oliva o Pedro S. Ciruelo, entre otros), lo que se tradujo en una labor de difusión, mediante ediciones críticas de textos, en obras colectivas bajo su dirección como, por mencionar algunas, *El humanismo científico* (1988), *La ciencia del cielo* (1989) y *La ciencia de la tierra* (1990), o la que, obra exclusiva suya, goza quizás de más popularidad por reunir en pocas páginas un breve destello de ese saber enciclopédico o interdisciplinar típicamente renacentista al que aspiraba en el fondo, aunque

con toda humildad, Cirilo Flórez: *La fachada de la Universidad de Salamanca* (2001).

Fue ese mismo sano afán de curiosidad y de saber el que le llevó a ocuparse tanto de la mayoría de los clásicos modernos (Spinoza, Descartes, Kant, Hegel...) como de los filósofos coetáneos y vivos (Gadamer, Ricoeur, Foucault, Lyotard...), introduciéndolos en las aulas o dándolos a conocer en diversas publicaciones, y el que le movió también a practicar -y a enseñarla- esa deseable combinación crítica de una visión de amplias miras sobre los movimientos intelectuales de fondo en la historia con la atención cuidadosa al detalle de los textos y de sus creadores. En tiempos de especialización exacerbada y de dislocación fragmentaria de toda la experiencia, recordar a Cirilo Flórez, más allá del componente nostálgico y afectivo de su persona y figura, equivale por ello a recordar a la comunidad universitaria su compromiso histórico con el saber y el espíritu crítico que humanizan a la sociedad.

# Inéditos

Wincenty Lutosławski. “Kant en España” (1897). *Gerardo Bolado* (ed.).

Wincenty Lutosławski. “La Filosofía en España y otros países” (1897). *Gerardo Bolado* (ed.).

**Wincenty Lutosławski, "Kant en España" (1897).***Wincenty Lutosławski, "Kant in Spain" (1897).*

Gerardo Bolado

SCHFE

ORCID 0000-0001-7338-9246

**Introducción**

No deja de sorprender que el número 2 de la revista *Kant-Studien* contenga el artículo en alemán, "Kant in Spanien" (tomo I, 2, 1897), escrito por un filósofo polaco prácticamente olvidado en el presente, Wincenty Lutoslawski (Varsovia, 1863 – Cracovia, 1954).

Cuatro eran las lenguas capitales de esa publicación alemana, editada y dirigida por Hans Vaihinger, con coeditores como Dilthey y colaboradores suyos en la edición de las *Obras completas* de Kant, de la berlinesa Academia de las Ciencias, así B. Erdmann, M. Heinze, W. Windelband, E. Adickes; y también con K. Fischer, R. Reicke y A. Riehl. Contaba además con colaboradores extranjeros de lengua inglesa, como el filósofo escocés Edward Caird, y el filósofo americano James Edwin Creighton; de lengua francesa Émile Boutroux; y de lengua italiana Carlo Antoni. Durante los 10 primeros años de la revista, además del informe "Kant in Spanien", que fue el primero, se publicaron 2 estudios generales sobre el impacto de Kant en países de habla inglesa, a saber, uno en inglés sobre Kant en la filosofía americana, obra de Creighton (t. 2, 1898), que aportó además literatura americana sobre Kant (t. 3, 1899; t. 7, 1902), y otro también en inglés sobre Kant en Inglaterra (t. 7, 1902), obra de N. H. Marshall; y, en fin, un tercero en alemán sobre Kant en Holanda (t. 8, 1904), obra de van der Wyck. De un país filosóficamente reconocido, como Francia, se publicaron en esa primera década frecuentes artículos sobre Kant en autores y corrientes, temas y controversias francesas, como si el kantismo le perteneciera a Francia casi tanto como a Alemania. Dicho sea de paso, la confrontación de la filosofía kantiana con el tomismo fue objeto de especial atención en esta década.

El repaso de los diez primeros volúmenes de *Kant-Studien* permite excluir que esa revista tuviera un plan de presentar informes sobre la influencia de Kant en los distintos países europeos. ¿Por qué se interesó entonces una revista como *Kant-Studien* por los avatares del kantismo en un país entonces intrascendente de la geografía filosófica europea, cuya lengua no se consideraba "capital" desde el punto de vista filosófico, y que no tenía representante en su Consejo Editorial? ¿Por qué un filósofo polaco, -ciertamente, un políglota viajero con proyección internacional-, se encargó de componer y publicar en alemán, para todo el ámbito filosófico occidental,

su visión del impacto de Kant en España, un tema tan ajeno como comprometido?

La revista *Kant-Studien* compartía la tesis de Fischer, según la cual Kant era la llave universal de la filosofía contemporánea, no sólo alemana. En la introducción del primer número de esa revista se hace explícito su interés por los estudios kantianos que producían autores extranjeros o que se desarrollaban en otros países, y no sólo en la academia filosófica, sino también en su vida literaria y estético-artística, en su vida cultural en suma. Ahora bien, este interés de la revista en publicar “también las contribuciones de otras naciones”, estaba sujeto a una condición, a saber, que estuvieran “escritas en una de las cuatro lenguas capitales.” (Zur Einführung, 5). No parece probable que saliera de la redacción de esta revista la iniciativa de encargar un informe sobre la influencia de Kant en España, país en el que no se publicaba en las lenguas de la revista.

Recientemente, la investigadora D. Leszczyna (2023, 12) ha atribuido a Hans Vaihinger la decisión de encargar a Lutoslawski el informe sobre Kant en España y así de convertirle en el primer corresponsal extranjero de la *Kant-Studien*. Obviamente el editor principal de esa revista tuvo la última palabra sobre la publicación de ese artículo del filósofo polaco. Pero ¿Fue una propuesta de la revista que aceptó Lutoslawski, o más bien una propuesta de éste que aceptó aquella, que estaba abierta a la publicación en alemán de ese tipo de trabajos? ¿Fue Vaihinger la persona de contacto de la revista con Lutoslawski? ¿Qué significa que *Kant-Studien* “reconocía a Lutoslawski como corresponsal extranjero” en España? Son preguntas que a mi juicio permanecen abiertas después de leer el artículo de la investigadora polaca.

Lutoslawski escribe en su artículo que la redacción de *Kant-Studien* le encargó ese trabajo, pero lo hace en un paso retórico que ha de ser leído en su contexto, es decir, la introducción del artículo dedicada a justificar su investigación y el procedimiento seguido en la misma. Los dos primeros párrafos del filósofo polaco son éstos:

El interés que nos lleva a investigar la influencia de un pensador importante en un país extranjero es consecuencia de un largo desarrollo filosófico y no recibe siempre la colaboración que cabría esperar.

Encargado de hacer una contribución sobre “Kant en España”, por la redacción de *Kant-Studien*, me encontré por una parte en una situación favorable para la ejecución de ese encargo, pues desde hacía diez años estaba familiarizado con España, me encontraba de nuevo en Madrid durante unos meses, y disponía de la colaboración de muchos amigos en los círculos literarios. Pero la realidad es que una investigación científica estricta sobre el influjo de Kant o de cualquier otro pensador en España sólo será posible en un futuro lejano (Lutoslawski, 1897, 217)

No hay constancia de que Vaihinger, Erdmann o Fischer, conocieran a Lutoslawski, antes de que este se encargara del artículo sobre Kant en España. Quien sí le conocía era Max Heinze (1835-1909), responsable de la edición refundida del *Grundriß der Geschichte der Philosophie* (Berlin, E.S. Mittler und Sohn, 1894-1897, 8ª ed., IV vols.), de Friedrich Überweg, en cuyo

tomo IV colaboró Lutoslawski con el capítulo "Die Philosophie in Polen". Más aún, se había encargado también de escribir el capítulo de ese tomo, titulado "Die Philosophie in Spanien und anderen Ländern".

Heinze menciona a Lutoslawski entre los doctos ("Gelehrte") extranjeros que se habían ofrecido libremente a escribir sobre la filosofía en otros países europeos. Más aún, agradece en su prólogo la colaboración estrecha de Vaihinger en la edición del volumen dedicado a la filosofía alemana y extranjera en el siglo XIX:

Debo mi más sincero agradecimiento a los doctos que se han entregado voluntariamente (bereitwilligst) a la tarea de aportar contribuciones para la filosofía no alemana (ausserdeutsche), a través de las cuales el volumen habrá ganado valor de manera esencial. Se trata de los señores Theodor Ruysen, Luigi Credaro, Geo. Dawes Hicks, Mattoon Monroe Curtis, Reinhold Geijer, W. Lutoslawski, G. Zába." (Berlin, E.S. Mittler und Sohn, 1897, 8ª ed., IV volumen, "Vorwort")

Sabemos que Lutoslawski le había pedido a Menéndez Pelayo que escribiera ese capítulo dedicado a la filosofía en España, para el tomo IV del *Überweg* (1894-1897), y al parecer el historiador español se comprometió a hacerlo. Pero no debió de encontrar tiempo para cumplir ese compromiso, ocupado como estaba con abundantes tareas literarias; lo cierto es que, el 25 junio de 1896, el filósofo polaco le envió a Menéndez Pelayo el texto de su informe sobre la filosofía en España, para que lo revisara:

He esperado hasta ahora [25-06-1896] su prometido artículo sobre la filosofía española del siglo XIX. En fin como la publicación de la nueva edición de Ueberweg no se podía retrasar, lo he escrito lo mejor que he podido con algunas notas de otros amigos. Ahora quiero pedir a Vd. solamente el favor de leer las pruebas y de añadir en ellas lo que Vd. juzgue necesario. Ese artículo será para miles de filósofos en Europa y América la única fuente de información sobre la filosofía española. Por eso convendría que sea exacto y completo: nadie mejor que Vd. puede contribuir a este fin. (Menéndez, 1896, vol. 13, n° 767)

No debió de responder a vuelta de correo Menéndez Pelayo, porque dos semanas después, el 6 de julio, Lutoslawski<sup>1</sup> volvía a escribirle, pidiéndole que enviase a Max Heinze, a la Universidad de Leipzig, su revisión de las pruebas del capítulo "Die Spanische Philosophie", para la nueva edición de *Überweg*:

Supongo que habrá recibido Ud. las pruebas del artículo sobre la filosofía española, destinado al libro de Ueberweg. Si Ud. tiene la bondad de corregirlas y de indicarme omisiones y errores, le agradecería que las mande cuanto antes dirigiéndolas:

Prof. Dr. M. Heinze  
Universität  
Leipzig  
Allemagne

Es de desear que el artículo sea correcto y exacto, porque en el por vez primera se dará a conocer algo de la filosofía española en Alemania. (Menéndez, 1896, vol. 14, n.º 13)

<sup>1</sup> Agradezco a Paz Delgado Buenaga y Sara Canales Lanza, encargadas de la Biblioteca Menéndez Pelayo, que me facilitaron el acceso al epistolario de Menéndez Pelayo en la Biblioteca Central de Cantabria.

Sabemos que el texto de Lutoslawski -¿Revisado efectivamente por Menéndez Pelayo?<sup>2</sup>-, llegó a manos de Heinze, pues se publicó en el volumen IV de la 8ª edición del *Grundriss* (Berlin: E. S. Mittler & Sohn 1897). §72 “Die Philosophie in Spanien und anderen Ländern” (497-500), comienza con un párrafo, en el que se presentan esquemáticamente las tendencias y figuras capitales de ese panorama, aportando a continuación la literatura secundaria de su estudio. El texto desarrolla de manera equilibrada las tendencias escolásticas (párrafo 3), materialistas (párrafo 4), eclécticas (párrafo 5), hegeliana (párrafo 6), y con especial detenimiento en el krausismo (párrafos 7-12). En este breve informe de Lutoslawski, se hace explícito el panorama de la filosofía española finisecular -inspirado de manera general, sobre todo por Menéndez Pelayo, también por las fuentes krausistas citadas-, que opera de manera latente en su “Kant in Spanien”.

En el volumen IV de la 9ª edición (Berlin: E. S. Mittler & Sohn 1902), volvió a publicarse con ligeras modificaciones el texto de Lutoslawski, aquí como §75 “Die Philosophie in Spanien und anderen Ländern” (586-590). En el texto, aparecen de manera explícita los amigos que contribuyeron con sus notas o indicaciones a la composición del capítulo:

El informe sobre la filosofía en España lo ha escrito, para la 8 edición del *Grundriss*, W. Lutoslawski, que residía entonces en España. Lo hizo sobre la base de notas manuscritas de los catedráticos Federico de Castro, José de Caso, Urbano González Serrano, Ortí y Lara – y sobre la base de comunicaciones orales de los catedráticos Francisco Giner de los Ríos, Nicolás Salmerón, Marcelino Menéndez y Pelayo. En esta 9ª edición se han introducido ligeros cambios (*Grundriss*, 1902, 586)

Esas ligeras modificaciones se refieren exclusivamente a dos entradas nuevas en la bibliografía -una a la revista *Divus Thomas*, y otra al *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*-, y a la siguiente ampliación de la referencia a Balmes:

Jaime Luciano Balmes (1810-1848) se volvió desde un punto de vista completamente escolástico contra el empirismo francés e inglés, contra el escepticismo alemán, en el que situó la filosofía kantiana, y contra el panteísmo, concretamente, de Hegel y de Krause; pero buscó sobre la base de su conocimiento de la filosofía más actual una concepción más libre del ultramontanismo, en la que mostró, como también en su orientación nacional, una cierta independencia. Tuvo seguidores también fuera de España. ... (*Grundriss*, 1902, 587)

El volumen IV de la 10ª edición del *Grundriss* (Berlin: E. S. Mittler & Sohn 1906) mantuvo esa última versión del texto de la Lutoslawski, que fue sometido sin embargo a una profunda revisión en el tomo IV de la 11ª edición del *Grundriss* (Berlin, E. S. Mittler & Sohn 1916, 357-360), publicado por el catedrático de Tubinga, Traugott Konstantin Oesterreich. Firma el

<sup>2</sup> No podemos saberlo, porque en el archivo de Menéndez Pelayo no se conserva más que la tarjeta de Lutoslawski, y ninguna copia de las pruebas del artículo, ni otras indicaciones. Por otra parte, los archivos de la editorial Mittler und Sohn fueron destruidos durante la Segunda Guerra Mundial y desconocemos si hay un *Nachlass* de Max Heinze. Por lo que, sólo me ha sido posible cotejar las ediciones 8ª, 9ª, 11ª y 12ª del *Grundriss*..., que son las relevantes para reconstruir la historia de este capítulo dedicado a la filosofía en España.

capítulo §102 "Spanische Philosophie. Die Philosophie in Spanien, Portugal, Südamerika, Mexico y Cuba" (756-760), de ese tomo IV de la 11ª edición, un teólogo escocés, James Lindsay,<sup>3</sup> que se tomó la libertad de reducir el equilibrado texto de Lutoslawski a un apretado párrafo esquemático inicial en una página -con alguna ampliación referente a autores escolásticos-, seguido de un amasijo de dos páginas de literatura primaria, donde incluye y actualiza los datos bibliográficos que el filósofo polaco distribuye en los párrafos dedicados al materialismo, eclecticismo, hegelianismo y krausismo. Lindsay destroza el texto de Lutoslawski sobre la base de dos juicios equivocados, con que introduce sin rubor su exposición: "La filosofía española carece hasta el presente de importancia, la mayor parte de sus representantes en el siglo XIX siguieron la absolutamente estéril filosofía eclesiástico-escolástica" (Grundriss, 1928, 357).<sup>4</sup>

Hubiera sido preferible, dicho sea de paso, que Traugott Konstantin hubiera contado con historiadores de la filosofía española de la universidad Central de Madrid. Baste decir que Lindsay llama "Balmez" al filósofo español del XIX, que más atención le merece, o M. A. Valacios a Asín Palacios.

El artículo "Kant in Spanien" fue escrito al mismo tiempo que el capítulo "Die Spanische Philosophie", por lo que todo apunta a que fue una propuesta de Lutoslawski a Max Heinze, que colaboraba estrechamente con Vaihinger, y por mediación del cual fue aceptado por el editor de *Kant-Studien* y publicado en el segundo número de la revista. La vida filosófica española estaba desconectada de la alemana y el filósofo polaco tenía buenas credenciales para hacerse cargo del tema.

En efecto, Lutoslawski debió de parecerles a los editores de esa revista un colaborador fiable para hacer ese trabajo, pues a su competencia como historiador de la filosofía, contrastada por sus publicaciones, que llevaron a su *The origin and growth of Plato's Logic. With an account of Plato's Style and of the chronology of his writings* (Londres, 1897), añadía su experiencia en estudios de la situación de la filosofía en otros países europeos, como su "Die Philosophie in Polen" en el *Überweg* (vol. IV, 1897), y, en particular, su disponibilidad para residir en España, su conocimiento de la lengua y la cultura española y su acceso privilegiado a los ambientes literarios y académicos españoles. Ya hemos citado anteriormente el párrafo en que el propio Lutoslawski hace gala de estas ventajas en su artículo.

Además de filósofo, Lutoslawski era un historiador de la filosofía y la literatura occidental, especialista en la obra de Platón, a la que aplicó los principios de la estilometría, que el mismo contribuyó a establecer. Ocupó

<sup>3</sup> James Lindsay (1852-1923) publicó en sus *Studies in European Philosophie* (London Edinburgh 1909) un capítulo XIX, titulado: The Philosophie of Spain. Además, publicó un artículo dedicado a "A Catalanian Philosopher: Antonio Comellas y Cluet", *The Monist* 1919, 29 (4): 560-578. Sus estudios son de segunda mano y desorientadores.

<sup>44</sup> "Die spanische Philosophie ist bisher ohne Bedeutung gewesen, die meisten Vertreter hatte im 19. Jahrhundert die vollkommen sterile kirchlich-scholastische Philosophiae" [Sic].

varios puestos docentes en universidades como, la Dorpat de Tartu, la Fédérale de Kazan, la Étienne-Báthory de Wilno, la Jaguelónica de Cracovia o la de Helsinki, pero no consiguió una posición académica estable en ninguna de ellas. Viajero y políglota, investigó y tuvo contactos en su Polonia natal, en Rusia, Estonia, Finlandia, Alemania, Francia, Inglaterra, y España. Colaboró en varios proyectos históricos de alcance internacional, tendentes a reconstruir la influencia de filósofos, corrientes o tendencias culturales en distintos países europeos.

En 1886 visitó por primera vez España, que le pareció un país más literario y estético-artístico que filosófico. Por entonces representaba una filosofía personalista inspirada por Eduard von Keyserling. Un año después Lutoslawski publicó su escrito, *Erhaltung und Untergang der Staatsverfassungen nach Plato, Aristoteles und Machiavelli* (1887), en el cual su espíritu conservador intentaba explicar, desde la teoría política de esos tres pensadores, las revoluciones europeas que transformaron las antiguas monarquías en las repúblicas contemporáneas. Núñez de Arce y, sobre todo, el poeta Ramón de Campoamor le acogieron e introdujeron en círculos intelectuales madrileños, como la tertulia del marqués de Valmar, en los que conoció a la poetisa y escritora gallega, Sofía Casanova (La Coruña, 1861-Poznan, Polonia, 1958), con la que contrajo matrimonio en 1887. A instancias de su esposa, y para instalarse en Madrid, se interesó por una cátedra de literatura eslava en la Universidad de Madrid, de la que les informó la marquesa de Valmar en 1888, pero que no tuvo recorrido (Menéndez, 1888, vol. 9, n.º 14).

En esos círculos madrileños conoció también a Marcelino Menéndez Pelayo (1856-1912),<sup>5</sup> verdadera rosa de los vientos de la investigación de Lutoslawski en su “Kant in Spanien”, que compuso en 1896. Así lo evidencia, no sólo un análisis del artículo, sino las cartas que envió al académico español, pues en junio de 1896 estaba en Polonia y en enero de 1897 estaba enviando separatas. La insistencia en hacerle llegar a Menéndez Pelayo esos ejemplares de su artículo me parece un indicador de su vínculo con el historiador español:

Mi distinguido amigo: Hace algunos meses le he mandado ejemplares de mi artículo sobre Kant en España y de una lectura sobre Platón hecha en Paris, en la Academia de ciencias morales y políticas. No recibiendo ninguna noticia de Vd. temo que se hayan extraviado, y le envío otros ejemplares rogando que me escriba Vd. una tarjeta postal diciendo si los ha recibido.

Se ha empezado la impresión de mi obra inglesa sobre Platón. Me gustaría saber, si hay alguien en toda España, que se interese por Platón y que conozca el griego y el inglés. En ese caso me gustaría enviar un ejemplar de esa obra carísima (60 pesetas) a una persona tan rara. ¿Conoce Vd. alguna? (Menéndez, 1897, Vol. 14, n.º 206)

Lutoslawski era historiador de la filosofía, y, por tanto, consciente de la importancia fundamental de la bibliografía y del sistema bibliotecario y

<sup>5</sup> Es prueba de ello, la carta de Lutoslawski a Menéndez Pelayo, en la que le pide transmitir sus afectuosos saludos “a nuestros inolvidables amigos los Sres. Campoamor, Marques de Valmar y Núñez de Arce” (Menéndez, 1888, vol. 9, n.º 252).

editorial para desarrollar una investigación histórica rigurosa. En su artículo, por eso, su primera consideración metodológica de gran alcance se refiere al lamentable estado de la bibliografía y la sistemática de la filosofía española, de las bibliotecas y del mundo editorial, en la España finisecular, que hacía impensable tanto la elaboración de una bibliografía fundamental sobre la influencia de Kant como el acceso a las obras consignadas. Dado que no existía ni se podía improvisar ese requisito básico de una historiografía científica, replanteó mientras tanto su investigación de manera alternativa, más testimonial y divulgativa, basada en entrevistas con los textos vivos, es decir, con los catedráticos de filosofía de la Universidad de Central, que le pudieran informar sobre el tema.

Así que comienza su artículo narrando sus encuentros con el catedrático tomista, Ortí y Lara, y con los catedráticos krausistas Salmerón, su discípulo González Serrano, y Francisco Giner, todos los cuales le permitieron constatar, entre otras cosas, que ambas corrientes eran refractarias al criticismo kantiano, del que tenían un conocimiento nulo o superficial y ganado desde fuentes francesas. Y desde luego ninguno de ellos supo aportarle la información bibliográfica y sistemática, que desatascara su investigación.

Entonces el artículo recoge su encuentro con el erudito académico Menéndez Pelayo, que le aportó la información bibliográfica y sistemática suficiente para poner en marcha su investigación. De hecho, el artículo entra después de este pasaje en una fase más historiográfica, en la que revisa los escritos sobre Kant y las traducciones españolas de sus obras, que estaban a su alcance; identifica a los filósofos españoles, que pasaban por kantianos, José M<sup>a</sup> Rey Heredia (1818-1861) y Matías Nieto Serrano (1813-1902), del que recaba un breve escrito sobre su posición kantiana; e informa brevemente sobre la enseñanza de la filosofía de Kant en las principales universidades españolas:

Mi última esperanza de experimentar algo sobre Kant, se dirigió a la lectura polifacética del académico M. Menéndez Pelayo. Este es tenido aquí generalmente por omnisciente en cuestiones de bibliografía española. Pero donde no hay, difícilmente se puede encontrar algo (Lutoslawski, 1897, 221).

Es cierto que la primera referencia, que recibió el historiador polaco de Menéndez Pelayo, confundía el título y las fechas de la revista<sup>6</sup> (Palacio, 1989, 677), lo que llevó a aquel a una búsqueda infructuosa relatada en el artículo. Pero no conviene perder de vista que el historiador español fue la fuente principal de las referencias bibliográficas de Lutoslawski y del marco sistemático, es decir, de la discriminación y enjuiciamiento de las posiciones

<sup>6</sup> Según dice Lutoslawski, Menéndez Pelayo le remitió al *Memorial literario*, donde habría aparecido entre 1794 y 1799 una primera referencia a Kant. Pero en realidad esa supuesta primera referencia apareció en el volumen de 1802 del *Mirador Literario o Biblioteca Periódica de Ciencias y Artes*, como puso de manifiesto Juan Miguel Palacios en "La filosofía de Kant en la España del siglo XIX" (Muguerza / Aramayo, 1989). Lutoslawski no recoge el texto, "Discurso sobre la filosofía de Kant" (Sagra, 1819, 1-4). Este documento fue fundacional en la recepción de Kant en Cuba.

filosóficas de los autores que entrevista o cuyos textos revisa. Así lo evidencian las referencias a Menéndez Pelayo, que se encuentran en el artículo, así como la estructura de éste, o la descripción del krausismo como panteísmo o la de Salmerón y sus clases, también la descripción de Perojo y de la confrontación de este con el krausismo, o su valoración de la dependencia española de fuentes francesas, etc. Sencillamente, la perspectiva y composición del texto delatan la tutela del historiador montañés, en cuya biblioteca se conserva entre otros escritos de Lutoslawski una separata firmada del “Kant in Spanien” con portada y parte de la introducción del número 1 de *Kant-Studien*.

Lutoslawski sostiene en el artículo que la única contribución reseñable a los estudios kantianos, producida por un autor español en el XIX, es el discurso de Menéndez Pelayo ...*Sobre los precursores españoles de Kant* (1892). En cambio, Lutoslawski pasa por la alto la exposición pelayana de la primera parte, la estética, de la *Crítica del juicio* de Kant, que forma parte de su reseña de la estética alemana contemporánea en la *Historia de las ideas estéticas en España*, tal vez porque su centro de interés era lógico y epistemológico, no estético.

Si efectivamente, como sostengo, Lutoslawski adoptó la tutela de Menéndez Pelayo en la composición de su “Kant in Spanien”, entonces no podemos dejar de cuestionarnos, por qué prefirió apoyarse en aquel historicista católico y no en José del Perojo, que había promovido veinte años antes la filosofía kantiana como clave de la filosofía contemporánea en la vida cultural y filosófica madrileña. Pues la lectura de su artículo evidencia que no se entrevistó con el filósofo hispano-cubano,<sup>7</sup> sino que se sirvió de sus publicaciones y de otras informaciones, que pudo recabar de Menéndez Pelayo y de otras fuentes, para dar explicaciones que no se encuentran en sus publicaciones de los años 70, como las siguientes:

Se lamenta [Perojo] de que la indiferencia general con la que fueron recibidos sus esfuerzos le llevó a interrumpir el trabajo. Así permanece hasta ahora su traducción de la Analítica trascendental como la única parte de las obras de Kant, que está traducido al español desde el original alemán. No cabe esperar que el retome su trabajo, pues se ha entregado desde hace muchos años a la política y la actividad propagandística, y publica una revista (*El Nuevo Mundo*, Calle Hileras 11). (Lutoslawski, 1897, 225)

Efectivamente, Perojo perdió la *Revista Contemporánea* en junio de 1879. Pero volvamos a nuestro asunto. Empezaré recordando aquí a un catedrático alemán, colaborador de Vaihinger en la edición de *Kant-Studien*, y significativo en el asunto que nos ocupa: Kuno Fischer (1824-1907). Pues José del Perojo y Figueres (1850-1908) asistió a sus lecciones en Heidelberg y difundió sus ideas en el Ateneo de Madrid y a través de su publicación, *Ensayos sobre el movimiento intelectual en Alemania* (Madrid 1875),

<sup>7</sup> Lutoslawski tampoco cita a Perojo en su capítulo “Die Spanische Philosophie” del *Grundriss* (1897), que hemos mencionado anteriormente.

dedicados precisamente al catedrático alemán.<sup>8</sup> También publicó entre los números 1 y 3, de su *Revista Contemporánea*, su traducción del escrito de Kuno Fischer, "La vida de Kant".

El joven Perojo se había propuesto sustituir en España el idealismo krausista por la filosofía positiva heredera del criticismo kantiano, al que se debía volver a su juicio por seguir siendo la verdadera base filosófica de la ciencia empírica y, por lo mismo, del progreso del conocimiento y de la riqueza de las naciones.<sup>9</sup> A tal efecto puso en marcha la *Revista Contemporánea* en diciembre de 1875 y su editorial unos meses después. En 1876 tenía ya impresa su traducción directa del original alemán, de la primera parte de la *Crítica de la razón pura*, pero experimentó serias dudas sobre la oportunidad, por lo que no la publicó hasta siete años después, en 1883, y precedida a modo de prólogo por su versión castellana del escrito de Kuno Fischer, "Kant's Leben und die Grundlagen seiner Lehre".

En cambio, no hay referencias a Perojo en los diarios de Kuno Fischer, ni en su obra, ni pensó en ese estudiante español, para hacer el informe sobre Kant en España, ni remitió a Lutoslawski a un encuentro con él. Al menos nada de esto dice en su artículo el filósofo polaco, el cual deja caer, sin embargo, que Perojo emprendió su traducción "por sugerencia de Kuno Fischer", una afirmación que no sabemos de donde procede, pues ni se lo dijo directamente el filósofo cubano, ni lo escribe éste en la sincera presentación que puso a su traducción.

Es digno de consideración el hecho de que Lutoslawski no se entrevistase en Madrid con Perojo, y que no se molestara en justificar esta anomalía. Pues él mismo reconoce en su artículo la importancia de su figura y su obra, cuando menos en la segunda mitad de los años 70. El fundador de la Editorial y la *Revista Contemporánea*, y traductor de Kant y de Darwin, no era cualquiera en la cultura intelectual española, aunque en los años 80 su interés social y su dedicación a la política y al periodismo se incrementaran y le fueran separando de la vida filosófica e intelectual. A lo que contribuyó también su desencuentro con los krausistas, en particular con Urbano González Serrano, por sus abusos lingüísticos "sibílicos". En 1896 Perojo era un político autonomista y periodista volcado en la cuestión de las colonias, fundador y director de la revista *Nuevo Mundo* a la que se dedicaba de lleno. Pero ¿Acaso había dejado de ser kantiano? ¿No tenía testimonios

<sup>8</sup> "Permitidme, mi respetable y muy querido profesor, que vuestro nombre ampare al primer trabajo que hago sobre la cultura de vuestra próspera patria. La primera obra alemana que leí fue vuestra magnífica historia de la Filosofía. La primera cátedra alemana á que asistí, fue también la vuestra. Permitidme, pues, que reconocido, os envíe esta pequeña prueba de mi eterno agradecimiento, y que, como vos, haga mi lema de aquel dicho de Bacon: La verdad es hija del tiempo." (Perojo, 1875, VI)

<sup>9</sup> "Él ha hecho suya la tarea vital de nacionalizar la filosofía alemana en España y porque la historia de la filosofía y la ocupación con las ciencias empíricas le ha convencido de que el criticismo kantiano sigue siendo la verdadera base de nuestra ciencia, y que en modo alguno está superado. Pronto aparecerá una traducción suya de la *Crítica de la razón pura*." (Anónimo, 1875, 432). El texto es una traducción mía del original alemán.

que contar sobre el kantismo en España entre 1875 y 1895? Si Perojo estaba en Madrid en los últimos meses de 1896, y no se negó a recibirle o fue imposible concertar el encuentro, -Lutoslawski nada dice sobre este pormenor en su artículo-, no se entiende muy bien que éste renunciara a esa entrevista.

Tal vez fuera, en el fondo, la manera de ser, tan diversa, de estas dos personalidades, y el diferente talante con el que Perojo hubiera compuesto su “Kant in Spanien”, lo que disuadió a Lutoslawski de concertar una entrevista, que por razones obvias no le hubiera resultado nada fácil. El filósofo polaco era más historiador de la filosofía que filósofo, una personalidad espiritual y conservadora, de educación católica y sensibilidad romántica, que se encontraba a gusto en los círculos intelectuales de la burguesía madrileña en la España finisecular. El pensador e intelectual cubano rechazaba el historicismo, era una personalidad emprendedora y progresista, librepensadora y de sensibilidad naturalista, que consideraba decadente a esa burguesía finisecular y quería una España moderna e industrializada. De haberse producido esta difícil entrevista, hubiera repercutido y modificado sin duda el tenor del artículo y la adenda.

Con todo, “Kant in Spanien” es un excelente documento fundacional de la historiografía del kantismo en España, compuesto con un talante historicista decimonónico, que se levanta como un promontorio privilegiado para contemplar el panorama de esa recepción en el siglo XIX. ¿Por qué entonces no se ha traducido al español? Un par de razones generales, de contexto, tal vez ayuden a comprenderlo.

Ante todo, conviene tener presente al carácter histórico erudito, que imprimió el historicista Lutoslawski a su artículo, escrito para y publicado en un ámbito desvinculado y extraño como el alemán, pues ambas cosas pudieron estar detrás de su olvido en nuestra crisis finisecular, gestionada intelectualmente por una generación, como la del 98, decididamente anti-historicista. Y no dudaron sus epígonos de la generación del 14 en arrojar al pozo del olvido la España decimonónica, especialmente sus conservadores años de Restauración. Filosóficamente hablando, el influyente Ortega impuso su visión adánica de que nuestro siglo XIX había sido un páramo filosófico con la excepcionalidad infecunda de la heteróclita planta krausista.

Entre 1940 y 1970 los estudiosos de la historia de nuestra filosofía no mostraron especial interés por la historia del kantismo en España. En ese período la escolástica marcaba la pauta de la filosofía oficial, que no aceptaba el planteamiento crítico y, en el mejor de los casos, enfocaba su aproximación a la filosofía kantiana como el cardenal Josef Mercier. Por otra parte, cuando se replanteó la historiografía de la filosofía española o en España, a finales de los 70, el peso historiográfico de la Escuela de Ortega en el hispanismo filosófico, y la importancia dada a la recuperación del krausismo y sus herederos, dejaron en un segundo plano un texto como el de Lutoslawski en el que no sale bien parada la filosofía krausista ni la figura de Salmerón como catedrático de filosofía. Desde entonces se le suele citar

en el contexto de los estudios kantianos, pero pasando siempre de largo; cuando es un texto digno de una lectura detenida por la riqueza de su información y apreciaciones.

Concluimos llamando la atención sobre la adenda que puso Lutoslawski a su artículo y que se publicó en español en una revista que sólo publicaba en alemán, inglés, francés e italiano. Se trata del apretado texto, "Kant desde el punto de vista de un kantiano español"<sup>10</sup>, que Nieto Serrano se había comprometido en enviar a Lutoslawski, y en el que este médico filósofo exponía su posición kantiana. *Kant-Studien* debió de pedir al filósofo polaco que tradujera el texto de Nieto Serrano al alemán, pero es tan apretado y oscuro, que Lutoslawski renunció a esa misión imposible y se conformó con ponerle un resumen inteligible en la lengua de Kant. Es manifiesta la preocupación del filósofo polaco por la reacción de los editores ante el oscuro y extraño kantismo del Marqués de Guadalerzas, por lo que no duda en buscarle paralelismos en la literatura oficial alemana. Y así vio la luz en 1897.

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 favorecía su falta de técnica filosófica ni su escritura retórica carente de precisión y desarrollo discursivo. Fue una pena que el breve texto suyo, publicado 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, II, 1-77)

### Bibliografía

Anónimo (1875): "Die Philosophie in Spanien". *Philosophische Monatshefte*, XI.

Díaz Regadera, M.ª D., Hermida, F., Mora, J.L., Núñez, D., y Ribas, P. (Eds.) (2003): *Artículos filosóficos y políticos de José del Perojo (1875-1908)*. Introducción y aparato crítico de los editores. Madrid, Universidad Autónoma (col. Estudios, n.º 86).

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

<sup>10</sup> No he podido comprobar si este texto se había publicado, bajo el título "La filosofía de Kant y la ciencia viviente", en *El Siglo Médico*, XLIII, n.º 2207 (12 de abril de 1896), 226-227. Desde luego coincide con el texto (con excepción de los tres últimos párrafos) dedicados a Kant en el apartado "IV. Historia" del Epílogo de su *Historia crítica de los sistemas filosóficos*, tomo II. Madrid 1898 páginas 474-476. En esta historia expone de manera solvente la filosofía crítica de Kant en las 76 primeras páginas. Esta exposición es necesaria para poder entender algo de lo que dice Nieto Serrano en su publicación en *Kant-Studien*.

- Fioraso, N. (2012): *De Königsberg a España. La filosofía española del siglo XIX en su relación con el pensamiento kantiano*. Valencia, EDICEP.
- Granja Castro, D. M. (1997): *Kant en español. Elenco bibliográfico*. México, Universidad Autónoma Metropolitana.
- Leszczyna D. (2023): "Following Kant's footsteps in Spain. Reflections on Wincenty Lutosławski's report in the first issue of Kant-Studien. *Studia Historii Filozofii* 4(14) 11-26.
- Lutosławski, W. (1897): "Kant in Spanien", *Kant-Studien*, t. 1, n° 2, 217–231.
- Menéndez Pelayo, M. (1982-1990): *Epistolario*, 22 vols. Madrid, FUE.
- 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.
- 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): *Ensayos sobre el movimiento intelectual en Alemania*, Madrid, Imp. Medina y Navarro.
- Sagra, Ramón de la (1819): "Discurso sobre la filosofía de Kant". *Crónica científica y literaria*, Madrid, 28 de mayo de 1819, núm. 226.
- Ueberweg, F. (1862): *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Neuzeit. Nachkantische Systeme und Philosophie der Gegenwart*. Vol. IV, 8ª ed., Max Heinze. Berlin: E. S. Mittler & Sohn 1897.
- Ueberweg, F. (1862): *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Das neunzehnte Jahrhundert*. Vol. IV, 9ª ed., Max Heinze. Berlin: E.S. Mittler und Sohn 1902.
- Ueberweg, F. (1862): *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Das neunzehnte Jahrhundert und die Gegenwart*. Vol. IV, 11ª ed., Traugott Konstantin Oesterreich. Berlin: E. S. Mittler & Sohn 1916.
- Ueberweg, F. (1862): *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Das neunzehnte Jahrhundert und die Gegenwart*. Vol. IV, 11ª ed., Traugott Konstantin Oesterreich. Berlin: E. S. Mittler & Sohn 1916.
- Ueberweg, F. (1862): *Die Philosophie des Auslandes vom Beginn des 19. Jahrhunderts bis auf die Gegenwart*. Vol. IV, 12ª ed., Traugott Konstantin Oesterreich. Berlin: E. S. Mittler & Sohn 1928.
- Villacañas, J. L. (ed.) (2006): *Kant en España: el neokantismo en el siglo XIX*. Madrid, editorial Verbum.

Kant en España (1897) - *Kant-Studien* 1 (1-3):217-228.

Por W. Lutoslawski, de Drozdowo en Łomża (Polonia)

El interés que nos lleva a investigar la influencia de un pensador importante en un país extranjero es consecuencia de un largo desarrollo filosófico y no recibe siempre la colaboración que cabría esperar.

Encargado por la redacción de *Kant-Studien*, de hacer una contribución sobre "Kant en España", me encontré por una parte en una situación favorable para la ejecución de ese encargo, pues desde hacía diez años estaba familiarizado con España, me encontraba de nuevo en Madrid durante unos meses, y disponía de la colaboración de muchos amigos en los círculos literarios. Pero la realidad es que una investigación científica estricta sobre el influjo de Kant o de cualquier otro pensador en España sólo será posible en un futuro lejano.

Para investigar con precisión qué influencia pudo haber tenido Kant en España, se tendría ante todo que conocer lo que se ha escrito sobre Kant desde finales del siglo pasado hasta el presente [1897]. Pero la situación de la bibliografía española y de las bibliotecas españolas no permiten resolver esa cuestión introductoria. Nadie se ha ocupado todavía de elaborar una bibliografía general española semejante a las obras de Lorenz en Francia o de von Kayser en Alemania. Ni siquiera para la literatura actual, el *Boletín de la Librería*, de Murillo, se puede comparar con el *Publishers Circular* o con el francés *Journal de la librairie*. El comportamiento habitual de las librerías españolas dificulta ya enormemente que los catálogos bibliográficos puedan estar completos. Mientras que en otros países la mayoría de las obras científicas aparecen en alguna editorial, cuyo propietario es un especialista que se ocupa de la difusión de sus ediciones, en España la publicación de la mayor parte de la producción, tanto la científica como la literaria, es la autoedición del autor. Precisamente porque España es en gran medida un país literario, en el cual, más que en ningún otro, se aprecia al escritor en cuanto escritor, éste por costumbre y ambición tiende a considerar su producción literaria como una función honorífica, a costear [218] la publicación de sus obras a sus expensas o a las de algún amigo adinerado, y a distribuir gratis entre sus amigos casi la totalidad de la edición, de tal manera que gana prestigio, pero no ingresos que le enriquezcan. Constituyen una excepción los dramaturgos leídos y los novelistas, y también los autores de libros de texto. En cambio, los filósofos, que son manifiestamente un bien escaso en este país, dependen de la ayuda del Estado o de sus propios medios para la publicación de sus obras. Esta circunstancia hace de una parte, que sea fácil formar sin todos los costes una biblioteca completa de obras de escritores vivos, mientras, de otra, que sea

muy difícil en ocasiones encontrar libros antiguos incluso en las bibliotecas públicas.

El estado de las bibliotecas en lo que a obras recientes se refiere es absolutamente desolador. En la Biblioteca Nacional, reconocida como la más grande de España, sólo se encuentra, de todas las obras de Kant, una edición de la *Kritik der reinen Vernunft* del año 1794. Tampoco he podido encontrar ninguna de las ediciones de las Obras completas de Kant en la biblioteca de la Universidad de Madrid, ni en las otras bibliotecas públicas de la Capital de España. Menos aún se sabe nada de una bibliografía kantiana.

Porque ni las bibliografías ni las bibliotecas me dieron información sobre Kant en España, no me quedó otra vía que dirigirme directamente a los representantes vivos de la filosofía. Esto confería a la investigación un carácter más publicitario que científico, porque la credibilidad de las indicaciones reunidas de esa manera se debilita con las contradicciones que pueden aparecer ocasionalmente. Pero en este caso especial domina la más bella concordancia entre los testigos, y arroja el siguiente resultado: Kant es prácticamente desconocido en España. Este resultado, en cuanto que es negativo, necesita de una amplia fundamentación, y para facilitar la contrastación a los filósofos que hubieran de venir a España, informaré de manera tan imparcial como me sea posible la serie de experiencias personales que me llevaron a la conclusión anterior.

En la universidad me enteré, que la filosofía es enseñada por dos catedráticos, a saber, Ortí y Lara y Nicolás Salmerón. Me dirigí en primer lugar a Ortí y Lara (calle Jorge Juan 23 principal) y encontré a un anciano muy amable que parecía un eclesiástico. Le puse al corriente de que se había fundado en Alemania una revista especializada en estudios kantianos, y que había en ella un gran interés por conocer que influjo había podido ejercer Kant en España.

Me parece que se trata de una curiosidad vana. No tengo ningún interés por semejante bibliomanía y sólo me interesan las producciones filosóficas originales. También me parece inútil informarse sobre traducciones y comentarios de un filósofo extranjero, como por ejemplo coleccionar ejemplares idénticos de la fotografía de una obra de arte.

[219] Ortí y Lara expresó este pensamiento tan crítico en un largo discurso. Le insté a que reconociera la razón de ser de la Historia de la filosofía, y en caso de que no quisiera, a que, por deferencia a nosotros, bárbaros del norte, al menos compartiera conmigo su conocimiento de la difusión de la filosofía kantiana en España. Él se negó decididamente, aduciendo que de ninguna manera quería contribuir a la difusión de los estudios kantianos, pues la filosofía de Kant es a su juicio dañina y rechazable por completo. En varias conversaciones se puso de manifiesto que Ortí y Lara sólo tiene interés por los seguidores de Santo Tomás y que la última filosofía al completo se funda en el error y el pecado.

Me dirigí después al segundo catedrático de filosofía, don Nicolás Salmerón (Calle Montalban 5), que es muy conocido en España como orador, y que fue uno de los cuatro sucesivos y fugaces presidentes de la República española en el año 1873. En la actualidad su actividad principal es la de abogado, pero, si se lo permiten sus obligaciones políticas, da diariamente una lección en la Universidad. Estas lecciones, que forman parte de un curso oficial de Metafísica, son en realidad conversaciones libres sobre todo tipo de cuestiones psicológicas, lógicas e histórico-filosóficas, sin sistema, y en la mayoría de los casos con un rechazo inequívoco de la enseñanza sistemática.

Con todo fui convocado a una breve consulta con Salmerón, y aunque estaba citado a una hora precisa, tuve que esperar mi turno durante media hora en una salita de espera. Esto da una idea del tiempo libre de este filósofo. Se disculpó muy cortésmente aduciendo la cantidad de negocios de que tenía que ocuparse en su triple vida como diputado (él es el jefe de los republicanos centralistas), abogado y catedrático. Ante todo, le pregunté, por qué no se conformaba con una de esas tres ocupaciones. No podía prescindir de ninguna de las tres, afirmó, porque su actividad política era para él como un deber moral, el desempeño de la abogacía le aportaba los medios de vida, y la docencia (honrada sólo con 6000 pesetas) era una exigencia del corazón. A mi pregunta sobre Kant en España me confirmó que el conocía a Kant principalmente desde una traducción francesa de algunas de las obras capitales de ese filósofo, (la *Crítica de la razón pura* también en el original alemán) y que dudaba mucho de que pudiera encontrar a alguien en España que hubiese leído a Kant en el original. Salmerón convino en que Kant había ejercido un gran influjo en la filosofía, pero él rechazaba el dualismo kantiano entre apariencia y cosa en sí y creía que la apariencia contiene la realidad. A mi observación, de que me parecía positivista en eso, contrapuso con un torrente de elocuentes palabras que el no se dejaba clasificar bajo ningún "ismo". Se burló de la locura de los eruditos alemanes que quieren clasificar todas las opiniones. Si tuviera que ponerle un nombre como filósofo, le denominaría monista, pero esto también con restricciones. A cada intento de precisar esas restricciones, se oponía él, aduciendo que la cosa era muy complicada y me remitió a sus lecciones [220], en las que se atribuye el mérito de formar filósofos sin enseñar un determinado contenido de la filosofía. La filosofía no es según él una ciencia que se pueda enseñar, ella tiene que resurgir de nuevo en cada estudiante. Tras esta breve conversación fuimos interrumpidos por un mensaje político urgente, y dejé el negociado de Salmerón con el sentimiento, que este importante y hábil orador tenía una representación de la actividad académica completamente distinta de la que tiene un simple catedrático alemán, que después de muchos años de docencia todavía prepara sus lecciones.

Las lecciones de Salmerón tienen un carácter singular. La lección propiamente tal la da un estudiante y además, para una serie de lecciones,

un mismo estudiante, que se prepara para ello. El catedrático comienza con un resumen de la materia anteriormente expuesta e insta entonces a su protagonista a continuar y buscar la solución de los problemas que se plantean a continuación. Este responde a la pregunta planteada y es interrumpido y mejorado por su profesor cada vez que su respuesta no le satisface. No se excluyen las preguntas de otros participantes, pero no son frecuentes. Este método no está muy difundido en España y Salmerón se compadece de los otros catedráticos que se limitan a desalojar su propia canción. No se puede negar que de esa manera el estudiante docente se prepara de esta manera para ser profesor de filosofía – pero los demás podrían quejarse de que en lugar de las lecciones del maestro, reciben la enseñanza de un compañero de clase. Por lo demás, las interrupciones y aclaraciones de Salmerón ocupan más tiempo que la exposición del estudiante ponente y este expone en gran medida la doctrina que ha recibido de las notas de los que le han precedido, más que la reconocida por el maestro.

El auditorio no llega a 20 oyentes, pero se observa entre ellos gente mayor que, como pude saber más tarde, son asiduos de esas lecciones durante muchos años.

Entre los discípulos de Salmerón hay algunos muy importantes. Por ejemplo, se reconoce como tal el meritorio pedagogo español, Francisco Giner de los Ríos<sup>11</sup> (Paseo del Obelisco, 8), que fue formado por Sanz del Río al mismo tiempo de Salmerón y que ha convertido la reforma práctica de la enseñanza media desde hace muchos años en su misión en la vida. Él es el fundador y director de la “Institución libre de enseñanza”, un gimnasio privado que aspira a dar una preparación más sólida, para los estudios superiores, que los centros públicos (Institutos). Giner es al mismo tiempo catedrático de Filosofía del derecho de la Universidad de Madrid y uno de los pocos que entienden aquí alemán. Libre de aspiraciones políticas, se dedica de lleno a la ciencia, es un guía honorable de la juventud, querido y admirado por sus numerosos alumnos. Este atribuye a Salmerón una gran importancia como profesor de filosofía. Él afirma que Salmerón enseña a sus estudiantes a filosofar y los impulsa a reflexionar.

[221] Otro discípulo de Salmerón es Urbano González Serrano (Calle del Fomento 15), profesor de filosofía desde 1874 en una escuela secundaria, el Instituto de San Isidoro, y autor de numerosos escritos filosóficos<sup>12</sup>, así como de la totalidad de los artículos filosóficos, a veces de los mejor escritos, publicados en la gran enciclopedia, “Diccionario enciclopédico hispano-americano”, que está saliendo a la luz en Barcelona desde 1887 y ha llegado en el volumen 17 hasta la “R”. En esta enciclopedia, que puede ser vista

<sup>11</sup> Nacido en 1840 y desde 1866 catedrático de la Universidad de Madrid.

<sup>12</sup> *Estudios de moral y filosofía* (1875), *La Psicología contemporánea* (1880), *Ensayos de crítica y filosofía* (1881), *Questiones [sic] contemporáneas* (1883), *La psicología fisiológica* (1886), *Crítica y filosofía* (1888), *Estudios psicológicos* (1892), *En pro y en contra* (1892), *Goethe* (1892). Del mismo es también un *Manual de psicología, lógica y ética*, muy elogiado por Giner de los Ríos.

como un espejo fiel de las corrientes espirituales contemporáneas de España, se dedica una página a Kant y una segunda a su filosofía (1892, vol. 11, 357-359). (En la misma obra Cervantes ocupa 8 páginas, Calderón 5, Rousseau 2½, Víctor Hugo 2, etc.). Es interesante que González Serrano apela a Littré para combatir los noumena de Kant.

Del mismo González Serrano es también un escrito breve sobre Kant en la obra "En pro y en contra" (Madrid 1892), pero que no tiene significado científico. Lo poco conocido que es Kant en España se sigue del hecho que sólo se le lee en versiones francesas, y que los señores aquí mencionados, los cuales por su posición y formación habrían de tener la máxima competencia, no supieron indicarme ni una sola investigación o monografía sobre Kant en toda la bibliografía española. Tampoco la bibliografía española en 8 tomos de D. Hidalgo, Diccionario general de bibliografía española (Madrid, 1862-1881), conoce a Kant, ni contiene indicación alguna de una traducción de alguna de sus obras, aunque introduce bajo la letra K, ajena al alfabeto español, no menos de 39 obras de Paul de Kock.

Mi última esperanza de experimentar algo sobre Kant, se dirigió a la lectura polifacética del académico M. Menéndez Pelayo. Este es tenido aquí generalmente por omnisciente en cuestiones de bibliografía española. Pero donde no hay, difícilmente se puede encontrar algo. Menéndez Pelayo (Academia de la Historia, Calle del León) me aseguró que se había publicado ya antes de 1800 un escrito sobre Kant en la revista Memorial literario, que aparecía desde 1784. No me pudo precisar el año, y un ejemplar completo de esa rara revista no se podía encontrar en Madrid. He revisado en la Biblioteca Nacional los índices temáticos de 39 volúmenes desde 1784 hasta 1797, sin encontrar el nombre de Kant. Quizás se encuentra el escrito mencionado por Menéndez Pelayo en algún número posterior, de los años que faltan en la Biblioteca Nacional. Menéndez y Pelayo, a quien conozco personalmente desde hace diez años, se cuida de no equivocarse en esas cosas. La siguiente huella del influjo de Kant la ve Menéndez y Pelayo en una obra aparecida en Salamanca en 1820: Sistema de la ciencia social ideado por Bentham [222], puesto en ejecución por Toribio Núñez, del que apareció una segunda edición todavía más tarde de 1834. En la conclusión de esa obra se hace hincapié en la necesidad del estudio de Kant, pero esto lo ha podido recibir Núñez de Bentham, sin conocer a Kant. El nombre de Kant (junto al de Vives, Bacon y Herder) aparece en una Oda a Pestalozzi, que publicó el poeta Bernardino Fernández de Velasco (Conde de Haro, más tarde Duque de Frías) en el año 1807.

El primer español que pasa por ser kantiano es José María Rey y Heredia. Nació en Córdoba el año 1818 y fue desde 1848 profesor de Psicología y Lógica en el Instituto de Noviciado en Madrid. Falleció en 1861 y dejó una obra, y dejó una obra en la que había estado trabajando en los últimos años de su vida, y que fue publicada póstumamente a costa del gobierno español. Esta obra, titulada *Teoría trascendental de las cantidades imaginarias* (Madrid 1865), contiene en la introducción algunas observaciones generales sobre la

importancia de la crítica de Kant para la matemática, y en la conclusión como una adenda (páginas 295-305) la traducción de un fragmento de la *Crítica de la razón pura*, con la tabla de las categorías. No hay ninguna indicación sobre si fue traducido sobre la base del texto original alemán o de una traducción francesa.

Pasa por ser kantiana (lo mismo que su ética), la escuela de lógica del mismo autor, que escribió el manual de lógica más usado en España desde 1849, difundido hasta 1872 en 10 ediciones. Pero yo he revisado ese libro sin encontrar por ninguna parte el nombre de Kant; también falta, en el apartado sobre la clasificación de los juicios, cualquier referencia y uso de la diferencia entre juicios analíticos y sintéticos a priori – de donde se podía deducir que el autor prefirió seguir con el modelo más antiguo en un libro de texto elemental. En el apartado sobre “principios intuitivos de la razón”, cita a Reid, Royer Collard, Cousin, pero no menciona para nada a Kant. Como criterios de verdad introduce “conciencia y evidencia”, y acepta una vigencia lógica absoluta de la percepción interior, lo que revela más bien influencia francesa.

Hasta donde son suficientes las fuentes accesibles en Madrid, la primera representación de la filosofía de Kant en la bibliografía española parece haber sido la de un profesor de enseñanza media, V. Arnau y Lambea en su breve libro de texto de Historia de la filosofía del año 1847.<sup>13</sup> Ciertamente es bien sabido que esa exposición, que sólo ocupa las páginas 306-313 de la citada obra, es de segunda mano, porque el autor adapta un libro de texto francés de Salines [sic] y Seorbiac [sic]. Encuentra dos “puntos débiles” en la doctrina de Kant – a saber, “la ineficacia de la razón pura para la adquisición de las ideas necesarias, y la inconsecuencia de conceder realidad objetiva a las intuiciones, negándola a las nociones racionales” [223]. A pesar de estas sorprendentes objeciones concluye el autor su enjuiciamiento concediendo que “la doctrina de este insigne profesor es una de las especulaciones que más honor hacen al talento metafísico de los alemanes.”

Cuando en el año 1861 Patricio de Azcárate<sup>14</sup> sometió a su crítica toda la filosofía moderna y en ese contexto expuso detenidamente las doctrinas de Kant, hubo con razón de lamentarse (t. III, p. 113) del desconocimiento de los españoles en lo referente a Kant. Pero esa falta de conocimiento no buscó subsanarla desde las fuentes originales. Se contentó con seguir en su exposición a Dégerando y a Barchou de Penhoen (*Histoire de la philosophie allemande depuis Leibnitz jusqu'à nos jours*, Paris 1836)

<sup>13</sup> V. Arnau y Lambea, Cathedrático [sic] de Instituto de Soria, Compendio de la historia de la filosofía, Madrid 1847.

<sup>14</sup> Patricio de Azcárate, Esposicion [sic] histórico critica de los sistemas filosóficos modernos, 4 vols. Madrid 1861. El t. II, pág. 234-251 y el t. III página 5-118, tratan de Kant.

Una exposición breve publicó en 1866 Salmerón<sup>15</sup>, que tenía entonces 28 años. Llama la atención en ese escrito que el autor cita en el original alemán, con indicación de páginas, algunas frases de la *Crítica de la razón pura* (p. ej., "El entendimiento constituye así mismo un objeto para la razón, como la sensibilidad para el entendimiento, p. 152), sin indicar la edición a la que se refiere. Junto a eso se citan los *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* en una traducción francesa.

Esta última obra es según todos los indicios la primera obra de Kant que se ha publicada en versión española. La traducción,<sup>16</sup> como se lee en la introducción y también en la portada, no ha sido realizada desde el original alemán, sino desde la traducción francesa. La costumbre de traducir obras alemanas y otras desde el francés, está en España muy generalizada. Así Patricio de Azcárate ha empleado muchos años de su vida a traducir las obras de Platón (también de Aristóteles) desde el francés en español, y esta traducción goza de una aceptación en España, semejante a la que tiene la de Schleiermacher en Alemania.

Desde 1873 se han sucedido algunas otras traducciones de obras singulares de Kant, también desde el francés. En este proceder destacan Alejo García Moreno y Juan Ruvira. Estos publicaron, en versión española, en 1875 la *Lógica de Kant* (desde a versión francesa de Tissot),<sup>17</sup> en el año 1876 la *Crítica del juicio*<sup>18</sup>, y la *Crítica de la razón práctica*.<sup>19</sup> En el año 1877 [224] fue publicada por Juan Uña una traducción española de la traducción francesa de las *Lecciones de Metafísica*<sup>20</sup> de Kant – y en el año 1880 publicó Zozaya su traducción de la traducción francesa de la *Metafísica de las costumbres*.<sup>21</sup>

Estas traducciones, todas del francés, han tenido poca difusión. Pero precisamente por el tiempo, en que apareció la primera traducción de una obra de Kant, estudió (en los años 1873-1875) en Heidelberg un joven cubano, José del Perojo, que por sugerencia de Kuno Fischer emprendió la primera traducción directa de la *Crítica de la razón pura* en español. De vuelta en España, Perojo publicó un libro sobre las corrientes alemanas de pensamiento<sup>22</sup>, cuyas primeras 17 páginas tratan sobre Kant y subrayan la gran influencia de este filósofo. El libro está dedicado a Kuno Fischer y contiene escritos sobre tamaños tan distintos y diferentes como Heine,

<sup>15</sup> Revista Hispano-Americana, n° 45, noviembre 27 de 1866. La filosofía novísima en Alemania, pp. 256-267.

<sup>16</sup> *Principios metafísicos del derecho de Kant*, traducidos por Gabino Lizárraga, Madrid 1873.

<sup>17</sup> *Lógica de Kant* (del francés de Tissot), traducida por Alejo García Moreno y Juan Ruvira. Madrid 1875.

<sup>18</sup> *Crítica del juicio de Kant*, trad. por A. García Moreno y Juan Ruvira. Madrid 1876.

<sup>19</sup> *Crítica de la razón práctica de Kant*, trad. por A. García Moreno y Juan Ruvira. Madrid 1876.

<sup>20</sup> M. Poelitz, *La metafísica de Kant*, (de Tissot) trad. por Juan Uña. Madrid 1877.

<sup>21</sup> *Fundamentos de una metafísica de las costumbres de Kant*, tad. Por Zozaya. Madrid 1880 (se compone de 3 volúmenes de la Biblioteca filosófica)

<sup>22</sup> José del Perojo, *Ensayos sobre el movimiento intelectual en Alemania*. Madrid 1875.

Häckel, Bluntschli<sup>23</sup>, etc., por lo que se debilita algo la insistencia puesta por la introducción en Kant. En la Revista Contemporánea, fundada por Perojo, se desarrolló una pugna desde el punto de vista del Neokantismo, protagonizado por él y por algunos otros escritores, en particular M. Revilla,<sup>24</sup> contra el krausismo, que estaba entonces muy extendido en España.

El panteísmo de Krause, que fue importado también de Heidelberg por J. Sanz del Río en los años 1844-1847, consiguió en España una influencia mayor de la que quizás llegó a alcanzar en Alemania. Hace treinta años que los krausistas predominan entre los profesores de filosofía en las universidades y en los institutos de enseñanza media. Si Krause tenía ya un lenguaje complicado, sus admiradores españoles han exacerbado esta complicación. Léanse por ejemplo las dos frases siguientes, que dan una imagen bastante correcta del estilo de las lecciones filosóficas en Madrid:

“Yo y mi esencia con el uno y todo que yo soy, existo en la eternidad, en unidad sobre la contrariedad de la preexistencia y de la postexistencia, que solo con relación al tiempo hallo en mí, sabiéndome de la eternidad como de propiedad mía.” (Salmerón, citado por Menéndez y Pelayo, Historia de los heterodoxos españoles, vol. III, p. 803. Madrid 1881)

[225] “La conciencia es plancha fotográfica donde se suman impresiones iguales y se restan sensaciones diferentes, par venir a dar la norma y pauta de la tinta simpática ante cuyo resalte absorbente se delinea la silueta moral y social de estas generaciones tan tormentosas y atormentadas en que nos ha cabido la dicha de vivir.” (U. González Serrano, Prólogo a las poesías de F. de Abarzuza)

“Ich und mein Wesen mit dem Einen und Allem was ich bin, existiere in der Ewigkeit, in Einheit über dem Gegensatz der Präexistenz und der Nachexistenz, welche ich nur in Beziehung auf die Zeit in mir finde, mir bewusst der Ewigkeit als meines Eigenthums.”

“Das Bewusstsein ist ein photographisches Cliché, auf welchem sich gleichartige Eindrücke zusammen-setzen un verschiedenartige aufheben... (lo siguiente es prácticamente intraducible – pero en general González Serrano escribe muy claro, y sus artículos de la enciclopedia, como también sus manuales de Psicología, lógica y ética son dignos de reconocimiento).

<sup>23</sup> En el capítulo “VII Teoría de los partidos políticos”, de sus *Ensayos...*, Perojo se limita a exponer el trabajo de Bluntschli, *Charakter und Geist der politischen Parteien* (1869). [Nota del traductor]

<sup>24</sup> Nacido en 1846, fallecido en 1887.

Una impresión semejante, me producen las lecciones actuales de Salmerón, aunque ahora ha progresado del krausismo a otra visión del mundo cercana al positivismo.

Contra semejante abuso del lenguaje y del pensamiento se levantó Perojo, en lo que fue apoyado por Juan Valera, novelista de pensamiento, y Manuel Revilla, dotado publicista. Su propósito de traducir desde el original la *Crítica de la razón pura*, lo desarrolló Perojo sólo en parte. Después de muchas vacilaciones no publicó hasta 1883 la primera parte de su traducción.<sup>25</sup> Él se lamenta en la introducción de que nadie en España estaba preparado todavía para leer esa obra. Su traducción está muy cuidada y adicionó a ella la biografía de Kant, de Kuno Fischer. Cita las variantes de la segunda edición y cita con frecuencia las expresiones del original. Por desgracia, Perojo no dio continuidad a su trabajo. Se lamenta de que la indiferencia general con la que fueron recibidos sus esfuerzos le llevó a interrumpir el trabajo. Así permanece hasta ahora su traducción de la *Analítica trascendental* como la única parte de las obras de Kant, que está traducido al español desde el original alemán. No cabe esperar que el retome su trabajo, pues se ha entregado desde hace muchos años a la política y la actividad propagandística, y publica una revista (*El Nuevo Mundo*, Calle Hileras 11).

Mientras tanto, lo poco que se sabe de Kant ha atraído continuamente expresiones hostiles.

En el año 1876 el orientalista J. Moreno Nieto dio una conferencia en el Ateneo de Madrid (una Sociedad literaria) "Sobre el problema filosófico",<sup>26</sup> en el que atacó violentamente a Kant, haciéndoles reproches sorprendentes. Atribuye a Kant la idea de que lo racional puede ser ocioso y arbitrario (la idea de que lo que es racional puede ser cosa ociosa y arbitraria), y la negación [226] de la verdad del conocimiento experimental (Kant niega la verdad del conocimiento experimental).

Igualmente, Kant es enjuiciado desfavorablemente por fray Zeferino González (arzobispo de Sevilla, posteriormente cardenal) en su *Historia de la filosofía*.<sup>27</sup> Esta obra es leída más que cualquier otra obra de filosofía en España, y por ello es significativo ver, cómo se trata a Kant en ella; más aún por tratarse de la historia de la filosofía más amplia que se ha publicado en español.

Ceferino González introduce en francés el título y las citas de las obras de Kant, sin dar mayores explicaciones, de manera que muchos de sus lectores bien podrían creer que Kant escribió la *Crítica de la razón pura* en francés. El considera que el error fundamental de Kant es su aceptación de juicios sintéticos a priori, y quiere deducir de ahí todo lo demás. Opina que

---

<sup>25</sup> *Crítica de la razón pura* de Kant, 1ª parte, traducida por José del Perojo. Madrid 1883.

<sup>26</sup> J. Moreno Nieto, *Discursos Académicos*. Madrid 1882. *El Problema filosófico*, discurso leído en el Ateneo en 1876.

<sup>27</sup> Zeferino González, *Historia de la filosofía*. Madrid 1879. En el volumen III, páginas 210-246, trata sobre Kant.

“arruinada esta base, viene a tierra todo el edificio” (González, 1879, 238), pero no se molesta en demostrar de alguna manera, que los juicios sintéticos a priori no existen. Su juicio sobre Kant lo resume en las siguientes palabras:

las teorías y consecuencias que se derivan de lo que pudiéramos llamar el eticismo de Kant, no son menos importantes, ni menos desastrosas, que las que hemos visto nacer de su criticismo especulativo. (González, 1879, 240).

Y, más adelante,

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. (González, 1879, 243),

Inmediatamente después de Zeferino González se levantó también contra Kant un catedrático de Metafísica de la Universidad de Salamanca en una lección inaugural del curso 1880.<sup>28</sup> La conferencia del señor Ares y Sanz es una defensa de la Metafísica contra Kant y los positivistas. Muy característico de la difusión de las obras de Kant en España es la manera como se cita a Kant en esta conferencia. En las 70 páginas en 8º abundan las citas, pero el erudito autor no cita nunca un escrito de Kant en el original. A veces se cita por las traducciones ya publicadas en español, a veces se introduce una opinión de Kant [227] según una cita de la traducción francesa de la *Historia del materialismo*, de Lange, o de la traducción también francesa de la *Filosofía del inconsciente*, de von Hartmann.

La *Crítica de la razón pura* y los *Prolegómenos a toda metafísica futura* son citadas por el catedrático Ares en versión francesa.

Contra Kant se dirige también la conferencia de F. Caminero,<sup>29</sup> pronunciado en la Academia de las Ciencias del Espíritu con motivo de su ingreso en la plaza como miembro de esa corporación el año 1881. Acusa a Kant de escepticismo y sostiene que el resultado de su filosofía crítica no podía ser peor.

Menéndez y Pelayo tiene razón cuando afirma en su *Historia de los heterodoxos españoles*,<sup>30</sup> que Kant fue entendido por muy pocos en España y que su doctrina fue conocida sólo en aplicaciones accidentales. Menéndez y Pelayo es además el único español que ha aportado una contribución nada despreciable a la bibliografía kantiana, publicando una monografía bastante detallada sobre los precursores españoles de Kant.<sup>31</sup> Como tales, introduce principalmente a L. Vives y Fr. Sánchez, que sólo pueden ser considerados precursores de Kant, si se maneja de manera muy amplia el concepto de precursor.

<sup>28</sup> M. Ares y Sanz, Discurso leído para la apertura del curso académico en la Universidad de Salamanca, Salamanca 1880.

<sup>29</sup> F. Caminero, “Discurso de recepción en la Academia de Ciencias Morales y Políticas”, Madrid 1881.

<sup>30</sup> Menéndez y Pelayo, *Historia de los Heterodoxos españoles*, tomo III. Madrid 1881, 703.

<sup>31</sup> M. Menéndez y Pelayo, *Ensayos de Crítica filosófica*. Madrid 1892. Allí: “De los orígenes del Criticismo y del escepticismo y especialmente de los precursores españoles de Kant”, 193-366.

Como único kantiano vivo en España menciona Menéndez y Pelayo al erudito Matías Nieto Serrano, Marqués de Guadalceras (Calle de Génova 11).

Este honorable anciano de 83 años me recibió con la mayor amabilidad y me prometió poner por escrito su opinión sobre Kant para *Kant-Studien*. Nació en 1813 y se dedicó a la medicina, pero no practicándola como profesión, sino como fundador y editor de revistas médicas. Desde hace 50 años es el editor de la revista *El siglo médico*, que goza de la máxima difusión en los círculos de los médicos españoles, además es miembro desde 1839 de la Academia española de medicina y desde 1861 su presidente permanente. Se reconoce kantiano con excepciones, en las que sigue principalmente a Renouvier.

En el año 1867 publicó una obra con el título *Prolegómenos de la ciencia*,<sup>32</sup> que aquí ha pasado completamente desapercibida. Contiene una teoría general del método, que el autor elaboró como una introducción a su Filosofía de la naturaleza<sup>33</sup>. Estas obras merecen [228] en cualquier caso un comentario especial en *Kant-Studien* y aquí basta con aludir a ellos.

En una consideración más próxima este único kantiano español quizás puede ser considerado kantiano sólo en el sentido en que lo fueron Fichte, Schelling y Hegel. Sus obras requieren, por su misma extensión, un estudio profundo, por lo que me abstengo de presentar el correspondiente juicio; además el propio autor ha prometido exponer a los lectores de *Kant-Studien* su enjuiciamiento de Kant.

Queda para concluir mencionar todavía, que en la enseñanza superior, en las lecciones en las universidades españolas algunos catedráticos exponen con detención las doctrinas de Kant, sin pretender por ello pasar por kantianos.

Desde este punto de vista, sobresale Sevilla. Allí, antes de los años 60, el entonces catedrático de ética, Francisco Cárdenas,<sup>34</sup> habría explicado con detención la filosofía de Kant, por lo que se vio envuelto en una violenta polémica con los catedráticos de teología. Posteriormente, según las mismas indicaciones (que agradezco a los catedráticos de la Universidad de Madrid Menéndez y Pelayo y Sánchez Moguel), Don Nicolás María Rivero, que más adelante jugó un papel muy activo en la Revolución de 1868, habría dado allí conferencias sobre Kant. En el presente conocen Kant los estudiantes de la Universidad de Sevilla a través de las conferencias del krausista Federico de Castro (catedrático de Metafísica en Sevilla) y su hijo.

En Barcelona, según las indicaciones de Menéndez y Pelayo han contribuido con sus conferencias al conocimiento de la filosofía kantiana,

<sup>32</sup> M. Nieto Serrano, *Bosquejo de la ciencia viviente, ensayo de Enciclopedia filosófica, parte I, Prolegómenos de la ciencia*, Madrid 1867. – Precio 8 pesetas

<sup>33</sup> M. Nieto Serrano, *Filosofía de la naturaleza*, Madrid 1884. Precio 6 pesetas.

<sup>34</sup> Conocido como autor de la obra: *Historia de la propiedad territorial en España*, Madrid 1873. Vive en Madrid y confirmó en respuesta a mis preguntas, que el enseñó entre 1837-1839 en la Universidad de Sevilla la filosofía de Kant, especialmente su ética, que había conocido desde fuentes francesas (Cousin, Jouffroy)

principalmente, Martí de Eixalá y Francisco Javier Llorens, que se reconocían de la escuela de Hamilton.

En Madrid, en cambio, Kant es traído sólo ocasionalmente en sus clases por Salmerón y nunca por Ortí y Lara. Falta en España una exposición sistemática de las teorías de Kant para la juventud universitaria.

En las otras universidades de España, según me aseguraron Salmerón y Giner de los Ríos, la mayoría de los profesores de filosofía son tomistas o krausistas.

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.

## ADENDA [229]

### **Kant desde el punto de vista de un kantiano español<sup>35</sup>**

El único hombre en Madrid, que se considera kantiano, y que pasa por serlo entre los demás, (al menos hasta donde saben los representantes de la filosofía y de la literatura española en la Universidad madrileña), el doctor Matías Nieto Serrano,<sup>36</sup> ha respondido a mi petición de precisar su posición ante Kant, enviándome una nota breve, extraída de su *Historia de la filosofía*, todavía no publicada. En un principio intenté traducir esa comunicación, tuve que renunciar a ello y prefiero ponerla a disposición del lector en el original:

“Kant se propuso detener el paso a las encontradas aspiraciones de los sistemas, e investigar ante todo el derecho de los sistemáticos, sometiendo al individuo a pruebas de suficiencia mediante un riguroso examen. El individuo elegido fue su propio pensamiento, considerado como objeto sometido al análisis de sí mismo. En su pensamiento objetividad encontré, como era natural, algo distinto de todo fenómeno exterior, algo infenomenal, que preside al orden experimental: un Código de leyes, que desde muy antiguo se hallaban consignadas, llamándolas categorías. Las categorías son, efectivamente, el cuerpo del espíritu, lo que ve y palpa el sujeto en la

<sup>35</sup> En realidad, la comprensión de este breve escrito de Nieto Serrano, que en su mayor parte sale del apartado IV de Epílogo de su *Historia crítica de los sistemas filosóficos* (Madrid 1898), supone las setenta páginas de exposición de la filosofía crítica de Kant y de examen de esa doctrina, que ocupan el segundo tomo de esa obra histórica del médico filósofo. [nota del traductor]

<sup>36</sup> Nacido en 1813 y desde 1839 miembro de la Academia de Medicina, reconocido últimamente con el título de Marqués de Guadaleras por sus servicios científicos.

intimidad de su organismo. Diseñar este cuerpo era prestar un eminente servicio a la Biología. Mas el cuerpo definido del pensamiento, desprovisto del polo indefinido que concurre a su función, es un cadáver, y Kant, excelente anatómico del cuerpo filosófico, naufragó en el intervalo que separa la muerte de la vida.

Su perspicacia le hizo adivinar que la teoría sola no vale sin la práctica, que el cuerpo es un cadáver si no *funciona*; mas no acertó a constituir la función, restituyendo al cadáver la energía de que le había privado sólo teóricamente; puesto que si, en efecto, hubiera comenzado por *matar* su pensamiento individual, no habría obtenido un cuerpo, sino para legarle a otro investigador afortunado. Quiso conservar como buena y valedera la disección anatómica, y proceder luego por *yuxtaposición*, en lugar de atenerse a la *intussuscepción* indispensable para la vida, y, como era de esperar, obtuvo resultados ficticios, incompletos, que le apartaron del camino real de la verdad.

Kant sintió con el fenómeno el nùmeno, o sea lo infenomenal; pero dejó este cabo suelto y saltó a la ley, sin advertir la improcedencia de tal solución de continuidad. Si hubiera articulado lo infenomenal (nùmeno) con la ley, como lo estaba ya con el fenómeno, habría caído de lleno en la función, que deshace el fenómeno y hace la ley, llamada por otro nombre idea o generalidad, función que se perpetúa por más que se indefina y defina la ley, porque no hace ésta así más que generalizarse de nuevo, a la manera que se definió a sí propia al pasar de la negación de fenómeno a afirmación de lo infenomenal.

De esta inadvertencia de Kant provino luego que, encontrándose con el nùmeno después del estudio de la ley, creyera de buena fe que podía trasladarse con legítimo derecho a un campo superior, no ya simplemente ideal, sino real, en relaciones parecidas a las del fenómeno exterior con la ley correlativa. La sustancia, tan combatida por la crítica como fenómeno y como ley, revivía de este modo vigorosa y armada como nunca; y por más que el análisis racional la hiciera contrapeso, impidiéndola llegar a mayores extravíos, usurpaba un lugar propio, sin relaciones con los otros miembros del sistema común. Fundaba así una moralidad sublime, sin suficiente objetividad, o una objetividad absorbente del análisis racional. Semejante dilema era insoluble para la crítica kantiana.

Necesita la ciencia ser un organismo (hijo) apoyado a la par en un polo positivo (eficiente definido) y en otro negativo (coeficiente indefinido), función viviente, engendrada, y engendradora a su vez de una serie siempre definida en parte y siempre en parte indefinida. Semejantes condiciones faltaron a la crítica de Kant, en la cual se echa precisamente de menos ese lazo de unión entre los polos, que da vida a los seres vivos, actividad y realidad al universo.

La situación, pues, en que se encontraba Kant hubo de moverle a dividir su crítica en pura y práctica, inconexas entre sí, consignando en la última leyes prácticas, no ya equivalentes, sino superiores al fenómeno y a la ley

teórica. Esta separación de la teoría y de la práctica responde bien al método crítico, analítico o de disección anatómica; pero inhabilita, como queda repetido, para comprender la función en que figura el organismo, no sólo como engendrado, sino como regenerador de sí propio en su conjunto y en cada una de sus partes.

En suma, toda la crítica de la razón pura de Kant merece conservarse, y se conservará sin duda mientras no se rompa violentamente la cadena de la evolución filosófica en la Humanidad. Es susceptible de mejoras y de perfeccionamiento en muchos puntos subalternos, y aún en algunos muy trascendentales, como ya lo han demostrado ilustres pensadores, y, sobre todo, Renouvier; lo cual nada tiene de particular, pues a los que suceden al fundador de una doctrina compete la labor, más fácil ya, de pulirla y perfeccionarla.

En cuanto a la Razón práctica, es una obra sublime, estudio y defensa de la moral, llevados a un alto grado de precisión y de conveniencia para los más altos fines del hombre.

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.

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.”

El marqués de Guadalerzas

### **[Comentario de Lutoslawski, traducido del alemán]**

Como se ve por lo anterior, el reconocimiento del filósofo español se extiende especialmente a la Crítica de la razón práctica, mientras el desearía eliminar la categoría de sustancia de la Crítica de la razón pura, con lo que tendría que desaparecer naturalmente también la fenomenalidad

de las apariencias en oposición a la realidad de la cosa en sí. Nieto Serrano lamenta el poso metafísico que supuestamente ha heredado Kant de la antigüedad; vemos que aquí metafísica se entiende no en el sentido de Kant, sino en el de Comte, y a Comte recuerdan las metáforas preferidas de Nieto Serrano. Kant es convertido aquí en un biólogo, que disecciona el cuerpo del espíritu (es decir, las categorías).

En su "Biología del pensamiento" (Madrid 1891) Nieto Serrano ha homenajeado el mismo gusto. Encontramos ahí apartados con títulos tales como "Fisiología de la inteligencia", "Funciones circulatoria y nutritiva del pensamiento" (donde se trata de las ideas innatas), "respiración intelectual" (donde se afirma la posibilidad de la Frenología), "acto respiratorio del pensamiento" (donde se tematiza la libertad de la voluntad), "patología del pensamiento", "generación de ideales", "función religiosa de circulación, de nutrición, de respiración, de generación, etc."

Si se piensa, que también otros kantianos independientes, por ejemplo, Hoene Wronski, se inclinan con facilidad a una terminología característica, entonces no deberíamos hacer por eso ningún reproche al honorable presidente de la Academia española de medicina, tanto más, porque en sus obras se posiciona como un crítico decidido del materialismo, a pesar de su gusto por las metáforas fisiológicas. Sería productivo investigar esas obras<sup>37</sup> del pensador español en su contenido, sin dejarse disuadir por sus fórmulas.

---

<sup>37</sup> Además de la obra ya citada, Nieto Serrano ha publicado las siguientes obras filosóficas: *La Naturaleza, el Espíritu y el hombre*, - *Bosquejo de la ciencia viviente, o sea ensayo de Enciclopedia filosófica*, - *Filosofía de la naturaleza*

**Wincenty Lutosławski, “La Filosofía en España  
y otros países” (1897).**

*Wincenty Lutosławski, “Philosophy in Spain  
and other countries” (1897).*

Gerardo Bolado  
SCHEFE  
ORCID 0000-0001-7338-9246

### **Introducción**

El filósofo e historiador polaco de la filosofía, Wincenty Lutosławski (Varsovia, 1863 – Cracovia, de 1954), volvió a España en 1896 acompañado de su esposa la poetisa y escritora gallega, Sofía Casanova (La Coruña, 1861-Poznan, Polonia, 1958). Traía un par de encargos, comprometidos con publicaciones alemanas a través de Max Heinze. Ante todo, para la 8ª edición del *Grundriss* de Überweg (Berlin, E.S. Mittler und Sohn, 1897, vol. IV), que coordinaba Heinze, Lutoslawski preparaba dos capítulos: “Philosophie in Polen” y “Die Philosophie in Spanien und anderen Ländern”. Además, tenía el encargo de hacer el informe “Kant in Spanien”, para la recién fundada revista, *Kant-Studien*, que editaba Hans Vaihinger con la colaboración estrecha, entre otros, de Heinze. Lutoslawski compuso simultáneamente ambos informes dedicados a nuestra filosofía en 1896.

Max Heinze (1835-1909), que era el editor responsable de la 8ª edición refundida del *Grundriß der Geschichte der Philosophie* (Berlin, E.S. Mittler und Sohn, 1894-1897, IV vols.), de Friedrich Überweg, se propuso incluir las filosofías nacionales europeas en el volumen IV de la obra dedicado al siglo XIX. En el “Vorwort” de este cuarto volumen, menciona a Lutoslawski entre los doctos (“Gelehrte”) extranjeros, que se habían ofrecido libremente a escribir sobre la filosofía en otros países europeos:

Debo mi más sincero agradecimiento a los doctos que se han sometido voluntariamente (bereitwilligst) a la tarea de aportar contribuciones para la filosofía no alemana (ausserdeutsche), a través de las cuales el volumen se ha enriquecido de manera esencial. Se trata de los señores Theodor Ruysen, Luigi Credaro, Geo. Dawes Hicks, Mattoon Monroe Curtis, Reinhold Geijer, W. Lutosławski, G. Zába.” (Berlin, E.S. Mittler und Sohn, 1897, 8ª ed., B. IV, “Vorwort”)

Sabemos por la correspondencia de Menéndez Pelayo, que Lutoslawski le pidió que escribiera ese capítulo dedicado a la filosofía en España, para el tomo IV del *Überweg* (1897), y al parecer el historiador español se

comprometió a hacerlo. Pero no debió de encontrar tiempo para cumplir ese compromiso, ocupado como estaba con abundantes tareas literarias. Lo cierto es que, el 25 junio de 1896, el filósofo polaco le envió a Menéndez Pelayo el texto de su informe sobre la filosofía en España, para que lo revisara:

He esperado hasta ahora [25-06-1896] su prometido artículo sobre la filosofía española del siglo XIX. En fin, como la publicación de la nueva edición de Ueberweg no se podía retrasar, lo he escrito lo mejor que he podido con algunas notas de otros amigos. Ahora quiero pedir a Vd. solamente el favor de leer las pruebas y de añadir en ellas lo que Vd. juzgue necesario. Ese artículo será para miles de filósofos en Europa y América la única fuente de información sobre la filosofía española. Por eso convendría que sea exacto y completo: nadie mejor que Vd. puede contribuir a este fin. (Menéndez, 1896, vol. 13, n° 767)

No debió de responder a vuelta de correo Menéndez Pelayo, porque dos semanas después, el 6 de julio, Lutoslawski<sup>1</sup> volvía a escribirle, pidiéndole que enviase a Max Heinze, a la Universidad de Leipzig, su revisión de las pruebas del capítulo sobre la filosofía española, para la nueva edición de Überweg:

Supongo que habrá recibido Ud. las pruebas del artículo sobre la filosofía española, destinado al libro de Ueberweg. Si Ud. tiene la bondad de corregirlas y de indicarme omisiones y errores, le agradecería que las mande cuanto antes dirigiéndolas:

Prof. Dr. M. Heinze  
Universität  
Leipzig  
Allemagne

Es de desear que el artículo sea correcto y exacto, porque en el por vez primera se dará a conocer algo de la filosofía española en Alemania. (Menéndez, 1896, vol. 14, n.º 13)

Sabemos que el texto de Lutoslawski - ¿Revisado efectivamente por Menéndez Pelayo?<sup>2</sup> -, llegó a manos de Heinze, pues se publicó en el volumen IV de la 8ª edición del *Grundriss* (Berlin, E. S. Mittler & Sohn, 1897). §72 "Die Philosophie in Spanien und anderen Ländern" (497-500), comienza con un párrafo, en el que se presentan esquemáticamente las tendencias y figuras capitales de ese panorama, aportando a continuación la literatura secundaria de su estudio. El texto desarrolla de manera equilibrada las tendencias escolásticas (párrafo 3), materialistas (párrafo 4), eclécticas (párrafo 5), hegeliana (párrafo 6), y con especial detenimiento en el krausismo (párrafos 7-12). En este breve informe de Lutoslawski, se hace

<sup>1</sup> Agradezco a Paz Delgado Buenaga y Sara Canales Lanza, encargadas de la Biblioteca Menéndez Pelayo, que me facilitaron el acceso al epistolario de Menéndez Pelayo en la Biblioteca Central de Cantabria.

<sup>2</sup> No podemos saberlo, porque en el archivo de Menéndez Pelayo no se conserva más que la tarjeta de Lutoslawski, y ninguna copia de las pruebas del artículo, ni otras indicaciones. Por otra parte, los archivos de la editorial Mittler und Sohn fueron destruidos durante la Segunda Guerra Mundial y desconocemos si hay un *Nachlass* de Max Heinze. Por lo que, sólo me ha sido posible cotejar las ediciones 8ª, 9ª, 11ª y 12ª del *Grundriss*..., que son las relevantes para reconstruir la historia de este capítulo dedicado a la filosofía en España.

explícito el panorama de la filosofía española finisecular -inspirado de manera general, sobre todo por Menéndez Pelayo, también por las fuentes krausistas citadas-, que opera de manera latente en su “Kant in Spanien”.

En el volumen IV de la 9ª edición (Berlin, E. S. Mittler & Sohn, 1902), volvió a publicarse con ligeras modificaciones el texto de Lutoslawski, aquí como §75 “Die Philosophie in Spanien und anderen Ländern” (586-590). En el texto, aparecen de manera explícita los amigos que contribuyeron con sus notas o indicaciones a la composición del capítulo:

El informe sobre la filosofía en España lo ha escrito, para la 8 edición del *Grundriss*, W. Lutoslawski, que residía entonces en España. Lo hizo sobre la base de notas manuscritas de los catedráticos Federico de Castro, José de Caso, Urbano González Serrano, Ortí y Lara – y sobre la base de comunicaciones orales de los catedráticos Francisco Giner de los Ríos, Nicolás Salmerón, Marcelino Menéndez y Pelayo. En esta 9ª edición se han introducido ligeros cambios (*Grundriss*, 1902, 586)

Esas ligeras modificaciones se refieren exclusivamente a dos entradas nuevas en la bibliografía -una a la revista *Divus Thomas*, y otra al *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*-, y a la siguiente ampliación de la referencia a Balmes:

Jaime Luciano Balmes (1810-1848) se volvió desde un punto de vista completamente escolástico contra el empirismo francés e inglés, contra el escepticismo alemán, en el que situó la filosofía kantiana, y contra el panteísmo, concretamente, de Hegel y de Krause; pero buscó sobre la base de su conocimiento de la filosofía más actual una concepción más libre del ultramontanismo, en la que mostró, como también en su orientación nacional, una cierta independencia. Tuvo seguidores también fuera de España. ... (*Grundriss*, 1902, 587)

El volumen IV de la 10ª edición del *Grundriss* (Berlin, E. S. Mittler & Sohn, 1906) mantuvo esa última versión del texto de la Lutoslawski, que fue sometido sin embargo a una profunda revisión en el tomo IV de la 11ª edición del *Grundriss* (Berlin, E. S. Mittler & Sohn 1916, 357-360), publicado por el catedrático de Tubinga, Traugott Konstantin Oesterreich. Firma el capítulo §102 “Spanische Philosophie. Die Philosophie in Spanien, Portugal, Südamerika, Mexico y Cuba” (756-760), de ese tomo IV de la 11ª edición, un teólogo escocés, James Lindsay,<sup>3</sup> que se tomó la libertad de reducir el equilibrado texto de Lutoslawski a un apretado párrafo esquemático inicial en una página -con alguna ampliación referente a autores escolásticos-, seguido de un amasijo de dos páginas de literatura primaria, donde incluye y actualiza los datos bibliográficos que el filósofo polaco distribuye en los párrafos dedicados al materialismo, eclecticismo, hegelianismo y krausismo. Lindsay destroza el texto de Lutoslawski sobre la base de un criterio formal de ordenamiento del capítulo, y de un par de juicios equivocados que deja caer sin ningún rubor al inicio de su exposición. La indicación formal se ordena a dividir el capítulo en una parte expositiva, una de indicaciones

<sup>3</sup> James Lindsay (1852-1923) publicó en sus *Studies in European Philosophie* (London-Edimburg 1909) un capítulo XIX, titulado: The Philosophie of Spain. Además, publicó un artículo dedicado a “A Catalanian Philosopher: Antonio Comellas y Cluet”, *The Monist* 1919, 29 (4): 560-578. Sus estudios son de segunda mano y desorientadores.

biográficas y bibliográficas y una tercera de bibliografía secundaria sobre filosofía española del siglo XIX. Por otra parte, Lindsay sostiene de entrada en su texto, sin molestarse en explicarlo ni argumentarlo, que la filosofía española ha carecido de importancia hasta el presente, y que la mayor parte de los filósofos españoles del siglo XIX siguieron siendo escolásticos, corriente esta que el teólogo escocés considera sin mayores precisiones clerical y estéril.

Hubiera sido preferible, dicho sea de paso, que el editor del volumen hubiera contado con historiadores de la filosofía española de la universidad Central de Madrid. Baste decir que Lindsay llama "Balmez" al filósofo español del XIX, que más atención le merece, o M. A. Valacios a Asín Palaciós. Sin embargo, Traugott Konstantin mantuvo el capítulo del teólogo escocés en la 12ª edición (Berlin, E.S. Mittler und Sohn, 1928, vol. V). Lindsay no revisó el texto de su capítulo, "Die spanische Philosophie" (357-360), del tomo V de esa 12ª edición, se limitó más bien a actualizar conforme a su errado criterio la literatura primaria y secundaria. Así ofrece últimas publicaciones de Zaragüeta, Bonilla y San Martín, y Gil de Fagoaga, el cual le merece un breve apunte que es la única novedad introducida en el texto: "Un pensador completamente moderno es ahora Gil de Fagoaga" (Grundriss, 1928, 358). Su revisión fue entregada en 1926, pero no cita ni a Ortega y Gasset, ni a Morente, ni a Zubiri.

Lindsay desconocía por completo la vida filosófica española del siglo XIX e inicios del XX, pero su lamentable capítulo de la 12ª edición, "Die spanische Philosophie", se reimprimió sin modificación en las sucesivas publicaciones del *Grundriss* hasta el presente.

La edición en marcha del *Grundriss*, que dedica un volumen a la filosofía en España, Portugal e Iberoamérica durante el siglo XIX, representa por eso dos novedades reseñables. Por primera vez un equipo de investigadores españoles compone la historia de la filosofía en la España del siglo XIX, y lo hace conforme a la historiografía desarrollada durante los últimos 50 años de investigación en ese campo. Además, la filosofía española deja de recibir el trato de filosofía paralelipómena, propia de país secundario, por no decir insignificante, y pasa a ser entendida como el pensamiento propio de una civilización, que se comunica en español y a la que pertenecen unos 600 millones de hispanohablantes. Como el pensamiento y la filosofía portuguesa forma parte de la vida de los aproximadamente 258 millones de personas que se comunican en esa lengua.

### **Bibliografía**

Lutosławski, Wincenty (1897): "Kant in Spanien", *Kant-Studien*, t. 1, n° 2, 217-231.

Menéndez Pelayo, M. (1982-1990): *Epistolario*, 22 vols. Madrid, FUE.

Ueberweg, F. (1862): *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Neuzeit. Nachkantische Systeme und Philosophie der Gegenwart*. Vol. IV, 8<sup>a</sup> ed., Max Heinze. Berlin: E. S. Mittler & Sohn 1897.

Ueberweg, F. (1862): *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Das neunzehnte Jahrhundert*. Vol. IV, 9<sup>a</sup> ed., Max Heinze. Berlin: E.S. Mittler und Sohn 1902.

Ueberweg, F. (1862): *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Das neunzehnte Jahrhundert und die Gegenwart*. Vol. IV, 11<sup>a</sup> ed., Traugott Konstantin Oesterreich. Berlin: E. S. Mittler & Sohn 1916.

Ueberweg, F. (1862): *Die Philosophie des Auslandes vom Beginn des 19. Jahrhunderts bis auf die Gegenwart*. Vol. IV, 12<sup>a</sup> ed., Traugott Konstantin Oesterreich. Berlin: E. S. Mittler & Sohn 1928.

*Wincenty Lutosławski, "La Filosofía en España  
y otros países"*<sup>4</sup>

**Wincenty Lutosławski, "Die Philosophie in Spanien  
und andern Ländern"**

[497] 72. \* ) En la España del siglo XIX, la filosofía eclesiástico-escolástica ha seguido siendo la filosofía con más representantes, entre los que destacan Balmes, Donoso Cortés, Zeferino González, Ortí y Lara, Urrabura. En oposición a ésta contribuyen, de una parte, materialistas como Pedro Mata, de otra parte, eclécticos influidos por Cousin, como García Luna, seguidores de Hamilton, como Martí Eixalá, hegelianos, como Fabié, y muy especialmente una escuela filosófica propia, fundada por Sanz del Río bajo la influencia de Krause. Esta escuela mantiene en el presente la mayor influencia en la docencia de la filosofía en las universidades frente a la filosofía eclesiástica y cuenta con representantes famosos como Federico de Castro, Nicolás Salmerón, Giner de los Ríos y González Serrano. En las diez universidades españolas hay cátedras de Metafísica y Filosofía del Derecho, pero sólo en Madrid hay, además de estas dos cátedras, una cátedra de Historia de la Filosofía y otra de Estética. Últimamente se han difundido también el Positivismo y el Espiritismo.

De filosofía en España se ocupan: La *Historia Philosophiae* (1858), del padre Cuevas; las *Veladas sobre la filosofía moderna* (1854), la *Exposición crítica de los sistemas filosóficos modernos* (1861), y "La filosofía y la civilización moderna en España" (1880), de Patricio de Azcárate; *La filosofía española* (1866), de Luis Vidart; *La ciencia española* (1877; 1880, 1887), la *Historia de las ideas estéticas en España* (1882), e *Historia de los heterodoxos españoles* (1880), de Marcelino Menéndez Pelayo; *Historia de la filosofía* (1879; 2ª ed. 1886), de fray Zeferino González; *Movimiento novísimo de la filosofía natural en España*, de Alfredo Calderón; "Nuestra filosofía contemporánea", *Revista contemporánea*, 1892: 449-465, de Baltasar Champsaur; compar. con "La misère philosophique en Espagne", *Revue philosophique* 36, 1893: 287-293, de J. M. Guardia; "Kant in Spanien" (1896), en *Kant-Studien* I, 1896: 217-231, de W. Lutoslawski.

---

<sup>4</sup> Texto traducido del capítulo, "Philosophie in Spanien und andern Ländern", incluido en Ueberweg, F. (1862). *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Neuzeit. Nachkantische Systeme und Philosophie der Gegenwart*. Vol. IV, 8ª ed., Max Heinze. Berlin: E. S. Mittler & Sohn 1897. [Nota del traductor]

\* Este capítulo lo escribió el señor W. Lutoslawski, que residía en España. Lo hizo sobre la base de notas manuscritas de los catedráticos Federico de Castro, José de Caso, Urbano González Serrano, Ortí y Lara – y sobre la base de entrevistas con los catedráticos Francisco Giner de los Ríos, Nicolás Salmerón, Marcelino Menéndez y Pelayo. Las obras citadas se publicaron en Madrid, si no se indica otra ciudad.

A la filosofía eclesiástica pertenecen: Francisco Alvarado (1754-1814): *Cartas críticas del filósofo rancio*, 1811 (1824) dirigidas contra el liberalismo. Cartas de Aristoteles (contra el cartesianismo). Jaime Balmes (1810-1848) un pensador independiente, activo principalmente como publicista. De él: *El protestantismo comparado con el catolicismo*, 1844. *Filosofía fundamental*, 1846. *El criterio*, 1857. *Cartas a un escéptico* – y multitud de contribuciones en revistas: *La Religión*, *La Civilización*, *La Sociedad*, *El Pensamiento de la Nación*. Juan Donoso Cortés, Marqués de Valdegamas (1809-1853), representó el catolicismo íntegro: *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, 1851. Sus restantes obras reunidas: *Obras*, Madrid 1891 (afín a de Maistre). Fray Zeferino González (fallecido 1895, era cardenal arzobispo de Toledo): *Filosofía elemental* 1881. *La Biblia y la Ciencia* 1892. *Estudios sobre la filosofía de Santo Tomas*, Manila, 1864. *Estudios religiosos, filosóficos, científicos y sociales*. Ortii y Lara (catedrático de la Universidad de Madrid): *Krause y sus discípulos. Lógica. Lecciones sumarásimas de Metafísica. Principios [498] de psicología. La Ciencia y la divina revelación. Lecciones sobre la filosofía de Krause. El racionalismo y la humildad* 1862. *Ensayo sobre el catolicismo* 1864. Juan José Urraburu S. J.: *Institutiones philosophiae quas Romae tradiderat*, Valladolid 1890 (de esta han aparecido hasta ahora 4 gruesos volúmenes: *Logica, Ontologia, Cosmologia, Psychologia*). Cosuellas y Cluet (fallecido en 1885): *Introducción a la Filosofía o sea doctrina sobre la dirección al ideal de la ciencia*, Barcelona 1883. Gabriel Casanova: *Cursus philosophicus ad mentem D. Bonaventurae et Scoti*, Madrid 1894. P. Mendive S. J.: *Ontología. Derecho natural*, Valladolid 1884. También se reconocen católicos, aunque muy distanciados del dogma eclesial: Pedro Sala y Villaret: *Verbo de Dios*, 1890. *Materia forma y fuerza*, Madrid 1891 (se aproxima al materialismo de Haeckel). Ramon de Campoamor, famoso poeta, se aproxima de manera muy crítica al escepticismo desde un punto de vista católico: *El Personalismo* 1856. *Polémicas* 1862. *Lo Absoluto* 1865.

Sostuvieron el sensualismo, materialismo y positivismo: José Marchena y Ruiz de Cueto (1768-1821): *Lecciones de filosofía moral*. José de Jesús Muñoz: *La Florida*, 1836 (en el añadido a Condillac). Juan José Arbolí (obispo de Cádiz): *Compendio de lecciones de filosofía*, Cádiz 1848. Pedro Mata (catedrático de Medicina en Madrid): *Tratado de la razón humana*, 1855-1864. *De la libertad moral* 1868. *Filosofía española*. Pedro Estasen: *Lecciones sobre el Positivismo*. Pompeyo Gener: *De la mort et le diable*, Paris 1880 (con un prólogo de Littré). F. M. Tubino: *Estudios contemporáneos*, Sevilla 1865. Salvador Calderón y Arana: *Estudios de filosofía natural*, Madrid 1876. Melitón Martín: *La filosofía del sentido común*. Desde la cátedra influye en la misma dirección L. Simarro, catedrático de Psicología fisiológica en el Museo Pedagógico. De él son: *Teorías modernas sobre la fisiología del sistema nervioso* 1878.

Están sobre todo bajo el influjo del espiritualismo francés: Tomás García Luna: *Lecciones de filosofía ecléctica* 1843. Nicomedes Martín Mateos (cartesiano): *Cartas al marqués de Valdegamas*, 1851. *El espiritualismo*, 1861.

*Los místicos españoles.* Martí y Eixalá (media entre Hamilton y Vives, enseñó en Barcelona, donde le siguió entre sus discípulos F. J. Llorens): *Curso de filosofía.* Matias Nieto Serrano (seguidor de Renouvier): *Bosquejo de la ciencia viviente*, 1867. *Filosofía de la naturaleza*, Madrid 1884. Junta a éste pasa también por ser kantiano Rey y Heredia, cuya *Lógica y Ética* ha sido reeditado muchas veces desde su aparición en 1843, pero se apoyan principalmente sobre fuentes francesas. De él: *Tratado de cantidades imaginarias*, 1863. Indalecio Armesto (seguidor de Vacherot): *Cuestiones metafísicas.*

Doctrinas de Hegel se difundieron ya antes de 1850 desde la cátedra en la Universidad de Sevilla: José Contero y Ramirez, que no publicó nada, pero formó muchos estudiantes, entre ellos A. M. Fabié, que tradujo (desde la versión francesa de Vera) y dotó de comentarios detenidos la lógica de Hegel, la filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu. Fabié escribió también: *Examen del Materialismo.* Francisco Fernández y González (catedrático de Estética in Madrid): *La idea de lo bello. Naturaleza, fantasía y arte*, 1873. A la misma escuela pertenecen: Benitez de Lugo, Huidobro, Ariza y Álvarez Corrales.

La mayor influencia filosófica en España la ejerció Julián Sanz del Río, el primer filósofo español que estudió en Alemania (Heidelberg y Praga, 1844–1850). Él estuvo bajo el influjo de algunos seguidores de Krause (Roeder y Leonhardi) y se entusiasmó por esta filosofía, que procuró introducir en España con gran éxito. Él se mantuvo en la cátedra de Historia de la filosofía en Madrid hasta su fallecimiento en 1869.

[499] El legó su biblioteca y su fortuna a la Universidad de Madrid, para fundar una nueva cátedra de filosofía sistemática, que es desempeñada ahora por José de Caso. Sus obras principales son: *Discurso inaugural de la Universidad*, 1857. *Sistema de la filosofía. Análisis*, 1860. *El ideal de la humanidad para la vida* 1860 (1871) (sigue la obra de Krause, *Urbild der Menschheit*). *Doctrinal de Lógica*, 1863. *Lecciones sobre el sistema de la filosofía*, 1868. Además, tradujo al español la obra *Compendio de historia universal* (1853-1856), de George Weber, con muchos añadidos propios sobre historia de la filosofía y filosofía de la historia. Después de su muerte se publicaron: *Análisis del pensamiento racional*, 1877. *Cartas inéditas* (reunidas por Revilla). Los manuscritos dejados por Sanz del Río se conservan en la biblioteca de Ruiz de Quevedo.

Sus discípulos son muy numerosos y producen de manera múltiple en otros campos que el de la filosofía propiamente dicha, especialmente, como juristas, políticos, publicistas, por ejemplo, Álvaro Zafra, Rafael Joaquín de Lara, Ruperto Navarro Zamorano, Manuel Ruiz de Quevedo, Fernando de Castro, Manuel de la Revilla, etc. De los discípulos de Sanz del Río son conocidos como filósofos: Fr. Canalejas: *Del estado actual de la filosofía en las naciones latinas*, 1860. *Estudios críticos de filosofía, política y literatura*, Madrid, 1872. *Introducción al estudio de la filosofía platónica*, 1875. N.

Salmerón (expresidente de la República española, y ahora catedrático de Metafísica en la Universidad de Madrid, diputado y abogado) ha escrito poco, pero ejerce un muy grande influjo a través de sus lecciones y discursos. Se ha alejado progresivamente de la doctrina de Krause por influencias francesas y se ha aproximado al positivismo, que el designa como monismo. De él: *Las leyes de la historia* 1864. *Concepto de la metafísica* 1870. *Principios analíticos de la idea del tiempo* 1873. El discípulo de Salmerón es Urbano González Serrano: *Estudios sobre los principios de la moral con relación a la doctrina positivista*, 1871. *Estudios de moral y de filosofía*, 1875. *La psicología contemporánea*, 1880. *Ensayos de crítica y filosofía*, 1881. *Manual de psicología lógica y ética*, 1883. *Cuestiones contemporáneas*, 1883. *La psicología fisiológica*, 1886. *Crítica y filosofía*, 1888. *Estudios psicológicos*, 1892. *En pro y en contra* 1894. *Cartas pedagógicas* 1895.

Conserva con la máxima fidelidad la dirección de Sanz del Río su discípulo Federico de Castro (catedrático en la Universidad Sevilla): *El progreso interno de la razón*, 1861. *Resumen de las principales cuestiones de metafísica*, Sevilla 1866. *Cervantes y la filosofía española* 1876. *Ensayo de un programa razonado de metafísica*, Sevilla 1879. *Metafísica*: 2 vols., Sevilla 1888-1893. *La filosofía en Andalucía*, y numerosos artículos sobre filosofía española. Él ha formado muchos estudiantes, entre otros: Tomas Romero de Castilla: *Nuestro concepto de la razón y la doctrina de S. Tomás*, Badajoz 1883. *El Krausismo y la fe católica* 1883. *Elementos de lógica* 1886. *Ética. Psicología fisiológica*. Joaquín Sama y Vinagre: *Indicaciones de filosofía y de pedagogía*, 1893. José de Castro: *Psicología de la célula*, Sevilla 1889. *Resumen de Metafísica*, Sevilla 1892.

Junto a Castro, el discípulo de Sanz del Río más significativo e influyente es el aventajado pedagogo, Francisco Giner de los Ríos, que no tanto a través de sus escritos, como a través de sus clases en la Universidad madrileña y en la Institución Libre de Enseñanza que dirige, ha contribuido a la difusión de una formación auténticamente filosófica en España, y goza de una veneración única en su género de parte de sus numerosos discípulos. Escribió: *Filosofía del derecho*, 1871. *Programa de las lecciones de doctrina general de la ciencia*, 1873. *Principios de derecho natural* (con su discípulo A. Calderón, 1873. *Lecciones de Psicología* (con sus discípulos E. Soler y [500] A. Calderón), 1873 (1877). *Estudios filosóficos* 1876. *Resumen de filosofía de derecho* (con A. Calderón) 1886.

Más allá, se cuentan como pertenecientes a la escuela de Sanz del Río: Tomas Tapia, *Ensayo sobre la filosofía fundamental de Balmes*. Augusto G. de Linares: *Ensayo de una introducción al estudio de la historia natural* 1874, y otras obras científico-naturales, donde se manifiestan tendencias filosóficas. Manuel Sales y Ferré: *Filosofía de la muerte*, Sevilla 1877. *Tratado de sociología*, 3 vols., 1889-1895, (en sentido positivista). Mariano Ares: *Sobre la legitimidad y carácter de la metafísica*, Salamanca 1880. Gumersindo de

Azcárate: *Estudios filosóficos y políticos*, 1877. Joaquín Arnau é Ibáñez: *Ensayo de filosofía fundamental*, Valencia 1889. R. Álvarez Espino: *Sumario de Psicología*, 1886. Hermenegildo Giner: *Filosofía y Arte*, 1878. *Elementos de filosofía moral* (según Tiberghien). *Biología y ética* (en parte según Tiberghien).

Se inclinan al espiritismo: Vizconde de Torre Solanot: *Cristianismo antes de Cristo*. Antonio Navarrete: *Fe del siglo XX*.

Sobre dos filósofos de Cuba, Félix Varela y José de la Luz y Caballero, informa J. M. Guardia en la *Revue Philosophique*, 33, 1892, 56-66 y 164-183. El primero, nacido en 1788 en La Habana, fue primero ecléctico, pero se fue haciendo más y más sensualista durante sus estudios y rechazó toda metafísica pura. Publicó una serie de obras, entre ellas: *Enseñanza de la filosofía*, que conoció 5 ediciones. El segundo, nacido en 1800 en La Habana, donde falleció en 1862, no escribió grandes obras, pero influyó significativamente a través de sus discursos. Era también un enemigo de la metafísica, consideró el concepto de Dios como relativo y secundario, y consideró imposible una psicología sin fisiología y patología.

De Portugal no hay producciones significativas que reportar. Representó la dirección sensualista Silvestre Pinheiro Ferreira (1769-1846). Escribió sobre él J. J. L. de Magelhaes, *Silvestre Pinheiro Ferreira, su vida y su filosofía, con una introducción sobre los más importantes filósofos portugueses que le precedieron*, L.-D., Bonn 1881. Sobre la filosofía portuguesa, predominantemente escolástica, ver Lopez Praça, *Historia de la filosofía en Portugal*, Coimbra 1868. In Porto Th. Braga et J. de Mattos fundaron en 1878 la revista, *O Positivismo, Revista de philosophia* [sic].

[Termina con un párrafo dedicado a Grecia]

# Reseñas

Carlos Nieto Blanco. *Llegar allí es tu destino. Un viaje alrededor de la literatura de viajes.* Por Juan Luis Fernández Vega.

Pedro Cerezo Galán. *Autonomía y ciudadanía. Claves de legitimación democrática.* Por Diego Fierro Rodríguez

Rafael Ramis Barceló. *La segunda escolástica española. Una propuesta de Síntesis.* Por Gerardo Bolado.

Jesús M. Díaz Álvarez & Jorge Brioso. *La lucidez confrontada. La filosofía política de Ortega en contrapunto.* Por Dirección de la Revista.

Carlos Nieto Blanco. *Llegar allí es tu destino. Un viaje alrededor de la literatura de viajes*. Madrid, La Oficina, 2023. ISBN: 978-8412442649. 316 páginas. Reseña Juan Luis Fernández Vega.

El filósofo y escritor cántabro Carlos Nieto Blanco (Santander, 1947) aborda, después de una rotunda exhibición de magisterio en su monografía sobre José Ferrater Mora (*El mundo desde dentro*, 2021), esta sorpresiva y sugerente exploración de la Razón Viajera, desarrollada en forma de un viaje de diez “jornadas” por la literatura de viajes. Dado que Ferrater fue también un gran viajero, al principio forzoso y luego voluntario, no podría hablarse de incoherencia temática, sino de una gran ampliación del enfoque. Y desde luego, ninguna rareza, puesto que el viaje está emergiendo muy nítidamente como problema filosófico, o como oportunidad filosófica, si se prefiere. Uno de los mejores libros filosóficos recientes en lengua inglesa, obra de una joven profesora de Durham University y doctora por Cambridge, Emily Thomas (n. 1985), trata precisamente de “viajología” (*The meaning of travel: Philosophers abroad*, Oxford UP, 2020) y ha sido pronto traducida al español (*El viaje y su sentido: cuando los filósofos se hicieron nómadas*, Shackleton, 2021). El viajar interesa y por ello, en sus conclusiones, el autor español valora esta obra de la doctora Thomas.

Pero hay una diferencia de sujetos. Mientras ella habla de Montaigne, Descartes, Locke, Margaret Cavendish, Henry More, Burke o Thoreau, Carlos Nieto despliega su viaje de viajes en una sucesión que atiende sobre todo a los clásicos occidentales: Homero, Jenofonte, la Biblia, Virgilio y Egeria en lo antiguo; Dante, Marco Polo y el anónimo del *Cantar de Mío Cid* en lo medieval; en la modernidad, Montaigne, Díaz del Castillo, Goethe, Madame de Staël y Defoe; y en lo más contemporáneo, Darwin, Melville, Borrow, Unamuno, Eulalio Ferrer, Saramago y Magris. La inclusión de Ferrer es un claro guiño cantabrista y, más allá, a la América de habla española, pues este exiliado republicano santanderino fue uno de los grandes empresarios y teóricos de la comunicación, además de escritor, en el México del siglo XX.

No está de más recordar, en el tricentenario del nacimiento de Kant, el valor que este confirió a los viajes en su *Antropología en sentido pragmático* (1798): “A los medios para ensanchar el volumen de la Antropología”, sostiene allí el profesor regiomontano, “pertenece el viajar, aunque solo consista en la lectura de libros de viajes”. Más adelante alaba el viaje como un ejemplo de la función revitalizadora del “cambio”, frente a la monotonía que deriva en atonía y embotamiento de la facultad sensible: como ese sermón monocorde que “hace dormir a la iglesia entera”. De ahí que el viaje sea tan atractivo, aunque no todos saben aprovecharlo y algunos recaen en

la monotonía doméstica. La *Antropología* y otras obras muestran que este filósofo fue el seguro colista en viajar y el probable líder en leer literatura de viajes, pues durante décadas fue profesor de Geografía Física y de Antropología en la Universidad Albertina, por lo que su conocimiento de los viajes se situaba muy por encima de la media de su tiempo y podríamos decir que de la humanidad entera.

El metaviaje de Carlos Nieto es precisamente de este tipo kantiano: lectura de experiencias canónicas de cambio en el curso de los viajes. De los diez dobles periplos, una mayoría recogen viajes reales, históricos, mientras que una minoría posee referencia más bien mítica, legendaria o ficticia (Homero y Virgilio, en el ciclo Troya-Roma; Dante, que entronca el cristianismo con dicha antigüedad grecorromana; y Melville con su *Moby Dick*); de carácter mixto es la referencia a la Biblia judeocristiana. Así pues, en gran medida el viaje de Nieto por esta biblioteca de veinte títulos, muestra cierta preferencia por la crónica y meditación de viajes efectivos, sin desatender los de trayectoria parabólica (pero ¿por qué la realidad no habría de valer como parábola, o no es ese acaso el contrato implícito en el *historia magistra vitae* de Cicerón?)

Hay viajes primordiales, fundacionales, de la lengua, de guerreros y conquistadores, de comerciantes y aventureros, de científicos y marineros, a Italia, a Centroeuropa, a la Península Ibérica, y de propaganda y exilio. Hubiera sido posible otra clasificación, atendiendo al impacto en la historia de la humanidad, en la de Occidente y en la de España. En este sentido, es seguro que Nieto estará experimentando ya la tentación de dar salida a mucho más material viajero, pues este libro es algo así como la punta del iceberg de un esfuerzo enciclopédico, generoso y deportivo en el sentido que dio a este adjetivo Ortega y Gasset.

Nieto concuerda con Emily Thomas en que los filósofos han sido viajeros ya desde el principio, como Confucio. El filósofo, como no puede sostener cosas sin pies ni cabeza, necesita los pies tanto como la cabeza. La razón es clara: la fenomenología del viaje consiste en el descubrimiento del Otro y, con ello, de lo diferente, pero también de uno mismo por contraste con el Otro. No hay Yo sin Tú, y tampoco ninguno de los dos sin la correferencia al mundo, como nos hubiera dicho Eduardo Nicol, otro viajero sin remisión o tras redención, como su paisano Ferrater.

El viaje emerge así como instrumento del proceso de civilización y humanización. El viajero es, a consecuencia del viaje, incluso si este es forzado, más humano y sabio. En cambio, en otros viajes se trata de dominio, poder y explotación: estos viajeros conquistadores se hacen más poderosos, más groseramente ricos, y tratan de borrar la diferencia mediante la asimilación de lo conquistado; a veces, se trata de lo opuesto, un viajero-víctima, y el viaje es un descenso a los infiernos, dantesco.

El viajero es la protoforma del antropólogo. Todo viaje vale de introducción a la etnología y de borrador a lápiz para un cuadro histórico.

Incluso cuando se expone una fábula, como en Defoe sobre Crusoe, el trasfondo es un testigo real: este relato se inspira en la vida del oficial escocés de la Royal Navy Alexander Kilkirk, abandonado durante cuatro años en el archipiélago Juan Fernández, del Pacífico meridional, en una isla que hoy se llama “Robinson Crusoe” y pertenece a Chile. La aventura precedió en una década a la novela. Esta figura del narrador/testigo, que convierte el discurso en testimonio para un imaginario atestado, es una expresión suprema de la experiencia humana como subjetividad individual. Pero la razón viajera no puede serlo si no es crítica racional, y el conocimiento objetivo es una necesaria conversación entre viajeros, comparación entre viajes y, a través del diálogo, transición al viaje común del saber.

Todo viaje es un movimiento de salida y (re)entrada: se sale de algo, doméstico y conocido, y se entra en otro algo, forastero y desconocido, donde el aprendizaje ha de acelerarse, por supervivencia. De ahí que los viajes de regreso revistan una dimensión cognitiva especial: han ido de lo conocido A a lo conocido B, pero su retornar, en virtud del aprendizaje, ya no es a lo conocido A, sino a un A', a una raíz renovada y cambiada por la experiencia del viajero. Un viaje que, al retorno, no nos hace ver de manera distinta y más compleja nuestra propia casa tampoco ha sido un verdadero viaje, sino solo traslación ociosa.

El viaje ha hecho al ser humano, es un configurador antropológico. Todos venimos de una ancestral población de peregrinos africanos. Los viajes han poblado todos los continentes “probables”. Los viajes han determinado la historia, y para viajar se han creado la caballería, la rueda, la nave, el ferrocarril, globos y aviones, las carreteras, los puertos y estaciones, los tranvías y canales. Y hasta para hacer la guerra hay que viajar, a veces muchísimo. De ahí que a menudo en ella el armamento más importante sea el rancho. La llamada “globalización” es solamente el resultado y consolidación de “Homo viator”, el hombre viajante, que Gabriel Marcel asoció en 1945 a una “metafísica de la esperanza”. Pues quien viaja espera. Turistas, exiliados, migrantes, comerciales, marineros, tripulaciones aéreas, mensajes electrónicos, paquetería y contenedores, alimentos y cacharros, bacterias y virus. Si Heráclito podía afirmar en su día el “todo fluye”, la postmodernidad tiene que proclamar el “todo viaja”, con sus vuelos baratos y sus grandes cadenas logísticas. Quizá en próximos abordajes filosóficos a la cuestión del viajar se plantee, como en Thomas ya, la gran cuestión de las excursiones galácticas. Nos parece, no obstante, que no hay nada comparado a los viajes en el tiempo, como en “El fin de Eternidad” de Isaac Asimov. El viajero temporal es el único capaz de resolver la aporía presente: cómo ser a la vez historiador y político, lechuza de Minerva y águila de Patmos, ver a posteriori y ver a priori.

De momento, tenemos en la obra de Carlos Nieto veinte casos para ejercitar la razón viajera y, a la vez, el viaje de la razón, que es propiamente

el del autor: de una razón de segundo grado, hermenéutica, que en humanidades es la única verdadera, aunque ya no creamos mucho en ella, lo que igual significa que en el fondo sí creemos, porque, como decía Aristóteles, que también viajó lo suyo, hasta para rechazar la filosofía necesita uno filosofar. Esta razón viajera es necesariamente narrativa, abductiva. Y al descubrirse uno mismo en contraste con lo Otro, resulta que hemos viajado hacia nosotros mismos. El viaje es la ecografía dinámica del Yo.

Una contribución esta de Carlos Nieto, amena y solvente, a la comprensión antropológica presente y, si se nos permite, a la filosofía de la historia desde una filosofía de las historias. Si el título toma prestado del poeta Constantino Kavafis el “llegar allí es tu destino”, no olvidemos que el “volver aquí” también lo es. El viaje de vuelta no es menos viaje que el de ida: en cierto sentido, lo es más, pues cuando no hay vuelta el viaje se ha convertido en algo tan permanente, que se hace no ya viaje, sino residencia nueva. El emigrante viaja pero no permanece viajero. La perfección del viaje es volver y contarlo: recapitular, confesar, subir el peldaño de la sabiduría. Y en suma podríamos decir, un poco bíblicamente, “por sus viajes los conoceréis”, y que el “conócete a ti mismo” es sinónimo de “viaje usted”.

Añade así este filósofo cántabro un nuevo título de sólida erudición e intencionado concepto a su ya importante bibliografía, entre la que destacaremos: *El mundo desde dentro. El pensamiento de José Ferrater Mora* (2021); *Discurso sobre la democracia* (2020); *Memoria e interpretación* (2016); *La religión contingente* (2013), finalista del Premio Jovellanos de Ensayo; y *La conciencia lingüística de la filosofía* (1997).

Juan Luis Fernández Vega

Cerezo Galán, Pedro. *Autonomía y ciudadanía. Claves de legitimación democrática*. Madrid, Agencia Estatal Boletín Oficial del Estado, 2024. ISBN: 978-84-340-2975-0. 174 páginas. Reseña *Diego Fierro Rodríguez*.

Pedro Cerezo Galán, en su obra *Autonomía y ciudadanía. Claves de legitimación democrática*, se adentra en un análisis exhaustivo sobre los fundamentos y las tensiones que subyacen a la democracia moderna, enfocándose en los conceptos de autonomía y ciudadanía. El libro forma parte de la colección de Filosofía Política, Social y Jurídica y ha sido cuidadosamente revisado por un prestigioso Consejo Asesor de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, lo cual garantiza la solidez y la calidad académica de su contenido.

Desde el prólogo, Cerezo Galán subraya la importancia de la educación cultural y el compromiso activo como pilares esenciales para la supervivencia y vitalidad de la democracia. Inspirado por el lema ilustrado de "sapere aude", el autor orienta su obra hacia una reflexión crítica y emancipatoria, buscando revitalizar conceptos fundamentales que son esenciales para legitimar y regenerar nuestra convivencia democrática. Esta reflexión crítica se convierte en un llamado a la acción, instando a los lectores a participar activamente en la vida democrática y a comprometerse con los valores que la sustentan.

La estructura del libro permite un abordaje sistemático y detallado de los temas centrales. En la primera parte, titulada "Autonomía moral y dignidad de la persona", Cerezo Galán ofrece una exploración profunda sobre la dignidad humana y su relación con la libertad y los derechos humanos. Este apartado es crucial porque establece las bases filosóficas de la autonomía, entendida como un valor intrínseco ligado a la dignidad de la persona. El autor aborda la dignidad desde una perspectiva ontológica, destacando su paradoja en el contexto de la autonomía moral constitutiva. A través de un análisis minucioso, se muestra cómo la dignidad humana, al ser un concepto fundamental, exige el respeto irrestricto a la autonomía individual y cómo esta autonomía se manifiesta en la práctica democrática.

En la segunda sección, titulada "La autonomía subjetiva y el yo soberano", Cerezo Galán nos guía a través de las culturas del yo – humanística, romántica y liberal –, proporcionando un análisis crítico de la estética existencial del egotismo y la ética de la vocación. Este apartado es especialmente relevante porque permite entender cómo la autonomía individual ha sido interpretada y redefinida a lo largo de la historia, influyendo en nuestra concepción moderna del yo. El autor examina cómo estas culturas han contribuido a la formación de un yo soberano, capaz de tomar decisiones autónomas y responsables. A

través de ejemplos históricos y literarios, Cerezo Galán ilustra cómo la autonomía subjetiva se ha desarrollado en distintos contextos culturales y cómo ha influido en la construcción de la identidad personal y colectiva.

La tercera parte, "Autonomía política y ciudadanía", aborda el contrato social y la evolución del pensamiento desde Rousseau hasta Kant. Cerezo Galán enfatiza la idea de ciudadanía y su formalidad, subrayando la importancia de la participación política activa y la necesidad de una ciudadanía consciente y comprometida con el bien común. Este capítulo es fundamental porque explora la relación entre autonomía y ciudadanía, mostrando cómo la autonomía política se manifiesta en la práctica democrática. El autor analiza el concepto de contrato social, destacando su relevancia para la legitimación de las instituciones democráticas y la construcción de una sociedad justa y equitativa.

El capítulo cuarto, "A vueltas con la autonomía: aporías y tensiones", explora las complejidades y conflictos entre diferentes formas de autonomía: moral, subjetiva y política. Aquí, Cerezo Galán demuestra su maestría al analizar las tensiones inherentes a la convivencia democrática y la necesidad de un equilibrio entre estas formas de autonomía. Este análisis es crucial porque revela las paradojas y desafíos que enfrenta la democracia contemporánea, mostrando cómo las tensiones entre las distintas formas de autonomía pueden ser reconciliadas a través del diálogo y la participación activa. El autor argumenta que la democracia, para ser legítima y sostenible, debe ser capaz de integrar estas diferentes formas de autonomía, promoviendo un equilibrio dinámico que permita la coexistencia pacífica y productiva de diversas perspectivas y valores.

En "Constitución, *éthos* democrático y amor público", Cerezo Galán discute el déficit de eticidad en las democracias contemporáneas y la importancia del *éthos* democrático, la virtud y el respeto a la ley. La convivencia y el amor público se presentan como elementos esenciales para la cohesión social y el fortalecimiento de la democracia. Este capítulo es particularmente relevante en el contexto actual, donde la falta de ética y la polarización política amenazan la estabilidad y la legitimidad de las instituciones democráticas. El autor argumenta que la construcción de un *éthos* democrático sólido requiere la promoción de la virtud cívica y el compromiso con el bien común, así como la creación de una cultura de respeto y cooperación.

Finalmente, el último capítulo, "Crisis social y relegitimación de la democracia", aborda los desafíos actuales que enfrenta la democracia, desde la transición del Estado de bienestar al Estado de penuria hasta los impactos de la globalización. Cerezo Galán propone la relegitimación de la democracia a través del reequilibrio de factores y la regeneración del pacto social y el *éthos* civil, subrayando la necesidad

de una renovación profunda de los valores democráticos. Este análisis es crucial porque ofrece una visión crítica y constructiva de las crisis contemporáneas, proporcionando una hoja de ruta para la regeneración democrática y la construcción de una sociedad más justa y equitativa.

La obra de Pedro Cerezo Galán destaca por su rigor intelectual y su capacidad para interconectar diversas dimensiones de la autonomía y la ciudadanía. Su enfoque crítico y constructivo ofrece una contribución valiosa al debate sobre la legitimación democrática, proporcionando herramientas conceptuales y prácticas para enfrentar los desafíos contemporáneos. La profundidad de su análisis y la claridad de su argumentación hacen de este libro una referencia imprescindible para estudiosos y ciudadanos interesados en la filosofía política y la teoría democrática. Cerezo Galán logra, con gran habilidad, conectar la teoría con la práctica, mostrando cómo los conceptos filosóficos pueden y deben informar la acción política y la vida cívica.

Cabe inferir de todo lo expresado que *Autonomía y ciudadanía. Claves de legitimación democrática* no solo ilumina aspectos cruciales del pensamiento democrático moderno, sino que también invita a una reflexión profunda sobre nuestra responsabilidad como individuos y como sociedad en la construcción de una democracia auténtica y sostenible. La obra de Cerezo Galán es un llamado a la acción, instando a los lectores a asumir un papel activo y comprometido en la defensa y promoción de los valores democráticos. Su análisis detallado y su visión crítica y constructiva proporcionan una base sólida para la reflexión y la acción, ofreciendo una guía valiosa para enfrentar los desafíos y las oportunidades del mundo contemporáneo.

Diego Fierro Rodríguez

Rafael Ramis Barceló. *La Segunda Escolástica: Una propuesta de síntesis histórica*. Madrid, Editorial Dykinson, S.L., 2024. ISBN: 978-84-1070-165-6. 443 páginas. Reseña Gerardo Bolado

El autor de este trabajo de síntesis histórica, Rafael Ramis, es profesor de historia del derecho en la Universidad de las Islas Baleares, vinculado al Departamento de Derecho Público y al Instituto de Estudios Hispánicos en la Modernidad (IEHM) de esa universidad, asociado al CSIC. Su amplia y reconocida obra publicada abarca campos como la historia del derecho, de las universidades españolas (Barcelona, Zaragoza, Tarragona, Lérida, Alcalá, Irache, Tortosa, etc.), de nuestra primera modernidad y humanismo, y del lulismo. Recientemente editó con la profesora Simona Langella el libro colectivo, *¿Qué es la segunda escolástica?* (2023)

*La Segunda Escolástica: Una propuesta de síntesis histórica* ha sido elaborado por el profesor Ramis en el marco del programa de Historia de las Universidades, del Instituto Figuerola de Historia de la Ciencia Social, dedicado a mejorar el conocimiento de nuestras instituciones de educación superior. Ese Instituto pertenece a la Universidad Carlos III, que ha publicado este manual como número 78 de su colección Historia de las Universidades. Se enmarca así mismo en las líneas de investigación del IEHM y en el proyecto “Conflictos singulares para juzgar, arbitrar o concordar (siglos XII-XX)”, dirigido por el autor de este libro junto con Josep Capdeferro, y financiado por el programa Prometeo 2022 de la Conselleria de Innovación, Universidades, Ciencia y Sociedad Digital de la Generalitat Valenciana.

Vaya por delante que estamos ante un libro de texto con dos cualidades didácticas que lo hacen recomendable para la enseñanza superior. Ante todo, su escritura es envidiable, cumple de manera modélica el ideal retórico establecido por Aristóteles para la prosa histórica -sencillez y transparencia-, lo cual facilita su lectura y comprensión. Además, el texto está articulado de manera adecuada a la complejidad de la materia expuesta y a la simplicidad natural que requieren el lector y el estudiante, concretándose finalmente en períodos de una extensión abarcable por la atención.

El manual se compone de introducción (pp.15–26) y cinco capítulos: 1. El debate historiográfico y la propuesta de estudio (pp. 27–54); 2. Los antecedentes de la “segunda escolástica” (pp. 55–78); 3. El primer período (1507/1517-1607/1617) (pp. 79–168); 4. El segundo período (1607/1617-1665/1670) (pp. 169–230); 5. El tercer período (1665/1670-1773) (231–314). A los que se añade además el epílogo “De la segunda escolástica a la tercera escolástica” (pp. 315–346), unas “Conclusiones” (pp. 347–366), y una extensa y selecta bibliografía (pp. 367–436). Incluye al final un índice desarrollado (pp. 437–443), que recoge todos los apartados de su arquitectura; pero no lleva índice de materias y de autores, porque está pensado para un uso en soporte electrónico como hipertexto.

Tras justificar el objeto de estudio de la obra en la introducción, el primer capítulo aborda la discusión de las opciones historiográficas adoptadas en la

exposición de la materia y la propuesta de estudio. Siguiendo a Carlo Giacon S. I. (1900-1984) adopta el término “segunda escolástica” para designar a la escolástica católica, que se desarrolló entre los siglos XVI y XVIII y que, junto a la escolástica protestante de esos siglos, compone la escolástica moderna. Pero insiste en evitar anacronismos neoescolásticos al hablar de escolástica moderna, en la que

no existió una ruptura con la ‘escolástica medieval’ (o primera escolástica), sino una crisis debida a muchos factores (el humanismo, los descubrimientos geográficos y científicos, los cambios políticos...), que obligó a repensar la herencia medieval con nuevos ojos y otras herramientas conceptuales. (p. 37-38)

No oculto, y no me detengo a discutirlo, que no me convence la terminología “primera”, “segunda” y, menos aún, “tercera escolástica”. A mi entender, lo que corresponde es hablar de escolástica medieval y escolástica moderna, y de distinguir en esta el período que abarca los siglos XVI-XVIII y el que comprende los siglos XIX y XX. Desde el punto de vista historiográfico, la filosofía es un producto histórico y parte inseparable de la época y el momento de la sociedad y la cultura occidental que la produce. Las pretensiones historiográficas de universalidad, inseparables de ilusiones teológicas o ensoñaciones románticas, no casan bien con la cruda historicidad. Juzgará el lector de la obra en este punto, que es ciertamente una cuestión nominal, no insignificante, pero que en nada afecta al contenido de la obra.

En el capítulo segundo dedicado a exponer los antecedentes de la Segunda Escolástica presenta tanto los métodos escolásticos y sus procedimientos expositivos, como las principales escuelas y maestros, y las causas y consecuencias de su crisis. Sin duda, los presenta de manera general y sintética, pero no simplificadora, sino dotada de claridad y distinción admirables.

La exposición diacrónica de la segunda escolástica sigue una cronología inspirada por el padre Martin Grabmann (1875-1949), de la tercera orden de predicadores. La arquitectónica es tripartita, distingue mediante caracterización histórica tres períodos, cada uno de los cuales se articula a su vez en tres etapas. El primero (1512/1517-1607/1617) se inicia con una etapa de crecimiento del tomismo salmantino, que llega hasta la convocatoria del Concilio de Trento (1545); continua con una etapa de expansión del tomismo y del aristotelismo, que abarca hasta el final de ese Concilio (1563); y concluye con una tercera etapa de desarrollo y esplendor de la teología y la filosofía trentinas, que se extiende hasta el año de la muerte de Francisco Suarez S. I. (1617):

Los cincuenta años que, grosso modo, abarcan la tercera etapa son una época de discusión de cuestiones metafísico-teológicas y de publicación de obras de gran calado y trascendencia, que abrieron las puertas a nuevos temas. Se trata del último lapso en el que el catolicismo mantuvo una posición intelectual pionera, pues en el período siguiente se vio igualado, en muchos ámbitos, por el pensamiento secular y, en otros, desbordado por los nuevos hallazgos filosóficos y científicos. (p. 117)

El segundo período (1607/1617-1665/1670), sostiene el autor, solo alcanza medio siglo y fue menos brillante que el anterior; pero “durante esos cincuenta años, se hizo una exposición escolar sólida y completísima de las

principales vías” (p. 169). Concluye este período cuando la ciencia y la filosofía moderna se independizan de la teología. La primera etapa se extiende hasta el año 1637, fecha de publicación del *Discurso del Método* y la aparición de la obra más importante de los escotistas, de Bartolomeo Mastri y Buenaventura Belluto. La segunda etapa se extiende hasta el año de la muerte de Hobbes, 1670, y abarca años en los que el influjo del mecanicismo filosófico-científico y del jansenismo van excluyendo el peripatetismo escolástico. Aquí el profesor Ramis modifica ligeramente a Grabmann que había establecido este término diez años antes:

Entre 1665 y 1670 se escribieron las últimas grandes síntesis del tomismo y del escotismo, y luego estas vías siguieron con cursos cada vez más voluminosos, aunque menos sustanciosos. De hecho, el predominio abrumador que hasta entonces había tenido el tomismo (y, subsidiariamente, el escotismo) consiguió, por reacción, que algunas órdenes quisieran tener su vía escolástica propia. Igualmente, los jesuitas optaron en este período por el suarismo, que desbancó definitivamente al molinismo (y a los restos del vazquismo). (p. 231)

Uno de los rasgos, con los que el profesor Ramis caracteriza el segundo período de la escolástica católica moderna, es “*El nacimiento de la escolástica en lengua vernácula*”. Así escribe a propósito de este proceso de vernaculización en este segundo período:

Progresivamente, la escolástica empezó a traducirse y a adaptarse a las lenguas vernáculas (alemán, francés, italiano, español...), tanto en Europa como en territorios de misión, si bien la inmensa parte de la producción continuó siendo en latín. (p. 184).

En el caso español, sin embargo, me parece que no cabe hablar de escolástica en lengua vernácula hasta bien entrado nuestro siglo XIX, cuando la secularización de nuestras universidades públicas era un hecho y el conflicto de las facultades estaba ya decidido en favor de la filosofía y la ciencia moderna. La adopción de una lengua vernácula, como la vinculación a una religión, es una cuestión no menor para una filosofía pretendidamente universal.

El tercer período, “que Grabmann calificó –acertadamente– de decadente y de epigonal” (p. 231), se extiende hasta 1773, año en que Clemente XIV disolvió la Compañía de Jesús y con ella también “la maltrecha ‘segunda escolástica’, a cuya historia Juan Bautista Gener puso punto y final” (p. 314). Su primera etapa abarca hasta 1705 y se caracteriza, según el profesor Ramis, por la pérdida de la centralidad del tomismo, la transformación del escotismo, la aparición del suarismo, el auge de la filosofía novo-antigua, entre otros rasgos. La segunda etapa se extiende hasta 1740 y se caracteriza a su juicio por la crisis de la escolástica moderna, el debate entre escolásticos y *recentiores*, la triple respuesta de los jesuitas al movimiento moderno y el declinar del tomismo y el escotismo. En la tercera etapa, en fin, se consumó sociológicamente “la derrota de la filosofía y la teología escolar por las ideas seculares modernas, redobladas por el anticlericalismo del ‘Siglo de las Luces’ y por el despotismo ilustrado de los monarcas” (p. 301).

Recordemos que entre 1751 y 1772 apareció en París, con general aceptación en el mundo científico y filosófico secular, la primera edición de la *Enciclopedia o diccionario razonado de las ciencias, de las artes y los*

*oficios*, suma no teológica de los saberes y técnicas modernos, publicada por Diderot y D'Alembert.

En fin, en el Epílogo el profesor Ramis reflexiona sobre el paso de la segunda a la 'tercera escolástica' -denominación propuesta también por C. Giacon-, más en concreto, sobre las causas y consecuencias del fin de aquella y sobre la génesis y desarrollo de ésta. Giacon inspira así mismo la cronología y periodización adoptada por el profesor Ramis para esta tercera escolástica, que se extiende durante 200 años hasta la finalización del Concilio Vaticano II en 1965. Distingue un primer período (1773-1830), en el que muchas órdenes fueron expulsadas y los jesuitas reinstaurados (1814) volvieron al tomismo. El profesor Ramis considera que este período se caracteriza "por una fuerte dependencia de la última etapa de la 'segunda escolástica', pero sin creatividad y basada en la repetición. Era una escolástica moribunda, carente de vitalidad, y vergonzante" (p. 324). El segundo período llega hasta 1879, año en el que León XIII publicó la *Aeterni Patris. Sobre la restauración de la filosofía cristiana conforme a la doctrina de Santo Tomás de Aquino*, la cual, como recuerda el profesor Ramis, dio un impulso definitivo al tomismo renovado de jesuitas y dominicos, así como de obispos y clérigos seculares. "De ahí, escribe, que este período pueda verse como una preparación de la neoescolástica, que quedó oficialmente instaurada en 1879" (p. 325). En el tercer período, que es propiamente el tiempo de la neoescolástica, distingue dos corrientes:

- 1) la tradicional, que solamente aceptaba ciertas ideas de la ciencia moderna cuando Aristóteles y Santo Tomás tenían concepciones contrastadamente erróneas, y combatía todas las demás ideas modernas; y 2) la crítica, que pretendía entablar un diálogo constructivo con la filosofía y la ciencia moderna, así como también con la historia. (p. 338-339)

*La Segunda Escolástica ...* es un manual de historia de la escolástica católica moderna (siglos XVI a XVIII), compuesto conforme a una historiografía escolar que aspira a comprender y explicar procesos históricos acontecidos y acotados, y, a tal efecto, presenta de manera sintética sus causas y consecuencias, y explica sus características generales. Su exposición de la escolástica católica moderna es de conjunto y combina de manera equilibrada el punto de vista de la historiografía socio-institucional y el de la historia de las ideas, desde los cuales presenta los autores, las escuelas y los temas que llenan las distintas etapas de los tres períodos objeto de estudio. La perspectiva panorámica de la presentación hace que sean los grandes autores, los que reciben más atención, pero siempre buscando presentar una foto de familia amplia y variada (p. 23). Por lo mismo, se atiende a las escuelas predominantes, ante todo el tomismo de dominicos y jesuitas, el escotismo de los franciscanos, o la vía de los modernos, pero siempre en su discusión tanto *ad intra* como *ad extra*. Es decir, se presenta a las escuelas escolásticas discutiendo *ad intra* con otras tendencias escolásticas: Tomismo, Escotismo, Nominalismo (Durando, Gregorio de Rímini, Gabriel Biel), Pensamiento jesuítico (Molina, Vázquez, Suárez), Escuelas menores (San Agustín, Gil de Roma, San Buenaventura, Baconthorp, San Anselmo, Enrique de Gante, Ramón Llull), Eclecticismo. Y en menor medida se les presenta así mismo discutiendo *ad extra* con otros movimientos filosóficos, científicos e intelectuales de la época: pensamiento

ateo; pensamiento no-cristiano (judíos, musulmanes); pensamiento cristiano (escolástico luterano, calvinista, etc.), escolástico (humanismo, filosofía secular racionalista, empirista, neohelenística) (p. 53).

También la selección de temas y polémicas de la segunda escolástica responde a ese punto de vista de conjunto, que atiende ante todo a las cuestiones teológicas más relevantes y a algunas filosóficas relacionadas con ellas. Se considera característica fundamental de la segunda escolástica la unidad de la teología y la filosofía, concebida como *ancilla theologiae*.

El objetivo principal de la obra estriba en historizar la segunda escolástica y reponerla en la dialéctica y el movimiento de ideas de la primera modernidad teológica y filosófica, de la que fue separada, nos recuerda el autor, desde Thomasius y, sobre todo, por la historiografía de la filosofía moderna, heredera de Hegel. Esta simplifica, según Ramis Barceló, la dialéctica real del pensamiento y la ciencia moderna, al omitir la filosofía escolástica, situar el origen de la filosofía moderna en el racionalismo cartesiano, y reducir esa dialéctica a la oposición planteada por el empirismo inglés:

Lo más importante, en definitiva, es concluir que la segunda escolástica no puede quedar al margen de una explicación holística de la evolución de las ideas de los siglos XVI a XVIII. Es un movimiento cultural de la época moderna, con una evolución y dinamismo propios, que no se restringe solo a dominicos y jesuitas de Cayetano a Suárez, sino que abarca muchas escuelas, cuyos rasgos y autores merecen ser conocidos, para una comprensión más exacta de la historia del pensamiento. (p. 366)

El profesor Ramis no pretende demostrar, que la segunda escolástica fuera “un movimiento cultural moderno” en el sentido propio de una historiografía presidida por la idea de progreso, que considere parte de la historia moderna sólo a los autores, escuelas y debates que impulsaron el avance de la modernidad filosófico-científica hacia modelos tecnológico-comunicativos propios de sociedades industriales secularizadas. Pero sí muestra, en cambio, que la teología y la filosofía escolástica formaron parte de la historia del pensamiento moderno, como un movimiento confrontado con el mismo, que influyó en su desarrollo como una tendencia opuesta a su avance, ordenada en algunos casos a iluminar una modernidad católica alternativa. Esta historia de la escolástica en la primera modernidad, del profesor Ramis, aporta más que suficientes interacciones teóricas de la escolástica de los siglos XVI a XVIII, tanto *ad intra* entre sus distintas escuelas y tendencias, como *ad extra* con la ciencia y el pensamiento europeo de su tiempo, como para defender que fue

un paradigma mucho más rico y heterogéneo de lo que convencionalmente se ha dicho... Y que no tiene que quedar fuera de ninguna historia de la filosofía ni de la teología, como tampoco del derecho, de la ciencia o de otras manifestaciones culturales, alegando que era una mera repetición inútil de los autores medievales. (p. 364)

En este sentido, *La segunda escolástica*, del profesor Ramis Barcelo es un excelente manual de escolástica católica moderna que, aportando autores y escuelas, cuestiones y debates olvidados, pero significativos, amplía nuestro conocimiento histórico de la dialéctica y el movimiento de ideas en la filosofía y el pensamiento moderno; y que enriquece en este sentido el programa docente de esta materia y su bibliografía en los estudios superiores.

Comentario aparte me merece la conveniencia de tomar también en consideración este manual en un programa de historia de la filosofía o del pensamiento español moderno. Pues, el texto del profesor Ramis se aproxima de manera sintética, cronológica y explicativa a los distintos procesos, que componen la historia de la segunda escolástica, situándolos en las universidades de la geografía continental europea, desde el punto de vista universal característico de la escolástica católica. Deja así en un segundo plano las diferencias histórico-culturales y abstrae de las geopolíticas. Por eso, considera utilizables denominaciones como 'escolástica renacentista' o 'escolástica barroca', no tanto 'escolástica ilustrada', que aluden a los sucesivos períodos culturales de los tres siglos de escolástica moderna; y rechaza por estrecho de miras el punto de vista abierto por expresiones como 'escolástica española':

Consideramos que la 'segunda escolástica' es, ante todo, una plasmación del pensamiento católico, de modo que las barreras nacionales no tienen ningún sentido. Cosa muy diferente es el análisis de la escolástica desde un prisma geográfico para conocer mejor las tendencias, las escuelas, la transmisión de las ideas..., que consideramos un método útil y que puede enriquecer mucho el conocimiento. (p. 39)

De manera aún más decidida rechaza las virtualidades de la expresión 'escolástica hispánica'. El punto de vista histórico cultural y el geopolítico son particulares, incompatibles con la universalidad de la teología y la filosofía de la escolástica católica. Por eso no comparte en su obra

las tesis de quienes quieren ligar la escolástica de los siglos modernos con la hispanidad. Mucho menos ... los postulados de Jorge E. Gracia, pues son propios de una lectura nacionalista, cuando precisamente lo importante aquí es que todos los filósofos y teólogos producían, ante todo, pensamiento 'católico'. (p. 40)

Sin negar la dimensión católica de la segunda escolástica, me parece fuera de toda duda, sin embargo, la conveniencia de la investigación y la docencia de la "escolástica hispánica", habida cuenta de que la teología y la filosofía escolásticas, que se producían y enseñaban en las universidades de los reinos europeos y americanos del Imperio español, entre los siglos XVI y XVIII, eran la doctrina oficial que cimentaba las creencias sociales en los mismos durante ese período. No creo que pueda presumir de historicidad un pensamiento privado de concreción cultural y política. Y se inventan la historia de nuestra filosofía y pensamiento moderno, tanto los que abstraen de la concreción histórico-cultural y sociopolítica de la escolástica hispánica, reduciéndola en la universalidad abstracta de la escolástica católica, como los presentistas "bien pensantes" que la buscan exclusivamente en nuestra literatura, vaciada previamente por supuesto de la masiva proyección en ella del pensamiento escolástico.

Con todo, el manual del profesor Ramis recoge en el marco abstracto de la segunda escolástica los principales autores, escuelas y temas de la teología y filosofía escolástica producida y enseñada en las universidades de los reinos del imperio español en la Europa continental, no sólo en la Península Ibérica. Ofrece así este libro de texto una síntesis de nuestra escolástica moderna, de la que no puede prescindir una exposición adecuada de la historia del pensamiento filosófico español en ese período y que merece, por lo mismo, formar parte de sus programas de estudio.

Mis felicitaciones al profesor Rafael Ramis Barceló y al conjunto de proyectos e instituciones en que se enmarca su investigación, por esta excelente síntesis de la escolástica católica moderna, que enriquece el conocimiento y la docencia de esta época del pensamiento occidental, en particular en el ámbito cultural hispánico.

Brioso, Jorge y Díaz Álvarez, Jesús M. *La lucidez confrontada. La filosofía política de Ortega en contrapunto*. Madrid, Tecnos, 2023. ISBN: 978-84-309-9014-6. 200 páginas. Reseña *Dirección de la Revista*.

La presente monografía es un estudio orteguiano singular al menos por tres razones. Ante todo por haber sido escrito a cuatro manos por dos buenos concedores del pensamiento del filósofo madrileño: Jorge Brioso (La Habana, 1965), profesor de Literatura peninsular, filosofía y cine en Carleton College (Minnesota, EE. UU.); y Jesús M. Díaz Álvarez (Lugo, 1965), profesor de Filosofía Moral y Política en la UNED. Además, porque propone y sigue un tipo de aproximación a la obra de Ortega, que reacciona muy conscientemente contra interpretaciones internalistas y a la defensiva de la obra del maestro, y aspira a confrontarla, incluso friccionarla, con los escritos de otros autores clásicos y modernos de la tradición filosófica. Y, en fin, porque confronta en este sentido su concepción del pensamiento filosófico y sus posiciones políticas, en cuestiones actuales como la guerra y la paz, la Guerra Civil española, los totalitarismos y el nuevo liberalismo, con autores como Max Scheler, Carl Schmitt, José Gaos, Rodríguez-Huésca, Richard Rorty o John Gray, principalmente.

Parte esta monografía de una introducción, titulada “Algo más que un prólogo”, en la que además de explicar el tipo de interpretación viva, dialéctica y actual, por la que opta, insiste en el vínculo estrecho entre el pensamiento filosófico de Ortega, lo que él entiende por ciencias humanas - en particular su pensamiento social-, y su pensamiento político. No hace falta mucha perspicacia, escriben los autores, para darse cuenta de que, por ejemplo, ‘Mirabeau o el político’ “termina siendo un autorretrato del filósofo orteguiano:

Si el filósofo de la razón histórica tiene un trasunto político que reflexiona y actúa desde ella, parece que no tiene demasiado sentido seguir manteniendo el cordón sanitario en torno a Ortega como pensador político. Hacerlo así desfigura grandemente su filosofía y su vida. (29)

Una vez introducida, la obra se articula en dos partes, separadas por un “Interludio filosófico-fenomenológico”. La primera parte, titulada “Filosofía y guerra”, se compone de tres capítulos. El primero tiene por objeto confrontar el pensamiento de Ortega sobre estimativa, política y guerra, con el de Max Scheler en el contexto de 1914, e interpretar *Meditaciones del Quijote* como la novela de Europa:

... para el autor de *Meditaciones* toda comunidad bien ordenada, sana y en forma, ya sea en el ámbito nacional como “ultranacional”, es aquella cuyos miembros han educado su “alma” individual y colectiva en el reconocimiento de lo excelente, conformando sobre esa base sus usos sociales, sus creencias colectivas últimas. Dicho de otra manera, el orden civil, la vida buena común bien organizada y exenta de violencia -acción directa o guerra- solo es posible desde un *ordo amoris* que encauce la fuente legítima de esa violencia, a saber, las

disputas sobre la supremacía o mando espiritual y los justificados derechos diferenciales que ese mando genera. Y eso es lo que se materializaría en la mencionada síntesis novelesca entre mediterraneanismo y germanismo. (53)

Los autores reconocen que las tesis de Ortega sobre el sometimiento al poder espiritual y sobre la conexión entre estimativa y política, como vía para erradicar la violencia de la vida social y política, desafían y se confrontan con nuestras creencias democráticas. Pero insisten en que esta inactualidad convierte a Ortega en “un clásico político incómodo, pero necesario”, porque sus escritos

... impugnan el *mainstream* en el que estamos instalados, conectando con esa parte incómoda de nuestra alma que también nos pone sensata y actualmente alerta sobre los peligros de la ingobernabilidad del pluralismo, de que la libertad se vuelva puro capricho o que la igualdad degenera en populismo. (56)

En el capítulo II, titulado “Filosofía, política y guerra en José Ortega y Gasset y Carl Schmitt. Un contrapunto”, confronta la concepción orteguiana de la guerra, el derecho internacional y de la guerra civil, con la de este filósofo del derecho alemán. Por en medio se mete también Giorgio Agamben. Los autores exponen en este capítulo, entre otras concepciones políticas de Ortega, su explicación de la guerra civil (stásis) en general sobre la base de dos causas: la quiebra de la opinión pública y de la creencia compartida en lo que legitima el mando (82-84); y también los tres rasgos del nuevo liberalismo que propugna Ortega:

El primero es, sin duda, el alejamiento de cualquier tipo de apriorismo o veleidad racionalista o fundacionalista... El segundo... viene definido por su carácter “conservador” ... lo que parece predominar y preocupar obsesivamente en el enfoque orteguiano no es tanto los límites del poder, como el orden y la estabilidad social... La tercera característica... su multiculturalismo... frente al viejo internacionalismo cosmopolita, el filósofo español hablará de la “verdad viviente de un pueblo” y de la peculiaridad y particularidad de esa verdad, que tiene, naturalmente, una cara institucional y política. (87-88)

El capítulo III, titulado “La Guerra Civil. Valoraciones de la conflagración española en José Ortega y Gasset, José Gaos y Julián Marías”, discute la posición de estos autores ante la Guerra Civil española, de fidelidad a la República el primero, de fidelidad a sí mismo (a su liberalismo) en el caso de Ortega, y de inclinación a la exageración cosmopolita, frente a la anomalía totalitaria, en el caso del último -si bien, no acaba de quedar clara la aplicación del texto comentado a la posición de Marías ante la guerra española. En el caso de una guerra civil, los autores niegan la autonomía del ciudadano, que por fuerza tiene que estar con una de las partes del conflicto, y, en consecuencia, la posibilidad de terceras o cuartas vías en el caso de guerra civil. Sin aportar documentación nueva, se inclinan a la posición de Eve Fourmont-Giustiniani ante el silencio de Ortega:

Si este fuera nuestro criterio [y básicamente lo es, a saber, la ley Solón de privación de la nacionalidad y deportación contra el ciudadano que no lucha con alguno de los bandos en una guerra civil], ninguno de los autores estudiados

estaría en peligro de ser expulsado de la comunidad política, aunque los niveles de compromiso de cada uno sean muy diferentes: explícito con la República, en el caso de Gaos; de un carácter más velado y sinuoso con los nacionales, en el caso de Ortega; y también con la República en el caso de Marías, aunque se muestre enigmático y lacónico al construir el argumento de su ensayo, evitando cualquier referencia a la guerra española y a los bandos en conflicto. (110)

Entre la parte I y II del libro, los autores incluyen un capítulo IV titulado “Interludio filosófico-fenomenológico”, en el que se detienen en el cambio de concepción filosófica, que se registra entre el Ortega de *¿Qué es Filosofía?*, partidario de una concepción de la filosofía como fenomenología de la vida, “teoría última y totalizadora de lo real” autofundada sobre evidencias inconmovibles; y el Ortega de “Apuntes sobre el pensamiento, su teúrgia y su demiurgia”, que asume el carácter histórico y contingente del pensar filosófico y el previsible fin de la filosofía como forma de actividad intelectual. Deslinda entre el pensar como praxis vital humana y el conocer científico. Pero esto no significa, según indican los autores, que Ortega asuma su democratización, es decir, “un planteamiento que diluya o rebaje el papel de la filosofía como ‘reina de los saberes’” (126):

... en la segunda [etapa], en la historicista o pragmático-hermenéutica, siguen existiendo tensiones en un ámbito que este giro pareciera que hubiera debido resolver: el de la democratización de los saberes, el de la equiparación de la filosofía a cualquier otro discurso que aborde el problema del sentido humano, el de que aquella no tiene el monopolio de la humanidad y la verdad. (127)

La parte II del libro, titulada “Nuevo liberalismo, totalitarismo y filosofía”, perfila y confronta el nuevo liberalismo orteguiano en tiempos de totalitarismos. Se desarrolla en tres capítulos. El capítulo V, se detiene en el concepto de contingencia en Rodríguez-Huescar y en Ortega, y en la otra cara de la contingencia que es la mortalidad. Tras explicar la concepción de Huéscar de la contingencia como “esperar lo inesperado”, los autores discuten la preterición o al menos marginalidad del tema de la muerte en la filosofía de Ortega, y proponen la hipótesis de que tal vez Ortega no pensaba la vida como informada por la conciencia de la muerte, a la que no daba trascendencia, sino por la “clara conciencia de la finitud” de su ser y de su mundo. Si es el caso, en Ortega tendríamos una aceptación de la finitud y caducidad de lo humano, sin pretensión de trascendencia o vida espiritual después de esta vida. “Si esa hipótesis fuera cierta, la filosofía de Ortega sería muy postmoderna y muy del siglo XXI.” (149).

En este mismo capítulo V se detienen los autores en la interpretación que hace Richard Rorty del pensamiento filosófico de Ortega y John Gray de su liberalismo. El pensador neopragmatista americano convierte a Ortega en uno de los suyos, es decir, de los “antirrepresentacionistas, antiesencialistas y antifundacionalistas”; un pensador “historicista” que

“proclamaba, ante todo, la contingencia de la vida humana” (156) frente a la tradición metafísica.

Ante la cuestión, sí el pensamiento contingente es necesariamente liberal en materia política, los autores explican con Ortega, que el liberalismo, siendo una forma política propia de las sociedades occidentales, no lo ha dicho todo ya y tiene que renovarse. Pues hay diversas maneras de concebir la libertad. Además, defienden que quizá lo más compatible con las tesis orteguianas sea “afirmar que la contingencia está políticamente llena de opacidades y ambigüedades” (163):

... la contingencia no nos avecinde de modo más razonable a la democracia liberal – o a cualquier otro régimen que sus miembros consideren legítimo (vida como libertad)- que al más brutal de los totalitarismos (vida como adaptación) (Ibid.)

A continuación, los autores relacionan el liberalismo falibilista, empirista, a posteriori de John Gray en *Two faces of liberalism*, con el liberalismo de Ortega, difícil de encuadrar en los liberalismos existentes. Pues ambos tuvieron en cuenta los conflictos, “la cara poco amable de la contingencia”:

En este sentido, el muy peculiar liberalismo orteguiano de sus últimos años donde quizá pueda encontrar un mejor acomodo contemporáneo es en algún lugar dentro de esa otra cara de la teoría de la que habla el filósofo británico [Gray] (167).

El capítulo VI y último, titulado “La razón histórica en tiempos sombríos. Las ambigüedades del “nuevo liberalismo” orteguiano”, se articula en tres partes. La primera se detiene en la concepción orteguiana de “fascismo” y “comunismo” que según los autores se orienta en sentido contrario al seguido por las reflexiones generalizadas sobre los mismos. En la segunda, los autores explican la aproximación orteguiana a los movimientos totalitarios, frente a los que propondría un “nuevo liberalismo”, así como su desconfianza de la categoría “totalitarismo”. La tercera se detiene en la concepción de libertad que enuclea el nuevo liberalismo orteguiano, contrapuesta a la negativa y meramente jurídico-política del liberalismo clásico. Se trataría, según los autores, de una concepción orgánica de libertad, la “vida como libertad” de los ciudadanos que viven en una sociedad cuyas creencias, costumbres e instituciones se corresponden con las del poder político que la rige. Según los autores, Ortega defendió este liberalismo, así entendido como una política de la autenticidad, frente a cualquier otra forma sociopolítica, por una razón fundamental: porque “responde, en última instancia, a la *verdad política viviente de los pueblos de Europa a la altura de su existencia actual...* Europa es liberal.” (181). No comparten los autores esta concepción que consideran en exceso estrecha:

Pero el problema de esta verdadera y peculiar política de la autenticidad es que al partir, presuponer o postular un tipo de comunidad tan homogénea, tan

orgánica, deja fuera necesariamente a todos aquellos que tienen la mala fortuna de ser, aun a su pesar, tan frívolos, perversos o falsamente sinceros como para empeñarse en defender una idea diferente de nación. (182).

La segunda parte y la obra concluye con una coda final en la que se desgranán los aspectos más meritorios e inquietantes de la propuesta orteguiana elaborada por los autores, entre otros, su temprana denuncia del comunismo y del fascismo, su identificación de la democracia liberal como destino de Europa, la dudosa actualidad de la política de la autenticidad de Ortega, etc.

Los autores de este estudio orteguiano singular se muestran partidarios de democratizar el pensamiento filosófico, para que en su práctica política sea pensamiento democrático. Convencidos de que Ortega es en este sentido un “clásico incómodo”, que nos confronta en la actualidad con la soberbia filosófica y el democratismo al uso, los autores lejos de limar las aristas de la razón histórica de Ortega y su pensamiento político liberal, los afilan y friccionan con cierto pensamiento progresista autosatisfecho, que a fuer de cosmopolita y utópico, ha perdido de vista la realidad y la gravedad de los retos ante los que se encuentran nuestras democracias liberales.

Dirección de la Revista