

LA RECEPCIÓN DE KANT EN ESPAÑA

Maximiliano Fartos Martínez
Universidad de Valladolid

Resumen: En este artículo nos proponemos estudiar la recepción del pensamiento kantiano en España. Tras las primeras traducciones y referencias, nos detenemos en el cardenal Ceferrino González, Balmes, Perojo, Menéndez Pelayo y Palacio Valdés; y ya en el siglo XX, en los del noventa y ocho, y después, de manera especial, en Ortega y en García Morente.

Después de escribir sobre la entrada de la lógica moderna en España, no sabría decir qué oculto parecido o clave asociativa me llevó a pensar en la conveniencia de hacer lo propio sobre la recepción de Kant en nuestro país. Poco le debe ciertamente al filósofo de Königsberg el desarrollo de la forma matemática de la lógica, y no obstante quizá pudiera hallarse correlación, en estos pagos y en el debido momento, entre la buena disposición para estudiar esa lógica y la apertura mental a la filosofía kantiana. Allende los Pirineos podría decirse que había habido división de opiniones. Frege consideraba a Kant "su maestro", aunque lo contradijera en asunto tan principal como el carácter sintético *a priori* de la aritmética; y formalistas como Hilbert o intuicionistas como Poincaré decían haberse inspirado en él. En cambio, un neokantiano tan importante como Windelband no supo refrenar su intransigencia antilogística. También puede decirse que, cuando en el último tercio del siglo XX español empezaron a menudear los trabajos académicos sobre asuntos kantianos, no a todos sus autores se les notaba curtidos en la disciplina de la moderna lógica formal.

PRIMEROS DATOS Y TRADUCCIONES

Seguramente no se ha dicho la última palabra sobre la primera mención de Kant en España. Menéndez Pelayo la fechaba en 1807, en una oda del duque de Frías, mientras que Ramón Ceñal la adelantaba a 1804, el año de la muerte de Kant, en el siguiente párrafo del tomo tercero de la revista madrileña *Variedades de ciencias, literatura y artes*: "filósofo alemán (Kant) que acaba

de morir después de haber formado un gran partido en Alemania y en mucha parte del Norte. Degerando, y generalmente los filósofos de Francia, pretenden que su sistema no está apoyado en la experiencia, sino que es ideal y fundado en puras abstracciones realizadas”¹.

Es probable que algún español hubiera conocido antes de esa fecha la traducción latina de las obras críticas de Kant, publicadas por F.G. Born en cuatro volúmenes entre 1796 y 1798. Menciona esta edición la *Historia de la Filosofía* de Klimke-Colomer, de la editorial Labor. Menéndez Pelayo confiesa haber utilizado esa versión latina y citar por ella, en una nota del vol. IV de la *Historia de las ideas estéticas en España* (ver en la edición del CSIC, 1962, p. 20), en la que dice de la traducción que “aunque sumamente bárbara, es un calco exactísimo del texto alemán, y por consiguiente, muy cómoda para lectores españoles”. Se intitula: *Immanuelis Kantii Opera ad Philosophiam Criticam...* Latine vertit Fredericus Gottlob Born. Lipsiae. 1796-98.

Se sabe que Don Ramón de la Sagra publicó en 1819 artículos periodísticos sobre Kant, y tengo para mí que se puede incluir entre los primeros kantianos españoles a Blanco-White cuando ya residía en Inglaterra, donde llegó a traducir una obra del hijo mayor de Fichte.

Por Roberto Albares sabemos ahora que Toribio Núñez Sesse (1766-1834), bibliotecario de la Universidad de Salamanca desde 1812, dejó en los años 1814, 1820 y 1821 entusiastas referencias a Kant, llegando a proponer imitar en el ámbito práctico moral el rigor demostrado por él en la filosofía natural, pero supliendo ahora la orientación y contenidos kantianos por los de J. Bentham, a quien admiraba y con el que llegó a mantener correspondencia².

Para el kantismo posterior suele destacarse la figura de José María Rey y Heredia (1833-1861), en cuya obra póstuma *Teoría trascendental de las cantidades imaginarias* (Madrid, 1865) considera especialmente acertada la teoría de la ciencia matemática contenida en la *Crítica* de Kant merced a la consideración del espacio y el tiempo como intuiciones que no derivan de la experiencia, sino que la preceden, en cuanto condiciones trascendentales que la posibilitan. También destaca el médico palentino Don Matías Nieto Serrano (1813-1902), marqués de Guadalercas, autor del *Bosquejo de la ciencia viviente* (Madrid, 1867), que, según Ceñal, recibe el influjo de Kant a través del neocriticismo francés de Renouvier, y tuvo fama de escritor oscuro y enigmático. Posteriores son las *Discusiones sobre la Metafísica* (Pontevedra, 1878) de Indale-

¹ R. CEÑAL, S. J., “La filosofía española en la segunda mitad del siglo XIX”, en *Revista de Filosofía*, CSIC, 1956, p. 432.

² Cfr. R. ALBARES, “Los primeros momentos de la recepción de Kant en España: Toribio Núñez Sesse (1766-1834)”, en *El Basilisco*, 21 (1996). Además del famoso artículo de Lutoslawski en los *Kant-Studien*, 1897, sobre “Kant in Spanien”, en que se funda el común sentir de que la difusión de Kant en España fue “tardía, débil y esporádica”, menciona también los trabajos al respecto de J. L. Molinuevo, J. M. Palacios, Angeles López, J. Arana e I. Falgueras.

cio Armesto, que conjugando kantismo y hegelianismo llega a sostener que “Dios no existe como ser real”, sino como “el ideal supremo de la vida universal y la esencia misma del pensamiento. El ideal no es una creación arbitraria del hombre; existe virtualmente en el Cosmos una tendencia, como una aspiración que no puede llegar nunca a la realidad”³.

Las traducciones españolas de las obras de Kant abundaron a partir de 1870, y casi siempre se hicieron del francés, como la de Juan Uña de la *Metafísica* (las Lecciones), realizada, como él mismo nos dice, a partir de la francesa de J. Tissot y publicada en Madrid en 1877⁴. Otros libros kantianos publicados generalmente en Madrid fueron: *Principios metafísicos del Derecho* (por Lizárraga, 1873), *Fundamentos de una metafísica de las costumbres* y *Crítica de la razón práctica* (por Zozaya, ambos en 1886), la *Lógica* (por García Moreno y Ruvira, 1875); estos mismos publicaron en 1876 la *Crítica del Juicio*, en dos volúmenes, y García Moreno sacó el mismo año la *Crítica de la razón práctica* precedida de los *Fundamentos de la Metafísica de las costumbres*.

Marcó sin duda un punto de inflexión la publicación en 1883 de la mitad de la *Crítica de la razón pura* en traducción directa del alemán realizada por Don José del Perojo y Figueras (1850-1908).

A LA DEFENSIVA

Antes de valorar la traducción de Perojo, convendrá referirse a los autores importantes que recibieron la filosofía kantiana a la defensiva, destacando las figuras de Balmes (1810-1848), Ceferino González (1831-1894) y Menéndez Pelayo (1856-1912). Aunque pudiera sorprenderle al lector actual, los tres tuvieron en su tiempo enemigos a su derecha.

Del cardenal Ceferino González, que supo compatibilizar sus altos menesteres eclesiásticos con la erudición filosófica, se dice que propugnaba un tomismo abierto, y con justicia figura junto a Balmes como precedente de la neoescolástica. Bien es verdad que Ferrater, en su *Diccionario*, para contrarrestar su fama de autor relativamente liberal, incluye esta sentencia, tomada del Prefacio a sus *Estudios religiosos, filosóficos, científicos y sociales*: “el método, la idea de sustancia, la teoría de las esencias, del supuesto humano, la ideología, todo en Descartes inició la catástrofe filosófica, y tras la filosófica la social que se llevó a cabo”. Pertenería según esto a la legión de los que han visto en el padre de la filosofía moderna la raíz de todos los males sin alabar explícitamente, cuando menos, la geometría analítica y el principio de inercia. Otros, como Heidegger, han visto en el principio de razón suficiente de Leibniz y su metafísica el marco posibilitador del subsecuente imperio de la técnica, que le

³ Cfr. CEÑAL, o.c., 433.

⁴ Los traductores usuales de Kant al francés eran J. Tissot (desde 1837) y J. Barni (1848), y para la obra sobre la religión, J. Trullard (1841).

hace violencia al ser para dominarlo, lejos de propiciar, como debiera, su “pastoreo” (en el pensar poético). A Balmes, que admiraba a los racionalistas, no se le puede incluir en esto.

Nos limitaremos aquí al tratamiento de Kant por Ceferino González en el tomo tercero⁵ de su *Historia de la filosofía*, en tiempos muy leída y que tardó mucho en ser reemplazada por otras de similares dimensiones. Todavía en el Apéndice sobre la filosofía española, añadido por Gómez Martínez a la de Hirschberger, se la valoraba diciendo que “aún hoy es estimable por su sobriedad y amenidad de estilo, seriedad de información y criterio histórico equilibrado”. Pero ese equilibrio no parece compadecerse bien con la apreciación que deja sobre Kant en la página 487 del aludido tomo tercero: “es preciso reconocer que su Filosofía es una Filosofía esencialmente errónea y perniciosa”. Y menos mal que no recurre al calificativo “pestilente”, tan usual desde el Renacimiento para valorar la doctrina del adversario.

Después de tratar con demasiada brevedad la Estética trascendental y la Analítica (pp. 456-461), se enfrenta a la Dialéctica trascendental con mayor amplitud, comenzando por la crítica de los argumentos de la teología natural. Empieza por considerar que al rechazar la prueba *ontológica* se funda Kant “en la misma razón que se fundaba Santo Tomás, o sea en la confusión que entraña del orden ideal con el orden real” (p. 461). Después, sin aludir al famoso enlace kantiano del argumento cosmológico con el ontológico, escribe: “considera igualmente como ilegítima y de ningún valor la prueba o demostración *cosmológica*, basada en la contingencia del mundo. Esta contingencia, según Kant, no conduce lógicamente a la existencia de una primera causa necesaria, porque es posible una serie indefinida de causas y efectos sin llegar nunca a una primera”. Y añade que, aún en la hipótesis de que se salve el abismo que existe entre lo contingente y lo necesario, de la existencia del mundo podrá inferirse la existencia de una causa necesaria, “pero no la existencia de Dios, o sea de un ser personal distinto del mundo, inteligente y creador libre del Universo”. Preocupación al parecer no sólo kantiana, si añadimos la pregunta que deja el cardenal Ceferino, después de exponer que con la prueba físico-teológica podremos deducir la existencia de un ordenador o arquitecto del Universo, “a la manera de Platón”, pero no la de un creador *ex-nihilo*: “¿por qué el Cosmos habrá de ser la obra de un obrero extracósmico, y no una realidad eterna, una substancia existente *a se* y necesaria?” (p. 462). Pregunta, digamos de paso, que aparece explícita en Hume, cuando en sus *Diálogos sobre la religión natural*, poco después de afirmar que no hay “ningún ser cuya inexistencia implique contradicción” y, por lo tanto, “no hay ningún ser cuya existencia sea demostrable”, escribe: “pero además, ¿por qué no ha de ser el universo material ese ser necesariamente existente, según esta supuesta explicación de la necesidad?”. Nada nos impide pensarlo hallándo-

⁵ La segunda edición, hecha en Madrid en 1886, consta de cuatro.

nos tan lejos de poder “afirmar que nos sean conocidas todas las cualidades de la materia”⁶.

Sin duda el argumento ontológico tendría la ventaja de envolver directamente en la noción de ser perfectísimo los atributos divinos, y también por eso sería preferido por Descartes, que necesitaba llegar en su sistema por el camino más corto posible, no al abstracto ser necesario, sino al buen Dios, a un Dios no engañador.

En la exposición de los paralogismos recoge el autor la doctrina kantiana de la confusión de sujeto lógico y sujeto físico, y comenta que el *yo pienso* es una condición *sine qua non* del ejercicio del entendimiento “a la manera que las intuiciones del espacio y del tiempo son condiciones *sine quibus non* del ejercicio de la sensibilidad” (p. 463).

Mucho menos acertado está en lo que deja escrito sobre las antinomias (pp. 466 y 467). En las antinomias, dice, “revela escaso conocimiento de las leyes del raciocinio, y no escasa inexactitud de las ideas”. Se basan en: “confusión del pensamiento puro con las representaciones de la imaginación” (1ª antinomia). “Amalgama y confusión de las partes físicas con las partes matemáticas, y de la divisibilidad indefinida con la infinita” (2ª ant.). “Inexactitud de las ideas acerca de Dios como acto puro, y de sus atributos, y acerca también de la creación como acción libre *ad extra*” (3ª y 4ª ant.). Para concluir que “en realidad, las antinomias de Kant desdichan de la profundidad de su genio” y que sólo se explican por su afán “de corroborar con ejemplos su gran tesis escéptico-idealista”.

Podría al menos haber comparado el resultado de la primera antinomia kantiana, por lo que toca al tiempo, con la sentencia tomista de que no hay prueba *demonstrativa* alguna de que el mundo hubiera sido creado *ab aeterno* ni tampoco de que su creación fuera en el tiempo; y contrastar el “agnosticismo” de Santo Tomás en este punto con el “escándalo” kantiano de las dos pruebas “idempotentes” para la tesis y la antítesis, con la curiosa “solución” de que ambas son falsas por reposar las dos en la idea “imposible” contenida en la consideración del mundo como cosa en-sí, contraviniendo lo ya dictaminado en la Estética trascendental.

Ceferino González cita en las notas la *Crítica de la razón pura* y los *Prolegómenos* en francés, sin decir de quién es la traducción, que suponemos de Tissot, cuya traducción de los *Principios metafísicos de la moral* utiliza para la doctrina de la razón práctica, en la que cree sorprender a Kant incurriendo en círculo vicioso sobre la libertad (p. 474). Y, ya en la p. 477, recriminándole a Kant independizar la moral de la religión (y de la metafísica), le atribuye

⁶ Cfr. los *Diálogos* de Hume, en la ed. del Colegio de México, 1942, pp. 103, 104. Kant, en la observación a la tesis de la cuarta antinomia, distingue bien entre prueba ontológica y cosmológica, y advierte que “queda indecisa la cuestión de si el ser necesario es el mismo mundo o una cosa distinta de él”.

defender en la *Crítica del Juicio* que “si la razón pudiera negar con certeza la existencia de Dios y la inmortalidad del alma, la ley moral sería una pura *ilusión* de la razón práctica”, simplificando y desfigurando el texto del filósofo en la nota más extensa del parágrafo 91. Precisamente al lado se refiere Kant al cristianismo como a “esa maravillosa religión”, valoración en estricta concordancia con la del antepenúltimo capítulo de la *Crítica de la razón pura*, donde habla de “la purísima ley moral de nuestra religión”.

Muchos años antes que Ceferino González, incluyó Balmes extensas citas, no menos de cuarenta, a veces páginas enteras, de la *Crítica de la razón pura* y criticó su doctrina en la que pasa por la más importante de sus obras: la *Filosofía Fundamental*. Teniendo en cuenta que el sacerdote catalán murió a los treinta y ocho años y que sólo durante cuatro o cinco fue la filosofía su dedicación principal, pocos pensadores españoles podrían exhibir en esas coordenadas temporales escritos sistemáticos con las dimensiones (más de mil cien páginas) de la obra balmesiana referida. Y para más de uno de esos pensadores constituyeron los libros de Balmes su primer descubrimiento filosófico. Según confesión propia, Unamuno los encontró en la humilde biblioteca de su padre, J. Gaos, en el colegio de Santo Domingo de Oviedo.

Es la *Filosofía Fundamental* una obra de estilo claro y rica en información, en la que cabe destacar las agudas ideas sobre el espacio y el tiempo, avanzadas para su época⁷, así como su cuidadosa distinción entre la sustancia y la causa, que utiliza como clave para la refutación del panteísmo. No acepta la distinción real entre esencia y existencia, critica el argumento ontológico, y expone con detenimiento el argumento cosmológico, que casi formaliza; y en más de una ocasión se adhiere a la prueba teleológica y a la de las verdades eternas, que casa bien con su admiración de la geometría. No se olvide que fue autodidacta en matemáticas y llegó a impartirlas en la cátedra que se creó en Vic y que ganó por oposición.

Junto a Santo Tomás y otros clásicos de la tradición, figura entre sus autores predilectos Thomas Reid (de la escuela escocesa). Cita abundantemente a los autores modernos tanto empiristas como racionalistas, alabando insistentemente a Newton, Pascal, Descartes, cuyo *cogito* interpreta bien, y sobre todo a Leibniz, a quien una y otra vez cataloga como genio descomunal, y de cuya polémica con Clarke ofrece en nota información casi exhaustiva. Pero el encanto con la modernidad se rompe con los franceses del siglo XVIII y con Kant, a quien considera culpable del extravagante sistema de Fichte (aunque reconoce que procuraba rechazar esas consecuencias), llegando a catalogarlo como autor “peligroso”, dando gracias de que sea oscuro y casi insoportable su lectura para que no haga más daño, y previniendo a los “incautos” que “se inclinan a considerarle como el restaurador del espiritualismo y de la sana filosofía”⁸.

⁷ Ver especialmente el libro 7º.

⁸ Cfr. cap. XIX del libro 9º; también el XVII del 2º, y el IX del 4º.

No obstante le alaba la clara separación entre sensibilidad y entendimiento, que utiliza para desprestigiar el sensismo de Condillac, y no deja de tener interés la comparación que establece entre el entendimiento agente de los escolásticos y la doctrina de Kant⁹, en quien sospecha quedaron a este respecto reminiscencias de la doctrina tradicional, siendo como era –dice aquí– el filósofo alemán “hombre muy laborioso, de vasta lectura y felicísima memoria”. Mas como niega el uso de los conceptos puros más allá de la sensibilidad, a fin de cuentas es como si retornara a Condillac.

Curiosamente no entra en liza con él por la crítica de las pruebas de la existencia de Dios ni por las antinomias, pero sí arremete por extenso contra la doctrina kantiana de los paralogismos, como si en garantizar racionalmente la sustancialidad y simplicidad del alma residiera la máxima preocupación balmesiana. Aunque no siempre consiga Balmes reprimir su malhumor por la postura kantiana, no dejan de ser atendibles bastantes puntos de su réplica, incluida su crítica del símil kantiano de la bola elástica, que choca con otra, en línea recta, comunicándole todo su movimiento, y que a nuestro autor le parece ridículo. Aferrado al sentido común, escribe Balmes: “Yo pensaba ayer, yo pienso hoy; en toda la variedad de mis situaciones me hallo que soy el mismo, no otro; a esa identidad que permanece idéntica en medio de la diversidad, la llamo mi alma; luego mi alma es una realidad permanente, sujeto de modificaciones; luego es sustancia. ¿ Se puede encontrar algo más claro?”¹⁰. Y también: “Yo no veo, me diréis, mi sustancia; no tengo de ella una intuición; sólo siento mi conciencia; pues bien, esto basta.... Esa conciencia os la da en cierto modo la intuición, no en intuición de *sensaciones*, pero sí en intuición de *sentido íntimo*”. ¿Se dirá que las ideas de relación y fuerza –se pregunta Balmes– no significan nada, porque no podamos presentarlas en intuición sensible? Y qué decir de “los principios de donde dimanaban los fenómenos de la atracción, de la afinidad, de la electricidad, del magnetismo, del galvanismo, de la luz...”.

Cabría en principio preguntarse si en el caso de que las otras sustancias “hablaran”, podrían exhibir mayores motivos o “vivencias” de identidad y permanencia para que a ellas y no a la parte específica humana se les aplicara la correspondiente categoría. ¿Acaso el Kant del período crítico se percibía a sí mismo como distinto y mero heredero, por choque “elástico”, de los recuerdos de otro que vivió el período precrítico?; ¿no se identifican ambos con el que aspira a perdurar cuando formula el argumento eudemonológico-moral?; ¿sería más acertado asignarles “humeamente” distinto número en su documento de identidad? Si un buen día, en analogía con las bolas kantianas, se pudiera trasvasar *toda* la información de un cerebro a otro, en el que nada estuviera “escrito”, ¿no se podría hablar de la “misma” persona en los dos “estados”?

⁹ Ver cap. VIII del libro 4º.

¹⁰ Cfr. cap. IX del libro 9º.

En cambio, Max Scheler¹¹ ve en esa crítica kantiana de la sustancialidad del alma un paso necesario en la dirección de concebir acertadamente al hombre como “*el ser superior a sí mismo y al mundo*”. Según él, “con la profunda teoría de la apercepción trascendental” habría elevado Kant por primera vez el *espíritu* sobre la *psique*, “negando expresamente que el espíritu sea sólo un grupo de funciones pertenecientes a una supuesta alma sustancial, cuya ficción es debida sólo a una injustificada sustancialización de la unidad actual del espíritu”. Pero es posible que la perspectiva abierta por Scheler resultara menos enfadosa para Balmes –si a cambio de “perder” el alma se salvara el “espíritu”–, que para Kant, si veía que su alabanza llevaba implícito el precio de un retorno a la metafísica.

En la primera etapa de su obra, en la que polemiza con ímpetu juvenil sobre la ciencia española, y después concentra su esfuerzo en alancear heterodoxos, aparta de sí Menéndez Pelayo las “hiperbóreas nieblas filosóficas y literarias” de los “bárbaros” de Germania. Más tarde, a partir de 1883, se reconcilia con la cultura alemana.

Con motivo de aquella polémica, que se reaviva con la publicación del libro de Draper, *Historia de los conflictos entre la religión y la ciencia* (1876), traducido por Arcimis y prologado por Salmerón, arremete Menéndez Pelayo contra su “antiguo e inolvidable maestro” y contra José del Perojo, coincidentes en destacar la supremacía de Kant.

Al “eximio metafísico” Salmerón, “nuevo Mr. Masson”, que “no es ningún doctrino, sino un *hierofante*, un *pontífice máximo*, un *patriarca* del krausismo... especie de Catón revolucionario, grande enemigo de la efusión de sangre y mucho más de la lengua castellana”, le reprocha entre otras cosas no hacer justicia a Vives y Gómez Pereira y lucubrar “que la *Crítica de la razón pura* de Kant, redujo a un mero interés histórico toda la filosofía precedente”¹².

A Perojo, que salió en defensa de Manuel de la Revilla, cofundador con él de la *Revista contemporánea*, le sorprende escribiendo *causa efficientis*, haciendo “una concordancia vizcaína” (donde obviamente debe ser *causa efficiens*) y luego anunciando la aparición de Kant en estos retumbantes términos: “Kant fue la involución de la evolución de la filosofía”. Ante semejante giro no se resiste el montañés al comentario festivo: “No diría otro tanto Feliciano de Silva, y tengo para mí que este rasgo había de dejar patitieso al doctor Miguel de Silveira, pues en todo su *Macabeo* no hay mayor embrollo. Verdad es que el Sr. Perojo habla aquí en *términos hegelianos*. ¡Bendito sea el lujo y quien lo trujo; es decir: ¡quien nos trajo esta sal a Castilla!”. Después, comentando los truenos de Perojo “contra los que confunden el *criticismo* con el escepticismo”, escribe Menéndez Pelayo: “Kant salvó, como pudo, las consecuencias

¹¹ En el cap. II de *El puesto del hombre en el cosmos*.

¹² Cfr. M. MENÉNDEZ PELAYO, *La ciencia española*, Tomo I, Madrid, Victoriano Suárez, 1933, pp. 179, 187.

de la *Crítica de la razón pura* en la *Crítica de la razón práctica*; pero los remedios de ésta han parecido generalmente paños mojados, cuando no contradicciones palmarias¹³.

Pero lo que más le enfurece, hasta el punto de incluir a Perojo entre “los perpetuos enemigos de la Religión y la Patria”, es que incurra éste, con los Sres. Azcárate, Salmerón y Revilla, a los que ya cree haber refutado en varias ocasiones, en culpar a la Inquisición de haber paralizado el desarrollo de las ciencias en nuestro suelo. “¡Larga sería la lista de científicos que perecieron en las hogueras de la Inquisición!”, escribe Perojo. Y Menéndez Pelayo replica: “Le pido, es más, le ruego que me nombre un sabio, un *solo* sabio español que pereciera en las hogueras inquisitoriales¹⁴.”

Más en concreto, la Inquisición española “no persiguió a ningún astrónomo”. Ahí está para atestiguarlo Fr. Diego de Zúñiga, que tanto en 1574 como en 1581 mantiene comentando el versículo 6, cap. IX de Job que “*nullus dabitur Scripturae Sanctae locus qui tam aperte dicat terram non moveri quam hic moveri dicit*” (con lo que “el movimiento de la tierra no es en contra de la Escritura”). Y Juan Herrera, fundador de una Academia de Matemáticas protegida por Felipe II, que en 1584 hace al secretario de la embajada de Venecia el encargo de que “si el Copérnico se hubiere traducido en vulgar (italiano) se me envíe uno”. O D. Juan de Zúñiga, que al reformar, como visitador, por comisión de Felipe II, los estudios de la universidad de Salamanca, manda en 1594 enseñar entre otras cosas *la Astronomía Moderna*, señalando como texto a Nicolás Copérnico. Y otros datos acordes de fechas posteriores¹⁵. Además, que la persecución no es la clave del misterio se prueba por la coincidencia de que Italia, perseguidora de astrónomos y matemáticos, es la patria de Condino, Benedetti, Tartaglia, Cardano, Cavalieri, Galileo, Cassini etc¹⁶. Y ya antes, a propósito del Sr. Azcárate, había reparado en que habiendo dominado los españoles durante cerca de tres siglos el españolísimo reino de Nápoles, habían surgido allí Giordano Bruno (“a quien quemó la Inquisición de Roma, pero no la nuestra”), Telesio, Campanella, Vanini (“ajusticiado en Francia”) y finalmente Juan B. Vico¹⁷. En fin, refutando a M. de la Revilla, se

¹³ *Ib.*, pp. 323, 324.

¹⁴ *Ib.*, p. 325.

¹⁵ *Ib.*, pp. 357-358.

¹⁶ *Ib.*, p. 359.

¹⁷ *Ib.*, p. 252. Bastantes años después mantenía Don Santiago Ramón y Cajal que “la hipótesis del *fanatismo religioso*” era una “explicación simplista”, en el terreno histórico “notoriamente exagerada”, como lo probó singularmente “el fogoso patriota y prodigioso erudito Menéndez Pelayo”, y en el terreno práctico “*peligrosísima* para las esperanzas puestas en el resurgimiento de España”, porque fiados de ella, refiriendo nuestro atraso “a una condición adventicia”, correríamos el riesgo “de echarnos definitivamente en el surco”, pensando que “barrida la intolerancia” deberá surgir la ciencia por sí misma “como espontánea floración”, sin necesidad de “aplicar al mal los verdaderos remedios”. Ver *Los tónicos de la voluntad*, Madrid, Austral, 1981, pp. 168-173.

anticipa a Unamuno en lo de que San Juan y Santa Teresa valen tanto y más que Kant y Hegel.

Estamos en 1877 y Perojo retrasa intencionadamente la publicación de la parte que tenía traducida de la *Crítica de la razón pura* hasta 1883. Quería esperar el momento propicio, y para ello consideraba necesario combatir previamente a los krausistas y desenmascararlos, aunque le parecían temibles con “su lenguaje sibilítico” y “la forma masónica en que estaban ligados todos los secuaces de la doctrina” (y que siguieron profesándole rencor cuando más tarde se pasaron a su campo). Como puede verse, aunque por motivos dispares, coincidía con Menéndez Pelayo en su aversión a los krausistas. Y no sé si llegarían a conocerse en el Instituto de Santander, donde Perojo cursó el Bachillerato, aunque hubiera nacido en Cuba. Después de terminar los estudios en España, había completado su formación en Alemania, doctorándose en Heidelberg con Kuno Fischer, autor de la *Vida de Kant* y la *Historia de los orígenes de la filosofía crítica*, escritos ambos que Perojo incorporó como introducciones a su traducción de la obra de Kant. Del segundo cabe destacar la crítica que hace Fischer del símil hegeliano del prudente escolástico que quería aprender a nadar sin meterse en el agua, la inspiración de Kant en Hume y el paso de uno a otro, así como la evolución de Kant respecto al problema del espacio, hallando en su consideración como forma *a priori* de la sensibilidad la clave para el desarrollo de la doctrina crítica.

Todavía en 1961 aparecía la quinta edición de la traducción de Perojo en la editorial Sopena Argentina, completada en su segundo tomo con la traducción más deficiente de F. L. Alvarez, que, en la *Dialéctica trascendental*, a veces, en lugar de traducir, estira o resume.

Seguramente la publicación de la traducción de Perojo, unida al natural desarrollo de Menéndez Pelayo hacia una actitud menos intolerante respecto a la cultura germánica, hiciera que en adelante no fuera tan despectiva la visión que en principio tuviera del cubano. Repárese en que en la misma *Historia de los heterodoxos españoles*, después de resaltar sus errores y “pecados”, reserva siempre un espacio para la alabanza, si hubiera lugar. Le descubre un hijo oculto en Madrid a Blanco White, pero se entusiasma con su famoso soneto *Night and Death*; destaca el visceral materialismo del Abate Marchena, pero no olvida su “Oda a Cristo Crucificado”... Ese *pero* aparece también cuando habla de Rousseau e incluso cuando lo hace sobre Voltaire. Para los que no hay “perdón”, diríamos, es para los que siendo, a su entender, heterodoxos como los krausistas (o Félix Amat, el arzobispo de Palmira *in partibus*) no aportaban nada de provecho u ofendían al castellano. Y no se olvide, por ejemplo, su aceptable exposición de la filosofía árabe (Averroes, especialmente) y la erudición derrochada junto a la brillantez estilística en la exposición de cosas tan peregrinas como el priscilianismo o trágicas como los autos de fe, que autores de épocas posteriores convirtieran en fuente de relatos y divisas.

Terminó la *Historia de los heterodoxos españoles* a los veintiocho años, y la *Historia de las ideas estéticas en España* a los treinta y cinco. A veces se ignora

que en el tomo IV de esta obra dedica treinta y seis páginas a Kant y más de cincuenta a Hegel, de quien dice que “enseña hasta cuando yerra”. De las dedicadas a Kant, la mayoría se refieren naturalmente a la *Crítica del juicio*, pero cabe destacar estos párrafos atinentes a las dos primeras Críticas:

“No saldría (el mismo Dios) 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 destinos humanos. Kant concede a la razón práctica lo que negaba a la especulativa”. Añadiendo poco después: “Y es que en Kant había dos hombres, que se concertaban como podían: el filósofo crítico, inexorable en su agudeza dialéctica, y el filósofo ético, para quien la grandeza de la ley moral grabada en nuestros corazones no era menor que la grandeza del cielo estrechado”¹⁸.

No haría falta advertir que aquí va anticipada aquella distinción entre el Kant profesional y el hombre Kant, a la que Unamuno le sacó todo el jugo que pudo. Y que aquello de *haberse encarnizado* contra las pruebas de la Teodicea encierra una observación muy certera, pues el lector recordará que en aquellas páginas memorables recurre el filósofo a un “tuteo” casi de estilo volteriano (o más bien inspirado en la lectura de los *Diálogos* de Hume sobre la religión natural, que leyó con avidez).

Admirando la riqueza de doctrina de la *Crítica del juicio*, dice que Kant “da a las futuras teorías de lo Bello una base crítica y analítica que establece la independencia de su objeto, y pone a salvo los derechos del genio artístico contra el menguado criterio de la utilidad, contra el empirismo sensualista, y también (¿por qué no decirlo?) contra las intrusiones del criterio ético mal entendido y sacado de quicios”. Y destaca la hermosa fórmula de la *finalidad sin fin*, contenida en potencia en la filosofía escolástica, y especialmente en la de nuestros españoles del siglo XVI, que ahondaron y tanto insistieron en esta distinción racional entre lo bueno y lo bello”¹⁹.

Decía Azorín que, para quien ama los libros, Menéndez Pelayo es una continua delicia. En este mismo tomo IV se burla de la *Todeidad* de Krause (y de Giner) o del desorden y fastidio del jesuita Jungmann, se entusiasma con Shelley (el ateo de boca...) o reprende a Feuerbach con un largo texto de Renán, que le reprocha su visión de la estética cristiana como pervertidora de los instintos naturales del corazón humano (¿por qué entonces pasamos horas enteras en una catedral gótica sin fatiga?). Terminemos destacando su gracejo incomparable en el cambio y enlace de los párrafos, miles de ellos.

¹⁸ M. MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de las ideas estéticas en España*, Madrid, CSIC, 1962, pp. 18, 19.

¹⁹ *Ib.*, p. 41.

ENTRE LITERATOS

En su novela *La fe* (1892), Armando Palacio Valdés (1853-1938), amigo de Clarín (1852-1901) sirvió un brebaje filosófico kantiano y schopenhaueriano, anticipándose casi veinte años al condimentado por Baroja (1872-1956) en *El árbol de la ciencia*.

Es verdad que, como ya observara Marías en 1956, Menéndez Pelayo nos parece, respecto de Unamuno, mucho más alejado de nosotros de lo que le correspondería, pensando que la diferencia de edad entre ellos era sólo de ocho años. Pero también lo es que, uniendo al nombre del santanderino (con los sesenta y cinco volúmenes de su obra) los de Clarín, Palacio Valdés, Pardo Bazán, y además, Ramón y Cajal, Torres Quevedo, Isaac Peral y también Gaudí, nacidos todos ellos a principios de los cincuenta del siglo XIX, aquella generación anterior a la llamada del noventa y ocho no es menos fecunda que las que le siguieron.

En la novela de Palacio Valdés, el padre Gil intenta reconvertir al mayorazgo Don Alvaro Montesinos, a quien la vida hizo schopenhaueriano y que después refrenda su ateísmo con abundantes lecturas. Por ello, el joven excusador de la villa de Peñascosa se dio a leer libros prohibidos, que le prestaba Montesinos, para combatirlo.

La mentalidad de Montesinos, expuesta en el cap. IV, se deja resumir así: para la fuerza astuta que nos impulsa, el individuo no es nada, la especie lo es todo, preocupada sólo con que no le falten instrumentos para el fin oculto que la mueve, engañándonos para garantizar la perpetuidad con el señuelo del placer, y a otros (al padre Gil) con la compasión hacia esos huérfanos para los que pide y a los que protege para que vivan. Esa fuerza “obra como el dueño de una ganadería que antes de matar a un buen caballo que ya no sirve, le obliga a dejar una cría”.

El padre Gil (cap.V) empieza leyendo “cierta *Vida de Jesús*” (la de Renán), después (cap.VIII) *Cosmos* de Humboldt, y otros libros de astronomía, física y geología, para culminar (cap. XI) su periplo con la lectura de *La Crítica de la razón pura*, que ya desde las primeras páginas le hizo sentir la impresión “del que va a contemplar un paisaje y le faltan los pies”. Y se hundía más y más a medida que se internaba en el territorio de la filosofía crítica, que interpretaba en la dirección del idealismo absoluto:

“El filósofo de Koenisberg le demostraba poco a poco, con lógica inflexible, que el Espacio y el Tiempo no son seres reales, ni tampoco propiedades de estos seres, sino tan sólo formas de la percepción que tocan a las cualidades de nuestro espíritu y no a la realidad externa. Buscaba después con ansia apoyo en el enlace constante de la causa con el efecto. Kant le hacía ver que este enlace no es más que el encadenamiento no interrumpido de los *cambios* sucediéndose en el tiempo, que cada *efecto* es un cambio y cada causa también. Por lo tanto, que es tan absurdo pensar en una causa primera de las

cosas como en el sitio en que termina el espacio o el instante en que el tiempo ha comenzado.

El pánico se apoderó de su alma como nunca. El positivismo materialista le dejaba algo: la materia era una realidad; sus relaciones también. Además, nunca se había entregado a él, por más que agitara en su mente dudas violentísimas. Pero ahora quedaba solo, sumido en completa oscuridad, lo mismo acerca del universo que nos envuelve como de su propia existencia y destino. Luchó, pues, con las ansias del que va a morir, con la desesperación del naufrago que disputa a otro el socorro de una tabla. Discutió las proposiciones del libro una por una. Era el combate de un niño con un atleta. Cada una de aquellas proposiciones había sido meditada en todos sus aspectos largamente por el pensador más profundo de su siglo y también por el más prudente...

Se aproximaba al término del libro. Sentía ya sus fuerzas agotadas. Quiso, no obstante, tentar un último esfuerzo contra aquella lógica abrumadora y desembarazarse de los lazos que le aprisionaban. Todo fue inútil. El hércules alemán le sujetó entre sus brazos poderosos. Le sacudió unas cuantas veces, cual si fuese de paja, y por último lo arrojó con violencia al suelo.

Ya no pudo levantarse. Cuando despertó de su aturdimiento se confesó que estaba vencido. El mundo se le ofreció entonces claramente como su propia representación. Todo lo que existe no existe más que por el pensamiento. El filósofo de Koenisberg no quiso sacar esta consecuencia; pero estaba bien clara; no había otra posible para sus terribles premisas. El mundo guarda mucha semejanza con un sueño, una quimera...Y de ese Dios creador de las cosas, padre de los hombres, ¿qué sabemos? Jamás sabremos nada. Desde el momento en que el mundo y el orden del mundo son puros fenómenos determinados por nuestra inteligencia, no tiene razón de ser una Inteligencia Suprema. Había llegado la hora de poner a Dios a la puerta y despedirlo con todos los honores de un rey destronado legalmente²⁰.

Después, en el cap. XIII, casi inesperadamente, el padre Gil recupera sus seguridades: "El idealismo absoluto es absurdo, porque yo soy objeto de representación para los demás, y sin embargo, tengo la absoluta certeza de que existo fuera de esa representación. Eso mismo pasará a los demás hombres". Aunque no pueda saber lo que sea yo mismo "fuera del espacio y del tiempo", porque la ciencia sólo estudia las cosas bajo el imperio de esas dos formas que tengo en el cerebro y "jamás me dará su esencia". Todo lo demás son hipótesis y éstas "no tienen valor en la ciencia; sólo se sostienen en la fe...". Y es con la fe con la que puedo superar a la razón inferior, "que me esclaviza a la materia" y "no me dice por qué es hermosa la puesta del sol en el mar. ¡Y sin embargo es hermosa!". Tampoco "me dice por qué San Juan de Dios es sublime abrazándose a los leprosos. ¡Y sin embargo es sublime!..."

Pero justamente cuando acaba de hacer este descubrimiento, cae el padre Gil en manos de la justicia por la trampa que le había tendido su pupila de confesión, la "mística" Obdulia (hija de Osuna, administrador de Montesi-

²⁰ Cfr. cap. XI, pp. 247-249 de la edición del centenario, Oviedo, 1992.

nos) y da con sus huesos en la cárcel, donde estudiados sus rasgos, se le cataloga, de acuerdo con "la escuela criminal positiva", como *estuprador y libertino*, informe que se publica en *El porvenir de Lancia*.

En cuanto a Baroja, es en la cuarta parte de su novela donde Andrés Hurtado confiesa al amigo Iturriz su admiración por el rigor kantiano y sus efluvios schopenhauerianos. También en Hurtado, como en el padre Gil, hacen mella la adscripción cerebral del espacio y el tiempo, el carácter quimérico del mundo y lo absurdo de la primera causa, con la diferencia de que lo que angustiaba al sacerdote del novelista asturiano, parece ahora liberar y entusiasmar al médico del vasco, que considera enormes y "terribles" las consecuencias del kantismo al reducir a puras "fantasías" y espejismos "todas las maravillas descritas por los filósofos" anteriores. Kant, dice, "prueba que son indemostrables los dos postulados más trascendentales de las religiones y de los sistemas filosóficos: Dios y la libertad". Además se desprende de la filosofía de Kant "que el mundo no tiene realidad; es que ese espacio y ese tiempo y ese principio de causalidad no existen fuera de nosotros tal como nosotros los vemos, que pueden ser distintos, que pueden no existir". Después de Kant "el mundo es ciego" y, "como ha dicho Schopenhauer", la idea de causa primera "es la idea de un trozo de madera hecho de hierro".

A Hurtado, antes de conocer la filosofía kantiana, le entristecía pensar que al día siguiente de su muerte el espacio y el tiempo seguirían existiendo. Pero ahora encuentra consuelo en "pensar que, así como nuestra retina produce los colores, nuestro cerebro produce las ideas de tiempo, de espacio y de causalidad. Acabado nuestro cerebro, se acabó el mundo. Ya no sigue el tiempo, ya no sigue el espacio, ya no hay encadenamiento de causas. Se acabó la comedia, pero definitivamente. Podemos suponer que un tiempo siga para los demás. Pero ¿eso qué importa, si no es nuestro, que es el único real?".

Kant ha sido "el gran destructor de la mentira greco semítica". Después de él no queda más que "la ciencia". Pero Kant probó que eran indemostrables aquellos dos postulados "a pesar suyo", y "pide por misericordia que esa gruesa rama del árbol de la vida que se llama libertad, responsabilidad, derecho, descansa junto a las ramas del árbol de la ciencia para dar perspectivas a la mirada del hombre". Pero Schopenhauer, otro destructor, quizá menos grande, pero más austero, más probo en su pensamiento "aparta esa rama, y la vida aparece como una cosa oscura, y ciega, potente y jugosa, sin justicia, sin bondad, sin fin". Tampoco a Palacio Valdés se le había olvidado enjuiciar la filosofía práctica kantiana. En el capítulo XIII de su novela puede leerse que Kant "atribuye al imperativo de la conciencia moral un valor absoluto fuera del tiempo y del espacio". Pero ese imperativo "es un fantasma. Los filósofos materialistas han metido en él el escalpelo de su crítica y se ha visto que está hueco".

Por los mismos años que Baroja, también Azorín y Maeztu alardean de conocimientos kantianos. En 1908 el joven Ortega (en "Sobre la pequeña filosofía") reprende a Azorín por conocer a Kant sólo a través de Schopenhauer,

“que es mucho más ameno”. Y es en Schopenhauer, “mal hombre” y “gran sofista”, “mal filósofo” y “gran literato”, donde “ha leído Azorín que la *Crítica de la razón pura* es una obra clásica, pero que la *Crítica de la razón práctica* es una necesidad”, ignorando que mientras en la primera *Crítica* se limita Kant a exponer “la teoría idealista del conocimiento” bien que “con claridad incomparable”, fue en el *Fundamento de la metafísica de las costumbres* (1785) y en la *Crítica de la razón práctica* (1788) donde aportó algo “nuevo en filosofía”, su peculiar “invento” que consistió en abordar “la moral como ciencia”. No se olvide que una veintena de años después, con alborozo de sus seguidores, filiaría la razón vital en la razón práctica por el carácter *incondicionado* que ésta tenía.

En noviembre de 1910, en carta a Luis Zulueta²¹, ironizaba Unamuno sobre Maeztu y arremetía contra los flamantes neokantianos: “Ahora parece que al fin, gracias sobre todo a Maeztu omnisciente, se ha descubierto a Kant, el solterón, en España. Antes nadie lo había leído, y si lo habíamos leído, no lo habíamos comprendido. Tal vez alguien no quisiera comprenderlo. ¿Para qué? ¿Para amargarse más la vida *cacciando in bando li felici errori*? Más vale no comprender”.

Es una época en la que dice Unamuno refugiarse “en los suyos”: Leopardi, a quien acaba de aludir, Senancour... y “en Pascal sobre todo”. Después, refiriéndose evidentemente a Ortega, cuya entusiasta valoración por Zulueta en el artículo “La cátedra de Salmerón” (de la que acababa de tomar posesión) da pretexto a la carta, escribe: “Sigán, pues, sigán los flamantes neokantianos, los nuevos *liberales* –uno de ellos dice que sólo hay dos en España, uno él, ¡claro está! Y otro, el otro– tratando de hacernos Europa, esa Europa que no acaba de definirse, toda esa porquería más o menos científica, que de aquí a mil años o siglos o centenares de siglos, todo este planeta perderá la vida. Y entonces, todo esto ¿para qué? Y lo que no es eterno, no es nada. Pero eterno concreto, ¿eh? No salgamos con metafísicas”.

Termina la carta diciéndole a Zulueta: “me desahago haciendo versos”, e incluyéndole el soneto a Nietzsche que empieza:

“Al no poder ser Cristo, maldijiste
de Cristo, el sobre-hombre en arquetipo;
hombre de eternidad fue todo el hipo
de tu pobre alma, hasta la muerte triste”.

Y que termina:

“..... fue lamento
lo que a risa sonó de león bravo;
luchaste con el hado en violento
querer vivir para morir al cabo
libre de la razón, nuestro tormento”.

²¹ Ver *Cartas*, Madrid, Aguilar, 1972.

Nietzsche, como Schopenhauer, más ameno que Kant, era sin duda el filósofo que más habían frecuentado de jóvenes los del noventa y ocho. Machado, para quien “Nietzsche no tuvo ni el talento ni la inventiva metafísica” del gran pesimista Schopenhauer, como tampoco su gracia y buen humor, llegó sin embargo a llamar “jabato” a Zaratustra por “aquella su invención de la *vuelta eterna*, en pleno siglo de Carnot”. Lo dejó escrito en su *Juan de Mairena*, donde, por otra parte, llegó a calificar a Velázquez de “pintor kantiano”, y, entre otras referencias, como la página dedicada al sentido de la supuesta refutación o “golpe de gracia” dado al argumento ontológico, vuelve a resaltar la metáfora kantiana de la paloma, que le inclina a creer que existe también “una paloma lírica que suele eliminar el tiempo para mejor elevarse a lo eterno y que, como la kantiana, ignora la ley de su propio vuelo”. Mucho antes había dejado aquellos divertidos versos, pensando quizá en la fenomenología:

“Dicen que el ave divina
trocada en pobre gallina
por obra de las tijeras
de aquel sabio profesor
(fue Kant un esquilador
de las aves altaneras;
toda su filosofía
un *sport* de cetrería),
dicen que quiere saltar
las tapias del corralón,
y volar
otra vez, hacia Platón.
¡Hurra! ¡Sea!
¡Feliz será quien lo vea!”

En 1913 le escribía a Ortega: “he vuelto a mis lecturas filosóficas –únicas en verdad que me apasionan–. Leo a Platón, a Leibniz, a Kant, a los grandes poetas del pensamiento”. Mucho después, Mairena, no sé si influido por los orteguianos, pedía una lógica nueva, una “lógica del fluir”.

En 1924 Ramiro Ledesma Ramos, a los diecinueve años, escribe *El Quijote y nuestro tiempo*²². Dice que Cervantes, con quien simula dialogar, no comprendió a Don Quijote, es decir, lo de Unamuno (a quien admira, pero, según él, sin haber tomado esta idea del vasco) –contra lo que yo personalmente estoy, y lo refrendo con la frase del libro inmortal (Parte II, 3): “los hombres lo entienden, los viejos ...”–. Pues bien, en el capítulo XIV le dice a Cervantes: “Nosotros tenemos detrás inmensidades filosóficas... Nosotros destruimos las divinidades míticas y proclamamos la deificación del hombre” (p. 146). Entre esas inmensidades figura naturalmente Kant, a quien alaba en ese tono exaltado. Concede que tal vez no admiráramos a un Kant, pues los detalles sobre su vida física y hasta espiritual no nos interesan, “pero siempre al Kant

²² Puede encontrarse hoy en Vasallo de Mumbert, Madrid, 1971.

de la *Kritik der reinen Vernunft*, que es el Kant inmortal, la gran personalidad que no puede morir nunca" (p. 147). Posteriormente, en los artículos recopilados en *La filosofía, disciplina imperial*, donde dio temprana muestra de la poderosa formación filosófica que había alcanzado, dejó otras referencias a Kant en escritura más templada.

Mas dejemos ahora las referencias eruditas posteriores a la primera década del siglo, para destacar la importancia académica que pudiera haber tenido la traducción por F. Giner de *La filosofía alemana desde Kant* de R. Falckenberg, profesor de la Universidad de Erlangen, publicada en 1906 en Madrid (Librería general de Victoriano Suárez).

Contiene una magnífica exposición del sistema kantiano en cincuenta y siete páginas. No sólo las tres Críticas, sino también la Filosofía del Derecho, el Estado y la Historia, y la Filosofía de la Religión. Una exposición sucinta y rigurosa, acompañada de cuadros y esquemas, difícilmente superable en las actuales historias de la filosofía. Quizá peque algo de excesivamente racionalista y reductivista en la Filosofía de la Religión. La exposición de la segunda antinomia la completa con el símil de la linterna: "La idea, en el sentido de Kant, es comparable a una linterna, que lleva atada delante el conoceptor, con la indicación de caminar hasta donde su luz alumbre. Conforme va alcanzando en su camino el punto que al principio le parecía el último, el círculo luminoso se va adelantando también, y él tiene que seguir andando. No te pares jamás en la aspiración al conocimiento".

Podría decirse que la publicación de esta obra dejaba sin excusas a quienes en adelante no explicaran dignamente a Kant. Utiliza y cita esta obra, por ejemplo, A. Díez Blanco en su libro *Evolución del pensamiento filosófico*, Valladolid, 1942 (ver pp. 397, 402).

ORTEGA

Indudablemente Unamuno y Ortega elevaron el nivel del pensamiento español. Representantes de dos generaciones esenciales para nuestro siglo XX, fueron amigos en asuntos graves y adversarios en la manera. Distintos en el talante y en la forma de hacer filosofía, ambos nos parecen hoy imprescindibles.

En los dos está clara la influencia kantiana, que al vasco le llegaría en el curso de la incesante lectura referente al problema fundamental que le atormentaba, y en el caso del madrileño por la relación directa con los neokantianos que completaron su formación. Y los dos sacaron del kantismo todo el partido que les fue posible, aunque de lo reflejado en sus obras no se siga necesariamente que llegaron a conocerlo hasta los últimos repliegues. Más bien parece que no lo consideran necesario, dada la común falta de referencia a cuestiones específicas o de mayor dificultad técnica, como las antinomias, por poner un ejemplo de lo que pudiera resultar ajeno a su propósito.

Lo que más les inspira a los dos es el doble uso de la razón: el especulativo y el práctico. En el caso de Unamuno, la oposición entre la razón y la vida; y en el de Ortega, la diferencia entre la razón físico-matemática y la razón vital. En Unamuno la razón pura científica comienza siendo atea, y lo sigue manteniendo en la intención, aunque termine en el agnosticismo. La ciencia conspira contra nuestra ansia de inmortalidad y atenta contra la fe:

“Copérnico, Copérnico, robaste
a la fe humana su más alto oficio
y diste así con su esperanza al traste”²³.

Y agnóstica es para asuntos vitales la razón físico-matemática, según Ortega. Agnóstica, que aquí quiere decir con todas las letras incompetente para enfrentar el análisis de esa realidad, misteriosa para ella, en que consiste la vida humana. Inadecuada para abordar al hombre como ser histórico e inapropiada para todo lo que no se reduzca a simple naturaleza. Por otra parte, no es difícil descubrir la sintonía, en el modo, de la ética de Unamuno con la kantiana (hacerse insustituibles y dignos de la inmortalidad), ni falta algún pipopo de Ortega al imperativo categórico, como cuando le llama “navaja de afeitar vicios”.

Unamuno no llevó el nombre de Kant a los titulares de sus ensayos, mientras que Ortega lo hizo por lo menos en dos ocasiones: en 1924, con su *Kant, reflexiones de centenario*, y en 1929, con *Filosofía pura, anejo a mi folleto “Kant”*²⁴.

En los dos cumple paradigmáticamente algo demasiado frecuente en él, a saber, que el lector no encuentre allí lo que en principio iba buscando. Aunque salten otras liebres, inesperadas, lectores hay malhumorados a los que les cuesta perdonarle no disparar a las levantadas en el enunciado. Los que se abandonan a su guía y le siguen de buen grado por los senderos imprevistos de la cacería, asisten en el primero de los ensayos a la “recóndita incompatibilidad entre el alma antigua-medieval y la moderna”, al contraste entre la filosofía que nace del guerrero y la que nace del burgués. Y salen de la lectura, si no con la pieza deseada, con estas reflexiones nada desdeñables: que a Kant “no le importa saber, sino saber si sabe. Dicho de otra manera, más que saber le importa no errar”. Porque “toda la filosofía moderna brota como de una simiente de este horror al error, a ser engañado, a *être dupe*”. Frente a la confianza del hombre antiguo, la suspicacia del moderno. Desde Descartes “presentimos que la mejor manera de nadar consiste en guardar la ropa”. Reflexiones que culminan reparando en que el patetismo de la ética kantiana (frente a la aristotélica, por ejemplo) revela el trasfondo *voluntarista* del alma alemana. Al proclamar el primado de la razón práctica sobre la teórica, a Kant se le vería la entraña, si no ya el plumero como pensaban Nietzsche y Schopenhauer.

²³ Último terceto del soneto titulado “La estrella polar”.

²⁴ Además de en las Obras Completas, pueden encontrarse ambos en *Kant, Hegel, Dilthey*, Madrid, Revista de Occidente, 1965.

El segundo ensayo lo escribió porque le parecía poco la “jaculatoria de centenarío”, y porque se enteraría de que por entonces se esforzaba Heidegger en llevar el agua de la corriente crítica al molino fenomenológico de su *Ser y tiempo*, bajo la excusa de exponer no tanto lo que Kant dijo, cuanto lo que quiso decir.

Frente a este propósito heideggeriano, cualquier kantiano no muy heterodoxo replicaría que mal podría *reducirse* lo que Kant quiso decir a descripción fenomenológica por muy cuidadosa que fuera, o a deliquios hermenéuticos sobre el prístino sentido desvelado en trabajosas etimologías, cuando en la obra sistemática de Kant se concedía tanto predicamento a la ciencia y al análisis lógico y epistemológico de los argumentos. Y en la que tanto se argumentaba, sin abandonarse nunca, aunque lo apreciara, al pensar poético.

Pues también Ortega pretende darnos “frente al Kant que fue, un Kant futuro”, creyendo que, “sin darse tal vez cuenta perfecta de ello”, Kant habría modificado “el sentido de la pregunta ontológica” en la dirección del horizonte intelectual en el que ahora ellos se mueven. A saber, no preguntar por *quién* es el Ser (a lo que se ha respondido que la “humedad” en Tales, la “Idea” en Platón, la mónada leibniziana, etc.) “sino *qué* es el Ser mismo como predicado, sea *quien* quiera el que es o el ente”. Cuestión que antes de Kant no se había planteado estrictamente, “salvo tal vez ¡los sofistas!”, dice Ortega, insinuando que debe revalorizarse la tan desacreditada frase de Protágoras sobre el *homo mensura*. Pues “la medida de las cosas, su modo, su ni más ni menos, su así y no de otra manera, es su *ser* y este ser implica la intervención del hombre”²⁵. Porque antes ha escrito Ortega: “*ser* no es ninguna cosa por sí misma ni una determinación que las cosas tengan por su propia condición y solitarias. Es preciso que ante las ‘cosas’ se sitúe un sujeto dotado de pensamiento, un sujeto teorizante para que adquieran la posibilidad de *ser o no ser*”. Y es en Kant donde ya 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”. El sujeto consiste “en estar abierto” a lo objetivo, y viceversa, el ser, lo objetivo “sólo tienen sentido si hay alguien que los busca, que consiste esencialmente en ir hacia ellos”. Ahora bien, remata Ortega, “este sujeto es la vida humana o el hombre como razón vital. La vida del hombre es en su raíz ocuparse con las cosas del mundo, no consigo mismo”.

A esto, nada menos que a filiar su doctrina de la razón vital en Kant, le ha llevado el análisis del *poner* kantiano de la revolución copernicana. Para ello cita Ortega como “frase textual” de Kant la idea de “que nosotros no conocemos de las cosas sino lo que hemos puesto en ellas”²⁶. Se le ha olvidado la expresión “*a priori*”, olvido que he visto en más lugares, como en el mismo prólogo de P. Ribas a su traducción de la *Crítica*. La tesis que Kant anticipa

²⁵ Ver p. 56 de la edición citada.

²⁶ *Ib.*, p. 49.

como hipótesis en su Prólogo a la segunda edición es “que sólo conocemos *a priori* de las cosas lo que nosotros ponemos en ellas”. Porque, claro, es obvio que lo que conozcamos *a priori* no va a venir “directamente” de las cosas. Mas el kantiano no muy heterodoxo en lugar de *poner* cree que queda mejor dicho *suponer*. Así se cierra mejor la comparación con Copérnico, que no podía *ver* los movimientos verdaderos de los astros y se atrevió a *suponerlos* (contra lo que le ofrecían los sentidos) anticipando de esta manera lo que después habría de ser confirmado. *Puso* pues los movimientos de los planetas alrededor del sol porque (y en el sentido de que) los *supuso*.

Ortega, en cambio, carga la suerte en la noción de *poner y ponerse a sí mismo el sujeto*, que dice preocupaba vivamente a Kant en los últimos años, noción que había surgido “indeliberada” en sus *Críticas* y que será “tan magníficamente cabalgada por Fichte, Schelling y Hegel”. Cosa que precisa en una nota después de haber escrito en el texto: “por lo visto, el sujeto *pone* en el universo el ser; sin sujeto no hay ser. Él, el sujeto por sí o en sí, tampoco tendría ser si él mismo no se lo *pusiera* al conocerse...”

Esto, piensa Ortega, es lo que hay de actual, de vivo en Kant²⁷, aunque algunas otras cosas sigan siendo verdad como, por ejemplo, con las modificaciones oportunas, “su teoría de la ciencia física”. Pero entre los frecuentes párrafos acertados de Ortega sobre la naturaleza de la física, en los que se adivina una concepción compatible con la popperiana, no recordamos ninguna síntesis suya de la doctrina kantiana²⁸ de las “analogías de la experiencia” o de los correspondientes “principios metafísicos de la ciencia natural pura”, de la posterior obra de Kant, que lleva precisamente ese título, tan parecido al de la famosa obra de Newton, del que sólo se diferencia porque ahora se trata de principios *metafísicos* y no ya sólo *matemáticos*. Quedaba claro no sólo que Kant admiraba la física newtoniana, sino que tenía vocación de físico, y si no le fue dado aportar otros descubrimientos a la ciencia física²⁹, quiso dejar su impronta en ella yendo más allá de Newton hasta justificarla con principios metafísicos, con demostraciones *a priori* especialmente de las leyes de la Mecánica: la de conservación, la de inercia y la de igualdad de acción y reacción; leyes que, según Kant, “responden exactamente a las categorías de *sustancia*, de *causalidad* y de *comunidad*”.

Tampoco recordamos pasajes en los que se objete a esta concepción de las categorías y principios desde la física cuántica, por ejemplo. O, pasando a las

²⁷ Y lo recoge Marías en la segunda parte de su exposición de la filosofía kantiana en su *Historia de la filosofía*. Ya en la primera parte labora en esa dirección al insistir en que la crítica kantiana del argumento ontológico “es la clave de toda su filosofía”, por cuanto en esa crítica se resalta que “la existencia no es una propiedad de las cosas, sino la relación de ellas con las demás, la *posición* positiva del objeto”.

²⁸ Según él faltaba una exposición de Kant a la altura de los tiempos.

²⁹ De joven se había precipitado a mediar en la polémica sobre la verdadera estimación de las fuerzas vivas, pero su nombre va hoy asociado al de Laplace en la teoría de la nebulosa de Kant-Laplace, por su famoso trabajo de 1755.

matemáticas, pasajes en los que se diga que Poincaré destacaba como ejemplo paradigmático de juicio sintético *a priori* el principio de inducción matemática. O si el espacio finito pero ilimitado (sin fronteras) de la teoría de Einstein soluciona la primera antinomia por lo menos en la parte referida al espacio (ahora indisociable del tiempo).

A Ortega, cuyos “chispazos gloriosos” (como él decía de Nietzsche) tanto placer reportan al lector descondicionado, se le podría afejar, no obstante, el tono exagerado y apocalíptico que adopta a veces cuando se refiere a noticias relacionadas con los descubrimientos más sorprendentes de la ciencia. Por ejemplo, cuando en una nota del parágrafo 4 de *La idea de principio en Leibniz*, añadida en la corrección de pruebas, a propósito de una comunicación sobre los primeros resultados de las observaciones de George van Biesbroeck sobre el eclipse solar de 1947, que arrojaban una curvatura mucho mayor de la prevista en la teoría de Einstein, apostilla Ortega: “no es, pues, nada improbable que estemos en vísperas de una reforma profunda a la que la teoría de la relatividad tendrá que someterse, y no cabe predecir cuánto de ella quedará en pie”. Esto lo apuntaba en 1948, y hay un añadido entre paréntesis que dice: “Noviembre de 1950. No menos digno de hacerse aquí constar es el descubrimiento, dado a conocer hace unas semanas, de que el cómputo admitido de la velocidad de la luz, es erróneo”. Se le podría llamar hombre de poca fe, o que deseaba que la famosa teoría se revelara pronto tan *mobile* como lo humano, para que así la filosofía no tuviera que *bizquear* hacia la física *enviándola*. Y conste que ese parágrafo contiene, por otra parte, algunas de las páginas más ricas de contenido que escribió sobre filosofía de la ciencia, especialmente la amplia nota sobre Galileo, Newton, Leibniz y la teoría de la relatividad, apoyándose en Reichenbach.

Otro de los pasajes a destacar para el mismo tipo de censura, lo puede encontrar el lector en el primer apéndice incorporado a esa obra con el título “Del optimismo en Leibniz”, que recoge el discurso aportado para la inauguración del XIX congreso de la Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, celebrado en San Sebastián en 1947. Se trata igualmente de unas páginas magníficas sobre Leibniz, pero en el primer tercio de la faena, aludiendo a la “crisis de fundamentos” en la lógica, dice (y por lo menos en otros dos lugares de sus obras emplea el mismo tono) que “se ha encontrado que no es posible demostrar de un concepto que no implicará contradicción”. Y sigue: “he aquí, señores, uno de los puntos que hubiera querido desarrollar en esta ocasión... No quiero asustar a nadie, y menos cuando penalidades de tantos órdenes y especies acosan a todos los vivientes hasta el punto de no parecer exorbitante dudar de que haya hoy alguien en el mundo que sea feliz”, para continuar diciendo que quiere retenerse dentro del “eufemismo” para referirse a ese problema “pavoroso” (en cuya exposición *técnica* está seguro, naturalmente, que nadie del público le va a pedir que entre)³⁰.

³⁰ *La idea de principio en Leibniz*, Madrid, Revista de Occidente, 1967, pp. 214-215.

Sin salir de esa obra, en la extensa nota del párrafo 29 sobre la diferencia de su posición respecto de la fenomenología husserliana en cuanto al carácter ejecutivo de la conciencia, su *ponencialidad* etc., dice que no se atrevió a dar publicidad impresa a su propia concepción alcanzada muy pronto, sencillamente por “timidez”, ya que su doctrina incluía “la mayor enormidad” que se podía decir en Filosofía entre 1900 y 1925. “A saber: *que no hay conciencia* como forma *primaria* de relación entre el llamado ‘sujeto’ y los llamados ‘objetos’; que lo que hay es el hombre siendo a las cosas, y las cosas al hombre; esto es, vivir humano”.

Ese será el supremo objeto de la filosofía, que como saber radical debe ocuparse en el análisis de la *realidad radical*, y la vida humana lo es en el sentido de que todas las demás realidades, efectivas o presuntas, tienen que aparecer en ella. Por ejemplo, dice, ciencia y religión no son más que dos cosas entre las muchas que un hombre hace en su vida, porque la vida humana, tan desatendida por la ciencia, tiene “la pavorosa, tremenda condición” de encerrar para cada uno todas las demás realidades.

Nada en contra de que todas ellas hayan de presentársenos como *radicadas* en nuestra propia vida, con tal de que ello no implique en ningún caso tener que considerarlas a “todas” como *originadas* o *fundamentadas* en ella, como si no pudiera haber nada fuera de mi vida, pues de otro modo se incurriría, para decirlo con Giordano Bruno, en aquello de pensar que no vuelan más pájaros que los que se ven pasar frente a la ventana; o en aquello otro de confundir el *primum logicum* con el *primum ontologicum*³¹.

La vida nos es dada, pero no nos es dada hecha, sino que tenemos que hacerla y sólo en este sentido es *causa sui*, interpretando la radicalidad de “mi vida” como que dentro de ella es donde se manifiesta de forma privilegiada eso de ser *real*. Con esta salvedad, nada en contra del orteguiano *cogito quia vivo*. Y ciertamente en más de una ocasión se cuida Ortega de no crear falsas expectativas, como cuando en el segundo ensayo sobre Kant o en *Lecciones de metafísica* avisa de que se trata de reconocer “perogrulladas” (claro que perogrulladas que estaban a la espalda y hay que poner delante), “cosas que ya sabíamos” y que nos hacen decir: “¡Hombre, es verdad, no había yo caído en ello!”.

La filosofía no puede abandonar la búsqueda del Fundamento, para lo que necesitará seguramente, como ya dijimos, otras artes y métodos diferentes al fenomenológico descriptivo (o *narrativo*), que por más que nos haga recalar en perogrulladas y trivialidades muy interesantes, nunca nos propor-

³¹ Un paleontólogo que supiera que el hombre, y por lo tanto la vida humana, estuvo en peligro de extinción en alguna etapa remota, podría objetar a bocajarro: será la vida humana todo lo realidad radical que Vd. quiera, pero no ciertamente la realidad en la que ella y las demás se originen y en última instancia se fundamenten. Sólo desde mi vida puedo abrirme a la ciencia, pero ésta me permite sobrepasar el marco de aquella. Mi cuerpo aparece *en* mi vida, pero sin éste no habría *aparecido* aquella. Habrá que precisar la compleja relación de “dependencia” entre la vida en sentido *biográfico* y la vida en sentido *biológico*.

cionará descubrimientos sorprendentes (esperables, por ejemplo, en física y biología, pero no en Derecho). El método de la razón vital será bueno como introducción a la filosofía³², pero la filosofía propiamente dicha no puede renunciar a los argumentos, salvo que de verdad se demuestre que no puede salir de su introducción, y que sin poder desvelar lo *oculto*, haya de limitarse a aclarar lo entrevisto, como que “vocación, circunstancia y azar” sean los tres grandes factores de toda vida humana, por no mencionar ahora el heideggeriano “ser para la muerte”.

Por otra parte, Unamuno, con su vitalismo menos fenomenológico y más irracionalista, ya insistía en que el hombre concreto era el sujeto y supremo objeto de la filosofía y proclamaba los fueros del sentimiento con cierta misología.

De todos modos el problema verdadero se deja decir de muchas maneras: que en el hombre la realidad no colma el deseo, que el hombre no coincide con su circunstancia; que mientras *lo que soy* es perecedero, *quien soy* aspira a perdurar y no puede concebirse como no existiendo. Por ello le resulta inevitable plantearse cuestiones que tal vez no pueda responder. En todo caso podrá repasar las razones del agnosticismo especulativo antes de buscar refugio en la fe o desahogo en los versos, si desespera de hallar salvación en el lento camino de la verdadera ciencia.

A Unamuno, no menos que a otros, se le podría reprochar que no explicitara el aludido repaso, ya que mucho peor sería arriesgar la hipótesis de que no lo hicieran. La discusión, por ejemplo, de si no hay ningún caso límite que sirva de excepción a la regla de la que se sigue que los táleros y las islas no envuelven en su concepto la existencia. O si no les llamó la atención la desafiante reducción kantiana del argumento cosmológico al ontológico, siguiéndose que ni Leibniz, que defendía los dos, ni Santo Tomás, que apostaba por el primero y criticaba el segundo, habrían caído en la cuenta, cosa extraña, de que aquel llevara a éste dentro de forma “subrepticia”. Por no hablar ya de las *molestas* consecuencias que se siguen al respecto, si se enfrenta desde la lógica moderna el memorable recurso de Kant en su argumentación a la *conversio per accidens*, a la que se le nota muy aficionado, pues la emplea en la *Crítica de la razón pura* por lo menos cuatro veces³³.

³² Y tendrá aplicaciones en historia y literatura, pues mal se podrá escribir sobre historia sin conocer la estructura ontológica de la vida humana (que sigue siendo en Versalles la misma que en Ur, separadas por tantos siglos), conocimiento necesario, pongamos por caso, para rellenar lo que no traen los documentos o para ilustrar cómo surge la obra de la vida del autor.

³³ Russell y Copleston, que debatieron sobre la existencia de Dios en 1949 en la BBC, mantienen en sus respectivas *Historias* posturas distintas, sin hacer referencia ninguno de ellos al “incidente” kantiano de la *conversio*. Copleston piensa que Kant sólo podría tener razón si el argumento cosmológico no llegara a más que una vaga *idea* de un ser necesario, pero no si alcanza de verdad a su *existencia*, como él cree que es el caso. Russell, tan poco kantiano en otras cosas, le da en esto la razón a Kant, y lo hace cuando está exponiendo a Leibniz, quizá inducido por el hecho de que para Leibniz valen las dos argumentaciones, referidas ambas al Ser necesario.

Aunque la crítica kantiana de esos argumentos (y del físico-teológico) venía ya de 1763, conservó en cambio Kant hasta muy tarde (se dice hoy que hasta un año antes de la publicación de la *Crítica*) el argumento de los posibles, cuya destrucción explícita no aparece en la Dialéctica trascendental, y cuando en ésta dice “el único argumento posible”, se refiere al ontológico (por ejemplo en A625, B653)³⁴. Mas no deja de ser interesante saber que le siguió preocupando especialmente lo relacionado con el argumento cosmológico, como lo prueba el hecho de que entre las Reflexiones posteriores a la *Crítica*, incluso de los años noventa, no sean pocas las dedicadas al asunto (en una de ellas dice que el concepto del Ente absolutamente necesario es para la razón humana especulativa “el concepto más inevitable y, sin embargo, el más inalcanzable”). Aunque su posición fundamental no se altere, recordando que en el tramo final de la Dialéctica, ya menos “enfadado”, casi parece dispuesto a permitir que la razón pueda alcanzar la existencia de un Algo sin determinar, podría decirse que el agnosticismo especulativo estaba más motivado en la dificultad de índole *esencial* para *determinar* la naturaleza del ser necesario, que en la de conceder su *existencia*. Para la dificultosa prueba de la *unicidad* sería preferible, si fuera practicable, la argumentación ontológica, por cuanto los supuestos seres omniperfectos serían indiscernibles.

El agnosticismo especulativo kantiano viene a coincidir con el del físico en tanto que físico, es decir, la filosofía de la *Crítica* viene a explicitar los *supuestos* con los que trabaja el físico cuando hace física y no puede, por ejemplo, en cuanto tal aplicar el principio de causalidad fuera del ámbito fenoménico (no puede el físico salirse de la *isla* de los fenómenos). Pero como hombre no podrá sustraerse a una consideración *enteriza* del mundo, y viendo que con la física no se acaba el problema, se verá inclinado a concluir cuando menos (sacando el factor común, si se puede hablar así, entre teísmo, materialismo ateo y panteísmo) que algo *inmutable* es *causa* (o fuente) de todos los fenómenos *sujetos* a interacción regular. Con esta su “heterodoxia” se habría limitado a formular una metafísica mínima inspirada en las analogías de la experiencia. En todo caso, aunque las proposiciones referentes a la existencia de Dios, la inmortalidad y la libertad no puedan probarse como se prueban las proposiciones en física, ello no excluye en principio que sean verdaderas y puedan probarse de otra forma. Claro que con la aparición de la física moderna se asistía por primera vez al encarrilamiento de una ciencia *real* por el camino seguro, y sería inevitable, por un lado, la aspiración a convertir la metafísica,

No vamos a incluir aquí el desarrollo de tan jugoso asunto, sólo indicaremos por donde van los tiros. Para que valiera la *conversio per accidens*, habría que añadir una premisa particular, con lo que se le presentaría a Kant el dilema de aceptar el compromiso existencial del cuantificador particular o, de lo contrario, tener que tratar a la existencia como predicado.

³⁴ Pero se nota que ahora se ha inclinado por la alternativa descartada en 1763 y que consistía en considerar el concepto de la existencia absolutamente necesaria como falso y engañoso. En cuanto al ontológico, no deja de resultar curioso que en el *Opus postumum* llegara a formular una variante *moral* del mismo.

justamente, en una especie de *física superior*, y por otro, la pregunta de por qué se resistía a ello.

La variante de “heterodoxia” que venimos insinuando consistiría en convertir efectivamente el agnosticismo especulativo sólo en agnosticismo esencial, y conservando el contrapeso de las *Críticas*, utilizar la razón práctica no para postular la existencia de Dios, sino sólo para *determinar* con razones de índole moral los atributos del ser necesario como Ser supremo, confirmando con exigencias del ámbito moral hipótesis legítimas del plano especulativo sobre su naturaleza.

Si la ciencia se apoya en la intuición sensible, la teología moral se apoya en el *Faktum* moral, que no es un dato “empírico”, pero que también es un “dato”. Zubiri (ya en 1963), en la lección dedicada a Kant en sus *Cinco lecciones de filosofía*, incluyó un cuidadoso análisis del carácter *intelectivo* de la razón práctica: “sabemos, *inteligimos demostrativamente*, que soy libre”, aunque “nunca comprenderemos *cómo*, el mecanismo de la causalidad libre” (p. 103). Y, además, no desfigura, como solía hacerse, la doctrina de Kant sobre la religión (pp. 112, 113), error que tampoco comete Aranguren en su *Ética*³⁵.

Realmente el postulado de la razón práctica sobre la existencia de Dios viene precedido en el ámbito de la razón pura por la posibilidad y conveniencia de *postular* (admitir como hipótesis) la existencia de una Inteligencia infinita como autora de la naturaleza (cosa perfectamente posible por la imposibilidad de demostrar teóricamente su no existencia), pues esa hipótesis podría estimular la investigación más bien que entorpecerla. Proceder *como si* Dios hubiera creado la naturaleza.

Si en el cálculo elemental poliádico el principio físico de causalidad se deja representar por la fórmula, el principio metafísico de causalidad y la subordinación de las causas habrían de llevar a esta otra. Es bien sabido que aquélla se deduce de ésta, pero no a la inversa. Igualmente de ésta se deduce. Es decir, que habría algo que es *causa sui*. Y ninguna de las tres es contradictoria.

EL CASO MORENTE

Ni Ortega ni Unamuno se doctoraron con tesis filosóficas. Éste disertó sobre la raza vasca, y aquél sobre los terrores del año mil. Morente, en cambio, lo hizo con un trabajo sobre la *Crítica del juicio*, que en la penúltima página decía que si alguna vez ha habido en el mundo una filosofía verdade-

³⁵ Por otra parte, en *Catolicismo y protestantismo* (1952), recogía Aranguren lo que pensaba Brunschwig, que Pascal anticipa las antinomias de Kant en sus *Pensamientos*: “incomprensible que exista Dios e incomprensible que no exista; que el alma esté en el cuerpo o que éste no tenga alma; etc.” (ver pp. 214, 217, 218 de la edición del libro de Aranguren en Madrid, Alianza Editorial, 1980).

ramente humana esa es la de Kant. La tesis fue leída en Madrid en el año 1911, y en el tribunal figuraba, entre otros, Asín Palacios.

Hijo de un médico de mentalidad liberal, y sólo tres años más joven que Ortega, Manuel García Morente (1886-1942) cursó los estudios de Bachillerato y de Licenciatura en Francia, donde tuvo como profesor, entre otros, a H. Bergson, completando después su formación filosófica con los neokantianos de Marburgo.

En 1912 obtuvo la cátedra de Ética de la Universidad de Madrid. Ya ocupaba Ortega la de Metafísica (que había sido la cátedra de Salmerón) y por entonces entró en la de Lógica J. Besteiro, que nunca alcanzó el nivel que requería esa disciplina, pero que tradujo los *Prolegómenos* de Kant, con lo que al comenzar la segunda década del siglo regentaban las tres cátedras profesores con ascendencia no krausista sino, por fin, kantiana.

Morente fue, por antonomasia, el traductor, el didacta, “el decano”. Entre sus muchísimas y buenas traducciones, en primer lugar las *Críticas* de Kant para Victoriano Suárez. Por los motivos que fuera, la traducción publicada de la *Crítica de la razón pura* alcanzaba sólo hasta la observación a la cuarta antinomia inclusive, es decir, dos tercios de la obra; pero ahora sabemos que la había traducido entera.

Son muy conocidas dos exposiciones de la filosofía kantiana hechas por Morente: *La filosofía de Kant* (1917) y la contenida en las *Lecciones preliminares de filosofía* (1938), que pasa por su obra más importante. Las dos han suscitado, por su claridad y sencillez, admiración y agradecimiento en cuantos las hemos leído. Pero, sin duda por el carácter introductorio y didáctico con que fueron pensadas, tampoco en ellas se subsanan algunas de las carencias anteriormente aludidas. Así, por ejemplo, en la crítica kantiana del argumento ontológico no se apunta que ya Gassendi, antes que Kant, había negado que la existencia fuera un predicado, ni se menciona para nada que este argumento esté solapado en el cosmológico. Carencia que se mantiene después en las *Historias* ya aludidas de Marías y de Díez Blanco (que utiliza y cita a Morente) y más tarde en la de Mindán Manero (también loable por su capacidad de síntesis) y otras muchas. En la primera de sus exposiciones relaciona Morente la prueba cosmológica con la tercera y cuarta antinomia, y en la otra exposición dice que ese argumento es “muy fácil de refutar”, porque “consiste en ir enumerando series de causas hasta tener que llegar a detenerse en una causa incausada”, pero se ve inmediatamente que el error consiste “en que se cesa de pronto de aplicar la categoría de causalidad sin motivo alguno”.

En esta segunda exposición, al contraponer “el yo biológico psicológico y natural” al yo como “sujeto cognoscente”, se percibe la influencia de la interpretación orteguiana.

En la primera exposición, para ilustrar el doble sentido negativo y positivo de la cosa en sí, recurre al símil de H. Spencer, que compara el conoci-

miento a una esfera: “Lo que conocemos está representado por el espacio encerrado en la esfera; lo que no conocemos, por el espacio de la superficie exterior. El progreso o aumento de conocimiento es un agrandamiento del radio de la esfera. Pero a medida que el radio aumenta, también aumenta la superficie exterior. Todo problema resuelto plantea nuevos problemas por resolver”³⁶

Como sabrá el lector, también en la primera *Crítica* (II, cap.I, sección segunda) compara Kant a la razón “con una esfera, cuyo radio puede encontrarse partiendo de la curvatura de su superficie (partiendo de la naturaleza de las proposiciones sintéticas *a priori*); desde ahí podemos igualmente señalar con seguridad el volumen y los límites de la esfera. Fuera de ésta (el campo de la experiencia) nada hay que sea objeto de la razón”.

Digamos por último que, al exponer a Kant, Morente nunca se refiere a su doctrina de la religión; ni siquiera en el magnífico epílogo sobre las tres esferas de la cultura: la Ciencia, el Arte y la Moral.

Entre las fechas de esas dos obras ocurrieron muchas cosas, algunas muy graves, en la vida de Morente. En 1923 murió de parto su mujer, con la que se había casado en 1913 y de la que le quedaron dos hijas. Escéptico en materia de fe desde los quince años, asistió “pasivamente” a los funerales como había hecho a la ceremonia religiosa de su matrimonio, no sin que el celebrante inquiriera entonces cuál de los contrayentes era el “desgraciado”, a lo que resignadamente tuvo que responder: “el desgraciado soy yo, señor cura”. En 1930 fue subsecretario de Instrucción Pública, ya en el penúltimo Gabinete de la Monarquía, siendo ministro su compañero de Facultad D. Elías Tormo. Ingresó en la Academia de Ciencias Morales y Políticas, y como decano organizó el memorable crucero por el Mediterráneo de la Facultad de Filosofía y Letras durante el verano de 1933. A finales de agosto de 1936 fue destituido del decanato, y el día 29 en que ha de ceder el cargo a Besteiro, le informan de que el día antes habían asesinado en Toledo a su yerno Ernesto Bonelli, ingeniero geógrafo, ajeno a la política partidaria, “señalándose, eso sí –dice Zaragüeta– por una fervorosa y ostensible religiosidad”³⁷. Para completar la situación, ya en los últimos días de septiembre, sale en la prensa su nombre encabezando la lista de profesores depurados debida a la comisión depuradora presidida por su discípulo José Gaos, nuevo rector de la universidad, nombrado por el gobierno de Largo Caballero, que le debía a Morente, lo mismo que Besteiro, no pocos favores; y se entera además de que cierto grupo sindical, que ya entonces se decía de “trabajadores de la enseñanza”, le señalaba para acabar con su vida. Sorteando dificultades, logra llegar a París, donde, solo y desposeído, a duras penas se siente capaz de vencer el cúmulo de obstáculos que se le presentan para rehacer dignamente su vida, empe-

³⁶ Ver en *Obras Completas I*, Madrid, 1996, p. 210.

³⁷ J. ZARAGÜETA, Prólogo a *Ideas para una filosofía de la historia de España* de Manuel García Morente, Universidad de Madrid, 1943.

zando por la manera de conseguir que se reúnan con él los suyos, que habían quedado en el infierno de Madrid.

En ese estado de abatimiento, una noche de finales de abril de 1937 en la soledad de su cuarto, después de emocionarse (era melómano y buen pianista) escuchando por la radio la música de Berlioz sobre la infancia de Jesús, ocurrió lo que él denominó *El Hecho extraordinario*: “Allí estaba Él. Yo no lo veía, yo no lo oía, yo no lo tocaba. Pero El estaba allí... Yo permanecía inmóvil, agarrotado por la emoción. Y lo percibía... ¿Cómo es esto posible? Yo no lo sé. Pero sé que Él estaba allí presente, y que yo sin ver, ni oír, ni oler, ni gustar, ni tocar nada, le percibía con absoluta e indubitable evidencia”.

Pertenece este párrafo a la pormenorizada descripción que hizo tres años después. En una carta a Juan Zaragüeta, que éste incluye en el prólogo aludido, le escribía: “Acudió a mi mente la imagen bendita de nuestro Señor Jesucristo, llamándome como llamaba y llama siempre a todos los que sufren y lloran, para darles el consuelo inefable de su divina palabra y de su amor inextinguible. En los primeros momentos no dije nada a nadie absolutamente”.

En pocos días se arregló lo de sus hijas, que llegaron a París el 9 de junio. De allí a Tucumán en la Argentina, donde llegaron el 18 de julio de 1937, para explicar el curso del que salieron las *Lecciones preliminares de filosofía*.

Al cabo de un año rescindió el contrato para ingresar como seminarista en el Seminario de la diócesis de Madrid-Alcalá, presidida entonces por el obispo Leopoldo Eijo Garay, que le recibió en Vigo a finales de junio de 1938 y le administró la que Morente llamaba su “segunda primera comunión”.

Para muchos creyentes bien intencionados se trataba de una conversión milagrosa, pero no faltaron, según Zaragüeta, quienes la recibieron con abierta hostilidad como artero “modo de situarse” ante la nueva España por parte de los “indeseables” de la antigua. Francisco Ayala dice que nunca dudó de que fuese “sincera” y se la explica “por los efectos de la terrible conmoción social de la guerra sobre un temperamento sensible en exceso, muy impresionable y regido ante todo por los impulsos cordiales”. Así lo dijo en el mismo artículo periodístico en el que refiere la anécdota de que, coincidiendo con Morente a la puerta del ascensor que les subiría a la tertulia de la *Revista de Occidente*, al percibir el perfume retenido en él, le advirtió: “me parece que hoy vamos a tener arriba duquesas”; a lo que Morente con un destello de divertida malicia le replicó: “No, es Zubiri”; del cual precisa Ayala que, en efecto, acudía de vez en cuando a la tertulia de Ortega, vistiendo aún el traje talar “pulquérrimo cual abate dieciochesco”.

Morente había sido el orteguiano más entusiasta. Neokantiano, bergsoniano (le dedicó a Bergson una conocida monografía), husserliano (tradujo las *Investigaciones lógicas*), scheleriano y heideggeriano (su discípulo Gaos traduciría, ya en Méjico, *Esencia y formas de la simpatía* y *Ser y tiempo*), cultivó la filosofía de los valores y retuvo de Heidegger especialmente lo que se compa-

ginaba bien con el pensamiento de su amigo Ortega. Se sentía afortunado por estar asistiendo día a día durante muchos años al espectáculo de la creatividad orteguiana y al desarrollo de una nueva filosofía. Escribió: “Cuando pienso en ello –y cada vez pienso más en ello– me maravillo de la fortuna increíble que he tenido”. Desde que tuvo la intuición de hallarse en la presencia de un gran pensador auténtico, dice que le sobrecogió un sentimiento extraño, de admiración, gratitud, efusión, satisfacción personal y respeto. Y sabe bien que “la mayoría de los españoles se avergüenzan un poco cuando se les sorprende en flagrante delito de admiración”³⁸. El suyo es un caso desgraciadamente infrecuente de alegría por el bien ajeno.

Esos nobles sentimientos se mantienen aún en la lección 25, la última de las *Lecciones preliminares*, en la que subraya que su fraternal amigo Ortega, en las *Meditaciones del Quijote*, por lo tanto diez años antes de la publicación del libro de Heidegger, tenía la idea de una *metafísica existencial*, y la idea de una *razón vital* capaz de forjar los conceptos apropiados para apresar las peculiaridades ontológicas de la vida o de la existencia. Porque es obvio que se necesita una nueva *lógica* desde el momento en que la vida (*biográfica*, no *biológica*) está en un plano ontológico más profundo que los objetos *reales*, los objetos *ideales* y los *valores*, ya que estas tres esferas *están en* la vida, mientras que ella no está *en* ninguna parte, sino que es *independiente* y, en este preciso sentido, un ente auténtico y *absoluto*. La realidad del yo (idealismo) y la realidad de las cosas (realismo) no son más que *aspectos* de mi vida como realidad más profunda que las *comprende* a ambas. Esa nueva lógica no puede ser parmenídea como la referida a los *entes-cosas*, en cuya entraña “no existe el tiempo”, sino que tiene que ser una lógica que se ciña a la vida, que contiene el tiempo en su misma raíz. Y termina la famosa lección relacionando la pregunta heideggeriana, de por qué existe ente y no más bien nada, con el “Dios a la vista” de Ortega, para concluir con aquello de que ahora comienza “la tercera navegación de la filosofía”.

Emotivas serían su ordenación sacerdotal (21 de diciembre de 1940), su primera misa (1 de enero de 1941) y la ceremonia de profesión de su segunda hija, cuyos votos él mismo recibió (11 de abril de 1942). Ahora bien, el cambio de su posición filosófica quedó patente en los dos discursos pronunciados en la Universidad de Valladolid en la celebración de la festividad de Santo Tomás de Aquino de los años 1940 y 1941. Por lo menos el primero de ellos, en que todavía era seminarista, fue pronunciado en la catedral de Valladolid. Se titulaba “La razón y la fe en Santo Tomás de Aquino”, y en la conclusión enfrentaba la “filosofía abierta” de Santo Tomás a la “filosofía cerrada” de Descartes y Kant. La de Santo Tomás, decía, “procura acomodar el pensamiento al ser y está siempre atenta a someter la razón a las exigencias del objeto”, mientras que filosofías como la de Kant “empiezan por el yo cognoscente”, analizan después “las estructuras del pensamiento, y en seguida las

³⁸ *Ensayos*, Madrid, 1945, p. 203.

trasladan al objeto”, dejando la realidad aprisionada “dentro de las modalidades y condiciones en que funciona el pensamiento racional puro”. Además estas filosofías limitan el horizonte de la vida humana al de la razón natural, en tanto que la de Santo Tomás se abre a la Revelación y lo sobrenatural.

En el segundo discurso, que versaba sobre “El clasicismo en Santo Tomás”³⁹, contraponen el clasicismo filosófico, caracterizado por la defensa de la analogía del ser, a los “románticos de la filosofía”, que sostienen la univocidad del ser y suelen aprobar el argumento ontológico, que lleva “larvadamente” la hipótesis de la univocidad; y también frente al “grupito de los que se aferran a la equivocidad del ser”. Las cuentas no le salen del todo redondas, porque Kant, a quien incluye entre los románticos univocistas con Descartes, Spinoza y Hegel, se rebela, como venimos diciendo, contra el argumento ontológico. La diferencia en este caso estaría en que Santo Tomás con “clásica ponderación y eclecticismo”, pues “la realidad misma es ecléctica”, sabe reparar en que, “mientras el argumento de San Anselmo es malo para establecer la existencia de Dios, en cambio es excelente y muy verdadero para establecer la naturaleza de Dios”.

A veces el excesivo didactismo le lleva a simplificaciones injustas, sobre Descartes por ejemplo, como puede verse en la amplia comunicación presentada en la Academia de Ciencias Morales y Políticas (1941) bajo el título “La crisis intelectual en nuestro tiempo”. En ella hay, por otra parte, una escueta referencia a Ortega, posiblemente la única después de su entrada en el Seminario. Dice que actualmente la filosofía navega otra vez hacia una estructuración de la ciencia metafísica, y confiesa que “la imagen de la navegación me la ha sugerido el recuerdo de un artículo muy famoso del filósofo español don José Ortega y Gasset, que se titulaba *Dios a la vista*”. Después se centra en Bergson y Brentano para alabarlos por su contribución para cambiar la situación de menosprecio de la metafísica. En otra conferencia de 1942 repite el símil de la esfera de Spencer, pero ahora sólo para caracterizar a la ciencia como “una especulación cierta; pero que no tiene fin ni término”.

Ya en los primeros días de junio de 1938, en las dos conferencias pronunciadas en Buenos Aires y publicadas con el título de “Idea de la Hispanidad”, se atrevía a disentir de Ortega, que junto a Renan cae, según él, en el error fundamental de creer que escapan al “naturalismo” definiendo la nación por la adhesión a un proyecto incitativo, en el primer caso, o al pasado histórico en el segundo, mientras que él piensa que lo que radicalmente no es “natural” es lo que llama “estilo”, para concluir que la nación es un estilo.

Aunque no lo vuelva a citar, presumiblemente le incluya entre los que cometieron la tremenda equivocación que les impulsaba a procurar que España se “europeizara”, contra los que arremetía en la lección magistral de inaugu-

³⁹ Ambos discursos pueden leerse ahora en los *Escritos desconocidos o inéditos* de Morente, publicados en Madrid, BAC, 1987.

ración del curso 1942-1943: *Ideas para una filosofía de la historia de España*. Cuando antes, en el discurso de homenaje al Papa, *El Pontificado y la Hispanidad* (1942), proclama “la fe del carbonero” como la única auténtica, podría sospecharse otro ataque encubierto a Unamuno en este caso.

Sería cruel dedicarse hoy a coleccionar pasajes de aquellos lejanos días no menos incorrectos, aunque mejor escritos, que los que circulaban bajo el plural mayestático de algunas cartas pastorales de la posguerra. Para muestra, sólo un botón: “El caballero cristiano no podrá jamás comprender la idea del contrato social ni la lista de los derechos del hombre y del ciudadano”.

De hecho, el obispo de Astorga cita a Morente, lo del vínculo consustancial que une al catolicismo con España, inmediatamente antes de arremeter contra Unamuno y Ortega, “con los cuales –dice, derrochando imaginación– hemos estado unidos por los lazos del compañerismo universitario”⁴⁰. El Dr. Mérida Pérez (1891-1956) había tomado posesión en agosto de 1935 como catedrático de Derecho Canónico de la Universidad de Murcia, que llevaba funcionando menos de veinte años e impartía la docencia en el Instituto. En ella fue rector entre 1939 y 1944, año en que pasó a regentar su diócesis de Astorga. No se le conocen otras publicaciones que las pastorales impresas en el Boletín Oficial de la noble y antiquísima diócesis rural. Ni siquiera lo menciona J. Ortega en el capítulo dedicado a la iglesia contemporánea en la *Historia de la Iglesia en España* de la BAC, que se hace eco, en cambio, de la arremetida contra Unamuno del obispo de Canarias, A. Pildain, en su Carta Pastoral de septiembre de 1953. La de Mérida es de diciembre de ese mismo año, año del Concordato (firmado el 27 de agosto), se titula *La restauración cristiana de la cultura*, y se apoya en Pildain y en *Los “intelectuales” y la Iglesia*, escrito anterior de R. García y García de Castro, a la sazón arzobispo de Granada. Es, por otra parte, 1953 el año en que el astorgano Leopoldo Panero, cargado de razón y de nobles sentimientos, mal agradecidos, respondió a Neruda con su *Canto Personal*. Y el año de la jubilación automática de Ortega (al cumplir en mayo los 70 años) a la que siguió la convocatoria a oposición de su cátedra de Metafísica.

No merece la pena detenerse en un escrito típico del llamado nacionalcatolicismo, con sus amenazas y sus propios miedos⁴¹. Y la atenuante de que tuviera que esconderse durante la guerra, no es de aplicación si se trata de incluir indirectamente entre los culpables de la misma a figuras tan gloriosas como Ortega y Unamuno (con Baroja y otros), que sólo deberían ser criticados por quienes demuestren más *nivel* y menos atrevimiento. No soporta Mérida que instalen en la Casa Rectoral de Salamanca un museo con recuer-

⁴⁰ Acude al recuerdo un catedrático de Francés, que en la Salamanca de los años setenta se refería por escrito a sus “colegas” de claustro Fray Luis de León y Miguel de Unamuno.

⁴¹ A Mérida le gustaba presidir el desfile de los artilleros al concluir la procesión del *Corpus*, mostrando en el pecho sus refulgentes condecoraciones. Mejoró los estudios del Seminario e influyó para que Astorga contara con Instituto en la posguerra.

dos de la vida de Unamuno. Consentiría que sus familiares conservaran esos recuerdos en su domicilio particular, “pero de ningún modo en una dependencia oficial” de la insigne Universidad. Ni que homenajeen a Ortega, pues no es posible dudar de que “en sus escritos se hallan numerosas manifestaciones de heterodoxia dogmática y de injusta apreciación de los valores del Cristianismo y de sus instituciones, hecha, además, con fórmulas en gran manera adecuadas para imprimirse en la mente del lector”. Se trata precisamente del párrafo que se utilizó años después, ya muertos Mérida y Ortega, para revestir de autoridad episcopal una polémica de infausta recordación⁴².

Se trataba de gentes, ha escrito Marías en el volumen segundo de sus Memorias, que exigían un catolicismo peculiar, el suyo, con espíritu de “insaciabilidad”, no bastándoles con que alguien fuera católico, sino forzándole a que tuviera que pensar en todos los órdenes lo que ellos y como ellos. Él, seguramente el más culto hoy de los católicos españoles (y parte del extranjero), ha demostrado que se podía ser fiel cristiano y fiel a Ortega, que, según él, asistió en vida con agrado a la compatibilización que estaba haciendo del cristianismo con la razón vital, y que desde el principio le había manifestado que le desilusionaría que por andar con él perdiera su fe. Pero bien debe saber Marías que, a pesar de ser bien recibido en el Vaticano, los eclesiásticos de poco vuelo formados en aquellos años a duras penas dejarán de mirarle con recelo. Él fue la significativa víctima de aquellos tres “talibanes”⁴³, que se atrevieron a suspenderle la tesis doctoral (en enero de 1942), a pesar de haberla elogiado, como presidente del tribunal, don Manuel García Morente. No pudo asistir Zubiri, el director de la tesis, que se hallaba en Barcelona, en cuya universidad hubo de reintegrarse después de la contienda, porque Eijo Garay no consentía que mantuviera su cátedra en Madrid alguien que se había secularizado. Antes de que terminara ese año, 1942, falleció Morente de muerte repentina, y poco después renunció Zubiri a su cátedra de Barcelona. Imposibilitado ya Marías para la carrera universitaria en España, con los años ocuparía la cátedra de Ortega Angel González Alvarez, que llamaba a Morente “mi maestro”.

En el capítulo XXII del primer volumen de sus Memorias, opina Marías que la conversión de Morente “no fue todo lo afortunada y fecunda que hubiera podido ser”. Cree que aunque su valor fue grande y “su sinceridad, absoluta”, se excedió en humildad, poniéndose “en manos del obispo de Madrid, que lo llevó a hacer gestos innecesarios y no verdaderamente propios, que disminuyeron la ejemplaridad de su vuelta al catolicismo”. Y cree que al cabo de un tiempo su serenidad “y su genio vivo habían vuelto a despertar”. Cuenta que en una larga conversación confidencial, poco antes de que le sorprendiera la muerte, le manifestó su irritación “por la tosquedad de

⁴² El obispo murciano tiene en su lápida inscrito: *Pastoralibus litteris eximius, ingenio illustris, pietate insignis*. Pildain, más longevo, no debió pasarlo bien en el Concilio.

⁴³ Yela Utrilla, Barbado Viejo y el pedagogo García Hoz, que sólo le llevaba a Marías tres años y se había doctorado en 1940 con una tesis de Pedagogía dirigida por Zaragüeta.

muchos eclesiásticos”, detalles como que, repugnándole los manteles de hule del Seminario, “regaló otros y no fueron bien acogidos”, o cómo le dolía la zafiedad frecuente en el estilo: “Hablar de ‘el arrimo de la Virgen’, le dijo, ¡como si fuera una moza!”. Ayala, compasivo y con un punto de malicia, cerraba su artículo sumándose a la “piadosa” consideración del biógrafo M. Iriarte, que en 1956 escribía: “Tal vez Dios se lo llevó a tiempo”. Recelo, si lo hubo, que ya no aparece en la Presentación del P. Iriarte (1961) de las anotaciones de Morente a los *Ejercicios espirituales* previos a sus Ordenes sagradas.

¿Hubiera llegado Morente a compaginar cristianismo con raciovitalismo como intentaba hacerlo Marías por entonces, la religión del Dios *vivo* con las categorías de “la vida humana”, que según esa filosofía, que él tan bien conocía, no es cosa ni *substancia*, como tampoco lo es la persona? Y en cuanto a Kant, ¿reconsideraría la catalogación de su filosofía como filosofía “cerrada”? ¿Estaba acaso totalmente cerrada a la religión, cuando en las mismas páginas finales de la *Crítica de la razón pura* justificaba como legítima la creencia en Dios y en la inmortalidad del alma? Se inclina uno a pensar que Morente no leería detenidamente *La religión dentro de los límites de la mera razón*. En ella, conservando al fondo la influencia de la “Profesión de fe de un vicario saboyano” del capítulo IV del *Emilio* de Rousseau⁴⁴, encara con el rigor que le era propio la relación entre religión natural y religión revelada y conecta el imperativo categórico con la moral del maestro del Evangelio, dejando en la parte cuarta (capítulo primero de la sección primera) unas páginas imperecederas, que surgen como por connaturalidad dirigidas al núcleo de la doctrina, enlazando pasajes del Evangelio de San Mateo. Será difícil que las olvide el hombre culto que pase por ellas y considere quién las escribió y a qué altura de su vida lo hizo. Sólo si su mala voluntad es ya irreversible, dejará de notar al leerlas la emoción que dejó plasmada allí el filósofo “racionalista” que las redactó.

Pero no podemos seguir con los futuribles ni debemos tampoco decirle ahora a Morente que no es infrecuente encontrarse hoy con textos de Religión posteriores al Concilio, que (aún sin aludir esa obra de Kant sobre la religión) han sustituido (sin explicar por qué) las vías de Santo Tomás por el argumento moral kantiano.

CONSIDERACIONES FINALES

La obra de Kant sobre la religión no se tradujo hasta que lo hizo Felipe Martínez Marzoa. E. Estiú había traducido los ensayos sobre *Filosofía de la historia* y otros escritos “menores”. En 1961 publicó R. Ceñal su traducción de la

⁴⁴ Si Hume había despertado a Kant del sueño dogmático, fue la lectura de Rousseau (el Newton del mundo moral) quien le desengañó de la primacía que le venía concediendo a su “sed de conocerlo todo”, que le llevaba a despreciar “al populacho ignorante”, pasando después a aprender “a honrar a los hombres” y considerar inútil el saber si no fuera orientado a “establecer los derechos de la humanidad”.

Dissertatio. Posterior fue la nueva traducción, para Alfaguara, de la *Crítica de la razón pura*, realizada por P. Ribas. Más tarde la traducción del *Opus postumum*, por F. Duque para la Editora Nacional, y de *Los principios metafísicos de la ciencia natural pura* por C. Másmela, *La metafísica de las costumbres* por Adela Cortina y Jesús Conill. Mucho antes, en 1943, había publicado Marías, bajo el título *Sobre el saber filosófico*, una nueva versión de la Introducción a las lecciones de Lógica, que recientemente han conocido otras traducciones completas, como ha ocurrido con la *Antropología* y otros escritos kantianos, de forma que, por fin, después de dos siglos puede darse por vertido al español casi todo el pensamiento de Kant. En la traducción de los *Opúsculos de filosofía natural* (Alianza, 1992) de Atilano Domínguez se incluye una lista casi completa de esas traducciones.

Por otra parte, en 1948 se tradujo al español la obra de Cassirer *Vida y doctrina de Kant*. Más tarde el profundo libro de Strawson *Los límites del sentido*, y monografías como la de S. Körner.

En la década de los setenta se incrementaron los trabajos académicos sobre el kantismo, así las tesis doctorales de Llano Cifuentes, J. M. Palacios, Adela Cortina y otros. Antes había publicado Sergio Rábade, de formación escolástica, *Kant. Problemas gnoseológicos de la Crítica de la razón pura* y Montero Moliner *El empirismo kantiano*. Años después, en su libro *Sobre la amistad*, Laín Entralgo le dedicó un capítulo a Kant estudiando la amistad como “respeto”, y con asunto muy distinto J. De Lorenzo publicó en 1992 *Kant y las matemáticas*. Y debe reseñarse que han tenido digna celebración los bicentenarios de las principales obras de Kant, destacando el de la primera *Crítica*, en el que revistas como *Estudios Filosóficos* dedicaron al evento un número monográfico.

Si añadiéramos más obras y los artículos interesantes, sin excluir los del otro lado del Atlántico, la lista se haría demasiado larga. Pero quiero destacar en el entorno de 1970 los libros de dos jesuitas: E. Menéndez Ureña, *La crítica kantiana de la sociedad y la religión*, sobre anticipaciones de Kant a Freud y Marx, y la sólida obra de J. Gómez Caffarena titulada *Metafísica trascendente*⁴⁵, en la que un buen conocedor de la doctrina escolástica, especialmente la tomista (y más en la dirección suareciana) y también de los racionalistas, analiza con hondura, y las reconoce, las dificultades kantianas a la teología natural, exhibiendo a la vez un profundo conocimiento de la formación del pensamiento kantiano, sin descuidar detalles como la anticipación por J. Bering del ejemplo de los táleros, que recoge en nota del alemán D. Henrich, o la observación debida a N. Malcolm de que en el cap. III del *Prosligion* hay un nuevo argumento ontológico, cuyo término medio ya no es la “existencia” tenida por una perfección, sino la “Necesidad de existir” (que sería menos objetable). El sentido último de la obra es salvar la argumentación que se apoya en lo que llama “principio de posible finalidad”. Curiosamente no parece haber

⁴⁵ En la década siguiente, en 1983, publicó Gómez Caffarena *El teísmo moral en Kant*, obra muy alabada por Aranguren.

reparado en que Kant utilizaba en clase el argumento eudemonológico-moral, como puede verse en sus lecciones de *Metafísica*. Pero, además, lo dejó formulado casi con las mismas palabras en la primera *Crítica* para argumentar la inmortalidad del alma, después de refutar los paralogismos y el argumento de M. Mendelson. El pasaje lo había recogido oportunamente Marías en su antología *El tema del hombre*, publicada en la Colección Austral⁴⁶.

Entre las alabanzas de Morente a Ortega, figuraba la de haber sabido importar de Alemania la filosofía kantiana, aún viva y fecunda y no la marginal y muerta de Krause. La filosofía kantiana estuvo siempre asociada a la apertura mental y supuso un cambio de aires en el pensamiento español. A pesar de las limitaciones, puede mantenerse que ha sido Kant el filósofo moderno que más ha influido en España, como antes había ocurrido en los demás países de Europa.

Pero en los años sesenta, no fenecido aún el dogmatismo escolástico, irrumpió otro de signo contrario, a veces barnizado con algo de filosofía analítica. Inmediatamente vieron que Ortega no les servía y no pocos calificaban las cosas de Kant como “antiguallas” y dudaban de que pudiera rendirles algún servicio. De ellos dice Marías en su autobiografía que “no les interesa la creación intelectual y literaria si no va unida a la acción política concreta”. Obvio, si lo que buscan no es comprender (interpretar) el mundo, sino transformarlo (a su gusto), como hacían los anteriores, que aspiraban a salvar a los demás (a su manera)⁴⁷.

No debe ser inusual la impresión de que la filosofía española de los dos últimos siglos, aún separando a los ideólogos, que son los que no creen, aunque lo disimulen, en el *Amicus Plato, sed magis amica veritas*, ha pecado de reiteración y literatismo, vicio tal vez temperamental, y de propender a la exageración, sucumbiendo con frecuencia a la tentación de aparentar más saber del que se tiene o más dolor por los problemas del que verdaderamente se siente, sin entrar por otra parte en lo de las zancadillas académicas o la quiebra de amistades que al público le parecían más firmes de lo que eran.

⁴⁶ Por nuestra parte, defendimos muy pronto una interpretación *eudemonológica* de los postulados de la razón práctica, como argumentos que no demostraban *demonstrative*, claro está, sino sólo *persuasive*, la persuasión de la lógica eudemonológica, que pasa por postular que ninguna tendencia natural es vana, negando la hipótesis del absurdo, como impropia del siglo en el que Kant filosofaba.

⁴⁷ En cuanto a Zubiri, unos y otros lo consideraban un escolástico, cuando su pretensión pasaba nada menos que por elaborar una metafísica que correspondiera a la biología actual como correspondía la de Aristóteles a la suya. Sabía muy bien que frente a la tajante separación de lo natural y lo artificial en la época del Estagirita, ahora ya se podían producir artificialmente algunas sustancias naturales. En su obra se topa uno a veces con pares de páginas consecutivas (Ver *Espacio. Tiempo. Materia*, Madrid, Alianza, 1996, pp. 580-581) en que en la primera aparece lo que dice Aristóteles sobre la sustancia y la materia prima, y en la segunda lo que él dice sobre la sustantividad y la materia segunda como única materia realmente existente. Podría decirse que su amistad con Severo Ochoa le llevó a “perder” el alma, como finalmente le ocurrió también al zubiriano Laín Entralgo (Ver su obra *Cuerpo y alma*, Madrid, Espasa-Calpe, 1995).

También hoy podría parecernos que la doctrina kantiana hubiera cabido en menos páginas, pero el rigor sistemático y la honestidad intelectual compensan con creces las eventuales concesiones a la retórica de aquel filósofo incorruptible, que en las lejanas tierras del Báltico recibió algunas noticias de España. Dice Menéndez Pelayo que tenía a Cervantes entre sus autores favoritos. Menciona la isla de Menorca en el parágrafo 63 de la *Crítica del juicio*, a Portugal y Brasil en el *Ensayo para introducir las magnitudes negativas en la filosofía*; cita a nuestro Antonio de Ulloa en *El primer fundamento de la diferencia de las regiones en el espacio*, y dejó en *De lo bello y lo sublime* y en la *Antropología en sentido pragmático* aquellas memorables referencias a nuestras virtudes (“el español es serio, callado y veraz”, así que “pocos comerciantes hay en el mundo más honrados que los españoles”) y extravagancias (muestra el español su altivez o enamoramiento “de una manera extravagante”), sin olvidar “el espíritu romántico” manifiesto “en las corridas de toros”, y que el domingo por la tarde “no faltan trabajadores ociosos que danzan al son del fandango”.