

# AUCH IN MADRID IST WENIGSTENS IHR NAME BEKANNT

*Panorama sulle prime ricezioni della filosofia kantiana in Spagna*

**NAZZARENO FIORASO**

Università di Verona  
nazzareno.fioraso@univr.it

**Abstract:** L'intervento affronta il problema della ricezione del pensiero di Kant in Spagna. Anche se sostanzialmente ignorato dalla cultura "ufficiale", si può osservare una lenta penetrazione della filosofia critica nella cultura spagnola, che comunque ne rifiuterà costantemente i tratti essenziali. Dai semplici e vaghi accenni dei primi anni del XIX secolo si passa, lentamente, a trattazioni via via più approfondite, anche se non sempre scientificamente od obbiettivamente precise. Fino ad almeno il 1875 non si può parlare di un vero kantismo ispanico, anche se vi sono tracce di una, seppur generica, influenza in alcuni pensatori, che trassero dalle riflessioni kantiane alcuni spunti per l'elaborazione del proprio sistema filosofico.

**Keywords:** Neokantismo; Ispanismo; Spagna; Jaume Balmes; Krausismo; Neotomismo.

## INTRODUZIONE

«*Auch in Madrid ist wenigstens Ihr Name bekannt*» (VON HUMBOLDT, 1952, p. 220), scrisse da Madrid nel 1799 Wilhelm von Humboldt a Goethe, parlando della filosofia di Kant. Tralasciando quell'"anche", che potrebbe indicare, specialmente se inteso come "persino", quale potesse essere l'opinione di cui godeva l'intellettualità spagnola in ambiente tedesco, per non dire europeo, vedremo se e soprattutto come, nella realtà, il nome di Kant fosse noto a Madrid e nelle altre città o centri culturali di Spagna.

Il primo testo che si occupa in maniera specifica della fortuna della filosofia critica in Spagna fu pubblicato nel 1897 sul primo numero di *Kantstudien* (LUTOSLAWSKI, 1897, p. 217-231). L'articolo, intitolato *Kant in Spanien*, era stato commissionato al filosofo polacco Wincenty Lutoslawski (1863-1954) dal direttore e fondatore della rivista, Hans Vaihinger (1852-1933).

Lutoslawski si recò in Spagna e la situazione che trovò, rispetto alla conoscenza di Kant ed alla diffusione del suo pensiero, gli ispirò un articolo che, secondo lo storico spagnolo della filosofia Juan-Miguel Palacios, «costituisce senza dubbio uno dei documenti più vergognosi della storia moderna della cultura spagnola» (PALACIOS, 1988, p. 172). Palacios, però, tende ad esagerare gli esiti, seppur non positivi, dell'articolo di *Kantstudien*: egli stesso, infatti, ne segue fedelmente le orme, usando il testo del polacco come schema per il proprio.

Lutoslawski a Madrid dapprima cercò del materiale bibliografico su Kant, non riuscendo a trovare nessuna opera critica sul pensiero kantiano; per quel che riguarda le opere del filosofo di Königsberg, nella "Biblioteca Nacional" erano conservate alcune opere in lingua originale (tra cui

una edizione della *Kritik der reinen Vernunft* del 1794), mentre nelle altre biblioteche della città non trova nulla (LUTOSLAWSKI, 1897, p. 218). Bisogna sottolineare che in questo momento Lutoslawski si concentrò solamente sui testi in tedesco, tralasciando di fare riferimento alle, seppur poche, traduzioni in lingua spagnola, che citerà solo alcune pagine più avanti<sup>1</sup>. Deluso dalla ricerca bibliografica, il polacco si recò quindi presso due dei più importanti cattedratici dell'ateneo di Madrid, il tomista Juan Manuel Ortí y Lara (1826-1904) ed il krausista Nicolás Salmerón y Alonso (1838-1908).

Ortí y Lara era un neotomista senza grande importanza, che oggi si ricorda solamente per il fatto di essere stato il professore di Metafisica di Miguel de Unamuno, che lo definirà «un poveretto fossilizzato nel più vuoto scolasticismo tomista» (DE UNAMUNO, 1966-1971, p. 370). Quello di Ortí y Lara fu un ciclopico lavoro a favore della restaurazione scolastica che ebbe una ripercussione pubblica inversamente proporzionale all'originalità ed alla profondità di pensiero, visto che non oltrepassò mai i limiti della più stretta ortodossia tomista, spingendosi fino ad affermare che le dottrine non scolastiche «sono tutte o quasi tutte sbagliate» (ORTÍ Y LARA, 1868).

Ortí y Lara accoglie nella propria casa il collega polacco e questi gli espone l'oggetto della propria ricerca, chiedendogli poi di aiutarlo a portarla a termine. Lo spagnolo rifiuta senza possibilità d'appello, adducendo due motivi: il primo è che considera una vana curiosità ed una forma di bibliomania il cercare traduzioni e commentari della filosofia di un autore; il secondo motivo è che non vuole contribuire alla prosperità ed alla fortuna della rivista *Kantstudien*, in quanto, scrive Lutoslawski, «per lui l'intera nuova filosofia è fondata sull'errore e sul peccato» (LUTOSLAWSKI, 1897, p. 219).

Il successivo incontro del polacco con Salmerón, ex-presidente della Prima Repubblica spagnola e filosofo krausista, non ottiene risultati migliori, nonostante questi, trent'anni prima, avesse pubblicato un testo, *La Filosofia Novísima a Alemania* (Madrid: 1867), che conteneva una buona esposizione della filosofia kantiana (che comprendeva le tre critiche, la *Metafisica dei Costumi* e la *Religione entro i limiti della semplice ragione*) seguita da una critica della filosofia trascendentale svolta secondo l'ottica krausista, il cui obiettivo era soprattutto quello di rendere reali ed intuibili le idee della ragione:

*L'Idealismo trascendentale* ha compiuto in questo campo [del realismo scientifico] un vero progresso, poiché fissando nell'Io come intelligenza la questione del valore delle nostre conoscenze, l'armonia del soggetto e dell'oggetto ha indicato il vero punto di partenza della

---

<sup>1</sup> Ivi, pp. 223-225. Lutoslawski cita tutti i testi tradotti in Spagna fino a quel momento, che erano: *Principios metafísicos del derecho*, traducción de G. Lizarraga, Madrid: Librería de Victoriano Suárez, 1873; *Crítica del juicio. Seguida de las Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, traducida del francés por A. García Moreno y J. Ruvida, con una introducción del traductor francés J. Barni, Madrid: Librerías de Francisco Iravedra y Antonio Novo, 1876; *Crítica de la razón práctica. Precedida de los Fundamentos de la Metafísica de las Costumbres*, traducción de A. García Moreno, Madrid: Librerías de Francisco Iravedra y Antonio Novo, 1876; *Fundamentos de una metafísica de las costumbres*, Madrid: Imp. de E. Teodoro, 1881; *Crítica de la razón pura*, precedida de la *Vida de Kant* y de la *Historia de los orígenes de la filosofía crítica* de K. Fischer, traducción por J. del Perojo, Madrid: Gaspar, 1883.

Filosofia, seppur mostrando nella sua analisi l'errore che gli impedi di risolvere il problema della possibilità della Metafisica. È necessario elevarsi all'intuizione pura *Io*, al di sopra della limitazione dell'Io intelligente e, pertanto, al di sopra di ogni opposizione soggetto-oggetto, per riconoscere che quel dualismo non è primitivo, bensì è subordinato all'unità della coscienza. Solo così è possibile concepire la *ragione* come fonte oggettiva di conoscenza, senza la quale le idee di Dio, di Essere e di essenza sono pure, vuote forme del pensare, vere incognite per la Scienza (SALMERÓN, 1915, p. 830).

Durante il colloquio con Lutoslawski, Salmerón sostenne di aver letto Kant soprattutto nella sua traduzione francese, ma la *Critica della ragion Pura* anche in lingua originale<sup>2</sup> (cosa che è possibile abbia fatto lo stesso Ortí y Lara<sup>3</sup>), però dichiarò anche di escludere che ci fosse in Spagna qualcuno che avesse letto in tedesco qualche altra opera (mentre è certo lo abbiano fatto José del Perojo e Manuel de la Revilla, di cui si parlerà tra poco). Riconobbe l'importanza del filosofo di Königsberg, ma affermò anche di rifiutare la distinzione kantiana tra fenomeno e noumeno, dato che considerava il fenomeno quale vera realtà, pur rifiutando fermamente di essere vicino ai positivisti.

Lutoslawski non ricavò granché nemmeno dalla sua visita a Marcelino Menéndez Pelayo (1856-1912), forse il più erudito bibliofilo che la Spagna abbia mai conosciuto, il quale gli suggerisce alcuni dati interessanti, ma assolutamente di scarso rilievo. D'altra parte, come scrive il polacco, «dove non c'è niente, difficilmente si può trovare qualcosa» (LUTOSLAWSKI, 1897, p. 221), e quindi nemmeno l'immensa erudizione di Menéndez Pelayo poteva sopperire alla mancanza di materiale.

Eppure questi, pochi anni prima, nel suo discorso d'ingresso alla "Real Academia de Ciencias Morales y Políticas", intitolato *De los orígenes del criticismo y del escepticismo y especialmente de los precursores españoles de Kant*, di cui parleremo meglio più avanti, aveva scritto:

Sarebbe uno sgarbo alla vostra riconosciuta cultura dar qui una esposizione della filosofia di Kant, sviluppata principalmente nella sua magna opera, la *Critica della Ragion Pura*, stampata per la prima volta nel 1781 e poi, con molte notevoli e trascendentali alterazioni, nel 1787. Nei suoi punti principali chiunque la conosce, giacché è stata esposta innumerevoli volte e in tutte le sue forme, anche se non sempre con totale fedeltà (MENÉNDEZ, 1918, p. 142).

Queste affermazioni, fatte nel 1891, contraddicono l'affermazione di Lutoslawski del 1897, che sosteneva che «*Kant ist in Spanien so gut wie gänzlich unbekannt*» (LUTOSLAWSKI, 1897, p. 218).

In realtà, se è pur vero che Kant non ebbe in Spagna, almeno nella prima metà del secolo XIX, un successo paragonabile a quello avuto in altre nazioni europee, non è vero che fosse quasi sconosciuto. Il problema è che vennero dimenticati coloro che se ne erano occupati. Così, ad

<sup>2</sup> Questo è confermato, ad esempio, dalle citazioni in tedesco in SALMERÓN, *La Filosofía Novísima a Alemania*, p. 810 (n. 1) e p. 814 (nn. 2-3).

<sup>3</sup> Così almeno sembra dalle citazioni che, in spagnolo nel corpo del testo, riportano in nota la versione tedesca. Cfr., ad esempio, ORTÍ Y LARA, J. M. *Introducción al estudio del Derecho y principios de Derecho natural*, Madrid: Imprenta de Pascual Conssa, 1874, p. 71, n. 1.

esempio, Lutoslawski si limita ad accennare piuttosto brevemente (LUTOSLAWSKI, 1897, p. 224-225)<sup>4</sup> all'opera di Manuel de la Revilla (1846-1881) e José del Perojo (1852-1908), il quale ultimo studiò ad Heidelberg con Kuno Fischer<sup>5</sup>. Furono questi due filosofi, soprattutto attraverso la *Revista Contemporánea*, i veri e soli protagonisti dell'unico periodo definibile senza ombra di dubbio come neokantiano in Spagna, che si sviluppò in un decennio a cavallo tra gli anni Settanta ed Ottanta dell'Ottocento<sup>6</sup>.

Prima di queste date, le testimonianze su una conoscenza della filosofia critica sono scarse, ma vanno via via aumentando, pur senza mai giungere a dare al pensiero di Kant una diffusione ed una notorietà apprezzabili.

Si deve, naturalmente, distinguere tra una conoscenza, per così dire, superficiale ed una più specifica ed approfondita. La prima, com'è ovvio, è presente in Spagna almeno dalla fine del XVIII secolo, mentre la seconda, che prevede invece una confidenza con il pensiero del filosofo di Königsberg, avrà una vita tormentata. Tanto che, ad esempio, le prime traduzioni in spagnolo delle opere kantiane cominciano ad apparire solo nei primi anni settanta<sup>7</sup> dell'Ottocento, se si esclude la traduzione di un frammento della *Critica della ragion pura*, corrispondente al primo capitolo dell'*Analitica trascendentale* [A 65 / B 90-113] fatta da José María Rey y Heredia (1818-1861), di cui parleremo in seguito, in appendice alla sua opera *Teoría transcendental de las Cantidades Imaginarias*, pubblicata postuma nel 1865.

Di seguito cercheremo di tracciare un percorso che segnali per lo meno le tappe principali dell'ingresso di Kant e della filosofia critica in Spagna, prima attraverso una ricerca di citazioni e riferimenti nelle riviste e nelle storie della filosofia, per poi passare a un'analisi dei filosofi che vengono tradizionalmente indicati come kantiani e che possono essere più o meno riconosciuti come tali. In questa nostra esposizione terremo conto solamente degli anni che vanno dall'inizio del secolo XIX fino alla fine degli anni Sessanta. Per il periodo successivo, infatti è di recente pubblicazione il saggio di José Luis Villacañas Berlanga intitolato *Kant en España: el neokantismo en el siglo XIX*<sup>8</sup>, che presenta, oltre ad un lungo saggio introduttivo dedicato specificamente al neokantismo di quegli anni, anche un'ampia antologia di testi riferibili al periodo della *Restauración*.

---

<sup>4</sup> Cfr. *ivi*, p. 224-225.

<sup>5</sup> La fama di Kuno Fischer (1824-1907) è legata soprattutto alla sua opera di storico della filosofia, ed al suo modo di intendere la storia della filosofia. Questa, secondo Fischer, deve essere una scienza che unifica due punti di vista apparentemente contraddittori: quello storico e quello critico. Sull'interpretazione kantiana di Fischer, che avrà ampia influenza sulla ricezione del pensiero di Kant in Spagna, cfr. LONGO, M. "Il Kant di Kuno Fischer". *Rivista di Storia della Filosofia*, 4 (Supplemento), pp. 165-181.

<sup>6</sup> Su questo argomento cfr. VILLACAÑAS BERLANGA, J. L. (ed.). *Kant en España: el neokantismo en el siglo XIX*, Madrid: Verbum, 2006.

<sup>7</sup> Cfr. *supra*, nota 5. Lutoslawski

<sup>8</sup> Cfr. *supra*, n. 17.

## 1. PRIMI ACCENNI ALLA FIGURA DI KANT

La prima volta in cui si fece menzione del nome di Kant in Spagna sembra essere stata nel dicembre del 1802, in una recensione di un ciclo di quattro lezioni che Louis-Sebastián Mercier (1740-1814) diede all'Istituto di Francia, pubblicata nel numero XX della rivista *Mirador literario o Biblioteca Periódica de Ciencias y Artes*. Nel breve articolo, scoperto e segnalato da Palacios, si cita il nome del filosofo di Königsberg, descrivendone sommariamente i tratti essenziali del pensiero filosofico, anche se solamente in relazione al contenuto delle lezioni di Mercier. Inoltre, almeno apparentemente ed indirettamente, il testo d  ragione dell'affermazione di Humbolt sul fatto che il nome di Kant fosse noto anche a Madrid, in quanto l'impressione che si riceve   che chi scrive abbia della filosofia kantiana una conoscenza che, seppur limitata, sia superiore al contenuto dell'articolo stesso, che, vista la sua importanza come documento storico, traduciamo per intero:

Il signor Mercier ha letto, in quattro sessioni, una memoria divisa in quattro parti che tratta della filosofia di Kant; ed ha poi letto un parallelismo tra questa filosofia e quella del suo, pi  che avversario, concorrente: il professor Fichte, residente a Jena, in Sassonia. [Mercier] fa conoscere le scoperte pi  recenti della metafisica ed i meravigliosi progressi che questa scienza sta facendo in Germania, dove le sue questioni sono dibattute con il pi  vivo interesse.

Il signor Mercier riconosce come giudici di queste grandi ed importanti questioni solo l'Europa intera e la posterit , e d'altra parte ha poca fiducia in un riassunto cos  breve, che cerca di riunire sotto un unico punto di vista tutta la dottrina di questi infaticabili e sottili metafisici, che hanno elevato questa scienza alla sua maggior perfezione. Cos  egli si limita solamente a darne notizia, per porre gli animi di tutti in uno stato che li disponga all'esame ed alla meditazione tranquilla.

[Mercier] d  formalmente parola di pubblicare queste lezioni, quando avranno ordine e metodo. L'impegno   arduo e l'argomento tanto profondo che non lo si pu  guardare con indifferenza. Quel che in queste memorie si cerca di provare   l'indipendenza dell'uomo morale ed il valore pieno ed assoluto delle leggi imperative della sua coscienza; dimostrare che la legge della casualit  [sic] non esiste nelle cose osservate, bens  nell'osservatore; che [tale legge] non   oggettiva, cio  ricevuta, bens  soggettiva imperativa. Queste memorie, inoltre, rendono manifesto: che l'uomo   libero in tutte le sue sensazioni; il recupero ed il trionfo delle idee innate, il dogma consolatore che la vita umana non   altro che lo sviluppo di uno stato anteriore e l'apprendistato per un altro futuro. Spiegano anche che se la filosofia di Kant non fosse intimamente legata con la nostra felicit , il suo autore non l'avrebbe pubblicata; ma essendolo, [Mercier] pu  parlarne in maniera molto precisa, giacch  questa filosofia gli sembra pura, sublime, consolatrice e totalmente opposta alle mostruosit  orrende dell'ateismo, infine [queste lezioni rendono evidente] la disposizione di tutti noi a giudicare sugli argomenti della metafisica. Secondo il signor Mercier, tutti siamo nati per essere metafisici, poich , essendo cos  vicini alla nostra anima e all'intelletto, abbiamo la possibilit  di osservarci continuamente, la naturalezza nasce e si forma per noi; le leggi non sono altro che le nostre leggi conoscitive; l'universo   una tela che stiamo continuamente dipingendo; lo spazio   il nostro modo di vedere e la durata dipende da noi. La conoscenza di Dio risalta molto pi  in noi che nell'ordine e maest  dell'universo. I [filosofi] contrari a Kant hanno dato un senso sinistro a questo passaggio, ma nell'esame che di esso faremo, si vedr  che   molto conforme alla dottrina del saggio Fénelon ed all'argomento delle cause finali (PALACIOS, 1988, p. 176).

Evidentemente non   possibile farsi nessuna idea della filosofia critica attraverso questo testo.   comunque un documento interessante, per essere, molto probabilmente, il primo in cui si nominano Kant e, crediamo, anche per la dichiarazione di conformit  del pensiero kantiano con la dottrina di François de Salignac de La Mothe-Fénelon (1651-1715). Questo teologo francese che

cadde in disgrazia in conseguenza della *querelle* sul quietismo<sup>9</sup> e, soprattutto, dopo la pubblicazione del romanzo *Les Aventures de Télémaque* (Paris: 1699), che papa Innocenzo XII condannò all'indice, essendo state rilevate in essa varie proposizioni eretiche. L'accostamento fatto dall'anonimo autore della recensione segnala immediatamente quale sarà il problema che incontrerà il filosofo di Königsberg quando entrerà in Spagna: l'accusa di essere antimetafisico ed eterodosso, per usare la terminologia di Menéndez Pelayo. È indicativo dell'interpretazione che la filosofia critica avrà in Spagna questo fatto che già nella prima apparizione il nome di Kant venga accostato, seppur come nota positiva, al pensiero di un teologo come Fénelon che, se non eretico, era sicuramente da collocare fuori dall'ortodossia in senso stretto.

Sempre sul *Mirador literario o Biblioteca Periódica de Ciencias y Artes* troviamo, nel numero XXVIII del 1804, una seconda menzione del nome di Kant. Questa, che probabilmente è la seconda citazione in assoluto, si incontra in una recensione di una conferenza tenuta da Antoine Louis Claude Destutt de Tracy (1754-1836) sulla traduzione francese del testo dell'olandese Johannes Kinker intitolato *Essai d'une exposition succincte de la Critique de la raison pure*<sup>10</sup>. Ed è un'interpretazione negativa quella che esce da questo breve testo, dove l'anonimo recensore scrive:

Dopo aver tributato i maggiori elogi all'ingegno ed alle vaste conoscenze del filosofo tedesco, e dell'erudito olandese [Kinker] che prese come incarico l'essere suo interprete, [Destutt de Tracy] combatte il suo sistema di ideologia, soffermandosi soprattutto a provare che non può esistere nella nostra mente niente che assomigli a quel che viene chiamata ragione pura, intelletto puro, sensibilità pura, locuzione pura e che non possiamo avere nessuna conoscenza pura nel senso che Kant vuol dare a questa espressione (PALACIOS, 1988, p. 177).

Ma la citazione che più fa capire quanto potesse esser conosciuto il nome di Kant in Spagna all'inizio dell'Ottocento è quella pubblicata nel 1804, anno della morte del filosofo, sulla rivista *Variedades de Ciencias, Literatura y Artes*. Qui, infatti, traducendo la recensione tedesca dell'opera *Histoire comparée des systèmes de philosophie* (3 voll., Paris: Henrichs, 1804) di Joseph-Marie Degérando (1772-1842), i redattori incontrarono il nome di Kant e sentirono la necessità di porre la seguente nota: Kant, filosofo tedesco appena morto, dopo aver creato un grande circolo in Germania ed in gran parte del Nord [d'Europa]. Degérando, ed in genere i

<sup>9</sup> Il quietismo fu una dottrina mistica che indicava la strada verso Dio e la perfezione cristiana attraverso uno stato di quiete passiva e fiduciosa dell'anima. Mediante uno stato continuo di quiete e di unione in Dio, l'anima raggiunge una specie di indifferenza mistica, fino ad arrivare a negare le pratiche e le liturgie comuni della religione tradizionale. Opposto ad ogni forma di spiritualismo, il quietismo appare come una reazione al giansenismo, dal momento che l'itinerario mistico proposto rende Dio più accessibile all'anima umana, lontano dai rigorismi e dalle dure asceti giansenistiche. La dottrina quietista nasce in Italia alla fine del XVII secolo, grazie all'opera del teologo spagnolo Miguel Molinos (1628-1696), intitolata *Guida Spirituale* (1675), condannata dal Papa Innocenzo XI con la bolla *Coelestis Pastor* del 1687. In questo stesso anno Molinos fu obbligato ad abiurare pubblicamente e condannato alla reclusione perpetua.

<sup>10</sup> KINKER, J. *Essai d'une exposition succincte de la Critique de la raison pure*, traduit du hollandais par J. Le Fèvre, Amsterdam: Vve Changuion et Den Hengst, 1801. Fu attraverso questo testo, assieme a quello di Charles Villers, *Philosophie de Kant, ou Principes fondamentaux de la philosophie transcendente* (Metz: Collignon, 1801), che in Francia si cominciò a conoscere il pensiero kantiano, anche grazie alla diffusione e alla fama che diede loro Destutt de Tracy.

filosofi di Francia, sostengono che il suo sistema non poggia sull'esperienza, bensì che è ideale e fondato su pure astrazioni realizzate (CEÑAL, 1956, p. 432).

Anche quella che Marcelino Menéndez Pelayo, erroneamente, considerava la prima allusione al filosofo di Königsberg in lingua spagnola (MENÉNDEZ PELAYO, 1918, p. 145), non è nient'altro che la pura e semplice citazione del suo nome. Questa si può trovare nell'ode dedicata a Pestalozzi che Bernardino Fernández de Velasco (1783-1851) scrisse nel 1807, in cui si incontrano i seguenti versi:

*Newton, Lock [sic], Condillac, el árdua senda  
también hollaron con gloriosa planta;  
y Vives, Herder, Kant, y aquel que, sabio  
cual ninguno, en la Helvecia se levanta,  
al mortal ignorante  
enseñan a pensar*<sup>11</sup>.

Non si tratta, alla fin fine, di niente più che di un elenco, anche se appare interessante che compaia anche il nome di Herder vicino a quello di Kant. Ma di sicuro questi versi non danno alcuna notizia a proposito del pensiero kantiano, né di quanto potesse essere conosciuto.

Sembra, comunque, che nei primi anni del secolo XIX, quindi, di Kant in Spagna fosse conosciuto non *almeno* (*wenigstens*) ma *più che altro* il nome. Tanto per fare un altro esempio, nel 1807, Tomás Lapeña pubblica, in tre volumi, un *Ensayo sobre la Historia de la filosofía desde el principio del mundo hasta nuestros días*<sup>12</sup>, in cui la trattazione termina con George Louis le Clerc conte di Buffon (1707-1788), e Kant non viene ricordato nemmeno nel *Catalogo de los hombres célebres en la Filosofía* che funge da appendice all'opera<sup>13</sup>.

## 2. PRIME ESPOSIZIONI DELLA FILOSOFIA CRITICA

Si deve attendere il 1819, infatti, per avere la prima esposizione, seppur sommaria e per molti versi discutibile, del pensiero kantiano in Spagna. In quell'anno, infatti, Ramón Dionisio de la Sagra, nei numeri dal 226 al 229 della rivista *Crónica científica y literaria*, pubblica un articolo intitolato *Discurso sobre la filosofía de Kant*.

<sup>11</sup> FERNÁNDEZ DE VELASCO, B. *A Enrique Pestalozzi. Oda*, in FERNÁNDEZ DE VELASCO, B. *Obras Poéticas*, Madrid: Imprenta y estereotipia de M. Rivadeneyra, 1857, p. 3: «Newton, Locke, Condillac, l'arduo sentiero / calpestarono con glorioso passo / e Vives, Herder, Kant, e colui che, saggio / come nessuno, in s'erge Svizzera, / al mortale ignorante / insegnano a pensare». In nota (p. 1) viene indicato che la poesia è stata pubblicata per la prima volta a Madrid nel 1807.

<sup>12</sup> LAPEÑA, T. *Ensayo sobre la Historia de la filosofía desde el principio del mundo hasta nuestros días*, 3 voll., Imprenta de Navas, Burgos 1807. Il titolo di quest'opera richiama chiaramente quello dell'opera di Jakob Brucker *Historia critica philosophie a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta* (5 voll., Literis et Impensis B. C. Breitkopf, Lipsiae 1742-1744; seconda edizione in sei voll., Lipsia 1766-1767), da cui è probabile che Lapeña abbia tratto la sua. Sull'opera di Brucker come storico della filosofia, cfr. LONGO, M. *Storia «critica» della filosofia e primo illuminismo: Jakob Brucker*, in SANTINELLO, G. (ed.), *Storia delle storie generali della filosofia*, Brescia: Editrice La Scuola, 1979, vol. 2 (*Dall'età cartesiana a Brucker*), pp. 527-635.

<sup>13</sup> Cfr. *ivi*, p. 337.

Previsto come diviso in due parti, ne viene in realtà pubblicata solamente la prima, col titolo *Transazione dall'Empirismo al Trascendentalismo, e oggetto della filosofia trascendentale*, mentre della seconda, che sarebbe stata indirizzata alla «esposizione della verità»<sup>14</sup>, non si ha nessuna notizia. Resta così abbastanza incerto in quale misura La Sagra potesse effettivamente aver studiato e conosciuto della filosofia critica. Infatti, ad esempio, inizia sostenendo che «pensare è la facoltà per eccellenza dell'uomo»<sup>15</sup>, ma non viene mai data nessuna definizione di cosa significhi pensare, e non viene nemmeno ricordata l'identificazione kantiana tra pensare e giudicare.

Nella lettera al direttore della rivista, che funge da prologo alla trattazione vera e propria, Sagra espone i motivi per cui ha composto l'articolo:

Mi hanno fatto decidere a prendere la penna le ripetute imprecazioni contro Kant e gli altri filosofi tedeschi, stampate nei giornali stranieri, senza che gli autori tenessero conto che le decisioni, in questioni così delicate come la metafisica, non sono così facili come in letteratura [...]. Gli autori di tali articoli, senza riflettere su questo, e quel che è peggio senza capire le proposizioni che giudicano (come essi stessi confessano) condannano come *oscura, tenebrosa, inintelligibile* e persino *ridicola e stravagante* la filosofia di Kant, solamente perché non è alla loro portata<sup>16</sup>.

Non è chiaro quali fossero gli «autori» ed i «giornali stranieri» cui si riferisce La Sagra, anche se è probabile che si tratti di scrittori e periodici legati alla Francia o comunque pubblicati in francese. Ma prescindendo da questo, anche se La Sagra si vanterà più volte di essere stato il primo in Spagna a studiare il filosofo di Königsberg<sup>17</sup>, solamente l'ultima parte dell'articolo è dedicata a Kant.

Alla luce del trascendentalismo critico, che è la nota dominante di tutto l'articolo, si confutano le posizioni filosofiche di tipo empirista, e soprattutto quelle sensualistiche di Condillac, Destutt de Tracy e di Pierre Laromiguière (1756-1837), sostenendo che questi ultimi avrebbero confuso la metafisica e la logica con «ciò che non è nient'altro che fisiologia empirica»<sup>18</sup>. A questa critica è dedicato tutto il numero 227 della rivista. Il n° 228 si occupa, invece, dell'analisi dell'esperienza, e di come da essa non si possa giungere ad una conoscenza scientifica certa, ignorando, forse volutamente, che per Kant, come si evince dai *Prolegomeni*, sono possibili giudizi universali e necessari tratti dall'esperienza.

Nell'ultimo numero della rivista si parla, finalmente, di Kant, anche se in una maniera evidentemente introduttiva e forse un po' troppo superficiale e semplicistica. Ma l'analisi più approfondita del pensiero kantiano sarebbe stata condotta, forse, nelle parti successive dell'articolo, che purtroppo non vennero mai pubblicate. Qui ci si limita, alla fin fine, a definire lo

<sup>14</sup> DE LA SAGRA, R. D. "Discurso sobre la filosofía de Kant". *Crónica científica y literaria*, 226, p. 1, 1819.

<sup>15</sup> Ibidem.

<sup>16</sup> Ibidem.

<sup>17</sup> Cfr. NÚÑEZ DE ARENAS, M. *Don Ramón de la Sagra, reformador social*, Paris-New York: [?], 1924, p. 6.

<sup>18</sup> SAGRA, *Discurso sobre la filosofía de Kant*, n. 226, p. 2.



scopo della filosofia critica, attraverso un'analisi del rapporto soggetto-oggetto per quel che riguarda le intuizioni sensibili:

In ogni esperienza ci sono due classi di elementi che è importantissimo distinguere per non cadere in errori grossolani; cioè, elementi *soggettivi*, o residenti nel soggetto che percepisce, ed elementi *oggettivi*, o dati dall'oggetto percepito. [...] È necessario esaminare se nella nostra facoltà di pensare esistano alcuni elementi soggettivi o, il che è lo stesso, delle leggi che, dirigendo il pensiero, si combinino con gli elementi oggettivi, in quanto sono percepiti da esso. In questo caso dobbiamo inferire che queste stesse leggi influiranno in tutte le nostre conoscenze, imprimendo un marchio a tutti gli oggetti, senza che ci possano apparire in un altro modo. Questo è il fine cui si dirige la filosofia del profondo tedesco Kant: il suo oggetto è determinare gli elementi oggettivi in quanto sono percepiti dall'uomo, e gli elementi soggettivi in quanto concorrono alla formazione delle conoscenze<sup>19</sup>.

La Sagra non sembra aver presente il punto di vista trascendentale e vede, in sostanza, Kant soprattutto come un razionalista, senza tener conto, o tenendone solo in parte, della Rivoluzione Copernicana e delle sue conseguenze in campo gnoseologico.

Nel 1820, l'anno successivo a questa incompleta esposizione, Toribio Núñez, un filosofo del diritto di Salamanca che sarà il principale diffusore in terra iberica dell'utilitarismo benthemiano, pubblica un testo intitolato *Espíritu de Bentham*, che funge da discorso preliminare all'edizione spagnola delle opere di Jeremy Bentham (1748-1832), adattate alla Spagna dallo stesso Núñez.

In questo testo si fa un accenno alla filosofia kantiana, quando, presentando il piano dell'opera, Núñez sostiene:

Per completare la parte logica, con cui concludo il primo volume, e per indagare l'origine delle idee di Bentham, ho dovuto ricorrere alla luce di tutti i metafisici ed i moralisti, servendomi soprattutto di Socrate, di Aristotele, di Plutarco, di Montagne, di Hobbes, di Hume, di San Tommaso, di Scoto, di Addison, di Ferguson, di Smith, di Madama Lambert, di Cabanis, di Condorcet, di Kant e di Virey. [...] Il sistema di Kant conduce con più sicurezza in questa ricerca [sulla scienza dell'uomo]; ma, si deve confessare, la scienza sociale non avrebbe conseguito solo grazie a lui l'esattezza matematica, senza l'aritmetica e l'analisi di Bentham<sup>20</sup>.

In effetti, nel primo volume dell'opera, pubblicato l'anno seguente, si trova una lunga trattazione della morale di Kant, che rappresenta la prima esposizione spagnola della *Critica della Ragion Pratica*. Il fatto che venga inserita all'interno del secondo capitolo della *Lógica de la moral*, intitolato *Escala undécima. Delitos contra la condición del Estado por extravío de la sanción religiosa*, dà già un'idea di quale sia il principale punto di disaccordo tra Núñez e Kant. Scrive lo spagnolo: "Kant conduce con precisione la sua indagine sulla parte morale, di modo che io non ho dovuto far altro che seguirlo, fino a che non l'ho visto separarsi dal mio oggetto"<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> SAGRA, *Discurso sobre la filosofía de Kant*, n. 229, p. 3.

<sup>20</sup> NÚÑEZ, T. *Espíritu de Bentham*, Salamanca: Imprenta nueva por D. Bernardo Martin, 1820, pp.138-139.

<sup>21</sup> BENTHAM, J. *Principios de la Ciencia Social ó de las Ciencias Morales y Políticas por el jureconsulto inglés Jeremías Bentham, ordenados conforme al sistema del autor original y aplicados á la Constitución española por D. Toribio Núñez*, Salamanca: Imprenta nueva por D. Bernardo Martin, 1821, tomo I, p. 458.

E l'oggetto cui allude il filosofo del diritto è, principalmente, la conoscibilità effettiva delle idee della ragione pura: Kant le dimostra dal punto di vista pratico, mentre per Núñez, sulla scorta di Bentham, esse possono essere conosciute dalla ragione teoretica ed essere soggette a regole di tipo matematico.

L'esposizione della morale kantiana occupa una quarantina di pagine, ma la cosa più interessante è che a spiegarne i contenuti è lo stesso Kant, in un dialogo con l'autore al cui termine il filosofo di Königsberg si dice d'accordo con Bentham e spinge Núñez a diffonderne la dottrina:

Quel che posso rispondervi è solo che lavoriate per il bene della vostra patria e del genere umano: sia che propagiate la vostra propria luce, sia che diate ordine a quella dei saggi, purché non vi proponiate un fine opposto al principio del vostro Bentham, nell'accezione in cui me l'avete spiegato<sup>22</sup>.

Nonostante questa conclusione, la *Critica della Ragion Pratica* si trova abbastanza ben spiegata all'interno del dialogo, il quale, seppur a volte in maniera semplicistica, permette di farsi un'idea piuttosto precisa sulla struttura dell'etica kantiana. Bisogna inoltre sottolineare, a merito di Núñez, che egli è stato colui grazie al quale, per la prima volta, in Spagna si è sentito parlare della distinzione tra imperativo ipotetico e categorico, nonché della prova morale dell'esistenza di Dio.

Al termine di questo primo tomo, a mo' d'appendice, Núñez inserisce una curiosa *Tabla de la lógica trascendental*<sup>23</sup>, in cui presenta uno schema riassuntivo in cui tratta della sensibilità, dell'intelletto e della ragione e aggiunge alcune annotazioni proprie, indicate in corsivo. Questa tavola ci sembra particolarmente interessante, in quanto da un lato dimostra la conoscenza, almeno a grandi linee, della *Critica della Ragion Pura*, dall'altro rende evidente il fine morale-politico cui Núñez mirava nella sua interpretazione della filosofia di Kant. Era un tentativo, in un certo senso, di mettere in relazione la ragione pura con la ragione pratica, cercando di dedurre le idee morali e del diritto direttamente dallo schematismo trascendentale, nell'ottica utilitarista-benthamiana di cui si è detto.

La conoscenza di Kant in Spagna, comunque, rimane abbastanza limitata nella prima metà dell'Ottocento, anche se il suo pensiero iniziava ad avere una incipiente notorietà, seppur vaga e piuttosto generica. Infatti, ad esempio, nel 1837, Juan Donoso Cortés<sup>24</sup>, nella sua nona lezione di

<sup>22</sup> Ivi, p. 521.

<sup>23</sup> Cfr. ivi, pp. 561-562. Data la sua peculiarità, riproduciamo la traduzione dell'*Tavola della logica trascendentale* nell'*Appendice I*.

<sup>24</sup> Juan Donoso Cortés (1809-1853). Nel 1824 si laureò in diritto, e per alcuni anni insegnò come professore nel liceo di Cáceres. Nel 1830 si sposò con Teresa Carrasco, che morì cinque anni dopo. Venne nominato, nel 1833, ufficiale della Segreteria di Stato e dell'Ufficio di Grazia e Giustizia delle Indie. Nel 1836 diventò segretario del Gabinetto e della Presidenza di Governo. Nel 1844 fu nominato segretario privato della regina Isabella II, che aveva aiutato a salire al trono. Nel 1848 andò a Berlino come ambasciatore. Il 30 gennaio 1850 pronunciò di fronte al parlamento di Madrid un famoso *Discurso sobre la situación de Europa*, di cui si occuperanno, tra gli altri, Schelling, Mettenich, Luigi Napoleone e Federico Guglielmo IV. Nel 1851 viene nominato ambasciatore a Parigi, città dove morì tre anni dopo. Tra le sue opere le più importanti sono: *Memoria sobre la situación actual de la monarquía* (1832); *Consideraciones sobre la diplomacia* (1934); *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* (1851).

diritto politico tenuta all'Ateneo di Madrid che aveva come titolo *Sulla sovranità dell'intelligenza confermata dall'autorità dei filosofi*, sostenne:

In un breve spazio di tempo la Germania ha prodotto Leibnitz, Lessing, Kant, Fichte, Schelling ed Hegel, e la storia della filosofia non racchiude nomi più belli tra le sue pagine. Ma tra tutti, colui che più si distingue come metafisico è Kant, con cui non può essere comparato nessun filosofo moderno.

Kant, signori, ha fatto una rivoluzione nei sistemi filosofici che si sono disputati il dominio del mondo; e non ha fatto una rivoluzione inventando qualcosa, bensì perché ha elevato alla regione delle verità principi che appartenevano alla ragione dei *problemi*. Kant ha dimostrato: 1°, che l'idealismo razionale o l'esame psicologico dell'intelletto umano è la base per ogni filosofia; e 2°, che si potevano tracciare i limiti di questo idealismo razionale analizzando le leggi dell'intelligenza. In effetti, signori, Kant ha proceduto con questa analisi, e la ragione dell'uomo non ha un solo segreto intimo e profondo che non sia stato rivelato<sup>25</sup>.

Il commento più appropriato a questo passo è dato da Juan Juretschke, curatore delle *Obras Completas* di Donoso, il quale, in una nota riferita all'elenco di filosofi con cui inizia la citazione, scrive: «La menzione di questi nomi era come una professione di fede o forse una semplice vanità di erudito, dato che Donoso non conosceva il tedesco né lesse, probabilmente, nessuno di tali autori, nemmeno in francese»<sup>26</sup>. Ed in generale, in quegli anni iniziali del XIX secolo, la posizione dell'intellettualità spagnola nei confronti di Kant sembra essere proprio quella di una vanità da erudito: più che per professioni di fede, si citava Kant per dimostrare di conoscerlo, non tanto perché interessati effettivamente al suo pensiero

### 3. INIZIO DELLA DIFFUSIONE DEL PENSIERO KANTIANO

L'inizio vero di una effettiva, seppur minima, diffusione della filosofia critica in Spagna comincia dopo il Decreto Reale del 17 settembre 1845 con cui venne approvato il cosiddetto “*Plan Pidal*” per la riforma della scuola e dell'università. Questo progetto, che prende il nome dal ministro Pedro José Pidal y Carniado (1799-1865), prevedeva la centralizzazione ed il controllo governativo su tutti i gradi dell'educazione oltre che sui testi in uso, che avrebbero dovuto essere approvati ogni tre anni dalla Dirección General de Instrucción Pública, presieduta dall'ispiratore di tutto il piano, il liberale Antonio Gil de Zárate (1793-1861)<sup>27</sup>.

La riforma prevedeva anche un aumento dello studio della filosofia, «perché così lo reclamano lo stato attuale dei lumi, l'importanza delle classi medie e le necessità dell'industria»<sup>28</sup>. Il fatto che il sesto articolo, dedicato alla *segunda enseñanza de ampliación* (cioè i due anni

<sup>25</sup> DONOSO CORTÉS, J. *Lecciones de derecho político*, in DONOSO CORTÉS, J. *Obras Completas*, recopiladas y anotadas con la aportación de nuevos escritos por J. Juretschke, Madrid: La Editorial Católica, 1946, pp. 311-312.

<sup>26</sup> Ivi, p. 311.

<sup>27</sup> Il “Piano Pidal” ed il suo progetto di secolarizzazione dell'insegnamento ebbero vita breve, visto che già nel 1851, con la firma di un nuovo Concordato con la Santa Sede, la Chiesa assume la funzione di vigilante dell'ortodossia in tutti i livelli dell'educazione.

<sup>28</sup> MINISTERIO DE LA GOBERNACIÓN DE ESPAÑA, *Real decreto aprobando el Plan General de estudios (17 de septiembre de 1845)*, consultabile dal sito [www.filosofia.org/mfa/fae845a.htm](http://www.filosofia.org/mfa/fae845a.htm)

precedenti all'università) prevedesse, nel corso di "Lettere"<sup>29</sup>, lo studio della "Filosofia, con un riassunto della sua storia", fece sì che, in un breve arco temporale, uscissero vari manuali di storia della filosofia. Pur con tutti i loro limiti, è essenzialmente attraverso questi testi, legati alle finalità dell'insegnamento superiore, che Kant comincia ad essere noto in Spagna.

Le più diffuse tra queste nuove opere furono essenzialmente quelle di tre autori, Tomás García Luna<sup>30</sup>, Victor Arnau y Lambea<sup>31</sup> e Jaume Balmes<sup>32</sup>, che hanno come comune denominatore la ferma e decisa opposizione al pensiero kantiano e, se si esclude Balmes, una certa superficialità nell'esposizione dei punti fondamentali del pensiero critico.

Il testo di García Luna presenta un breve riassunto della *Critica della ragion pura* (tra l'altro senza nemmeno accennare alla seconda edizione del 1787), uno ancor più breve della *Critica della ragion pratica* ed un lapidario accenno alla *Critica del Giudizio*, mentre si diffonde quasi di più nella confutazione del sistema, che essenzialmente si rivolge all'impossibilità di conoscere scientificamente le idee pure, difetto questo che, secondo l'autore, è solo in parte mitigato e corretto dalla ragion pratica:

Il sistema di Kant termina con conseguenze distruttive per la religione, giacché, essendo limitate tutte le nostre conoscenze all'ambito dell'esperienza, le idee di Dio, della vita futura e tutte quelle che da queste derivano, non hanno in realtà nessun valore. Rendendosene conto, il filosofo distinse nell'uomo un'altra ragione che chiamò pratica, che supplisce all'incapacità della prima di dare una base solida alle credenze indicate<sup>33</sup>.

Il manuale di Arnau y Lambrea, invece, per sua stessa ammissione, è una traduzione che procede «quasi alla lettera dalla *Storia della Filosofia* dei signori Salinis e Seorbiac [sic], direttori del collegio di Juilly»<sup>34</sup>. Il testo cui si riferisce è quello dell'arcivescovo Louis-Antoine de Salinis e dell'abate Bruno-Dominique de Scorbiac intitolato *Précis de l'histoire de la philosophie, publié par les directeurs du collège de Juilly* (Paris: Hachette, 1834).

Per quel che riguarda Kant, l'esposizione è abbastanza simile a quella di García Luna, così come nella critica, che diventa però forse più precisa:

Due punti deboli ha la teoria di Kant; la inefficacia della ragione pura per l'acquisizione delle idee necessarie e l'incoerenza di concedere realtà oggettiva alle intuizioni, negandola alle nozioni razionali. Il primo di questi inconvenienti lo riconobbe lo stesso Kant, e per emendarlo escogitò la

---

<sup>29</sup> Cfr. *ivi*, articolo 6. I *curricula* previsti erano due *Letras* (che prevedeva l'insegnamento di: Lingua inglese; Lingua tedesca; Perfezionamento della lingua latina; Lingua greca; Lingua ebraica; Lingua araba; Letteratura generale ed in particolare quella spagnola; Filosofia con un riassunto della sua storia; Economia politica; Diritto politico ed amministrativo) e *Ciencias* (che invece prevedeva: Matematiche sublimi [?]; Chimica generale; Mineralogia; Zoologia; Botanica; Astronomia fisica).

<sup>30</sup> GARCÍA LUNA, T. *Manual de Historia de la Filosofía*, Madrid: Imprenta de la publicidad a cargo de M. Rivadeneyra, 1847.

<sup>31</sup> ARNAU Y LAMBEA, V. *Compendio de la Historia de la Filosofía*, Madrid: Establecimiento tipografico de D. F. De P. Mellado, 1847. Si tratta del terzo volume di ARNAU Y LAMBEA, V. *Curso completo de filosofía para la enseñanza de ampliación*, 3 voll., Madrid: Establecimiento tipografico de D. F. De P. Mellado, 1847.

<sup>32</sup> BALMES, J. *Historia de la Filosofía*, Madrid: Impr. Y Fund. de E. Aguado, 1847. Si tratta del terzo volume di BALMES, J. *Filosofía elemental*, 3 voll., Madrid: Impr. Y Fund. de E. Aguado, 1847.

<sup>33</sup> GARCÍA LUNA, *Manual de Historia de la Filosofía*, p. 247.

<sup>34</sup> ARNAU Y LAMBEA, *Compendio de la Historia de la Filosofía*, p. I.

ragione pratica, ma si sa poi che quest'idea è come posticcia ed estranea al suo sistema metafisico. L'incoerenza di dar valore oggettivo alle intuizioni e non alle idee razionali la indicò Jacobi, vaticinando che la dottrina di Kant sarebbe degenerata in un idealismo puro<sup>35</sup>.

In generale, entrambi i testi lasciano a desiderare in quanto a precisione ed obbiettività scientifica, ed è questo probabilmente uno dei motivi per cui la filosofia kantiana ebbe, allora, poco successo in territorio spagnolo.

Un discorso a parte va invece fatto per Jaime Balmes, in quanto, come scrisse Menéndez Pelayo nel 1910, in occasione del centenario della nascita del filosofo catalano:

*El Criterio, El Protestantismo, la stessa Filosofia Fundamental* erano i primi libri seri che la gioventù del mio tempo leggeva, e grazie ad essi apprendemmo che esisteva un scienza difficile e tentatrice chiamata Metafisica e quali erano i suoi principali problemi. [...] La filosofia moderna, anche in ciò che ha di opposto alla dottrina del nostro pensatore, l'idealismo kantiano e le sue derivazioni in Fichte e Schelling (dato che di Hegel poté avere poche notizie) entrarono in Spagna principalmente attraverso le esposizioni e le critiche di Balmes, che furono ragionate e coscientiose in rapporto a quello che egli poté leggere<sup>36</sup>.

Questo ruolo venne riconosciuto anche da Miguel de Unamuno, che pure non ha quasi mai parole di stima nei confronti di Balmes. Ed in effetti, pur attribuendogli il merito di avergli fatto cominciare ad aprire gli occhi, ne criticò immediatamente la filosofia quando, nel 1923, scrisse:

Attraverso Balmes mi resi conto che esisteva un Kant, un Cartesio, un Hegel. Intendevo appena qualche parola della sua *Filosofia fondamentale* – quest'opera così debole tra le deboli opere balmesiane – e, ciò nonostante, con un impegno grande, lo stesso impegno che, applicato tempo dopo alla ginnastica rigenerò il mio corpo, mi impegnai a leggerla e la lessi<sup>37</sup>.

Sul pensiero di Balmes si può dire che, se da un certo punto di vista contribuì al rifiorire della scolastica in Spagna, sotto altri aspetti rappresenta la personale e originale reazione di un pensatore cattolico nei confronti delle varie correnti del pensiero contemporaneo.

Il problema filosofico centrale in Balmes è quello del criterio gnoseologico della *certezza* della verità, tanto che si può dire che «fu il primo filosofo cattolico che cercò di dotare la filosofia tradizionale di una epistemologia, conforme alle esigenze del mondo moderno»<sup>38</sup>. La domanda, tuttavia, non è tanto sul *se ci sia* la certezza, quanto sul *come si ha* certezza. L'obbiettivo che Balmes si propone è quello di cercare una connessione tra le esigenze empiriste e quelle razionaliste, rifiutando per questo sia di convertire semplicemente le idee in entità puramente formali sia di considerare gli oggetti solamente del punto di vista di una loro riduzione a materiale empirico, che solo le sensazioni potrebbero percepire e ordinare.

<sup>35</sup> Ivi, p. 313.

<sup>36</sup> MENÉNDEZ PELAYO, M. *Dos palabras sobre el centenario de Balmes*, in MENÉNDEZ PELAYO. *Ensayos de crítica filosófica*, p. 165.

<sup>37</sup> DE UNAMUNO, M. *Recuerdos de niñez y mocedad*, in UNAMUNO, *Obras Completas VIII*, p. 144.

<sup>38</sup> CARRERAS ARTAU, J. *Historia de la Filosofía*, Barcelona: Alma Mater, 1943, p. 273.

Appare chiaro, quindi, come la soluzione data da Kant non potesse essere accettata da Balmes, il quale tra l'altro conobbe solamente la *Critica della ragion pura*, che lesse nella traduzione francese di Claude-Joseph Tissot<sup>39</sup>.

La descrizione che meglio fa capire il giudizio del filosofo catalano si trova nel primo paragrafo della *Storia della Filosofia*:

Il nome di Kant è sulla bocca di tutti coloro che parlano della filosofia moderna ma, ciò nonostante, è probabilmente uno degli autori meno letti. Perché sono pochi quelli che hanno la necessaria pazienza, che davvero non dev'essere scarsa, per ingolfarsi in quelle opere prolisse, oscure, piene di ripetizioni dove, se sfavilla a volte un grande talento, si nota il prurito di avvolgere le dottrine in un linguaggio misterioso, che ci ricorda gli iniziati di Pitagora e Platone. Kant ha esercitato molta influenza sulla filosofia di questo secolo e specialmente in Germania, dove si riuniscono le due condizioni più appropriate per la lettura delle sue opere: paziente laboriosità ed amore per il nebuloso<sup>40</sup>.

Segue poi la descrizione, tutto sommato precisa, del pensiero di Kant, anche se limitato alla prima *Critica* e rimandando spesso ad un altro testo, pubblicato l'anno precedente (1846) e che può essere considerato il capolavoro del Balmes filosofo: la *Filosofia fundamental*. Di questa, in una lettera del 1845, il pensatore catalano spiegava rapidamente il senso, gli obbiettivi e la relazione con la contemporaneità europea: “È già in tipografia *La filosofia fundamental*; presto uscirà il primo tomo. In quest'opera, come lei sa, penso di agitare le grandi questioni filosofiche che si ventilano in Europa con vivo interesse”<sup>41</sup>.

Effettivamente, assieme all'esposizione sistematica del suo pensiero, Balmes si premura di porsi in relazione con le teorie più moderne della filosofia europea, criticandone le impostazioni e le conclusioni al fine di dare più forza alle proprie argomentazioni. E proprio da queste critiche si coglie come il catalano fosse il primo in Spagna ad intuire l'importanza della filosofia critica, in quanto è il bersaglio principale di tutta la *Filosofia fundamental*. Balmes non può accettare né le premesse né, soprattutto, le conclusioni del filosofo di Königsberg, scrive infatti:

Kant distrugge tutta la scienza metafisica, ed in questa deplorabile rovina vanno avvolte le idee più fondamentali, più preziose, più sacre dello spirito umano. Secondo lui, l'analitica trascendentale fa vedere che l'intelletto non può mai superare i limiti della sensibilità, gli unici in cui ci sono dati gli oggetti in intuizione sensibile<sup>42</sup>.

<sup>39</sup> KANT, I. *Critique de la raison pure*, 2 voll., traduit de l'allemand, sur la 7e édition par C.-J. Tissot, Paris: Ladrangé, 1835-1836. Balmes non conosceva il tedesco, e l'altra edizione ottocentesca della *Critica della ragion pura*, tradotta in francese da Jules Barni (KANT, I. *Critique de la raison pure*, 3 voll., traduit de l'allemand par J. Barni, Paris: G. Baillièrè, 1869) è successiva alla morte del filosofo catalano.

<sup>40</sup> BALMES, J. *Filosofia elemental*, tomo III (*Historia de la Filosofia*), in BALMES, J. *Obras Completas*, primera edición crítica ordenada y anotada por I. Casanovas, Barcelona: Biblioteca Balmes, 1925, vol. XXII, p. 236. Da qui in avanti ci riferiremo a questa edizione delle *Obras Completas* con la sigla OC seguita dal numero romano del volume di riferimento.

<sup>41</sup> BALMES, J. *Carta a Benito García de los Santos (26 de novembre de 1845)*, in BALMES, J. *Epistolario*, OC I, pp. 361-362.

<sup>42</sup> BALMES, J. *Filosofia fundamental*, tomo III, OC XVIII, p. 68.

Tutta la critica spagnola a Kant, come in parte si è già visto, è centrata proprio sull'eliminazione dal campo della scienza della metafisica intesa in senso dogmatico, e per Balmes questo vale ancor più in quanto, come si diceva, egli conobbe solamente la *Critica della ragion pura*. Pur riconoscendo la coerenza interna del pensiero del tedesco, Balmes non può esimersi dal criticarla, essendo la sua filosofia fondata proprio sulla possibilità di un'intuizione intellettuale e sull'uso delle categorie pure dell'intelletto, sotto l'egida del senso comune, anche in assenza di un'intuizione sensibile. Questa contrapposizione a Kant viene sviluppata in vari capitoli, alcuni con titoli eloquenti, come ad esempio *Inutilidad de la doctrina de Kant para resolver el problema de la posibilidad de la experiencia*<sup>43</sup>. Un sommario riassunto della posizione balmesiana di fronte a quella kantiana si può trovare nel nono libro:

Bisogna confessare che il raziocinio di Kant è concludente se si ammettono i suoi principi, ed in questo abbiamo la prova della necessità di combattere certe teorie che a prima vista sembrano innocenti per essere nel mondo delle astrazioni, ma che in realtà sono funeste per i risultati cui conducono. Tale è il sistema di Kant sulla mancanza di valore oggettivo delle categorie pure e per questo l'ho combattuto [...] dimostrando:

1°, che i concetti indeterminati ed i principi generali che in essi si fondano hanno un valore oggettivo fuori del campo dell'esperienza sensibile, in relazione agli esseri che in nessun modo sono soggetti alla nostra intuizione;

2°, che non è vero che abbiamo solamente un'intuizione sensibile, poiché conosciamo intuitivamente un ordine intellettuale puro superiore alla sfera della sensibilità.

Con questa dottrina viene completamente abbattuto l'argomento di Kant, perché si distrugge il fondamento su cui essa poggia<sup>44</sup>.

La lettura che fece Balmes della prima critica dev'essere stata piuttosto accurata, data la precisione delle citazioni. Ciò nonostante, è possibile a volte notare come egli sembri non essere penetrato del tutto all'interno del pensiero critico. Questo può avere due spiegazioni: la prima è che Balmes riuscì a capire fino in fondo solamente le parti della filosofia kantiana che più si avvicinavano ai temi ed alle argomentazioni a lui più familiari; la seconda, e forse più probabile, è che egli preferisse, a volte, ignorare alcuni dettagli al fine di dare più forza alla propria contro-argomentazione. La questione è evidente, ad esempio, nelle affermazioni sul rapporto tra Kant e gli scolastici in relazione alle idee pure della ragione:

Kant, pur ammettendo il principio degli scolastici che tutte le nostre conoscenze vengono dai sensi, e riconoscendo con essi la necessità di ammettere un ordine intellettuale puro, [cioè] una serie di concetti differente dall'intuizione sensibile, sostiene che questi concetti non sono vere conoscenze, bensì forme vuote che da sole non dicono nulla, non insegnano nulla allo spirito e che non conducono a nulla nella conoscenza delle cose<sup>45</sup>.

Qui Balmes sembra non dare nessuna importanza all'uso regolativo delle idee della ragione. Infatti, se è vero che le idee «non sono vere conoscenze» non è altrettanto vero che «da sole non dicono nulla», in quanto proprio il loro uso regolativo fa sì che si possano utilizzare

<sup>43</sup> Ivi, tomo II, capitolo XVII, OC XVII, p. 248.

<sup>44</sup> Ivi, tomo IV, OC XIX, pp. 143-144.

<sup>45</sup> Ivi, tomo III, OC XVIII, p. 65.

proprio insegnando qualcosa all'intelletto e conducendolo verso una corretta conoscenza delle cose.

Bisogna attendere il 1853 per avere in Spagna, se non un'esposizione completa del pensiero di Kant, almeno una sua bio-bibliografia completa. In quell'anno Julián Sanz del Río (1814-1869), di cui parleremo più diffusamente nelle conclusioni, pubblica un articolo intitolato *Biografías comparadas. Kant-Krause*, dove descrive dettagliatamente la vita di Kant e fornisce un elenco completo degli scritti pubblicati dal filosofo tedesco, pur senza entrare nel merito dei contenuti della filosofia critica.

Sanz del Río fu colui che introdusse in patria la filosofia di Krause<sup>46</sup>, dopo averla studiata ad Heidelberg, dando vita ad una delle correnti di pensiero più peculiari ed influenti nella Spagna ottocentesca: il krausismo. Questo, come prospettiva filosofica, è caratterizzato da un razionalismo per niente radicale, grazie al quale ammette e ritiene valide tutte le facoltà conoscitive, purché sottoposte al controllo razionale. Data poi la sua natura di filosofia fondata su una visione quasi religiosa dell'uomo, il krausismo implica ed esige soprattutto ragione e libertà, e quindi politicamente si struttura come un movimento liberale, che condanna e rifiuta tutto ciò che, come la violenza o l'ingiustizia, ostacoli il naturale e progressivo movimento dell'umanità verso la propria pienezza. Dal punto di vista sociologico, invece, presenta una concezione organicista della società, che è vista come un'unione armonica di individui e gruppi, con lo scopo principale di facilitare a tutti i suoi membri il compimento del loro proprio destino personale e sociale. Da ciò deriva il carattere riformista del movimento e la sua proposta di rinnovamento progressivo dell'individuo e degli organismi sociali, il cui unico mezzo efficace è ritenuta l'educazione della persona, essendo questa la protagonista di qualsiasi riforma individuale e collettiva.

È solo tenendo conto di questa circostanza che si può comprendere come le pagine dedicate a Krause nelle *Biografías comparadas* siano poco meno del doppio rispetto a quelle dedicate a Kant, e come Sanz del Río possa affermare con tanta tranquillità la superiorità del primo sul secondo:

Krause è tra questi [filosofi post-kantiani] colui che completò la riedificazione scientifica cominciata da Kant, o meglio, partendo da un punto di vista più immediato di quello da cui iniziò Kant, risolse la questione della conoscenza umana, che Kant dal suo punto di partenza credette impossibile risolvere<sup>47</sup>.

---

<sup>46</sup> Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832) sviluppò una filosofia che, pur pretendendo di essere la vera continuazione del pensiero di Kant, combinava in realtà la concezione panteista dell'idealismo con la concezione della personalità divina, considerando il mondo come lo sviluppo di un'essenza divina che appare chiaramente impressa nelle idee, che sono l'intuizione che l'Essere Supremo ha di se stesso. Oltre a considerare l'universo come un organismo divino, Krause giudica la struttura della società come continuazione di un movimento vitale organico situato oltre l'uomo individuale; ogni unione forma uno di questi organismi, che successivamente va ad inserirsi in un organismo superiore come suo membro. Quindi le forme dell'Umanità sono differenti gradi di ascensione verso Dio, inteso come unità suprema, che culmina nell'Umanità razionale, nella pura gravitazione verso il Sommo Bene. Cfr. SANZ DEL RÍO, J. *Introducción*, in KRAUSE, K. C. F. *Ideal de la humanidad para la vida*, introducción y comentarios por J. Sanz del Río, Madrid: Imprenta de Manuel Galiano, 1860, pp. 15-17.

<sup>47</sup> SANZ DEL RÍO, J. "Biografías comparadas. Kant-Krause". *Revista española de ambos mundos*, II, p. 11, 1853.



Si tratta comunque, tutto sommato, di una buona e utile biografia, che probabilmente diede a conoscere, se non il pensiero di Kant, almeno la sua vita e, soprattutto, le sue opere.

Per trovare, invece, una buona esposizione della filosofia di Kant, probabilmente la migliore nel periodo di cui ci stiamo occupando, dobbiamo attendere la pubblicazione, nel 1861, del quarto volume dell'opera *Exposición histórico-crítica de los sistemas filosóficos modernos y verdaderos principios de la ciencia* di Patricio de Azcárate. In quest'opera si trovano infatti, per la prima volta, le tre critiche esposte dettagliatamente nella loro completezza, pur essendo tuttavia presente il momento dedicato alla critica del pensiero trascendentale, su cui pesa la già più volte ripetuta accusa di soggettivismo:

L'idea fondamentale della *Critica della ragion pura* è molto semplice e molto chiara. Dei due elementi che compongono la conoscenza, cioè lo spirito umano da una parte e le cose o esseri dall'altra, o, il che è lo stesso, il soggetto e l'oggetto, Kant sopprime il secondo e riduce la scienza al primo, scarta tutta l'oggettività come assolutamente inaccessibile e risolve e riduce tutto alla soggettività. [...] Questo filosofo [Kant] distrusse lo scetticismo empirico [di Hume] creando lo scetticismo idealista, e questo è il vizio capitale del suo sistema<sup>48</sup>.

L'opposizione di Azcárate, comunque, è rivolta soprattutto alla prima *Critica*, mentre esprime grande apprezzamento per la seconda:

Mentre rinchiuso nella ragione pura, nelle astrazioni metafisiche, [Kant] scuoteva l'esistenza del mondo, dell'anima e di Dio, aprendo un precipizio che non avrebbe mai permesso di giungere a queste realtà, lo si vede ora nella ragione pratica rifare la propria opera e, passando dal soggettivo all'oggettivo, dalle forme alla realtà, riconosce come verità a cui non si può rinunciare la spiritualità e l'immortalità dell'anima, il principio morale, una vita futura e l'esistenza di Dio, tutto nel campo di un irrazionalismo irrinunciabile<sup>49</sup>.

Anche qui però, non mancano i punti di discordanza, in quanto «Kant escluse il sentimento religioso considerato filosoficamente e pretese di dare alla morale tutti i vantaggi delle scienze esatte»<sup>50</sup>. Ma, conclude Azcárate, «ciò nonostante, la lettura delle opere di Kant fortifica straordinariamente il sentimento del dovere»<sup>51</sup>.

Anche alla *Critica del giudizio* vengono riservate ampie lodi, soprattutto riguardo il giudizio estetico, anche se Azcárate ne rifiuta l'elemento essenziale dell'estetica kantiana, cioè la determinazione soggettiva del bello:

Fino a qui abbiamo seguito Kant con particolare compiacenza, perché non è stato altro che seguire il cammino della verità. Ma è il tempo di scoprire la parte debole della sua teoria, [...]. Kant, dopo aver fatto l'analisi del bello separandolo dall'utile, dal vero e dal buono; dopo aver descritto i sentimenti che produce e le facoltà che lo concepiscono, conclude riducendolo al punto

---

<sup>48</sup> DE AZCÁRATE, P. *Exposición histórico-crítica de los sistemas filosóficos modernos y verdaderos principios de la ciencia*, Madrid: Establecimiento tipog. de don Francisco de Paula Mellado, 1861, vol. 4, pp. 65-66.

<sup>49</sup> Ivi, p. 94.

<sup>50</sup> Ivi, p. 102.

<sup>51</sup> Ivi, p. 105.

di vista soggettivo. Il bello, secondo Kant, non ha esistenza assoluta ed è relativo alle facoltà dello spirito umano: la sensibilità, l'immaginazione, il gusto<sup>52</sup>.

In definitiva, la filosofia critica viene presentata come un insieme di intuizioni e prospettive originali, che però porta a delle conclusioni che non vengono accettate da Azcárate, né, come si è visto, da nessun altro storico spagnolo. Questo, come vedremo, dipende soprattutto dal fatto che le due correnti di pensiero più forti nell'ottocento spagnolo, il tomismo ed il krausismo, pur con motivazioni differenti, rifiutavano e si opponevano al kantismo essenzialmente per la sua attitudine antimetafisica.

Azcárate, comunque, conclude il proprio lavoro con una frase che, ancora una volta, sottolinea come la filosofia trascendentale fosse ancora, nel 1861, fondamentalmente ignorata in Spagna:

Nonostante l'estensione che ho dato alla mia critica della filosofia di Kant, non mi lusingo di averla data a conoscere nemmeno nei suoi punti principali, essendo un'opera superiore alle mie deboli forze. Se ottengo di destare lo studio della filosofia critica, non conosciuta nel nostro paese, avrò conseguito il mio obbiettivo<sup>53</sup>.

Questo obbiettivo non verrà, in realtà, raggiunto, visto che entrambi i periodi di neokantismo spagnolo si debbono non tanto allo studio dell'opera di Azcárate, quanto ad una riscoperta del filosofo di Königsberg fatta direttamente in Germania. Il primo neokantismo, infatti, si deve soprattutto a José del Perojo, che si addottorò ad Heidelberg con Kuno Fischer; mentre fu José Ortega y Gasset che, tornato in patria dopo esser stato allievo di Herman Cohen a Marburgo, si prodigò per la definitiva diffusione della filosofia critica in Spagna.

Concludiamo questo panorama di saggi storici su Kant con il lavoro di Zeferino González y Díaz Tuñón<sup>54</sup>, più che altro per l'importanza che questi avrà nell'università spagnola nel periodo della *Restauración* quando, dopo la caduta della Prima Repubblica e l'entrata trionfale a Madrid di Alfonso XII nel 1875, si instaurò un clima culturale caratterizzato dall'abolizione della libertà di cattedra, che portò all'espulsione o alle dimissioni dei professori universitari più progressisti, i quali vennero sostituiti da intellettuali tendenzialmente neotomisti, più conservatori e vicini alla monarchia<sup>55</sup>.

---

<sup>52</sup> Ivi, p. 112.

<sup>53</sup> Ivi, p. 113.

<sup>54</sup> Zeferino González y Díaz Tuñón (1831-1894). Studiò a Manila, nelle Filippine, all'Università di San Tommaso, dove fu poi professore fino al 1868, anno in cui ritornò in Spagna e cominciò ad insegnare nel Collegio di Ocaña. Nel 1873 viene nominato vescovo di Malaga, l'anno successivo passò alla sede di Cordova. Nel 1883 divenne arcivescovo di Siviglia. Un anno dopo fu creato cardinale, si insediò poi, nel 1885, nell'arcidiocesi di Toledo, divenendo primate di Spagna. Già l'anno successivo ritornò, per motivi di salute, nella sede di Siviglia, rinunciandovi nel 1889. Tra le sue numerose opere le più importanti sono: *Estudios sobre la filosofía de Santo Tomás* (3 voll., Manila: 1864); *Philosophia elementaria* (3 voll., Madrid 1868); *Historia de la Filosofía* (3 voll., Madrid: 1878-79); *La biblia y la ciencia* (2 voll., Córdoba: 1891).

<sup>55</sup> Juan Manuel Ortí y Lara, ad esempio, ottenne la cattedra di Metafisica all'Università di Madrid grazie all'espulsione di Nicolás Salmerón y Alonso.

Nonostante la riammissione, nel 1881, di alcuni dei professori sanzionati, saranno i neotomisti a costituire il nerbo dell'università spagnola, ed a questo si deve la grande fortuna che ebbero negli atenei di Spagna i testi di González, su cui studiò anche Unamuno, il quale ne diede, tuttavia, uno sferzante quanto rapido giudizio: "Quando mi immatricolai all'Università di Madrid, avendo diciassette anni, nel 1880, e la studiai [la metafisica] in un testo del cardinale Zeferino (con Z) González, O. P., nel quale appresi i più graziosi spropositi"<sup>56</sup>.

Nel 1864, González, che allora si trovava nelle Filippine, pubblicò un testo in tre volumi, intitolato *Estudios sobre la filosofía de Santo Tomás*, il cui scopo è quello di controbattere alle nuove filosofie europee attraverso il pensiero di Tommaso d'Aquino.

Quest'opera risulta importante in quanto costituisce la base del giudizio di González nei confronti di Kant, tanto che nel suo testo di maggior successo, la *Historia de la Filosofía*<sup>57</sup>, dove espone abbastanza dettagliatamente le prime due critiche, per la confutazione delle dottrine kantiane segue, con gli stessi argomenti e a volte quasi letteralmente, gli *Estudios sobre la filosofía de Santo Tomás*.

In quest'opera la parte che riguarda Kant, che ha un ruolo quasi predominante rispetto agli altri filosofi, deve moltissimo all'analisi ed alle critiche che aveva formulato Balmes, che viene più volte citato e seguito quasi passo per passo. Anche il giudizio, tutto sommato quasi positivo, che viene dato nell'introduzione dell'opera ha un sapore balmesiano:

Si può dire che persino la filosofia trascendentale di Kant non è stata sterile per la scienza; giacché in mezzo ai suoi grandi errori e funeste tendenze, offre esempi notevoli di poderose analisi, e presenta anche osservazioni molto profonde su alcuni punti di alta filosofia, e specialmente sulla distinzione essenziale e primaria tra le facoltà dell'ordine sensibile e quelle dell'ordine intelligibile<sup>58</sup>.

L'unico punto su cui González si discosta dal filosofo catalano è quando passa ad analizzare la *Critica della ragion pratica* che, come si è detto, Balmes non conosceva. Ed in realtà nemmeno González sembra conoscerla più di tanto, dato che lo spazio che le dedica è piuttosto ridotto e limitato, sostanzialmente, a criticare la posizione di assoluto dominio che ha il dovere nella moralità kantiana. Davvero non è possibile trovare un fondamento anteriore alla ragione per quel che concerne le verità morali? è la domanda di González. La cui risposta è, naturalmente, affermativa, in quanto l'idea di Dio è anteriore e superiore all'idea stessa di moralità<sup>59</sup>.

<sup>56</sup> DE UNAMUNO, M. *Renovación. Respuesta a un pésame*, in UNAMUNO, *Obras Completas* VIII, p. 1209.

<sup>57</sup> GONZÁLEZ, Z. *Historia de la Filosofía*, 3 voll., Madrid: Imprenta de Policarpo López, Madrid 1878 (vol. I), Imprenta á cargo de D. B. M. Araque, 1878-79 (voll. II-III).

<sup>58</sup> GONZÁLEZ, Z. *Estudios sobre la filosofía de Santo Tomás*, Manila: Establecimiento tipográfico del Colegio de Santo Tomás, 1864, tomo I, p. XXVIII.

<sup>59</sup> Cfr. Ivi, tomo III, libro 6, cap. 3.

#### 4. KANTIANI SPAGNOLI PRECEDENTI ALLA *RESTAURACIÓN*

Nel 1891, Menéndez Pelayo tenne un discorso in occasione del proprio ingresso alla “Real Academia de Ciencias Morales y Políticas”, intitolato *De los orígenes del criticismo y del escepticismo y especialmente de los precursores españoles de Kant*, a cui abbiamo già accennato all’inizio. Questo testo, pur essendo successivo al periodo di cui ci stiamo occupando, merita di essere ricordato brevemente, in quanto fu, per lungo tempo, l’unico saggio su Kant ad avere una certa notorietà, tanto che anche gli articoli più recenti si rifanno ad esso, in special modo alle, seppur poche, pagine dedicate alla fortuna della filosofia critica in Spagna.

Il discorso di Menéndez Pelayo ha come principale obiettivo l’identificazione dei precursori spagnoli di Kant. Per questo motivo, prima traccia un breve e schematico, anche se preciso, riassunto del pensiero del filosofo tedesco, per poi passare all’analisi, appunto, dei suoi precursori, sottolineando che «nel parlare di precursori di Kant non intendo nel senso puerile che Kant abbia rubato o si sia appropriato delle loro idee, che probabilmente non conobbe, bensì che trovo e faccio notare una coincidenza di pensiero»<sup>60</sup>.

Comincia quindi a segnalare vari filosofi che possono essere considerati come le fonti o gli anticipatori di Kant, a cominciare da Hume e Cartesio per poi fare un percorso lungo la storia della filosofia, a partire da Arcesilao<sup>61</sup>, scolarca dell’Accademia platonica, fino a giungere a Luis Vives (1492-1540), Francisco Sánchez (1551-1623) e Pedro de Valencia (1555-1620), che Menéndez Pelayo considera i principali precursori spagnoli della filosofia critica<sup>62</sup>. Egli sostiene poi che proprio la presenza di questi filosofi «ha favorito le diverse, seppur singolari e fugaci, apparizioni della dottrina kantiana»<sup>63</sup> in Spagna. Menéndez Pelayo riporta poi i nomi dei principali neokantiani spagnoli del XIX secolo, e cioè:

1. i catalani Ramon Martí d’Eixalá (1808-1857) ed il suo allievo Francesc Xavier Llorens i Barba (1820-1872);

2. il logico e matematico José María Rey y Heredia (1818-1861);

3. il medico Matias Nieto Serrano (1813-1902),

oltre ai già citati José del Perojo e Manuel de la Revilla.

L’importanza nella storiografia filosofica spagnola di Menéndez Pelayo ha fatto sì che questi siano stati accettati come neokantiani dalla critica successiva, anche se ciò, come ora vedremo, può essere considerato vero solamente per Rey y Heredia e, seppur solo in parte, per Llorens i Barba. È falso, invece, per Martí d’Eixalá, mentre Nieto Serrano merita un discorso particolare, in quanto la sua adesione al kantismo è molto discutibile<sup>64</sup>.

<sup>60</sup> MENÉNDEZ PELAYO. *De los orígenes del criticismo y del escepticismo*, p. 136.

<sup>61</sup> Cfr. *ivi*, pp. 153-154: «Arcesilao è, nel mondo antico, il primo pensatore che legittimamente può essere chiamato precursore di Kant, con la differenza importante che Kant crede nella Metafisica futura, anche se non nell’attuale, e Arcesilao né nell’attuale né nella futura».

<sup>62</sup> Cfr. *ivi*, pp. 167-208.

<sup>63</sup> *Ivi*, p. 216.

<sup>64</sup> Cfr. NÚÑEZ RUIZ, D. *La mentalidad positiva en España: desarrollo y crisis*, Madrid: Tucar Ediciones, 1975, p. 139.

#### 4.1 RAMON MARTÍ D'EIXALÁ

Ramon Martí d'Eixalá fu soprattutto un uomo di legge, che occupò dal 1835 la cattedra di "Ideologia e Logica" dell'Università di Barcellona. Le sue influenze in campo filosofico provengono soprattutto da Locke, da Hume, dall'ideologia francese e dalla scuola scozzese del senso comune, anche se dei lavori di Hamilton e Reid poté conoscere poco<sup>65</sup>, pur essendoci un certo grado di somiglianza tra il metodo propugnato dal catalano ed il procedimento metodico degli scozzesi, in quanto condividono la prudenza e la misura che esige l'induzione scientifica

Martí d'Eixalá fu, probabilmente, il primo a tenere corsi sistematici di storia della filosofia in una università spagnola, anticipando il "Piano Pidal" del 1845 con cui si istituirono le prime cattedre di questa disciplina. Con l'intenzione di usarlo come testo di riferimento per le lezioni, tradusse il testo di Jean-François Amice, *Manuel de philosophie expérimentale* (Paris: 1829), arricchendolo con un'appendice dedicata alla storia della filosofia in Spagna<sup>66</sup>.

In questo testo troviamo un paragrafo che, pur non essendo chiaro se scritto da lui o da Amice, a nostro avviso spiega chiaramente il grado di interesse che egli poteva riservare alla filosofia critica e quanto presunto possa essere il suo kantismo: "È sorta un'altra [scuola filosofica] che è conosciuta con il nome di scozzese. Usando una prudente riserva, si guarda bene dal risolvere le questioni a priori: si limita a raccogliere tutti i fatti osservabili, sia interni che esterni, e ad affermare ciò che rigorosamente risulta da essi"<sup>67</sup>.

La pur nota influenza kantiana in Hamilton e Reid, viene qui quasi eliminata e viene considerato positivo il fatto che la scuola scozzese «si guarda bene dal risolvere le questioni a priori». Il passo spiega come l'interesse di Martí d'Eixalá sia, in realtà, rivolto al senso comune della scuola scozzese, oltre a mostrare una poca affinità diretta con Kant, che l'autore comunque non doveva conoscere molto bene. Infatti, come scrive Jaume Roura, nell'unica opera abbastanza recente su Martí d'Eixalá, «l'informazione che poté avere Martí della filosofia tedesca dovette consistere quasi unicamente in una certa conoscenza del pensiero di Kant. Anche se abbiamo constatato che nella biblioteca c'era una traduzione francese della *Critica della ragion pura*, il fatto è che le citazioni del *Curso* relative a Kant non procedono da quest'opera, bensì da Schön, un divulgatore mediocre del kantismo in Francia»<sup>68</sup>.

Il *Curso* cui si riferisce Roura è il *Curso de Filosofía elemental dedicado á las universidades y colejos [sic] de España*, pubblicato da Martí d'Eixalá nel 1841 e che costituisce il suo lavoro più importante in campo filosofico. In questo testo, a riprova della scarsa presenza del kantismo nella sua filosofia, il nome di Kant viene citato solo quattro volte, e l'unica citazione

<sup>65</sup> Cfr. MENÉNDEZ PELAYO. *De los orígenes del criticismo y del escepticismo*, p. 216, n. 1.

<sup>66</sup> AMICE, J.-F. *Manual de historia de la filosofía*, traducción del *Manual de Filosofía experimental* de Mr. Amice y aumentado con un apéndice con la Filosofía de España y con una bibliografía de R. Martí de Eixalá, Barcelona: Imprenta del Constitucional, 1842.

<sup>67</sup> Ivi, p. 198.

<sup>68</sup> ROURA, J. *Ramon Martí d'Eixalá i la filosofia catalana del segle XIX*, Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1980, p. 183.

diretta proviene, appunto, dall'opera di Luis-Francois Schön, *Philosophie transcendente, ou Système d'Emmanuel Kant* (Paris: A. Ledoux, 1831).

Proprio questi paragrafi dimostrano quanto poco fosse presente Kant nel pensiero del filosofo catalano, che si sentiva, invece, sicuramente molto più vicino a Hume:

Nell'opinione di Kant le idee di spazio e di tempo sono *intuizioni pure e necessarie*. «Lo spazio ed il tempo» dice «non possono derivare dagli oggetti sensibili, poiché la percezione di questi oggetti non è possibile senza riferire le sensazioni ad oggetti che si trovano da qualche parte, distanti gli uni dagli altri, esistendo simultaneamente o successivamente. Bene, le nozioni di luogo, di distanza e di successione suppongono necessariamente lo spazio e il tempo: quindi lo spazio ed il tempo sono anteriori agli oggetti; esistono a priori e queste idee, ben lontane dal provenire dagli oggetti, sono quelle che rendono possibile la percezione degli oggetti stessi»<sup>69</sup>.

La citazione viene dal testo di Schön, che descrive lo spazio ed il tempo come idee, non come forme pure della sensibilità. Probabilmente è per questo che Martí d'Eixalá prosegue con una critica che si rifà alla concezione di spazio e tempo come "oggetti":

Naturalmente si nota che il filosofo di Königsberg è caduto in un circolo vizioso, poiché se la percezione degli oggetti sensibili è possibile solo riferendo le sensazioni a oggetti che si trovano da qualche parte, la percezione di questi ne esigerà altri e così all'infinito. Se si dicesse che gli oggetti a cui si riferiscono le sensazioni non sono sensibili, cadiamo in un altro inconveniente: non sappiamo cosa saranno questi oggetti, né con che autorità si suppongono<sup>70</sup>.

A questo punto Martí d'Eixalá, che probabilmente era cosciente della difficoltà di riflettere il pensiero kantiano per mezzo di un intermediario, inserisce una nota, in cui sente il bisogno di avvertire che «partiamo dal presupposto che M. Schön abbia presentato con esattezza il concetto di Kant»<sup>71</sup>. Ciò nonostante, continua la sua analisi del pensiero del tedesco sulla stessa linea:

Prescindendo da questo, pensiamo che nella supposizione dello stesso filosofo ci sarebbe impossibile acquisire una prima idea di corpo, perché secondo lui le sensazioni si riferiscono ad oggetti distanti gli uni dagli altri e che esistono simultaneamente o successivamente, cosa che può succedere quando si abbia la prima idea. Di modo che, dopo aver supposto come esistenti a *priori* le idee di spazio e tempo, affinché fossero possibili quelle di successione e di situazione, troviamo che queste non sono ottenibili dalla supposizione indicata.

Quel che succede in virtù dell'abitudine, Kant lo ha trasformato in una circostanza indispensabile per la percezione degli oggetti sensibili, e di conseguenza preesistente ad essi. Un'abitudine irresistibile, che si fortifica in ogni momento dell'esistenza, fa sì che all'idea di qualsiasi corpo sommiamo all'istante quella di una situazione determinata nello spazio e quella di un certo tempo; e questo anche se, essendo l'idea generale, non dovrebbero trovarsi in essa le circostanze di luogo e tempo<sup>72</sup>.

In quest'ultimo paragrafo è abbastanza evidente l'influenza di Hume, mentre non si trova né qui né in nessun altro passo dell'opera di Martí d'Eixalá una qualsiasi affinità con il pensiero di

<sup>69</sup> MARTÍ DE EIXALÁ, R. *Curso de Filosofía elemental dedicado á las universidades y colejos de España*, Barcelona: Imprenta de D. José María de Grau, 1845 (2ª edición), pp. 103-104.

<sup>70</sup> Ivi, p. 104.

<sup>71</sup> Ibidem, n. 2.

<sup>72</sup> Ivi, pp. 104-105.

Kant. Anzi, la lettura dei suoi testi rende evidente come, soprattutto, gli sia del tutto estraneo il punto di vista trascendentale e come, in sostanza, del criticismo kantiano egli non abbia recepito né mutuato quasi nulla, se togliamo una certa rigorosità metodologica, che è comunque una probabile filiazione della scuola scozzese.

#### 4.2 FRANCESC XAVIER LLORENS I BARBA

Un discorso differente si deve fare per il suo allievo Francesc Xavier Llorens i Barba, il cui pensiero, differentemente da quello di Martí d'Eixalá, può essere definito, almeno in buona parte, kantiano. Il problema, in questo caso, è che egli, se escludiamo il discorso d'inaugurazione dell'anno accademico 1854-55<sup>73</sup>, non pubblicò nessun'opera. Come scrisse Menéndez Pelayo, che fu suo allievo, «non ha lasciato altro che appunti ed estratti delle sue lezioni, ma fu un poderoso educatore di intelligenze, la cui influenza, come quelle di Socrate, non restò archiviata nei libri, bensì negli spiriti umani»<sup>74</sup>.

Il “socratismo” di Llorens i Barba fu un vero e proprio metodo, che formò il meglio dell'intellettualità catalana della seconda metà dell'Ottocento, anche se, però, non permette una valutazione storica efficace del suo effettivo contributo alla filosofia catalana e spagnola. Tanto che nel 1916, poco più di quarant'anni dopo la sua morte, quand'erano ancora in vita vari suoi allievi, Eugeni d'Ors poteva scrivere senza poter essere smentito:

Francesc Xavier Llorens è, per le nuove generazioni di Catalogna, un conturbante enigma. Orale nella forma, socratico nel metodo, la sua vita fu tutta nel suo insegnamento. Se non che, Socrate d'aula, non ha avuto il suo Platone, ma nemmeno il suo Senofonte. Non è facile trovare un Senofonte o un Platone nel chiuso d'un'aula. Meno difficilmente si troveranno nell'ampiezza d'una piazza pubblica. Perciò, se Socrate tornasse in una città dei nostri tempi, si inclinerebbe di più ad essere giornalista che non professore<sup>75</sup>.

I testi di Llorens i Barba che possediamo sono costituiti esclusivamente dai suoi appunti o dagli appunti presi a lezione dai suoi allievi, tra l'altro pubblicati tutti agli inizi del Novecento. È il caso delle *Lecciones de Filosofía*<sup>76</sup> che, impartite durante gli anni accademici 1864-65 e 1867-68 e date alle stampe solo nel 1920, costituiscono l'opera più importante per la conoscenza della sua filosofia.

In questa, Llorens i Barba tentò di innestare buona parte del pensiero kantiano, anche se lo fece da una prospettiva molto personale e fortemente condizionata da un lato dalla scuola scozzese e catalana del senso comune, dall'altro da un certo scolasticismo, che d'altra parte era imperante negli ambienti culturali dell'epoca. La sua preoccupazione maggiore era data dalla constatazione

<sup>73</sup> LLORENS I BARBA, F. X. *Oración inaugural del año 1854-1855 en la Universidad de Barcelona*, Barcelona: Imprenta de Tomás Gorchs, 1854.

<sup>74</sup> MENÉNDEZ PELAYO. *De los orígenes del criticismo y del escepticismo*, p. 216, n. 1.

<sup>75</sup> D'ORS, E. “Pròleg”. *Arxiu de l'Institut de Ciències*, 1, p. 22, 1916.

<sup>76</sup> LLORENS I BARBA, F. X. *Lecciones de Filosofía explicadas en la Universidad Literaria de Barcelona durante los cursos de 1864-65 y 1867-68*, Barcelona: Imprenta Elzeviriana, 1920.

che, dopo Kant, la filosofia non poteva indirizzarsi né verso l'idealismo di Fichte o di Hegel né verso uno scetticismo assoluto. La soluzione di Llorens i Barba era di impostare il proprio pensiero su una filosofia del senso comune che fosse basata su un "realismo naturale", ma allo stesso tempo tenuta insieme dal cristianesimo e da una specie di "movimento socratico moderno". Cioè, sostanzialmente, una filosofia religiosa con la credenza nel realismo naturale e nella distinzione sostanziale tra soggetto ed oggetto:

Se cerchiamo una metafisica in qualsivoglia scuola prima di Kant, troveremo che le promesse sono molto maggiori [rispetto a ciò che viene mantenuto], se cerchiamo una metafisica, anche se non ha questo nome, tra le scuole che sono nate dopo Kant, vedremo che lì le costruzioni sono ideali ed i loro autori affermano il tutto e ciascuna della parti di queste costruzioni. Mostrano una sicurezza che possiamo concepire solo in un essere che sappia tutto, nella vera *omni scientia* dell'Essere Supremo. Tra questi due estremi si trova la Scuola del Senso Comune<sup>77</sup>.

Bisogna sottolineare come in tutta l'opera di Llorens i Barba sia fondamentale la distinzione storica tra le scuole precedenti e posteriori a Kant, il che rende evidente il riconoscimento della centralità del pensiero critico all'interno della storia della filosofia e delle riflessioni dello stesso filosofo catalano.

Bisogna ricordare, inoltre, come si possa evincere quanto fossero predominanti le influenze della scuola scozzese e di Kant nel suo progetto filosofico, già dall'affermazione fatta, ancora nel 1847, durante uno degli esercizi per il concorso per la cattedra di Filosofia e Storia della Filosofia, in cui Llorens i Barba sostenne: "Due scuole rinnovano lo spirito della scienza ed aspirano a costituire la sua filosofia: la scuola scozzese e quella tedesca, Reid e Kant. Il primo rivendica le verità che formano il patrimonio dell'umanità, il secondo investiga le prerogative della ragione"<sup>78</sup>.

Anche se il collegamento con la tradizione catalana e scozzese del senso comune può sembrare, in un certo senso, la negazione del kantismo, l'influenza kantiana nel pensiero di Llorens i Barba dovrebbe essere stata, almeno in alcuni aspetti della sua riflessione, abbastanza significativa. Ciò nonostante, essa è stata negata dai primi commentatori, o per lo meno essi ne hanno tentato di ridurre al minimo la portata, tanto che nel manoscritto delle *Lecciones de filosofia* si può trovare una nota, scritta da Milá y Fontanals, amico e collega di Llorens i Barba, che dice:

È possibile si scoprono in queste lezioni alcune tendenze kantiane, verso cui fu propenso in un breve periodo della sua vita filosofica, trasportatovi dall'esempio di Hamilton e dal concetto, senza dubbio esagerato, della limitazione dell'intelletto umano. Anche se quella tendenza si incamminava ad un fine interamente opposto a quello di alcuni moderni neokantiani, il professore manifestò posteriormente ad alcuni amici il progetto di abbandonarlo completamente<sup>79</sup>.

---

<sup>77</sup> Ivi, p. 404.

<sup>78</sup> Citato in CUSCÓ I CLARASÓ, J. *Fransesc Xavier Llorens i Barba i el pensament filosòfic a Catalunya*, Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1999, p. 62.

<sup>79</sup> LLORENS I BARBA. *Lecciones de Filosofia*, p. III. La nota è riportata "per conoscenza" nell'*Avvertenza preliminare*.



I motivi di questa specie di censura del kantismo, che è tipica dell'ambiente culturale spagnolo del XIX secolo e la causa principale della poca fortuna della filosofia critica in Spagna, come vedremo nella conclusione di questo lavoro. Quel che qui ci preme evidenziare è come, nonostante una tale annotazione, già nelle prime pagine di *Lecciones de filosofía* troviamo espressi grandi apprezzamenti verso l'opera di Kant:

La Metafisica aristotelica, perfezionata dagli scolastici e irrobustita dall'autorità e dalle profonde ricerche di Leibnitz, regnava senza contraddizioni in Germania quando apparve Kant; e questo filosofo, su cui ho molto, moltissimo da dire e di cui non dobbiamo prendere espressioni slegate, ma dobbiamo studiare profondamente il suo sistema, fu il vero contraddittore della Metafisica aristotelica. Perché, appoggiandosi a quel che disse Locke sul fatto che, prima di darci alla speculazione, dobbiamo esaminare il valore delle nostre facoltà, intraprese una revisione di tutti i nostri atti conoscitivi, li assoggettò ad una critica e da questa critica uscì la dichiarazione dell'impossibilità di una Metafisica e la riduzione della speculazione umana alla contemplazione dei fenomeni della coscienza, a una nuova fenomenologia dell'anima. Tale è il risultato della *Critica della ragion pura*, la negazione di ogni Metafisica, il dire che non possiamo affermare niente se non quello che succede<sup>80</sup>.

Pur lodando il filosofo di Königsberg, Llorens i Barba non lo segue per quel che riguarda la spiegazione della conoscenza, pur riconoscendo sulla sua scorta i limiti dell'intelletto. Il pensatore catalano, infatti, considera il filosofo tedesco essenzialmente uno scettico, in quanto l'assunzione del "senso comune" di stampo scozzese gli permette di dichiarare reali l'esistenza dell'anima e di Dio, che Kant, nella sua *Critica della ragion pura*, negava potessero essere conosciute. D'altro canto, però, Llorens i Barba ritiene che nella *Critica della ragion pratica* sia espressa la propria stessa visione per quel che riguarda il dovere e l'agire morale:

Ma, d'altra parte, questo filosofo entra nella Filosofia pratica e vede in essa l'accettazione di tutto ciò che aveva negato nella speculativa. Di modo che l'affermazione dell'esistenza reale, negata dalla Filosofia speculativa, è assicurata dalla Filosofia pratica di Kant. Il lettore non ha altro rimedio che o abbandonare, senza concedergli nessun valore, tutto il lavoro kantiano o accettare il risultato positivo della dottrina dell'illustre filosofo di Königsberg, cioè l'affermazione delle esistenze reali, anche quando queste esistenze non possano essere conosciute speculativamente<sup>81</sup>.

Questa lode, comunque, non elimina, se non in parte, il giudizio sullo "scetticismo" kantiano, perché la postulazione della libertà, dell'immortalità dell'anima e di Dio ne permettono solo l'affermazione pratica ma non una conoscenza razionale, che invece è intrinseca alla filosofia del senso comune. Llorens i Barba accetta, fondamentalmente, il «risultato positivo della dottrina dell'illustre filosofo di Königsberg», ma lo coniuga con il senso comune di origine scozzese, che gli permette di costruire una metafisica conoscibile anche per via razionale.

Il kantismo di Llorens i Barba è, certamente, un kantismo peculiare. Ciò nonostante, tuttavia, nella sua filosofia si presenta, a nostro avviso, una costante influenza kantiana, almeno per quel che riguarda il metodo e la finalità. Si tratta, infatti, di una filosofia che si preoccupa più dello

<sup>80</sup> Ivi, p. 9.

<sup>81</sup> Ibidem.

strumento e delle condizioni del corretto pensare che del contenuto filosofico stesso. Egli volle importare, in un certo senso, il progetto critico kantiano nella Catalogna della seconda metà del XIX secolo. Viste in quest'ottica, le *Lecciones de Filosofía* sono uno studio dei primi principi che stanno alla base di ogni acquisizione di conoscenza e che rendono possibile la conoscenza stessa, nonché un'analisi dei contenuti della coscienza. Ciò non toglie che gli esiti della filosofia di Llorens i Barba, con una nuova costituzione della metafisica attraverso le credenze originale dell'essere umano accertate mediante il senso comune, abbiano, in realtà una relazione molto labile con le conclusioni del pensiero kantiano.

### 4.3 JOSÉ MARÍA REY Y HEREDIA

José María Rey y Heredia può essere considerato l'unico vero kantiano spagnolo del periodo precedente alla *Restauración*, nel senso in cui lo si poteva essere nella Spagna del XIX secolo. Professore di Psicologia e Logica a Cordova, pubblicò due testi, *Elementos de Lógica* (Madrid: 1849) e *Elementos de Ética* (Madrid: 1853) che ebbero un enorme successo come libri di testo per le scuole superiori in tutta Spagna. Queste opere, che venivano considerate kantiane, non hanno, anche secondo Lutoslawski<sup>82</sup>, che un vago sentore di kantismo nella definizione di categoria e nella distinzione tra giudizi analitici e sintetici.

Ben più importante, invece, è l'influenza di Kant sull'opera *Teoría transcendental de las cantidades imaginarias*<sup>83</sup>, pubblicata postuma nel 1865, che secondo Menéndez Pelayo «è senza dubbio l'opera più originale che il movimento kantiano abbia prodotto in Spagna»<sup>84</sup>. Si tratta di un libro di matematica pura, in cui l'autore vuole risolvere il problema dell'assurdità dei cosiddetti “numeri immaginari”, la cui definizione lasciamo alle parole dello stesso Rey y Heredia:

Quando i matematici qualificano come impossibili ed assurde le radici immaginarie, sono soliti formare un ragionamento che sembra naturale e che di fatto è impeccabile dal punto di vista logico, considerando buono il principio o premessa in cui lo fondano, che è la divisione ordinaria di tutte le quantità in positive e negative.

«Che sia, dicono, positiva o negativa la quantità che si prenda per radice, le sue potenze di grado pari devono essere positive, come insegna la cosiddetta *regola dei segni* nella moltiplicazione, di cui l'elevazione a potenza non è che un caso particolare.

Quindi è impossibile che le quantità negative siano seconde, quarte, seste... ed in generale potenze di grado pari.

Quindi le radici di grado pari di una quantità negativa sono impossibili, dato che la loro estrazione suppone che tale quantità sia un quadrato o una potenza di grado pari».

Queste radici singolari, la cui forma ordinaria è

$\sqrt{-A}$ ,  $^4\sqrt{-A}$ ,  $^6\sqrt{-A}$ ,  $^8\sqrt{-A}$ ,... ed in generale  $^{2n}\sqrt{-A}$ ,

<sup>82</sup> LUTOSLAWSKI, *Kant in Spanien*, p. 222.

<sup>83</sup> REY Y HEREDIA, J. M. *Teoría transcendental de las cantidades imaginarias*, precedida de un prólogo-biografía por P. F. Monlau, Madrid: Imprenta Nacional, 1865

<sup>84</sup> MENÉNDEZ PELAYO. *De los orígenes del criticismo y del escepticismo*, p. 217, n. 1.

portano il caratteristico nome di *immaginarie*, come per denotare l'immaginario, cioè l'illusorio che sarebbe il cercare di estrarle o di esprimerle sotto la categoria comune di *quantità*<sup>85</sup>.

Il progetto di Rey y Heredia prevede, attraverso l'uso del metodo trascendentale kantiano, una riformulazione di alcuni principi matematici, in special modo quello della distinzione tra numeri positivi e numeri negativi, al fine di rendere evidente la naturalità e la non assurdit  dei numeri immaginari, che fino a quel momento erano stati considerati delle eccezioni alle regole matematiche, in quanto si deve «provare che la divisione [delle quantit  in positive e negative], che sembra cos  adeguata,   antilogica e falsa, e [...] si deve] stabilire la legittimit  e persino la naturalit  delle [quantit ] immaginarie, fino al punto di pretendere che siano ammesse a formare un nuovo membro di quella divisione, che dichiara incompleta»<sup>86</sup>.

L'influenza kantiana si nota gi  nell'*Introduzione* all'opera, dove Rey y Heredia si dilunga nell'analisi delle forme pure di spazio e tempo, che sono «le forme indefettibili ed immanenti di ogni intuizione empirica dei fenomeni del mondo esterno ed interno. [...] Le intuizioni di spazio e di tempo non derivano dall'esperienza, bens  la precedono e sono condizioni trascendentali della sua possibilit »<sup>87</sup>. Allo stesso modo, anche la relazione, analizzata in seguito, spazio-geometria e tempo-algebra rivela profondi influssi kantiani, anche se il nome del filosofo di Königsberg compare per la prima volta solo alla fine dell'*Introduzione*, quando Rey y Heredia scrive: «Chi non sa che KANT fu prima un matematico che un critico? [...] La critica kantiana   un ammirabile lavoro matematico»<sup>88</sup>.

Il kantismo, inoltre,   in special modo evidente in tutto il primo capitolo, in cui Rey y Heredia presenta e spiega le categorie pure dell'intelletto, che costituiscono il fondamento gnoseologico su cui basa tutte le dimostrazioni matematiche successive, e riproduce anche la tavola dei giudizi e la tavola delle categorie. In appendice all'opera, inoltre, egli pubblica la traduzione di un *Fragmento de la lógica transcendental* che, come si accennava in principio, costituisce la prima traduzione in lingua spagnola di un testo di Kant. Il frammento corrispondente in pratica al primo capitolo dell'*Analitica transcendental* [A 65 / B 90-113], e cio  precisamente le sezioni riguardanti la deduzione trascendentale della tavola delle categorie<sup>89</sup>.   interessante notare, inoltre, come nel riassunto di tutta l'opera che conclude il testo, Rey y Heredia tralascia del tutto il contenuto matematico della stessa per elencare solamente i principi che ne stanno alla base, espressi in tre massime distinte:

---

<sup>85</sup> REY Y HEREDIA, *Teoría transcendental de las cantidades imaginarias*, p. 23.

<sup>86</sup> Ivi, p. 24.

<sup>87</sup> Ivi, p. 10-11

<sup>88</sup> Ivi, p. 22.

<sup>89</sup> *Critica de la razón pura por E. Kant. Fragmento de la lógica transcendental*, ivi, pp. 295-305.

Eccolo qui presentato [il riassunto] nei tre pensieri che regnano in tutta l'opera.

1° Il simbolo  $\sqrt{-1}$  è un segno di perpendicolarità. – Buée<sup>90</sup>

2° I numeri imitano lo spazio, anche se sono di natura differente. – Pascal

3° Il quadro delle categorie dell'intelletto indica tutti i momenti di una scienza speculativa progettata e persino del suo ordinamento e regime. – Kant

Il primo è un pensiero puramente matematico.

Il secondo è di Filosofia matematica

Il terzo è di Filosofia trascendentale<sup>91</sup>.

Purtroppo le deduzioni matematiche di cui si compone la maggior parte del libro sono estremamente complesse, ed è quindi piuttosto arduo apprezzare fino in fondo il kantismo che ne è alla base. La prova più determinante di questa affermazione si trova nel *Glossario delle principali voci impiegate nell'esposizione della teoria trascendentale delle quantità immaginarie* che Rey y Heredia inserisce come seconda appendice della propria opera. Qui egli elenca una serie di termini matematici e filosofici, che a suo avviso sono essenziali per la comprensione dell'opera, seguiti dalla loro spiegazione che, se escludiamo la terminologia strettamente matematica, rappresentano in maniera chiara ed inequivocabile la filiazione kantiana del suo metodo, come appare evidente dalla definizione del termine "Trascendentale":

Voce tanto comunemente usata quanto poco compresa nel suo vero significato critico: il trascendentale non è l'oscuro, né il sublime, né il profondo, né l'elevato, e nemmeno il fondamentale, bensì puramente e semplicemente ciò che si stabilisce a priori come condizione necessaria nella conoscenza delle cose. Quando concepiamo lo spazio ed il tempo come condizioni formali di ogni intuizione esterna od interna, abbiamo un concetto trascendentale dello spazio e del tempo. L'Estetica che ci dà questi concetti si chiama per questo *trascendentale*.

Le categorie intellettuali considerate non semplicemente come concetti a priori, bensì come riferite a priori ad oggetti dell'esperienza, come condizioni della possibilità del pensiero empirico di questi oggetti, sono concetti trascendentali; e la Logica, che così li studia e li considera, è giustamente la Logica *trascendentale*.

Così anche una teoria dell'immaginarismo che considera questa affezione della quantità come una deduzione o applicazione necessaria dei concetti intellettuali al numero ed alla estensione, merita il titolo di *teoria trascendentale dell'immaginarismo*, che abbiamo posto come titolo dell'opera<sup>92</sup>.

A nostro avviso, Rey y Heredia fu l'unico pensatore nella Spagna del XIX a potersi dire kantiano, nel senso più proprio del termine, in quanto non si limitò ad accettarne la filosofia o a mutuarne delle parti, più o meno recepite e comprese. Al contrario, egli si sforzò di utilizzare il metodo kantiano nelle scienze matematiche, nel tentativo di risolvere una loro contraddizione

---

<sup>90</sup> Adrien-Quentin Buée (1746-1826), meglio noto come Abbé Buée, fu un matematico francese che, durante la rivoluzione francese ed il primo periodo napoleonico, si rifugiò a Londra. Qui nel 1806 pubblicò, sulla rivista "Philosophical Transactions of the Royal Society of London", un articolo intitolato *Mémoire sur les quantités imaginaires*, dove presentava la possibilità della rappresentazione geometrica dei numeri complessi, che fu il primo tentativo di interpretazione dell'immaginarismo attraverso la perpendicolarità. Buée giunse a questa conclusione in maniera indipendente rispetto al matematico inglese John Wallis (1616-1703), che l'aveva intuita nell'opera *De Algebra tractatus* del 1685, e probabilmente prima dello svizzero Jean-Robert Argand (1768-1822), che pubblicò, anch'egli nel 1806, un articolo sulla stessa questione. Tale raffigurazione geometrica dei numeri complessi, comunque, porta il nome di Argand, il cui articolo sulla stessa questione ebbe molta più diffusione di quello di Buée, che rimase praticamente sconosciuto.

<sup>91</sup> REY Y HEREDIA, *Teoría transcendental de las cantidades imaginarias*, p. 291.

<sup>92</sup> Ivi, p. 317.

interna, cioè l'esistenza di quantità considerate assurde come quelle espresse dai numeri immaginari. Purtroppo, la morte precoce non gli permise di sviluppare oltre tali intuizioni, né di far sì che la propria opera avesse il riconoscimento che, probabilmente, avrebbe meritato.

#### 4.4 MATIAS NIETO SERRANO

Matias Nieto Serrano ha bisogno d'essere analizzato con una certa attenzione giacché, pur essendo «*der einzige Mann in Madrid, der sich für einen Kantianer hält*»<sup>93</sup>, come lo definì Lutoslawki, vedremo come tale presunto kantismo sia, in realtà abbastanza labile.

Nieto Serrano fu medico, presidente dell'Accademia di Medicina, senatore, redattore di varie riviste mediche e autore di varie opere di medicina e di filosofia. La sua fama di kantiano la deve soprattutto al più enigmatico tra i suoi testi, il *Bosquejo de la Ciencia Vivente. Ensayo de Enciclopedia Filosófica*, di cui pubblica la prima parte nel 1867, intitolata *Prolegómenos de la Ciencia*, mentre la seconda, forse dedicata alla filosofia pratica, non vedrà mai la luce. Si trattava di un progetto di enciclopedia filosofica che non riuscirà a completare, anche se nel 1884 pubblicò *Filosofía de la naturaleza*, in cui una nota a sinistra del frontespizio dichiara: «Quest'opera è la prima parte dell'*Enciclopedia Filosófica*, che a sua volta è il complemento di *Abbozzo della scienza vivente [Bosquejo de la Ciencia Vivente]*».

L'obbiettivo del *Bosquejo* è, come afferma lo stesso autore nella prefazione, «uno sforzo indirizzato ad introdurre, nel tutto e nella diversità, l'unità e la conciliazione possibili; a stabilire non *un sistema*, bensì IL VERO E UNICO SISTEMA»<sup>94</sup>.

Nieto Serrano, cioè, teorizza la possibilità di un sistema aperto, contro i sistemi chiusi ed assoluti; un sistema che sia in divenire, ma che inglobi e sintetizzi ogni sapere scientifico particolare. La descrizione di questo sistema si presenta particolarmente interessante:

Anticipo, naturalmente, che SISTEMA e SISTEMA ASSOLUTO non possono essere oggi, e continuare ad esser sempre, nessun sistema determinato e, allo stesso modo, nessun sistema determinato non può essere, né oggi né mai, sistema assoluto. [...] La difficoltà ora è di fare *un sistema* quando si è sostenuto che *nessun sistema fatto* [concluso] può essere *il sistema*. Non vedete un modo per eluderla?

Se io dicessi che il mio sistema era una parte, sempre imperfetta, ma più o meno perfetta del sistema dell'umanità, mi si potrebbe accusare di contraddizione o di errore? Non sarei forse, al contrario, nel giusto e nel vero? Non mi farei comprendere dagli altri, comprendendoli sotto il mio punto di vista?

Certamente non farò, né penso di fare altro che lo STESSO che tutti i miei predecessori, anche se in un *altro modo*. Questo, ciò nonostante, lo farò riconoscendo ed anticipando che quanti me seguiranno faranno, anche loro in un *altro modo*, lo STESSO che [sto facendo] io.

Questo «STESSO» è il sistema assoluto che proclamo e che tento di realizzare in parte, desiderando solamente che sia successivamente e definitivamente perfezionato<sup>95</sup>.

<sup>93</sup> LUTOSLAWSKI, *Kant in Spanien*, p. 229.

<sup>94</sup> NIETO SERRANO, M. *Bosquejo de la Ciencia Vivente. Ensayo de Enciclopedia Filosófica*, Madrid: Carlos Bailly-Bailliere, 1867, p. X.

<sup>95</sup> Ivi, pp. X-XI

A nostro avviso, in queste parole è rinchiusa la caratteristica essenziale del kantismo di Nieto Serrano, che è segnato da una evidente venatura hegeliana. Infatti, se è rintracciabile lungo tutta l'opera un certo influsso neokantiano, che lo porta a dichiarare l'inaccessibilità gnoseologica della metafisica speculativa intesa nel modo tradizionale e la necessità di un uso critico della ragione, è anche vero che si possono individuare ben più profonde influenze hegeliane, come, per esempio, nell'uso sistematico di categorie come la "totalità concreta" e la "storicità". Tutta l'opera, in effetti, ha un sapore, più che kantiano, vagamente hegeliano, anche se Nieto Serrano non scivola, o cerca di non scivolare, nell'idealismo, restando ancorato ad una sorta di realismo con forti connotazioni vitalistiche.

La caratteristica principale del suo kantismo, si diceva, è però un'altra ed è saldamente legata con la sua stessa idea di Sistema Assoluto. Questa caratteristica si fa più evidente nell'introduzione di *Filosofia de la naturaleza*, dove Nieto Serrano riassume brevemente le idee esposte nel *Bosquejo de la Ciencia Vivente*:

Un sistema parziale con la pretesa d'essere universale fu quello stabilito da Kant, gettando via tutti i dogmatismi fondati su tesi assolute e proclamando la critica sulla base della distinzione tra soggetto ed oggetto.

Un altro sistema è quello sostenuto da Fichte, Schelling, Hegel e altri panteisti, consegnando in maggior o minor grado l'identità delle due tesi antagoniste del criticismo kantiano.

Un altro sistema è quello esposto da Renouvier, restaurando ed animando con nuovo spirito la critica di Kant, liberandosi della sostanza e riducendo il mondo ad un fenomenismo sottomesso a leggi.

Ma, a maggior ragione, sarà SISTEMA quello che giunga a riunire il dualismo di Kant con l'unitarismo di Hegel ed il sostanzialismo di entrambi con il fenomenismo di Renouvier.

Un simile sistema non può essere nessun sistema determinato, a meno di optare per il dualismo o per l'identità, per il sostanzialismo o per il fenomenismo.

Al contrario, deve essere il Sistema generale, o indeterminato in altro modo che non sia sistema generale, ed è a questo che abbiamo sempre prestato attenzione, servendocene come fondamento per il nostro abbozzo teorico<sup>96</sup>.

Il Sistema, cioè, si configura come un ideale della ragione: qualcosa di non realizzabile senza cadere nell'errore, ma utilizzabile come ideale. Si tratta, in fondo, di un uso regolativo, alla maniera kantiana, dell'idea di Sistema Assoluto, che conduce l'uomo nella ricerca scientifica attraverso la prospettiva di un ideale più alto, cioè il Sistema Assoluto. Questo però è irrealizzabile, essendo appunto un'ideale della ragione, cui non si può associare nessuna intuizione sensibile. Nieto Serrano, collegando questa idea con un ideale di progresso che ha una vaga radice hegeliana, formula la sua teoria di sistema in divenire, che è sostanzialmente l'obbiettivo di tutto il *Bosquejo de la Ciencia Vivente*, come è ben espresso nelle conclusioni:

Il risultato della nostra filosofia è l'uomo che vive, conosce e riconosce: l'Universo *fatto* nella conoscenza dell'uomo e, pertanto, conosciuto e riconosciuto; l'uomo e l'Universo come totalità definita, limitata sempre per qualcosa di indefinito, che si riproduce incessantemente. Tutto forma parte di questa vasta sintesi. Le scienze sono suddivisioni di questa scienza: la stessa scienza

<sup>96</sup> NIETO SERRANO, M. *Filosofia de la naturaleza*, Madrid: Imprenta de Enrique Teodoro, 1884, p. 4.

totale può essere realizzata solo in parte. Realizzata *in toto*, cesserebbe d'essere reale: *solo è reale ciò che si continua a realizzare*<sup>97</sup>.

Il principale aspetto kantiano della filosofia di Nieto Serrano è, quindi, in quest'uso della regolativo di un'idea della ragione, il Sistema Assoluto. Stranamente proprio questa caratteristica è quella che non è mai stata percepita dai vari studiosi. Ciò dipende in gran parte, crediamo, dallo sviluppo ingarbugliato, spesso retorico e molte volte più oratorio che sistematico dell'opera, che inoltre si presenta piena di oscurità e di astruse evocazioni sul significato della vita e della morte che non ne facilitano la lettura. In essa vi è la presenza, comunque, di un certo kantismo, il cui unico pregio è quello di non essere di tipo empirista, come erano invece alcune interpretazioni neokantiane dell'epoca, come quelle di Perojo e di Revilla, ma aperto alla pianificazione di questioni riferite alla realtà nella sua totalità, per la cui formulazione, però, gli risultano più utili certe categorie hegeliane.

L'opera filosofica di Nieto Serrano, ad ogni modo, restò pressoché sconosciuta fino al 1877, quando Perojo e Revilla, alla ricerca di alleati nel tentativo di diffusione della filosofia kantiana, ne diedero a conoscere i tratti principali. Ma, commenta Villacañas Berlanga, «l'affinità che Perojo ed i suoi amici scoprirono in questo saggio rudimentale fu la critica alla metafisica, che si dichiarava impossibile tanto quanto la teologia razionale. La filosofia era solo un meta-discorso sulle scienze e questo la rendeva efficace nella principale battaglia, quella della critica al krausismo. In un certo modo, comunque, Matías Nieto Serrano era un uomo giusto. Affrontava il krausismo con la sua stessa moneta di confusione e di imbroglio»<sup>98</sup>.

Il ruolo del krausismo come fattore di “resistenza” alla penetrazione del pensiero critico in Spagna lo vedremo tra poco, ora quel che importa è che il giudizio di Villacañas Berlanga piuttosto brusco ma non per questo meno attendibile, ci permette di farci un'idea dell'impressione ricevuta da Lutoslawski quando, nel 1897, fece visita all'ormai ottantaquattrenne Nieto Serrano, che lo accolse «con la più grande amicizia e [gli] promise di redarre per iscritto la sua visione [*Ansicht*] su Kant per i *Kantstudien*»<sup>99</sup>. Il polacco pubblicò, in spagnolo, questo testo del vecchio medico su Kant come aggiunta al proprio articolo, intitolandolo *Kant vom Standpunkt eines spanischen Kantianers*. Le opinioni espresse da Nieto Serrano in questa descrizione del suo punto di vista sono alquanto singolari, e denotano un'interpretazione molto personale della filosofia kantiana, come si deduce già dal primo paragrafo:

Kant si propose di fermare il passo alle contraddittorie aspirazioni dei sistemi e di ricercare prima di tutto il diritto dei sistematici, sottomettendo l'individuo a prove di sufficienza mediante un rigoroso esame. L'individuo scelto fu il suo stesso pensiero, considerato come oggetto sottomesso all'analisi di se stesso. Nel suo pensiero oggettivato trovò, com'era naturale, qualcosa di distinto

<sup>97</sup> NIETO SERRANO. *Bosquejo de la Ciencia Vivente*, p. 597

<sup>98</sup> VILLACAÑAS BERLANGA, J. L. *Estudio preliminar. Historia de una historia olvidada*, in VILLACAÑAS BERLANGA. *Kant en España: el neokantismo en el siglo XIX*, p. 16, n. 3.

<sup>99</sup> LUTOSLAWSKI, *Kant in Spanien*, p. 227.

da ogni fenomeno esterno, qualcosa di non-fenomenale, che presiede all'ordine sperimentale: un Codice di leggi, che da tempi antichissimi si trovano depositate, e le chiamò categorie<sup>100</sup>. Il testo prosegue in maniera sempre meno chiara e sempre più sconclusionata, tanto che secondo Palacios «non si sarebbe potuto immaginare un strambotto satirico più crudele per il lavoro di Lutoslawski»<sup>101</sup>.

## 5. CONCLUSIONE

La filosofia kantiana ha una ricezione in Spagna piuttosto tardiva, discontinua e tutto sommato superficiale. Solo verso la fine del XIX secolo, infatti, si avrà una corrente neokantiana spagnola, il cui compito principale, però, sarà quello di far finalmente conoscere la filosofia critica in patria, più che l'elaborazione di una nuova teoria filosofica.

I motivi di questa “resistenza” verso Kant sono vari, ma crediamo che i più importanti siano le due tipologie filosofiche che caratterizzarono l'ambiente culturale ed accademico spagnolo dell'Ottocento, cioè la neoscolastica, soprattutto nella sua accezione neotomista, ed il krausismo, che forse riveste il ruolo principale in questa resistenza.

Entrambe erano dottrine caratterizzate da una solida ontologia metafisica che vedevano, nella negazione della conoscibilità intuitiva delle idee della ragione teorizzata da Kant, la negazione del principio stesso su cui si fondavano. Il kantismo era “nemico” di entrambi i sistemi, i quali concorsero nel limitarne la possibile influenza tra i pensatori spagnoli.

C'era, quindi, una specie di “ortodossia” nella Spagna del XIX secolo, rappresentata essenzialmente dalla filosofia scolastica, ed una sorta di blanda “opposizione”, seppur sostanzialmente simile nelle pretese metafisiche, costituita dal movimento krausista, che cominciò a diffondersi con il ritorno in patria, nel 1844, di Julián Sanz del Río, dopo aver studiato la filosofia di Krause ad Heidelberg.

Quella che viene a costituirsi, alla fin fine, non è nient'altro che un'opposizione politica tra due partiti: gli scolastici, che rappresentavano il tradizionalismo filosofico di stampo cattolico, e i krausisti, di idee e tendenze più liberali. Una “ortodossia” da cui, come si diceva, Kant sembra essere escluso già dalla prima menzione del suo nome fatta in Spagna, quella recensione delle lezioni di Mercier pubblicata nel 1802 sul “Mirador literario o Biblioteca Periódica de Ciencias y Artes”, in cui si affermava che la sua filosofia «è molto conforme alla dottrina del saggio Fénelon»<sup>102</sup>.

Questa specie di “ortodossia” istituzionale fece sì che lo spazio per teorie alternative risultasse ridotto e marginale, e questo determinò la scarsa penetrazione del pensiero kantiano in Spagna. Inoltre, questa resistenza diviene ostracismo grazie anche all'enorme successo editoriale delle opere di Balmes, il quale può essere indicato come la causa principale del rifiuto della

---

<sup>100</sup> NIETO SERRANO, M. “Kant vom Standpunkt eines spanischen Kantianers”. *Kantstudien*, 1, pp. 229, 1897. Riproduciamo la traduzione del testo completo dello *Standpunkt* di Nieto Serrano come *Appendice II*.

<sup>101</sup> PALACIOS. *La filosofía de Kant en la España del siglo XIX*, p. 174.

<sup>102</sup> Cfr. *supra*, n. 19.



filosofia critica in Spagna. Come abbiamo visto, il filosofo catalano conosceva solamente la *Critica della ragion pura*, e quindi nei suoi testi condanna Kant come scettico, materialista ed antimetafisico. Questo giudizio rimarrà praticamente immutato per tutto il secolo, nonostante la “scoperta” successiva della *Critica della ragion pratica*. Ma anche in questo caso, la postulazione morale dell’esistenza di Dio e dell’immortalità dell’anima non corrispondeva alla loro affermazione dogmatica fatta dagli scolastici, come chiaramente rivendica Zeferino González. Per questi, infatti, l’idea di Dio precede ed è superiore all’idea di moralità, idea che, seppur espressa come tratta direttamente dalle dottrine della Scolastica, rivela piuttosto l’influenza di Rosmini.

Il kantismo fu visto sempre come una specie di “eresia” all’interno dell’ambiente filosofico, tanto che, per portare un solo esempio, tutti gli allievi di Llorens i Barba si premurarono di sminuire la sue affinità con la filosofia critica. Così Celestí Barallat y Falguera, quando nel 1880 pronunciò nell’*Ateneu Barcelonés* un discorso intitolato *Recuerdo biográfico de Don Francisco Javier Llorens*, non poté esimersi dal trattare la questione delle influenze di Kant sul maestro, concludendo, però, che «le sue relazioni teoriche con la scuola di Königsberg non alterarono nell’animo di Llorens, nemmeno per un momento, le incrollabili convinzioni che furono la norma nel suo insegnamento»<sup>103</sup>. E lo stesso Menéndez Pelayo si premura di sottolinearne l’ortodossia, nonostante la sua estraneità alla scolastica:

Con più zelo che discrezione, alcuni suoi discepoli hanno voluto concedergli l’onore postumo d’essersi inclinato, nei suoi ultimi anni, verso il neoscolasticismo. Né i miei ricordi personali, né ciò che ho appreso da chi lo conobbe più intimamente mi permettono di affermare una cosa simile, né Llorens ne ha bisogno affinché nessuno oggi dubiti (come nessuno ne dubitò durante la sua vita) della sua perfetta ortodossia<sup>104</sup>.

La cosa più importante in ambito filosofico era, quindi, il poter essere descritto come fedele all’ortodossia cattolica, nel senso di non negarne i fondamenti teologici e filosofici. Naturalmente la neoscolastica rientrava in questo contesto, ed il krausismo, nonostante tutto, era almeno in certa misura compatibile con tale ortodossia, ma, al contrario, ciò non avveniva per Kant e la filosofia critica, soprattutto nell’accezione prevalentemente antimetafisica con cui, sulla scorta di Balmes, veniva generalmente interpretata.

Precisamente questo, a nostro avviso, costituisce il motivo fondamentale del sostanziale disinteresse spagnolo verso il pensiero del filosofo di Königsberg, e la causa della radicale e continua opposizione a qualsiasi tentativo di una sua penetrazione e diffusione nella Spagna del XIX secolo.

---

<sup>103</sup> BARALLAT Y FALGUERA, C. *Recuerdo biográfico de Don Francisco Javier Llorens leído en la sesión solemne del Ateneo Barcelonés, celebrada en la noche del 24 de enero de 1880*, Barcelona: Imprenta Barcelonesa, 1880, p. 25.

<sup>104</sup> MENÉNDEZ PELAYO. *De los orígenes del criticismo y del escepticismo*, p. 216, n. 1

## Appendice I

Toribio Núñez

### Tavola della logica trascendentale<sup>105</sup>

#### L'UOMO

La cui forma generale è l'unità sintetica sempre in azione.

Le sue facoltà:

La sensibilità, l'intelligenza, l'attività, la volontà.

Per mezzo degli organi corporei

Della vista, dell'olfatto, dell'udito, della lingua e del tatto

Sente e percepisce:

Il colore, l'odore, il suono, il sapore ed il tattile,

*o l'impressione delle membra dell'essere in cui risiede e quella degli esseri in cui non risiede.*

*Queste sensazioni influiscono sulla volontà grazie alle leggi generali comuni a tutti gli esseri della natura, queste leggi sono:*

*L'attrazione o la repulsione*

*corrispondenti nell'uomo alle sue*

*simpatie ed antipatie*

*che producono attraverso*

*i loro appetiti e avversioni,*

*il piacere ed il dolore dei sensi.*

Fino a qui l'intelligenza dell'uomo e la sua volontà sono conformi a quelle degli altri esseri viventi.

*La volontà diretta dal piacere e dal dolore dei sensi è ciò che chiamiamo istinto: la volontà necessaria.*

L'intelligenza umana, grazie alla sua facoltà di astrarre, considera in generale la sensibilità come *esterna* e *interna*, e percepisce in questo modo le forme primitive, cioè:

Il punto, lo spazio, il tempo, la durata, il movimento, la forza, l'infinito.

Da queste basi forma le scienze fisiche e matematiche, ovvero il suo sapere *oggettivo*, unendo a quelle le categorie, o forme del suo intelletto, ce sono le seguenti:

---

<sup>105</sup> Pubblicato in J. Bentham, *Principios de la Ciencia Social ó de las Ciencias Morales y Políticas por el jureconsulto inglés Jeremías Bentham, ordenados conforme al sistema del autor original y aplicados á la Constitución española por D. Toribio Núñez*, Imprenta nueva por D. Bernardo Martin, Salamanca 1821, tomo I, pp. 561-562.

QUANTITÀ	QUALITÀ	RELAZIONE MODALITÀ	
unità	realtà	sostanza	possibilità
pluralità	privazione	o accidente	o impossibilità
totalità	limitazione	causa ed effetto	esistenza
identità	interiorità	dipendenza	o non esistenza
e diversità	esteriorità	contrarietà	materia e forma

*Ma quando prende come base per agire i suoi sentimenti intimi, e applica a questi queste stesse forme ed i prodotti del sapere matematico, forma le idee morali di*

<i>Uguaglianza</i>	<i>piaceri</i>	<i>azione e</i>	
<i>Disuguaglianza</i>	<i>e dolori</i>	<i>reazione</i>	<i>Libero</i>
<i>EQUILIBRIO</i>	<i>sensuali</i>	<i>amore e odio</i>	<i>arbitrio</i>
<i>equità</i>	<i>intellettuali</i>	<i>associazione comunità</i>	
<i>iniquità</i>	<i>e morali</i>	<i>UTILITÀ COMUNE</i>	
<i>giustizia</i>	<i>gradevole e</i>	<i>Governo e leggi</i>	
<i>ingiustizia</i>	<i>sgradevole</i>	<i>diritti ed obblighi</i>	
<i>Bene o</i>	<i>soddisfazione e</i>	<i>sicurezza personale</i>	
<i>male morale</i>	<i>rimorso</i>	<i>sicurezza reale</i>	
<i>Felicità</i>	<i>buono</i>	<i>Delitti e castighi</i>	
<i>infelicità</i>	<i>e cattivo</i>	<i>Servizi e ricompense</i>	

Ragione speculativa la cui forma generale è L'ASSOLUTO, da cui le tre idee trascendentali di

L'essere semplice assoluto	La totalità assoluta	La realtà assoluta
-------------------------------	-------------------------	-----------------------

*Da queste e dal loro sapere oggettivo e soggettivo [l'uomo] forma le Idee del sublime, cioè:*

<i>L'Anima</i>	<i>La Natura</i>	<i>La Divinità</i>
<i>La giustizia</i>	<i>L'ordine</i>	<i>Il Legislatore</i>
<i>La verità</i>	<i>La bellezza</i>	<i>La Sapienza</i>
<i>La virtù</i>	<i>L'armonia</i>	<i>Il Remuneratore</i>
<i>La speranza</i>	<i>La rigenerazione</i>	<i>L'Eternità</i>
<i>Il bene ed il male</i>	<i>L'equilibrio</i>	<i>La Giustizia</i>
<i>Il libero arbitrio</i>	<i>L'organizzazione</i>	<i>L'Ordinatore</i>
<i>Il timore</i>	<i>Il caos</i>	<i>L'Essere Supremo</i>

## Appendice II

Matias Nieto Serrano

### **Kant vom Standpunkt eines spanischen Kantianers**<sup>106</sup>

Kant si propose di fermare il passo alle contraddittorie aspirazioni dei sistemi e di ricercare prima di tutto il diritto dei sistematici, sottomettendo l'individuo a prove di sufficienza mediante un rigoroso esame. L'individuo scelto fu il suo stesso pensiero, considerato come oggetto sottomesso all'analisi di se stesso. Nel suo pensiero oggettivato trovò, com'era naturale, qualcosa di distinto da ogni fenomeno esterno, qualcosa di non-fenomenale, che presiede all'ordine sperimentale: un Codice di leggi, che da tempi antichissimi si trovano depositate, e le chiamò categorie. Le categorie sono, effettivamente, il corpo dello spirito, ciò che il soggetto vede e palpa nell'intimità del suo organismo. Sezionare questo corpo voleva dire prestare un eminente servizio alla Biologia. Ma il corpo definito del pensiero, privato del polo indefinito che concorre alla sua funzione, è un cadavere, e Kant, eccellente anatomista del corpo filosofico, naufragò nello spazio che separa la morte dalla vita.

La sua perspicacia gli fece indovinare che la teoria da sola non vale senza la pratica, che il corpo è un cadavere se non *funziona*; ma non riuscì a costituire la funzione, restituendo al cadavere l'energia che gli aveva tolto solo teoricamente; giacché se, in effetti, avesse cominciato con l'*uccidere* il suo pensiero individuale, non avrebbe ottenuto un corpo, se non per legarlo a un altro ricercatore più fortunato. Volle conservare come buona e valevole la dissezione anatomica, e procedere poi per *giustapposizione*, invece di attenersi alla *intususcezione* indispensabile per la vita e, come c'era da aspettarsi, ottenne risultati fittizi, incompleti, che lo allontanarono dal cammino reale della verità.

Kant sentì con il fenomeno il noumeno, ossia il non-fenomenale, ma lo lasciò in sospeso e saltò alla legge, senza avvertire la infondatezza di tale soluzione di continuità. Se avesse articolato il non-fenomenale (noumeno) con la legge, come lo era già con il fenomeno, sarebbe caduto in pieno nella funzione, che disfa il fenomeno e produce la legge, chiamata in altro nome idea o generalizzazione, funzione che si perpetua per quanto si indefinisca e definisca la legge, perché questa non fa che generalizzarsi di nuovo, nella stessa maniera in cui definì se stessa nel passare dalla negazione del fenomeno all'affermazione del non-fenomenale.

Da questa inavvertenza di Kant derivò poi che, incontrandosi con il noumeno dopo lo studio della legge, credesse in buona fede che poteva spostarsi con legittimo diritto ad un campo superiore, non più semplicemente ideale, bensì reale, in relazioni simili a quelle del fenomeno esterno con la legge correlata. La sostanza, tanto combattuta dalla critica come fenomeno e come legge, riviveva in questo modo vigorosa e armata come non mai; e per quanto l'analisi razionale le facesse da contrappeso, impedendole di giungere ad errori maggiori, usurpava uno spazio proprio,

---

<sup>106</sup> Pubblicato in "Kantstudien", n° 1, 1897, pp. 229-231

senza relazione con gli altri membri del sistema comune. Fondava così una morale sublime, senza sufficiente oggettività, o con una oggettività che assorbiva l'analisi razionale. Tale dilemma era insolubile per la critica kantiana.

La scienza ha bisogno d'essere un organismo (figlio) appoggiato alla stessa maniera in un polo positivo (efficiente definito) e in un altro negativo (coefficiente indefinito), funzione vivente, generata e generatrice a sua volta di una serie sempre definita in parte e sempre in parte indefinita. Simili condizioni mancarono alla critica di Kant, nella quale si sente la mancanza proprio di quel laccio d'unione tra i due poli, che dà vita agli esseri vivi, [e che dà] attività e realtà all'Universo.

Quindi, la posizione in cui si trovava Kant dovette portarlo a dividere la sua critica in pura e pratica, senza connessione tra loro, dando in consegna a quest'ultima le leggi pratiche, non più equivalenti bensì superiori al fenomeno e alla legge teorica. Questa separazione della teoria e della pratica risponde bene al metodo critico, analitico o di dissezione anatomica; ma rende inabili, come si è già ripetuto, a comprendere la funzione in cui figura l'organismo, non solo come generato, bensì come rigeneratore di se stesso nel suo insieme e di ciascuna delle sue parti.

In sintesi, tutta la critica della ragion pura di Kant merita di essere conservata, e senza dubbio si conserverà fino a che non si rompa violentemente la catena dell'evoluzione filosofica dell'Umanità. È suscettibile di miglioramenti e di perfezionamenti in molti punti subalterni, e persino in alcuni molto trascendentali, come già hanno dimostrato illustri pensatori, soprattutto Renouvier. Questo non ha niente di particolare, poiché a quelli che succedono al fondatore di una dottrina tocca la fatica, più facile, di pulirla e perfezionarla.

In quanto alla Ragione pratica, è un'opera sublime, studio e difesa della morale portati ad un alto grado di precisione e di convenienza per i più alti fini dell'uomo.

Ad ogni modo, sia dell'una che dell'altra critica, si deve convenire che è opportuno eliminare un residuo metafisico ereditato dall'antichità e conservato più per considerarlo l'ancora di salvezza delle credenze che come conquista legittima del sapere: l'intervento della sostanza nell'Ordine dell'universo. Oltre ai fenomeni apprezzabili per i sensi e alle leggi apprezzabili per la critica razionale, non c'è altra sostanza a cui appellarsi, senza occorrere in contraddizione, se non la negazione del fenomeno e della legge. La quale negazione, anche se non da niente di suo, è, in relazione con il fenomeno e la legge dati nello *spazio*, qualcosa che si dà nel *tempo*: la *funzione* comune, che è opportuno studiare come corpo semplicemente realizzato ed inoltre come corpo relazionato con le tre forme del tempo: presente, passato ed avvenire.

Le conseguenze dell'eliminazione dell'antico concetto di sostanza non sono così gravi come potrebbero credere a prima vista alcuni pensatori troppo timorati. Non ne risente la morale, le religioni non perdono la loro base fondamentale e non si nuoce a niente nell'ordine pratico dell'Umanità. Prima, al contrario, la libertà viene a delinearci di fronte alla legge nel luogo che le appartiene, e si inizia in tutte le sfere il regno della transazione, che permette di vivere nel mondo nel miglior modo possibile.

Il marchese di Guadalerzas<sup>107</sup>

---

<sup>107</sup> Il titolo di Marchese di Guadalerzas venne conferito a Nieto Serrano, per meriti scientifici, nel 1839.

**BIBLIOGRAFIA**

- AMICE, J.-F. *Manual de historia de la filosofía*, traducción del *Manual de Filosofía experimental* de Mr. Amice y aumentado con un apéndice con la Filosofía de España y con una bibliografía de R. Martí de Eixalà, Barcelona: Imprenta del Constitucional, 1842.
- ARNAU Y LAMBEA, V. *Compendio de la Historia de la Filosofía*, Madrid: Establecimiento tipografico de D. F. De P. Mellado, 1847.
- ARNAU Y LAMBEA, V. *Curso completo de filosofía para la enseñanza de ampliación*, 3 voll., Madrid: Establecimiento tipografico de D. F. De P. Mellado, 1847.
- BALMES, J. *Filosofía elemental*, tomo III (*Historia de la Filosofía*), in BALMES, J. *Obras Completas*, primera edición crítica ordenada y anotada por I. Casanovas, Barcelona: Biblioteca Balmes, 1925.
- BALMES, J. *Historia de la Filosofía*, Madrid: Impr. Y Fund. de E. Aguado, 1847.
- BARALLAT Y FALGUERA, C. *Recuerdo biográfico de Don Francisco Javier Llorens leído en la sesión solemne del Ateneo Barcelonés, celebrada en la noche del 24 de enero de 1880*, Barcelona: Imprenta Barcelonesa, 1880.
- BENTHAM, J. *Principios de la Ciencia Social ó de las Ciencias Morales y Políticas por el jureconsulto inglés Jeremías Bentham, ordenados conforme al sistema del autor original y aplicados á la Constitución española por D. Toribio Núñez*, Salamanca: Imprenta nueva por D. Bernardo Martin, 1821.
- CARRERAS ARTAU, J. *Historia de la Filosofía*, Barcelona: Alma Mater, 1943.
- CEÑAL, R. “La filosofía española en la segunda mitad del siglo XIX”. *Revista de Filosofía*, 58-59, 1956.
- CUSCÓ I CLARASÓ, J. *Fransesc Xavier Llorens i Barba i el pensament filosòfic a Catalunya*, Barcelona: Publicacions de l’Abadia de Montserrat, 1999.
- DE AZCÁRATE, P. *Exposición histórico-crítica de los sistemas filosóficos modernos y verdaderos principios de la ciencia*, Madrid: Establecimiento tipog. de don Francisco de Paula Mellado, 1861.
- DE UNAMUNO, M. *La evolución del Ateneo de Madrid*, in DE UNAMUNO, M. *Obras Completas*, edición de M. García Blanco, Madrid: Escelicer, 1966-1971.
- DONOSO CORTÉS, J. *Lecciones de derecho político*, in DONOSO CORTÉS, J. *Obras Completas*, recopiladas y anotadas con la aportación de nuevos escritos por J. Juretschke, Madrid: La Editorial Católica, 1946.
- FERNÁNDEZ DE VELASCO, B. *A Enrique Pestalozzi. Oda*, in FERNÁNDEZ DE VELASCO, B. *Obras Poéticas*, Madrid: Imprenta y estereotipia de M. Rivadeneyra, 1857.

- GARCÍA LUNA, T. *Manual de Historia de la Filosofía*, Madrid: Imprenta de la publicidad a cargo de M. Rivadeneyra, 1847.
- GONZÁLEZ, Z. *Estudios sobre la filosofía de Santo Tomás*, Manila: Establecimiento tipográfico del Colegio de Santo Tomás, 1864.
- GONZÁLEZ, Z. *Historia de la Filosofía*, 3 voll., Madrid: Imprenta de Policarpo López, Madrid 1878 (vol. I), Imprenta á cargo de D. B. M. Araque, 1878-79.
- KINKER, J. *Essai d'une exposition succincte de la Critique de la raison pure*, traduit du hollandais par J. Le Fèvre, Amsterdam: Vve Changuion et Den Hengst, 1801.
- LAPEÑA, T. *Ensayo sobre la Historia de la filosofía desde el principio del mundo hasta nuestros días*, 3 voll., Imprenta de Navas, Burgos 1807.
- LLORENS I BARBA, F. X. *Oración inaugural del año 1854-1855 en la Universidad de Barcelona*, Barcelona: Imprenta de Tomás Gorchs, 1854.
- LLORENS I BARBA, F. X. *Lecciones de Filosofía explicadas en la Universidad Literaria de Barcelona durante los cursos de 1864-65 y 1867-68*, Barcelona: Imprenta Elzeviriana, 1920.
- LONGO, M. *Storia «critica» della filosofia e primo illuminismo: Jakob Brucker*, in SANTINELLO, G. (ed.), *Storia delle storie generali della filosofia*, Brescia: Editrice La Scuola, 1979, vol. 2 (*Dall'età cartesiana a Brucker*), pp. 527-635. LONGO, M. "Il Kant di Kuno Fischer". *Rivista di Storia della Filosofia*, 4 (2007), pp. 165-181.
- LUTOSLAWSKI, W. "Kant in Spanien". *Kantstudien*, 1, pp. 217-231, 1897.
- MARTÍ DE EIXALÁ, R. *Curso de Filosofía elemental dedicado á las universidades y colejos de España*, Barcelona: Imprenta de D. José María de Grau, 1845 (2ª edición).
- MENÉNDEZ PELAYO, M. *De los orígenes del criticismo y del escepticismo y especialmente de los precursores españoles de Kant*, in MENÉNDEZ Y PELAYO M., *Ensayos de crítica filosófica*, edición ordenada y anotada por A. Bonilla y San Martín, Madrid: Librería general de Victoriano Suárez, 1918.
- NIETO SERRANO, M. *Bosquejo de la Ciencia Vivente. Ensayo de Enciclopedia Filosófica*, Madrid: Carlos Bailly-Bailliere, 1867.
- NIETO SERRANO, M. *Filosofía de la naturaleza*, Madrid: Imprenta de Enrique Teodoro, 1884.
- NÚÑEZ, T. *Espíritu de Bentham*, Salamanca: Imprenta nueva por D. Bernardo Martin, 1820.
- ORTÍ Y LARA, J. M. *Psicología*, Madrid: Imprenta de la viuda de Aguado é hijo, 1868.
- ORTÍ Y LARA, J. M. *Introducción al estudio del Derecho y principios de Derecho natural*, Madrid: Imprenta de Pascual Conssa, 1874.

- PALACIOS, J.-M. *La filosofía de Kant en la España del siglo XIX*. In DOTTI, J. E., HOLZ, H., RADERMACHER, H. (eds.). *Kant in der Hispanidad*, Bern: Peter Lang, 1988.
- REY Y HEREDIA, J. M. *Teoría trascendental de las cantidades imaginarias*, precedida de un prólogo-biografía por P. F. Monlau, Madrid: Imprenta Nacional, 1865
- ROURA, J. *Ramon Martí d'Eixalà i la filosofia catalana del segle XIX*, Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1980.
- RUIZ, D. *La mentalidad positiva en España: desarrollo y crisis*, Madrid: Tucur Ediciones, 1975, p. 139.
- SALMERÓN, N. *La Filosofía Novísima a Alemania*, in LLOPIS Y PÉREZ, A. *Historia política y parlamentaria de D. Nicolás Salmerón y Alonso*, Madrid: Imprenta de Ediciones de España, 1915.
- SANZ DEL RÍO, J. *Introducción*, in KRAUSE, K. C. F. *Ideal de la humanidad para la vida*, introducción y comentarios por J. Sanz del Río, Madrid: Imprenta de Manuel Galiano, 1860, pp. 15-17.
- VILLACAÑAS BERLANGA, J. L. (ed.). *Kant en España: el neokantismo en el siglo XIX*, Madrid: Verbum, 2006.
- VON HUMBOLDT, W. *Briefe*. München: Carl Hanser Verlag, 1952.