

Entrevista a José Luis Villacañas Berlanga

Interview with José Luis Villacañas Berlanga

JOSEFA ROS VELASCO*

Universidad Complutense de Madrid

José Luis Villacañas Berlanga (1955), natural de Úbeda (Jaén), es uno de los historiadores de la filosofía y de las ideas políticas de mayor calado en el pensamiento español actual. Obtuvo su licenciatura en Filosofía por la Universidad de Valencia en el año 1977 y se doctoró en la misma institución poco después con una tesis dedicada a la filosofía kantiana titulada *Realismo empírico e idealismo trascendental en la filosofía teórica de Kant. Los niveles de uso y de justificación*, bajo la supervisión de Fernando Montero Moliner. Desde entonces ejerció como profesor ayudante primero y profesor adjunto después en la Facultad de Filosofía en la que se había formado hasta el año 1986, en el que logró la cátedra de Historia de la Filosofía en la Universidad de Murcia. En la misma ocupó también desde 2003 la cátedra de Filosofía Moral hasta que, en el año 2009, pasó a

* Josefa Ros Velasco (1987) es Licenciada en Filosofía (2010) y en Publicidad y Relaciones Públicas (2011) con Premio Extraordinario Fin de Carrera y Master en Pensamiento Contemporáneo (2011) y en Formación de Profesorado (2012) por la Universidad de Murcia. Actualmente es personal docente e investigador en formación en el Departamento de Historia de la Filosofía, Estética y Teoría del Conocimiento de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid y estudiante del Programa de Doctorado en Filosofía con mención hacia la Excelencia de la misma institución como becaria del programa FPU (Formación del Profesorado Universitario) del MECD, bajo la tutela del Prof. Dr. José Luis Villacañas Berlanga, con vinculación al proyecto “Biblioteca Saavedra Fajardo de Pensamiento Político Hispánico” (FFI2012-32611). Fue becaria DAAD en 2013 en el Internationales Zentrum für Kultur und Technikforschung (IZKT Stuttgart Universität) bajo la tutela del Dr. Felix Heidenreich, becaria Deutsche Literatur-Archiv Marbach (Stuttgart) y becaria FPU Estancias Breves en 2014 bajo la tutela del Dr. Marcel Lepper. Es miembro del equipo de trabajo del grupo de investigación de la Universidad de Murcia “Historia y Videojuegos” (HAR2011-25548) desde 2012 y del proyecto “Historia y Filosofía de la experiencia” (HUM FFI2013-46361-R) del Centro de Ciencias Humanas y Sociales del CSIC desde 2016. Áreas de investigación: Hans Blumenberg, Paleoantropología, Etnología, Aburrimiento, Hipocondría. Publicaciones (selección): “Perspectivas filosóficas sobre la hipocondría”, *Anthropos* (239) 2014; “Paradigms for a Metaphorology of the Cosmos”, *Studies in History and Philosophy of Sciences* (52) 2015; “The Evolution of Language: An Anthropological Approach”, *Evolutionary Anthropology* (25)2 2016; *Literatura, estética y nihilismo* (co-editado con Alberto Frago), Madrid: Trotta, 2016.

[Recibido: 12 de agosto de 2016

Aceptado: 15 de septiembre de 2016]

ser catedrático de Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid, donde imparte docencia a día de hoy. A lo largo de su carrera investigadora ha fundado y dirigido revistas de reconocido prestigio como *Daimon*, *Debats*, *Res Publica* o *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*; además de haber desempeñado las labores de dirección del Libro, Archivos y Bibliotecas de la Generalitat Valenciana y de la Biblioteca Saavedra Fajardo de Pensamiento Político Hispánico. Asimismo, es miembro del Consejo Asesor de Con-Textos Kantianos, del Comité Científico de la Biblioteca Immanuel Kant (Universidad Autónoma Metropolitana de México) y recibió el Premio *Teorema* a la mejor investigación sobre la *Crítica de la Razón Pura*. Su trayectoria filosófica y el volumen y la calidad de su producción en torno a la obra kantiana lo sitúan como uno de los mayores conocedores del pensamiento del filósofo prusiano y de su recepción a nivel internacional en la actualidad, de las que esperamos dar buena cuenta gracias a la concesión de la presente entrevista.

1. Comenzando por el principio: con tan solo 26 años, en 1981, realiza una magnífica tesis doctoral sobre la filosofía teórica en Kant que se titula *Realismo empírico e idealismo trascendental en Kant: los niveles de su uso y su justificación* y poco después recibe el Premio *Teorema* a la mejor investigación sobre la *Crítica de la Razón Pura*, por un artículo sobre la subjetividad trascendental. Ya antes de leer la tesis había publicado un libro titulado *La formación de la Crítica de la razón pura* que vio la luz en las publicaciones de la Universidad de Valencia, con prólogo de Fernando Montero Moliner y que era el fruto de su tesina de licenciatura, ampliada en una estancia de investigación en Alemania. Resultado de la tesis fue la publicación de su segundo libro, *La filosofía teórica de Kant* (Valencia, Gules, 1985), al que poco después siguieron *Racionalidad Crítica. Introducción a la filosofía de Kant*, (Madrid, Tecnos, 1987) y *La quiebra de la razón ilustrada* (Madrid, Cincel, 1988)–; al tiempo que colabora en el proyecto “Subjetividad e Historia en la Ilustración” y en el denominado “Idealismo Alemán” de Fernando Montero Moliner –su director de tesis–. Así que podemos hacer un alto en este momento que sin duda es la primera época de su formación. ¿Qué le conduce hasta Kant durante sus primeros años de formación filosófica y cómo se despertó la motivación de dedicarle una tesis doctoral a la primera *Crítica*?

La decisión obedeció a diferentes estratos de mi personalidad. En la carrera había cursado varias asignaturas con Montero y los miembros de su grupo, y había realizado trabajos amplios sobre Platón y Dilthey. Sin embargo, en mi formación pesaba mucho el diálogo con los compañeros que se habían entregado a la filosofía analítica con pasión. Cuando vino Navarro Cerdón a Valencia, como catedrático, nos ofreció un curso sobre el Kant precrítico, sobre el que había publicado un artículo bastante impactante. En realidad, mi proyecto de tesina lo comencé con él y trataba de asumir sus puntos de partida, que analizaba los artículos de Kant de los primeros años 60, para proyectar su temática a la *Dissertatio* de 1770, que apenas se tocaba en sus artículos. Por supuesto ya había leído la primera *Crítica* un par de veces, pero creía que analizar la tipología de los conceptos metafísicos en Kant, hasta la Disertación de 1770 era una buena manera de continuar la

aproximación de Navarro Cordón, pero también de mostrar lo que podríamos llamar un análisis clásico, el primero eficaz en evitar los conceptos metafísicos tradicionales, algo que era decisivo para sortear lo que por aquel entonces se veía como inevitable, el neopositivismo y, en cierto modo, el tono de superioridad de la filosofía analítica anglosajona. He de decir que, respecto de las polémicas que contaban de verdad, las de la vida de los estudiantes, las que se habían concentrado en la “disputa de sociología alemana”, que tuvo lugar entre Popper y Adorno, yo intentaba evitar por igual las dos posiciones en lucha. Creía que Kant permitía escapar por igual al liberalismo popperiano y a las nieblas de la dialéctica negativa con su jerga insoportable. Así que creo que, en un estrato profundo de mi personalidad, mi decisión por Kant tenía que ver con el conjunto de su concepción de la filosofía: crítica, pero implicada en disolver tanto las visiones conservadores del mundo, como en disolver las fiebres de la especulación desnortada. Imagino que me parecía que nuestro país (estamos en 1977) tenía que pasar por Kant si quería culminar un proceso de modernización adecuado. En el orden más íntimo, apreciaba a cada paso que la filosofía de Kant me reconciliaba con experiencias idealizadas de mi entorno familiar y moral, no exento de un rigorismo elemental que luego he procurado recrear en *La mano del que cuenta*. Me gustaba imaginar a los campesinos de mi familia en las noches del estío bajo el cielo cuajado de estrellas, pero también muy conscientes de su primaria dignidad. La expresión preferida de mi padre fue siempre “Eso no es de Ley”. Para mí, ser kantiano ha sido algo así como no dejar de ser de mi familia. Y en realidad es algo bastante central en mi experiencia intelectual y personal. Nada de lo que hago en filosofía deja de tener esa dimensión de preguntarse qué diría el viejo Kant sobre esto o lo otro. Es como una experiencia íntima que, ante las verdaderas dificultades de la vida, intenta evocar la voz del padre para pedirle consejo. Eso, por lo demás, me ha mantenido a cubierto de excentricidades como las de pretender una filosofía propia, construir un sistema o algo parecido. Soy más o menos kantiano y esta forma de entender la filosofía resiste a los críticos que reclaman una forma sistemática completa para la filosofía. Lo importante es no confundirse con los conceptos, dotarlos de sentido y referencia precisos y conocer sus límites.

- ¿Qué papel jugó Fernando Montero Moliner en el descubrimiento de esta pasión por la filosofía kantiana?

Como ya he dicho, mi aproximación a Kant era más bien de afinidad existencial. Hasta la fecha, la gente como yo había permanecido al margen de la cultura. Teníamos a las espaldas milenios de trabajo campesino. Éramos como éramos. Pero si accedíamos a la cultura no era para dejar de ser como éramos, sino para saber quiénes éramos realmente, dignificarlo y defenderlo. Yo encontré que éramos kantianos sin saberlo. Ahora se trataba de conocernos bien. En este sentido, nos aplicamos el “*sapere aude*”. Esto tenía que ver con poderosas raíces que siempre te acaban posicionando en relación con los trágicos acontecimientos de 1936, como sucede siempre en España. La posición kantiana me

parecía adecuada para superar la dualidad que nos enfrentó trágicamente en aquella hora. Era crítica de la España negra arcaizante y terrible, pero también de la España entregada a las especulaciones totalitarias y fanatizadas de la política comunista. Y ahí, una vez más, estaba mi tradición familiar que defendió la República, pero jamás el estalinismo. Por lo que respecta al anclaje académico, debo decir que me incliné por Navarro Cordón porque sus trabajos sobre el Kant precrítico permitían dos cosas: una, mostrar a Kant en la línea de un análisis conceptual muy refinado de los conceptos metafísicos y dos, comenzar por el principio, estar en condiciones de tomar el asunto *ab integro*, algo que a un joven apasionado como era yo (y debo decir que demasiado apasionado) siempre le resulta atractivo. El problema vino cuando Navarro Cordón se marchó a Madrid poco después, justo cuando yo iba a acabar mi licenciatura. En esas condiciones, no podía comprometerse conmigo. Así que entendió que marchara a ver a Montero y le ofreciera la temática de mi tesina a él. Montero era una persona muy caballerosa y me aceptó de forma inmediata. En realidad, por aquel entonces había una verdadera competencia por hacerse con los mejores estudiantes. Era una Universidad muy dinámica, con necesidades docentes cada vez mayores, que crecían de año en año. Montero preveía la necesidad de nuevas contrataciones y aquel año entramos en el Departamento dos amigos muy queridos (Toni Cabo y Josep Lluís Prades) y yo. Fue un éxito formidable. Sin embargo, las inquietudes de Montero eran muy diferentes a las de Navarro Cordón y no podían encajar de forma inmediata con la temática de mi tesina. Antes de que acabara el curso, o nada más acabar, me compré *El empirismo kantiano*. Lo recuerdo bien porque aquel día fuimos María José y yo a la antigua Librería Viridiana, que estaba en el centro. Compramos el libro y nos fuimos a ver una película de Costa Gravas sobre el golpe de los coroneles griegos. Había poca gente y al poco de sentarnos llegó Montero y su esposa. Me vio que llevaba un libro recién comprado y me preguntó cuál era. Le quité el envoltorio y se sorprendió al ver que era su libro. Tras leerlo de forma inmediata comprendí que si quería recibir sus puntos de vista debía encaminarme hacia la *Crítica de la razón pura*. Así que aquel verano de 1977 terminé la tesina y en octubre de 1977 matriculé la tesis sobre *Realismo empírico e idealismo trascendental*. La influencia de Montero fue decisiva para abordar mi tesis, que en cierto modo encaraba su mismo problema, aunque no le daba la misma solución. Montero deseaba desplegar un amplio programa que consistía en leer la historia de la filosofía completa desde los elementos empiristas que en cada caso se podían rastrear en cada gran pensador. Eso es lo que se defendía en los seminarios de los sábados, que eran muy instructivos y en los que no siempre nos orientábamos, porque el proyecto dinamizaba a varios colegas que no estaban en ese momento en el Departamento, pero participaban en el programa. Cuando miro las cosas con distancia, creo que aquello que Montero detectaba como elemento empirista en Kant, el orden interno al material mismo de la diversidad empírica, en efecto está en el texto de las *Analogías de la Experiencia*, pero se podía resolver bien marcando los niveles de uso de las dimensiones trascendentales. Para eso se tenía que acabar con la idea de un productivismo de las instancias trascendentales desde el dinamismo de la subjetividad. Esas instancias son meramente analíticas y reflexivas y están condicionadas por eso que Kant llama “lo dado” en varios niveles. Eso que Montero

llamaba elemento empirista no es un orden interno concreto de la diversidad material en cuanto tal, sino un orden interno de la diversidad material *en su sucesión irreversible temporal en la síntesis reflexiva de la reproducción o en la esquematización*, y por lo tanto no era en tanto material empírico como entraba en el análisis trascendental de las Analogías, sino en tanto soporte de reconocimiento del orden temporal de irreversibilidad (que obviamente no se puede reconocer en la sucesión pura de la intuición interna), sin el cual no hay Analogías de la Experiencia, esto es, no hay juicio basado en la afinidad electiva entre una función lógica y una función temporal funcionalmente equivalente. Que determinados contenidos empíricos materiales sean formalmente irreversibles en su orden temporal, eso no es del mismo orden que, por ejemplo, la continua repetición de las regiones puras en el espacio. En cierto modo, esa irreversibilidad está afectada por un orden de contingencia (lo dado podría no darse en órdenes de irreversibilidad), pero una que, sin embargo, es condición del orden trascendental de formación de conceptos de causa y efecto, sustancia y relación recíproca. Como es natural, Kant no siempre fue completamente claro al respecto y en este sentido se le ha hecho poca justicia al ensayo de Montero, que era muy riguroso y ponía el dedo en la llaga. Por supuesto que, de incluir ese elemento, obligaba a replantearse el problema de afinidad trascendental del objeto y del sujeto y desde luego los escépticos como Enesidemo apretaron por ahí. En cierto modo, el asunto mostraba lo pantanoso de las bases mismas de la *Crítica* y sobre todo lo problemático de ese concepto de “lo dado”. Yo deseaba en mi tesis urbanizar este pantano, mostrando que el análisis trascendental no es homogéneo, sino que tiene niveles de uso que son funcionales a ciertas necesidades, y que por tanto requieren diversas justificaciones o legitimaciones (podríamos decir con Blumenberg). El caso es que mi perspectiva mejoró mucho con las investigaciones que pude desplegar en Constanza sobre el proceso de formación de la *Crítica*. Pues, como mostré en mi libro *La formación de la Crítica de la razón pura* (un libro que me gustaría reescribir, porque creo que es acertado, pero muy mal escrito), Kant no cesó de pelear con este problema, que es el de las famosas *Duisburgische Blätter* de 1775. Y cada paso que daba con este problema nuclear, le obligaba a replantearse las partes que le parecían estables en la *Crítica*. Así, la paulatina necesidad de comprender las Analogías le llevó al asunto de la imaginación, y a la lectura de Tetens, y a la cuestión del esquematismo. Pero todo ello le llevó a alterar su teoría de la subjetividad y reformar completamente los Paralogismos, que es la parte más nueva de la obra de 1781. Esta parte, a su vez, influía retrospectivamente sobre la *Analítica de los conceptos*, y la teoría del Yo trascendental, que tampoco queda aclarada de forma completa ni siquiera en la Segunda Edición (de ahí la necesidad de esta especie de tercera edición que son las notas a pie de página de la segunda edición y que fueron introducidas por Kant sobre la lectura de galeradas). Así que humildemente creo que mi primer libro, acabado antes de empezar la tesis, otorgaba fundamentos para radiografiar las partes inmaduras de la obra kantiana y una de ellas era desde luego la que Montero había detectado en su libro.

- ¿Había otras alternativas? ¿Y en qué medida se relacionaban con la que escogió finalmente?

La Facultad de Filosofía de Valencia era muy dinámica en aquel entonces. Y había tantas necesidades de profesorado que siempre había una alternativa: la que representaba Manuel Garrido, el catedrático de Lógica, que conocía muy bien a Kant. Con él estaban por aquel entonces profesores muy relevantes, como José Luis Blasco, Alfonso García Suárez, Luis M. Valdés. El equipo de Garrido editaba la revista más importante de la filosofía española de entonces, *Teorema*, que todavía sigue publicándose a un altísimo nivel. Sin embargo, mi amigo Prades, que por lógica estaba condenado a integrarse en aquel grupo, apreció aspectos internos que lo hacían problemático. Yo no me inclinaba a participar en ese equipo, sin duda por falta de conocimientos en lógica formal, cuyo formalismo no entendí nunca bien. Pero Garrido era un talento plural, que gozaba igual con la historia intelectual buena –me escribió cuando leyó mi libro sobre Ramiro de Maeztu con un entusiasmo que me conmovió– que con el psicoanálisis, algo que a mí me interesaba ya por aquel entonces, como una continuación del programa del *sapere aude* kantiano. Debo decir que en los cursos de doctorado elegí a Garrido y le hice un trabajo que inmediatamente me editó en *Teorema*, “La noción de existencia en Kant”, un ejemplo formidable de análisis metafísico que permitía romper con buena parte de la tradición filosófica racionalista y con el que luego me encontraría, de forma fascinante, cuando estudié a Jacobi. Cuando Montero vio que Garrido me había editado ese artículo en *Teorema*, me avisó acerca del deporte preferido de Garrido: robarle los ayudantes. Aunque sabía la hostilidad entre los dos maestros (que a pesar de todo llevaban con una compostura que rara vez perdían), debo decir que Garrido jamás me insinuó que pasara mi ayudantía a su Departamento. Aunque lo hubiera hecho no habrían hecho mella. Los avisos de Prades en este sentido eran para mí mucho más eficaces que los avisos de Montero. Así que en el fondo no había alternativa a Montero, porque en Metafísica se quedó un vacío apreciable. Debo decir que creo que hice bien al estabilizarme allá, aunque Cabo y Prades se marcharan a sus cátedras de Instituto, animados por Montero. Por mi parte, no atendí esas recomendaciones. En conclusión, por mucho que nuestra historia no acabara bien, sin duda por mi arrogancia juvenil, debo confesar que no me arrepiento de haber apostado por Montero. Incluso cuando caí en desgracia, todo fue suficientemente elegante, excepto el desenlace final, claro. ¿Pero qué desenlace final no derrama un poco de sangre? Debo decir que Montero siempre aplicó la cláusula “enemigo que huye puente de plata”. Esa máxima no incluye previsión alguna acerca del regreso, algo que debí suponer. Y aunque desde luego dejó de considerare amigo, no dejó de hacer dos cosas: ser completamente imparcial en nuestra oposición de adjuntos de 1982, lo que me permitió ganar la única plaza de adjuntía en Valencia (éramos muchos candidatos del Departamento a ella) y apoyarme para que ganara mi cátedra de Murcia en 1986. Así que podemos decir con Ortega que a veces la mala suerte es mejor suerte que la buena. Pero en realidad, tras la adjuntía ya no estuve bien en Valencia. En septiembre de 1983 tomé posesión, en enero de 1985 marché a Alemania y en marzo de 1986 ganaba la cátedra de Murcia. En ese tiempo escribí la primera versión de

Racionalidad crítica, que me editó Manuel Garrido en Tecnos, y que vería la luz poco después, y en Alemania *Nihilismo especulación y nihilismo*, el libro sobre Jacobi. Al poco de llegar a Murcia, Navarro Cordón me pidió que escribiera *La Quiebra de la razón Ilustrada*, en una colección que llevaba con Manuel Maceiras y Carlos Díaz, un libro del que se han hecho varias ediciones piratas, y que se vendió muy bien. Ahora quiero reeditarlos, si encuentro tiempo, pero ya con una serie de trabajos adicionales sobre Novalis, Schlegel y Goethe que nunca han visto la luz en libro. Así que la época de Valencia tocó a su fin, pero con una sensación eufórica que sería puesta a prueba en los años posteriores.

2. Durante los 90, sin embargo, y coincidiendo con el periodo en el que ostenta la cátedra de Historia de la Filosofía en la Universidad de Murcia y en el que toman forma proyectos de investigación como “La filosofía contemporánea y los procesos socio-históricos”; “Crítica, filosofía de la historia y razón de estado; Soberanía, estado, Europa” y la famosa “Biblioteca Virtual de Pensamiento Político Hispánico” en la que se ocupa desde hace casi 15 años, sus intereses intelectuales comienzan a girar en torno a la historia de las ideas políticas; a pesar de lo cual seguimos viendo florecer trabajos de gran alcance sobre la filosofía kantiana –véase el título *Kant y la Época de las Revoluciones* (1996) o los capítulos y artículos *Naturaleza y Razón en Kant* (1990); *Lo sublime y la muerte: de Kant a la ironía romántica* (1992); *Kant y las Tensiones de la tradición ética* (1992); *Progreso e Ilustración en Kant* (1996); *Crítica y Presente: sobre las bases de la Ilustración kantiana* (1999); *Hombre, historia y derecho en Kant* (1999); *La teoría del Estado en Kant: La división de poderes* (1999) o *Republicanismo en Kant o el derecho sagrado de los hombres* (2000), por citar sólo algunos– y en ocasiones relacionados con el pensamiento de figuras como el sociólogo y politólogo Max Weber. ¿Cómo se conjuga la filosofía kantiana con la historia del pensamiento político?

Mi llegada a la cátedra de Historia de la Filosofía de Murcia, cátedra que antes fue la de Montero, con tan solo treinta años, significó para mí una enorme oportunidad. Desde luego, comparado con el Campus de Blasco Ibáñez, el campus de Espinardo era desolador. Pero el entusiasmo de alumnos y profesores me permitió vivir unos años maravillosos. Yo explicaba *Racionalidad crítica*, y luego hacía seminarios sobre Hegel, Schopenhauer, Max Weber. Por aquel entonces hicimos los primeros números de *Daímon*, tradujimos a Schiller, a Fichte, con Ramos Valera, a Schelling, mantuve las relaciones con mis amigos de Valencia. Fue una vida activa, que nos llevó a fundar NATAN. Por supuesto, en 1986, en 1987, en 1990, acompañé la serie de efemérides kantianas. Debo mencionar que en aquellas fechas las celebraciones pasaban por el Instituto de Filosofía del CSIC, de donde recibía invitaciones constantes que venían sobre todo de Roberto R. Aramayo. En una de ellas, para celebrar la *Crítica de la razón práctica*, ya me interesé por la relación filosófica entre Kant y Weber. Debo decir que llegué a este punto de manera muy natural. En la carrera había estudiado como dije a Dilthey, y bastante a fondo. Por supuesto, al hilo de la

posibilidad de una crítica de la razón histórica, había estudiado los libros de Windelband y Rickert *Ciencia Natural y ciencia cultural*, en la traducción de Morente. Sabía del neokantismo de Weber, pero a mí no me interesaba realmente por aquel entonces la cuestión de la *Wissenschaftslehre*, por mucho que estudiara a fondo a Fichte entre 1986 y 1992. Me interesaba sobre todo la cuestión de la ética de intención y la ética de la responsabilidad, un tema que había abordado en un artículo en la revista *Claves de la razón práctica* de Fernando Savater. Así que se trataba del análisis y sentido de la ética y la distinción entre la dimensión moral del imperativo categórico y su encaje con imperativos éticos y los pragmáticos. Era un tema que había abordado sistemáticamente en el capítulo de Kant, incorporado a la *Historia de la ética* de Victoria Camps. Intentaba mostrar la relación que podría haber entre las dimensiones de la filosofía práctica kantiana (moral, ética y pragmática) y la propia ética de la responsabilidad, que en cierto modo debía incorporar la ética de la intención sin autonomizarla como suficiente en sí misma, de la misma manera que no se podía autonomizar la dimensión moral en Kant, sin las concreciones de los imperativos de la ética y sin las dimensiones de los imperativos pragmáticos. Pero es verdad que ese fue solo un punto de partida –uno que por cierto todavía no es un punto de llegada porque en cierto modo es un problema abierto. De él forma parte un ensayo que se editó en un libro de Manuel Cruz dedicado a la Responsabilidad. En realidad, a ese tema le dediqué varios trabajos que deben andar por ahí perdidos. Creo que mi aproximación se desplegó respecto de la teoría de las esferas de acción de Weber, que poco a poco fue sustituyendo para mí los análisis de la filosofía transcendental de Kant. Pero digamos que sí, que en esta época comienza mi desplazamiento hacia temas de filosofía práctica, quizá por la atracción que ejercía el grupo de Muguerza sobre mí. Creo que para este nuevo planteamiento fue muy interesante un ensayo que presenté a un libro que se editó en Paidós, creo, sobre *El Individuo y la Historia*. Aramayo lo recordará mejor. Sé que mi artículo se titulaba “Del público a la masa” y mostraba en él que el Kant final, el de *El conflicto de las facultades*, era un Kant consciente del propio cambio de época que se anunciaba ya en su tiempo y que pasaba del público (cuya estructura determina toda su obra) a la masa, que debía ser gobernada de una forma que ya desembocaba en los análisis de Foucault de la biopolítica que administra la vida de los hombres. Ese ensayo es importante porque generó en mí la necesidad de historiar a Kant, de mostrar que toda su filosofía corresponde a una época de la sociedad burguesa que un análisis weberiano (siempre he creído en la profunda afinidad de Foucault y Weber como se puede ver en mi *Historia de la filosofía contemporánea*, de 1992) sabe que no puede ofrecer las mismas condiciones de posibilidad para la reproducción de la filosofía kantiana. Desde entonces, he intentado apresar en Kant un sentido normativo básico, que considero relevante, pero que requiere ajustes desde el punto de vista de las condiciones materiales y sociales del presente. Podemos decir que de este modo, poco a poco, fui descubriendo los flecos de Kant, lo que podemos caracterizar como el programa de “las dificultades de la Ilustración”. Podemos decir que este programa atempera el formalismo y el normativismo kantiano mediante un análisis de las condiciones de posibilidad materiales del presente, de inspiración weberiana.

- Sin embargo, el porcentaje de producción destinada a Kant disminuye durante esta época y después considerablemente para dar prioridad a cuestiones cada vez más relacionadas con el pensamiento político hispánico de la mano de pensadores como Ortega y Gasset o Saavedra Fajardo. ¿Qué cabida tiene Kant en esto?

No estoy del todo de acuerdo. El programa de sintetizar normatividad kantiana y ciencia de realidad weberiana se mantiene intacto durante un tiempo. Y esto permite una doble dirección. Por una parte, ofrecer el contexto histórico a la filosofía kantiana, hacerla significativa en su propio tiempo; por otra, mostrar su dimensión normativa propia y analizar hasta qué punto es filosóficamente convincente. Ambas cuestiones están muy relacionadas, pero son diferentes. Por ejemplo: en mi libro *Res Publica. Las bases normativas de la política*, publicado por Akal en 1999, expongo la teoría del republicanismo kantiano, su antropología política, su teoría del derecho, su teoría de la soberanía, la división de poderes y finalmente su teoría de la *lex permissiva*. Esta ley ya prevé una temporalidad en la aplicación del republicanismo, una historicidad de su propia normatividad, que es muy importante para comprender la condicionalidad histórica de algunas de sus propuestas, como la ciudadanía activa y pasiva, la cuestión de los pobres, las penas, la comprensión del papel de la mujer o de los animales, y todas esas cuestiones que los eruditos sacan a relucir para demostrar lo obvio, que nadie, ni siquiera Kant, puede trascender por completo el horizonte histórico de su propia época y sociedad. Kant a veces fue extremadamente consciente de esta necesidad de hacer pie en elementos históricos o temporales para precisar sus planteamientos normativos y conceptuales, algo que pretendí mostrar en mi colaboración en el libro de Duso, *El contrato social en la filosofía moderna*, donde analizo la manera en que su reflexión sobre la Revolución Francesa en sus procesos concretos influyó en su propuesta republicana de la soberanía del pueblo a través de sus representantes o en la cuestión del derecho de resistencia. En otro libro utilizó esa estrategia de forma intensa. Hablo de *La Nación y la Guerra*. El capítulo central de este libro, inspirado en la famosa exposición de Ludwig Dehio, está dedicado a Kant, su teoría del *ius publicum europaeum* y su teoría de la federación europea. Aquí me interesa cómo su normatividad está relacionada con una circunstancia histórica y cómo en esa situación otros autores, como Fichte, respondieron de otra manera, justo ante la deriva imperialista de Francia. Por tanto, con Kant siempre sucede algo así: es un pensador normativo y de él debemos asumir sobre todo el movimiento hacia la normatividad; pero en él apunta, aunque con una conciencia deficitaria, la condicionalidad histórica de la filosofía. Por nuestra parte, debemos evitar por todos los medios una comprensión abstracta de la forma normativa, pues en realidad la comprensión concreta de la norma requiere la descripción de su juego temporal y de su praxis. La norma muestra en su juego histórico aspectos inéditos de su contenido a los que jamás habríamos accedido desde un análisis meramente conceptual. Esta es una tarea esencial de la filosofía. Algo parecido pretendí en el prólogo a la edición de las obras teóricas de Kant que edité en la editorial Gredos, donde analizo la

base misma de toda normatividad, la revolución copernicana. Perdemos mucho de las exigencias que están implícitas en esta estructura, que en el fondo no hace sino explicitar el principio epistemológico básico, si no somos capaces de ver la manera en que las revoluciones copernicanas históricas (Darwin, Freud, Marx) han elaborado una norma más compleja a partir de sus reediciones concretas. Lo mismo sucede con la comprensión kantiana del *ius publicum*. Si aceptamos una normatividad abstracta de este dispositivo específicamente moderno de las relaciones entre los Estados, como en un momento determinado quiso hacer Schmitt, entonces corremos el riesgo de engañarnos con nuestros propios conceptos y de pasar por alto determinaciones muy precisas. Abordé este alegato por una normatividad defectiva, histórica, concreta, en un ensayo sobre el escándalo que produce Kant en Schmitt, que luego no pude incorporar a mi libro *Poder y conflicto*, pero que menciono para aludir a la operatividad de Kant cuando nos entregamos a planteamientos más históricos. Ciertamente ya no hablamos de un Kant tan académico, tan de filólogos, como estudié en mi tesis, pero sí de un Kant operativo, vivo, activo en los combates históricos. Como es natural, Schmitt es fundamental para entender la degeneración del pensamiento de Weber en la contemporaneidad, lo que implica ciertamente una completa separación de mi aspiración de una normatividad en acción, histórica, singular, defectiva, de base kantiana. Como veremos luego, en este sentido jamás he dejado de pensar en términos inspirados por Kant.

Ahora puedo contestar con más claridad la parte de la pregunta que hace referencia a España. Pues alguien que desea abordar el juego de la normatividad en su historicidad, su conciencia histórica como condición de operatividad, los límites de su juego histórico, etcétera, tarde o temprano tiene que preocuparse de la historia patria. En mi caso concreto, lo que me interesaba era la tradición republicana española, desde finales de la Edad Media, tema al que he dedicado algunos estudios. Mi primera aproximación intensa en este terreno es el libro que dediqué a Ramiro de Maeztu. Llegué a él persiguiendo la recepción de Weber en España, pues en este sentido Maeztu fue un pionero. Pero como era de prever, en la prehistoria de Maeztu estuvo la filosofía de Kant, pues su maestro y mentor José del Perojo era el primer traductor de Kant en España y un discípulo directo de Kuno Fischer. Es importante recordar que el primer Ramiro de Maeztu está en el origen del kantismo de Ortega, que lo admiraba como maestro, y que fue él uno de los que impuso la moda de marchar a Marburgo. Así que tras el libro de Maeztu me preocupé por la presencia de la tradición kantiana en España y ese fue el sentido de la edición del libro *Kant en España*, donde muestro cómo Kant inspiró a hombres importantes de la Revolución Gloriosa y, sobre todo, determinó el espíritu de la Primera República. Hablo de José de la Revilla, de Pi i Margall y del propio Perojo. La destrucción de esa República fue también la derrota de la filosofía de Kant, que se vio postergada por el pensamiento reaccionario de la Restauración, por el eclecticismo católico de Menéndez Pelayo, por el positivismo más romo cargado de darwinismo brutal, y por el misticismo organicista del krausismo. En este sentido, este libro es un supuesto necesario para reevaluar la aproximación de Ortega a Kant, pues me permitió considerar que no era tan original como el propio Ortega pretendía. Mi introducción a las *Meditaciones del Quijote*, que es por sí misma una monografía, u

otros artículos sobre Ortega y Kant, tiene esa investigación sobre el neokantismo del siglo XIX como su premisa. Llevo años trabajando en una monografía integral sobre Ortega que en cierto modo será un balance de la única filosofía española digna de ese nombre capaz de responder a todas las exigencias de la filosofía kantiana. En realidad, será una lectura de Ortega desde el neokantismo, la fenomenología, Weber y Blumenberg. En este sentido, Ortega es todavía nuestra mejor introducción a la filosofía, lejos de la sequedad manierista de Zubiri, de la cursilería de Zambrano y de la escolástica puntillosa de Gustavo Bueno. Ortega sigue siendo nuestro gran incitador y el futuro de la filosofía española debe surgir de una discusión con él. Así que si mi decisión juvenil de estudiar a Kant era ofrecer una pauta de la modernidad para la España que emergía a la vida democrática, mis estudios sobre la historia intelectual española no tienen otra pretensión que realizar aquella idea juvenil, mostrar las dificultades para que la filosofía kantiana o aquel espíritu que ella determina se imponga en España. En cierto modo, esa forma de ver las cosas es la que está en la base de un ensayo directamente pedagógico en favor de la Ilustración como es *Los latidos de la polis*, un libro que está atravesado todo él por el espíritu y el orden temático kantiano.

De todas formas, muchas veces la vida pública de un filósofo tiende a centrarse en los libros. Pero los libros son casi siempre el pasado y recogen el trabajo de largo plazo. En muchas ocasiones hay que mirar a los artículos para identificar lo que constituye el presente de un investigador. Si miramos los artículos de estos años de finales de los 90 veremos que hay muchos trabajos sobre Kant que corren en paralelo a otro tipo de trabajos. Nunca me he ocupado solo de asuntos históricos españoles y nunca sólo de los aspectos históricos, sin una continua referencia a un universo normativo que es específicamente kantiano, tanto en la filosofía teórica, en la práctica, en la estética o en la política.

3. Actualmente, ya desde su puesto en la Universidad Complutense de Madrid a cargo del Departamento de Historia de la Filosofía, Estética y Teoría del Conocimiento y a través del “Proyecto Ideas que cruzan el Atlántico: la creación del espacio intelectual hispanoamericano”, ha centrado la atención en la reevaluación de la modernidad hispana e iberoamericana y de su espacio intelectual. ¿Cómo puede seguir aprovechándose el pensamiento kantiano desde la realización de este ejercicio? ¿En qué punto se encuentra la recepción de la obra kantiana por parte de los nichos con los que se establece vuestra colaboración con Latinoamérica?

Esto obligaría a dar algunas noticias sobre la Biblioteca Saavedra Fajardo, que comenzó su andadura en el año 2002, como proyecto de investigación del Gobierno español. Estaba todavía en la Dirección General del Libro de la Generalitat Valenciana, pero veía mi continuidad en este proyecto completamente comprometida, dada la evolución de los acontecimientos políticos. Así que ya en 2002 decidí aplicar los conocimientos que había conquistado en la Biblioteca Valencia a la vida universitaria. Por mi cargo conocí la

Biblioteca Cervantes que era generalista y que aportaba poco valor añadido en las ediciones. Así que nos propusimos llevar adelante una biblioteca especializada justo en el pensamiento político hispánico. En el año 2002 pedimos el proyecto de investigación, mientras yo todavía estaba en la Biblioteca Valenciana. Desde su fundación, esta biblioteca tenía dos inspiradores: por una parte Koselleck, y su metodología de la historia de los conceptos políticos; pero por otra parte se trataba de ofrecer materiales para el estudio de la *res publica hispana*, porque estábamos interesados en una historia política española a partir de sus fuentes. Aquí debo decir que siempre trabajamos juntos Antonio Rivera y yo en esta dirección. Organizamos un tesoro basado en la estructura del pensamiento político según la teoría de la legitimidad de Weber y desplegamos una plantilla para hacer los índices conceptuales. No es posible imaginar el trabajo que hay enterrado en esa biblioteca. La mayor parte de las fuentes están indexadas y podemos decir que algún día se usará para una auténtica historia de los conceptos políticos españoles. Tras diez años volcando fuentes hispánicas, decidimos ampliar el campo a los textos hispanoamericanos, ahora editándolos para e-book, que facilita mucho las búsquedas. La tarea aquí de Miguel Andúgar ha sido muy meritoria. La relevancia de este proyecto es, como en el campo de los estudios hispánicos, que se hace desde una normatividad implícita kantiana, y esto significa republicana, anti-imperialista y federalista, pacifista y pluralista. La idea de autonomía, de federación, de república y de pacifismo constituye un horizonte apropiado para América Latina, por cuanto tiene implicaciones muy fuertes en el terreno de la lucha contra el colonialismo y contra el imperialismo. Por eso es tan importante el tema del siguiente proyecto que hemos solicitado y que trata justamente de la comparación entre el republicanismo y el populismo. Por supuesto que a mí me ha interesado especialmente la recepción en América Latina del pensamiento de las tradiciones que he frecuentado, y sobre todo las ideas de ese neokantiano que fue Max Weber. Es fascinante encontrarse en esa tradición de hombres como Medina Echavarría, el traductor de Weber en México, y que fue capaz de plantearse problemas cercanos a los de ese ideario kantiano de federación, pacifismo, republicanismo, anti-imperialismo y anti-colonialismo. En este sentido me he encontrado con un amplio grupo de amigos americanos del norte y del sur que convergen a su manera en estos horizontes, como Alberto Moreiras, Jacques Lezra, Erin Graff Zwin, Willy Tayer, Gareth Williams, John Kraniauskas y tantos otros. Ese horizonte muestra que no hay que irse a posiciones indigenistas extremas o las tesis decoloniales para unir a un continente en la causa de la justicia de sus pueblos. Aquí, una vez más, mi kantismo puede chocar con algunas corrientes de kantianos iberoamericanos, que siguen en la meritoria tarea de iluminar el texto de Kant. Esas aproximaciones escolásticas son muy dignas y alcanzan un gran nivel. Por supuesto que me fascinan y si tuviéramos una vida eterna me entregaría más tiempo a ellas. Creo a pesar de todo que deberían tener un valor funcional capaz de mantener siempre a la vista el espíritu de una filosofía crítica comprometida y compartida. Eso implica tener en un brazo a Kant y en otro a gente como Foucault o Habermas (aquí coopero de forma decidida con Rodrigo Castro y sus esfuerzos para hacer una red iberoamericana dedicada al estudio de Foucault, con importante presencia brasilera). En este sentido me veo cercano de otros filósofos

latinoamericanos que desde Kant miran al futuro del continente o a sus propias realidades, como Francisco Cortés, Miguel Giusti o Jorge Giraldo, que han proyectado el pensamiento de Kant hacia el futuro.

4. Volviendo a Europa, concretamente a los márgenes de la filosofía alemana, en los últimos años ha dedicado sus esfuerzos a contribuir a la recepción en español de la obra de un pensador que se encuentra cada vez más en auge como es Hans Blumenberg. Concretamente, ha explorado la influencia kantiana que reside en la filosofía blumenberguiana y ha examinado con detenimiento las claves de la lectura blumenberguiana de la obra de Kant. ¿En qué medida mantiene Blumenberg viva la figura de Kant?

Blumenberg se ha caracterizado como un viejo kantiano decepcionado. Yo me veo reconocido en esta sentencia. En realidad, mi ocupación con Blumenberg es muy antigua y surge de mi primer año de estancia en Murcia. Aunque ya había llegado a mí alguna traducción, con satisfacción comprobé que Francisco Jarauta, mi colega senior en Murcia, y que había promovido mi llegada allí, lo conocía a fondo y muchas de sus primeras obras estaban en la biblioteca del seminario. De esta segunda mitad de los años 80 son mis primeras lecturas a fondo, sobre todo de *La legitimidad de la modernidad*, *El trabajo del mito*, y las grandes obras finales. Todavía conservo resúmenes pormenorizados de esas obras, que he usado para mi último libro *Teología Política Imperial*. Cuando estaba en la revista *Debats*, en la Institución Valenciana de Estudios e Investigación, mandé traducir el libro de Wetz, la primera introducción a Blumenberg. De este tiempo emerge la relación con Olivier Feron que por entonces hacía una tesis sobre Cassirer y que desde él encontraría un camino directo a Blumenberg. Pero en Blumenberg hay que crecer muy lentamente. El caso es que todas las intervenciones del 2004, que celebraban el centenario de la muerte de Kant, las dediqué a la relación entre Kant y Blumenberg: fueron intervenciones en Lisboa, Murcia, Madrid, Salamanca, donde creo que contagié a Maximiliano Hernandez Marcos en este autor. Desde cierto punto de vista, no cabe duda de que el pensamiento central de Blumenberg parte de una historia de la revolución copernicana. Aquí se ha estudiado poco *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, pero para mí es un libro esencial. En cierto modo, es un libro sobre el sentido básico de la metáfora fundamental de la racionalidad kantiana, la revolución copernicana. Sobre este libro se comprende mejor –y se valora mejor– *La legitimidad de la modernidad*, cuya tesis básica de la autoafirmación es convergente con la noción básica de autonomía kantiana. Pero para mí, era todavía más inspirador el problema de la aplicación a Kant de la problemática de los límites de la conceptualidad y la inevitable dimensión metafórica de los conceptos, sobre todo en el ámbito kantiano de la ideas. En este sentido, uno de los artículos más interesantes de la relación entre Kant y Blumenberg se publicó en *Daímon*, pero no ese, más citado, de *De nobis ipsius silemus*. Es otro que creo más maduro y que se enfrenta al problema de la retórica y sus construcciones metafóricas como relación entre las esferas de

racionalidad y, por lo tanto, como forma débil de suturar las exigencias sistemáticas, desplegando la cuestión de la teoría del símbolo en Kant, a la que dediqué algún que otro trabajo en un colectivo que editó en la Universidad de Sevilla un colega tan exquisito como Diego Romero de Solís.

Sí, desde Blumenberg se puede leer de forma intensa otro Kant, quizá el de los temas periféricos, porque resulta claro que los análisis transcendentales no se pueden iluminar tanto desde su fenomenología de la historia, que es una enmienda a la totalidad al planteamiento trascendental, en la medida en que hay que tomar en serio la condicionalidad que impone la antropología a la teoría de la razón. Debemos decir con toda claridad que la teoría de la subjetividad trascendental no puede sostenerse tras el ataque evolutivo de Blumenberg, por mucho que todavía se podrían salvar algunas nociones interesantes como la de “funciones lógicas” o “modalidad”. Pero sí, eso me llevó al Kant de *El final de todas las cosas*, que abordé en una reunión reciente, con la teoría del Apocalipsis, un tema central en *Tiempo de la vida*, *Tiempo del Cosmos*, y al Kant de *Historia natural y teoría del cielo*, al que dediqué una intervención en *Logos*, pero también al Kant de la teoría de la *Weltweisheit*, el que está en condiciones de construir mundo de la vida, el tema al que dediqué la plenaria del II Congreso de la SEKLE. Son temas kantianos que quizá solo adquieren relevancia cuando se les mira desde el pensamiento de Blumenberg. Pero debo ser franco, el sitio en el que abordo la manera de dinamizar a Kant, de enfrentarlo a sus implicaciones para el presente, de mostrarlo a la luz de Blumenberg, es en el libro *Dificultades con la Ilustración*. En realidad este libro resume buena parte de lo que he dicho aquí sobre Kant. Ahí muestro su escasa presencia en los esquemas evolutivos de la historia hispana, su espíritu hostil a una cultura dominada por la idea imperial, su indisposición para con una cultura basada en la centralidad de la “communio”, que implica algún tipo de dimensión inquisitorial, su apuesta por un liberalismo republicano que no se deja atrapar en las ideologías comunitaristas. Todo esto está muy presente en ese libro, que tiene una parte que habla de “dificultades hispánicas con la filosofía de la historia de Kant”. Pero en realidad, la otra vértebra que atraviesa el libro deriva de las dificultades que Blumenberg ve en la teoría de la Ilustración kantiana y que amplía mis viejas intuiciones del ensayo “Del Público a la masa”. Aquí muestro que Kant nunca vio claro de verdad en la cuestión de la *ratio essendi* y *ratio cognoscendi* del imperativo categórico, ni en la cuestión del fin en sí subjetivo y el fin en sí objetivo; nunca vio claro con el reino de los fines, nunca vio claro con el mal radical y en el acceso a la *Gessinnung* moral, y nunca vio claro en su propio análisis de la Ilustración como proyecto histórico, que tiene componentes sádicos que no logran administrar bien lo que todo proyecto civilizatorio tiene que lograr, el complejo de culpa. Aquí el libro es muy Blumenberg, y en cierto modo muestra cómo los ideales ilustrados tienen una inequívoca dimensión irracional básica, que he llamado la propia de los “instantes gozosos”, que aspiran de forma más bien estéril a considerar constitutivos de la sustancialidad del singular humano, cuando son más bien circunstanciales. La frase de un kantiano decepcionado tiene que ver sobre todo con esa teoría de la Ilustración, que ciertamente se ha cerrado en fracaso, pero que quizá lo ha hecho así porque era un programa demasiado exigente. Un kantiano decepcionado quizá es

un ilustrado más considerado o más realista. Mi idea es que esta decepción kantiana puede abrir todavía una posibilidad para una Ilustración más consciente de sus propias dificultades, más tardía, y de otro modo militante. Basta pensar en Odo Marquard, no tanto porque crea que él pueda representarla, pero sí mostrar un camino.

- Uno de los puntos de la filosofía blumenberguiana que mayor atención está recibiendo es la antropología. ¿Qué paralelismos le parece que merece más la pena rescatar entre *Anthropologie in Pragmatischer Hinsicht* y *Beschreibung des Menschen*?

Son dos proyectos filosóficos distintos y en realidad no son paralelos ni convergentes. El texto kantiano es un sedimento complejo de intereses y de temas, que poco a poco alcanzó el sentido de una propedéutica de la vida práctica, o mejor ética, pues analizaba el conjunto de las dimensiones de la naturaleza humana que podían favorecer la vida moral, pero que pronto acabó siendo lo contrario, la clara conciencia de lo que la obstaculizaba. En este sentido es un texto fundamental para mostrar los condicionamientos de la normatividad moral por aquello que sabemos de la naturaleza humana. Dado que la conclusión más importante del libro es que el ser humano tiene una verdadera pulsión a desconocerse –que no es el mal radical, pero que podría ser uno todavía más profundo–, se derivaba de ahí la dificultad de realizar la Ilustración y, de camino, la vida moral, la comprensión de los propios motivos, de nuestros intereses y de nuestras trampas morales. En todo caso, puesto que la naturaleza humana para Kant aspira a la felicidad –aunque no sepa muy bien qué consiste–, el libro fue un exponente del espíritu burgués y cosmopolita en el sentido de que mostró el conjunto de actitudes, cautelas, normas de urbanidad y prácticas que permiten conquistar la felicidad en un medio social, y eso a través de formas de conductas que no son contrarias a la moralidad, pero que tampoco se derivan de ella. No implican directamente moralidad, pero tampoco podemos decir que sean del todo contrarias a ella: sencillamente dejan abierto el combate moral que cada uno debe llevar en su seno. En este sentido, esas prácticas de naturaleza cosmopolita son el verdadero soporte de la racionalidad universalista kantiana y por eso tiene razón Foucault al decir que la *Antropología* repite la obra crítica completa, en un bucle clásico: funda materialmente aquella misma racionalidad formal de las *Críticas* que permitió escribir esa misma obra final antropológica. La obra crítica inicial no sería sino una exposición abstracta de las virtudes cosmopolitas descritas en la *Antropología* y en cierto modo el tipo humano burgués que Kant analiza en ese libro final sería el trasunto material del sujeto trascendental. La tesis complementaria de Foucault es una obra desdichadamente olvidada y apenas usada por los filólogos kantianos, pero nos muestra que detrás de la obra crítica se halla sobre todo el humano educado, el *Gebildeter*, un tipo humano completamente diferente del *Gelerhter* fichteano. Las virtudes reales de Kant se practican en la mesa, en la *Tischgesellschaft*. Frente a esto, el libro de Blumenberg tiene otro registro. En realidad es un libro póstumo con diversos centros. Pero el análisis de Blumenberg aspira mucho más a

mostrar cómo los problemas de fenomenología no pueden resolverse desde la propia escuela y esto porque Husserl se vedó las soluciones adecuadas sencillamente al no saber integrar un análisis antropológico en su filosofía. Pero en realidad, la pretensión del libro es proponer las premisas adecuadas para la fenomenología, a través de una genealogía de la capacidad de reflexión, de la salida del mundo de la vida, y de las funciones básicas de la racionalidad y la modalidad. En este sentido, despliega la única filosofía trascendental posible, pero claro está, no pretende deducir las categorías centrales de la ciencia moderna, como Kant, sino las funciones básicas que, andando el tiempo, podían desplegar la revolución copernicana, que podemos describir en términos generales como una adecuada síntesis de óptica activa y pasiva. Con ello Blumenberg promueve aquí un adecuado formalismo de funciones racionales, pero a costa de comprender lo que Kant continuamente se veda, aunque Fries ya lo supo ver a principios de siglo XIX y Leonard Nelson a principio del XX: que la única crítica de la razón tendría que ser antropología. Tal cosa implica redefinir el sentido de las estructuras transcendentales y penetrar en sus condiciones de posibilidad naturalistas o, si se quiere, existenciales (en realidad Blumenberg quiere desplegar una teoría del Dasein alternativa a Heidegger). Podemos decir que Blumenberg ha descrito eso que Kant llamaba de forma más bien mística *Der Faktum der Vernunft*. Frente a este nivel de generalidad de su análisis, la *Antropología* de Kant sólo es un análisis del *Faktum der bürgerlichen Vernunft*. Si se quiere vincular este poderoso texto de Blumenberg con un texto kantiano es con *Comienzo verosímil de la historia humana*. En realidad *Beschreibung* es una *amplificatio* de este maravilloso ensayo kantiano.

5. Es patente que el pensamiento kantiano sigue siendo tan vigente como en los siglos pasados. Teniendo presente que además de filósofo es una de las figuras más inspiradoras del cambio del paradigma político que atraviesa España en los últimos tiempos, ¿cómo cree que puede ayudarnos Kant a abordar algunos de los más importantes y preocupantes problemas socio-políticos y económicos que afrontamos en la actualidad en nuestro país y a nivel global?

Debo antes distanciarme de la premisa. No tengo ni quiero tener una práctica política. He observado con simpatía la emergencia de nuevos actores políticos, pero como uno más de los millones de españoles que percibe que nuestro sistema político, con toda su forma de representación política, está lastrado por contradicciones internas que sitúan a la Constitución española cerca de su colapso si una reforma a fondo no viene a darle nueva vida. La dificultad actual de formación de gobierno no es sino un síntoma de esa situación. En realidad las dificultades vienen de lejos, exactamente de la incapacidad de Felipe González de hacer dos cosas: atajar la corrupción de su propio partido en sus últimas legislaturas, y abrir de nuevo al partido socialista a los estratos que lo habían aupado al poder en los años 80. Fue González el que hizo del PSOE un partido de cuadros profesionales burocratizados sin espíritu y el que inició ese estrechamiento que ha llevado al partido adonde ahora está. Esto fue muy peligroso porque dio paso a un Aznar que,

cuando obtuvo mayoría mostró su indisposición con el título VIII de la Constitución y provocó todo tipo de reacciones nacionalistas en escalada, lo que todavía profundizó en la incapacidad del PP con cualquier solución consensuada. Ahí seguimos. Bastó que se llegara a la crisis de la burbuja que comenzó el gobierno Aznar, y que se hiciera insoportable la corrupción que había generado aquella misma burbuja (razón por la que se la alimentó), para que llegáramos a una situación cercana a la crisis orgánica. Yo debo decir que reaccioné a la crisis del PSOE de finales de los 80, a la crisis del PP del 2002 y a la crisis actual de la misma forma, con el republicanismo cívico kantiano mejorado por la ciencia de realidad weberiana. La prueba: véase mi introducción al libro de Karl Vorländer, *Kant, Fichte, Hegel y el socialismo*, que se editó en Valencia en 1988, o mi libro *Los latidos de la ciudad*, que se publicó en 2003 o mi *Cardiograma de la crisis*, que se editó en 2010. Y cuando se llegó a las elecciones de 20 de diciembre de 2015, con aquellos resultados, aposté por un gobierno provisional de concentración con PSOE, PODEMOS y Nacionalistas y, cuando esto no pudo ser, por una abstención de PODEMOS con un gobierno PSOE y CIUDADANOS. En ambos casos, buscaba la posibilidad de encontrar lo común, que es la base del espíritu republicano, contrario a las dualidades schmittianas de amigo/enemigo. En este sentido me he mantenido fiel a mi primera convicción de que un espíritu kantiano era el adecuado para hacer madurar la subjetividad y la democracia española. En este sentido, he luchado por una idea: que PODEMOS sea más sensible a esa lógica republicana que a la lógica hegemónica. Con amargura vi cómo la estrategia de Iglesias era suicida y lo dije en su día. Desde entonces he apoyado a Iñigo Errejón porque lo he visto más flexible, más capaz de tender puentes con un genuino republicanismo. Ahora, ante la posibilidad de que Rajoy reconstruya su posición dominante, me pesa llevar razón. En todo caso, ese republicanismo, complementado con la vieja ética de la responsabilidad weberiana, es la única idea que puede mejorar la dignidad política, la exigencia de transparencia y la adecuada representación del sistema público español. Pero también, y lo que es tan importante, la idea que puede inspirar una verdadera división de poderes, que España no tiene. Más allá de todo ello, Kant es el pensador de la justicia distributiva y de la ciudadanía activa, lo que sólo se puede actualizar hoy con una renta básica garantizada que prepare y facilite el acceso al trabajo, que es un aspecto decisivo en Kant, tras una adecuada educación, quizá la exigencia kantiana más central. En este sentido, Kant da buenas razones para limitar el neoliberalismo rampante. Por supuesto que he luchado y seguiré luchando porque avancemos hacia una democracia de calidad, pero la situación por la que ha pasado este país requiere una movilización ciudadana que tenga bases morales, en auténticos sentimientos morales capaces de fundar una idea política sana. Por eso mi percepción es que había que mostrar que todo eso que se ha llamado populismo de PODEMOS, es bueno como politización y movilización, a condición de que se encamine conceptualmente hacia una democracia de calidad, capaz de mejorar las instituciones mediante reformas pertinentes en sentido republicano. Por supuesto que Kant impone algunas condiciones importantes a todo programa político. Algunas no están en cuestión, como la libertad básica; pero es muy importante reconocer que desde Kant solo puede

emerger una política europeísta y federalista sin equívocos ni ambigüedades. En este sentido, no soy partidario de una política que recupere un sentido fuerte de la soberanía. Complementar a Weber con Kant es muy importante y efectivo en este aspecto, pues Weber era aquí intolerablemente nacionalista. Si se quiere comprobar de qué modo puede jugar esta aproximación en el momento presente, puede mirar mi trabajo en el colectivo *Post-hegemonía*, donde argumento la contraposición entre un proyecto republicano y uno populista en sentido clásico. En realidad, si se lee bien se verá que mi libro *Populismo* está escrito desde un profundo sentido kantiano, ilustrado y republicano. En todo caso, creo sinceramente que el nivel socio-cultural mayoritario de la sociedad española es progresista, está inspirado en poderosos valores morales y responde al imaginario kantiano. El peligro de un populismo verdadero en España es limitado y por eso las derechas, que lo han intentado con el nacionalismo reactivo a los nacionalismos periféricos, no han conseguido que prenda la mecha. Creo que de ese tipo de movimientos nos ha vacunado el franquismo padecido durante cuarenta años. Eso quemó todas las palabras básicas del populismo de derechas, por mucho que legiones motorizadas de periodistas a sueldo pretendan reeditarlas.

- Y en el marco de la problemática y la controversia de las enseñanzas universitarias españolas, ¿cómo aplicar el pensamiento kantiano a la mejora de la calidad y la estabilidad de las mismas?

Este es un problema muy complicado. Podemos decir que en la actual situación dominada por la agenda neoliberal, la filosofía es tan necesaria como siempre. Y desde luego no debemos llevarnos a engaño. Esa agenda tiene como finalidad transformar la noción de sujeto autónomo y reducirla a la *máquina deseante* que Deleuze, con extraña ingenuidad, concibió como emancipadora. Pero el *homo autonomus* de Kant no es el *homo economicus*. Por supuesto, el neoliberalismo tiene una parte principal y fundamental en su agenda: transformar los programas educativos para hacer viable la instauración de ese *homo economicus* absoluto. Para lograrlo necesita algo decisivo: transformar las condiciones laborales de la vida universitaria, en el sentido de disciplinarla, burocratizarla, precarizarla e impedir que goce de la libertad secular que ha tenido, porque toda libertad intelectual impone una capacidad de resistencia a su agenda. Por supuesto, esta agenda impide que en la Universidad se investigue, pues ahí reside la verdadera libertad y el lugar donde se forja el sentido de la verdad. Toda investigación en humanidades, en ciencias sociales, tiene una virtualidad: mostrar la historicidad del combate neoliberal, describirlo, demostrar que no es una necesidad del capitalismo, sino de su limitada comprensión financiera. Por eso, para que la agenda neoliberal se imponga, nuestras sociedades tienen que perder de forma completa su sentido histórico, su modalidad, su sentido de la contingencia, para comprender el proceso histórico como completamente naturalizado y automático, propio de la administración de las cosas, ajeno a la política y a las relaciones humanas. Si la Universidad pública se pierde, se habrá perdido la batalla definitiva. Luego nadie podrá orientar la escuela básica o la enseñanza media hacia fines emancipadores ni podrá ayudarle a resistir una concepción de la educación ritualizada, economizada, basada en

controles externos y medidas artificiales de calidad. Cuando he hablado en toda la entrevista de reivindicar las condiciones normativas de Kant, lo he hecho con plena conciencia de que eso era completamente necesario para orientar a las sociedades en su devenir histórico y no debo pasar por alto ese texto magnífico que se llama *El conflicto de la Facultades*. Hemos de recordar que ese horizonte normativo es siempre el horizonte de la racionalidad, que ha de generar desde luego una estructura de sentimientos afines, de afectos, de vínculos y de tareas comunes, pero que lo hace porque tiene un sentido integral de racionalidad, en la pluralidad de sus dimensiones. Respecto de esta dimensión normativa de la racionalidad no debemos olvidar que el conjunto de sus funciones no es ajeno al principio de la auto-conservación en condiciones de evolución cultural y, por tanto, capaces de fundar un sentido de vida buena. Desde ese punto de vista, no se trata de una normatividad absoluta, sino de una que funciona respecto de seres necesitados de auxilios culturales para vivir. La normatividad aquí es propia de un ser finito. Ese es el espíritu crítico: defender una razón en todos los campos de actuación, en lo que Weber llamaba “esferas de acción social”, en la que las funciones de racionalidad tienen que generar su propia estructura de sentimientos, su propia educación de la sensibilidad, su propio orden de los deseos y de las inclinaciones, sus propias formas sociales vinculadas. Si la filosofía no entrega ese horizonte normativo abierto, plural, formal, entonces la sociedad no tiene institución alguna alternativa para identificarlo. Y entonces las prácticas de racionalidad inevitablemente perderán el vigor, la claridad, la coherencia, la capacidad de criticar las situaciones fácticas y de este modo las sociedades perderán la capacidad de refinar sus estructuras de legitimidad general. Sin embargo, una vez más, no se trata solo de filosofía o de filosofía en soledad. Creo que si el ámbito normativo no se aborda también en su práctica histórica, en sus realizaciones concretas, en sus complementos fácticos, no nos presenta su contenido conceptual de manera adecuada, pues este nunca es completo ni accesible en condiciones de abstracción. Esta es la enseñanza weberiana: debemos abandonar la aspiración idealista de una práctica conceptual omnideterminada. En cierto modo, esta enseñanza es cercana a la de Kant, que nos exige siempre la distinción entre conceptos e ideas, cada uno de ellos con su nivel de abstracción, su sentido y su referencia. Los conceptos filosóficos son defectivos y requieren complementos prácticos, históricos, circunstanciales; historias conceptuales que sólo podemos obtener a través de otras disciplinas, como la historia, la historia del derecho, la historia política o la historia constitucional, la sociología, la teología o la práctica del arte. Por tanto, la filosofía debe estar cerca de todas las disciplinas que dotan de estratos históricos a nuestro presente, y todas las disciplinas que muestra la autonomía de esferas de acción diferentes de la propia del *homo economicus*, sin olvidar la esfera económica tal y como la pueden ejercer los “hombres vivientes”, que decía Weber. Y por supuesto, sin olvidar la práctica de las ciencias, que siguen siendo la cruz de la racionalidad.

- Tan sólo en los últimos años se han defendido en lengua española casi una treintena de tesis doctorales que versan sobre la filosofía kantiana; usted mismo

dirigió una tesis titulada *La educación estética como mediación: Kant y Freud* que fue defendida en 2009 y otra sobre la noción de materia. Desde su experiencia docente, ¿qué importancia cree que otorgan en la actualidad los estudiantes de filosofía y aquellos que comienzan su carrera investigadora a la figura de Kant?

Mi opinión es que lo consideran como una parte importante del currículo escolar, aunque resulta evidente que no es la inquietud principal en la investigación en marcha actual. Si miramos las tesis en que Kant es un elemento importante en la investigación, veríamos que son muchas más que aquellas que el tema es únicamente la filosofía de Kant. En la actualidad, dirijo unas 30 tesis y en muchas de ellas Kant es una referencia central (tanto en el asunto del republicanismo, de la filosofía de la historia, del cosmopolitismo, de la antropología, de las relaciones internacionales, de la técnica, del símbolo, y otros tantos). Creo que esta situación es bastante realista. A los jóvenes investigadores le interesa desde luego más el pensamiento contemporáneo, pero son muy conscientes de que sin Kant uno no se puede mover con soltura a través de él. Por lo que a mí respecta, promuevo ese planteamiento, pero claro, no imparto docencia directamente relacionada con Kant. En mis clases sobre Ortega, sin embargo, siempre lo abordo al hilo del combate de Ortega por escapar a lo que él llamaba “la beatería de la cultura”, y de forma más concreta, la cárcel de Kant, una forma de hacer filosofía demasiado fiel a la letra del filósofo. Creo que en este sentido Ortega es una buena prueba de que hay que hacer filosofía con Kant, a través de Kant, y desde Kant, pero sin quedarse en Kant. Huelo a la legua a un profesor que no se ha acercado con seriedad a ningún otro filósofo que a Kant. Lo respeto, pero no lo comparto. En realidad no hay que quedarse en ningún filósofo, como si ya estuviera conquistada la posición filosófica definitiva.

6. Para ir cerrando la entrevista, me gustaría pedirle que hiciese una reflexión sobre la influencia que ejercerá el pensamiento kantiano en lo que queda de siglo, ¿cuál es el futuro de la recepción de la filosofía de Kant?

Es muy complicado anticipar una propuesta y depende de dónde se crea que va a estar el punto fuerte del pensamiento futuro. Creo que uno de los problemas centrales seguirá siendo la teoría evolutiva del conocimiento y aquí la inspiración kantiana será siempre importante, aunque no hay manera de abordar este asunto al margen de la llamada “diferencia antropológica”, algo para cuya crítica desdichadamente Kant no tiene mucho que decirnos. Por supuesto, la cuestión de en qué consiste realmente la revolución copernicana seguirá abierta, y Kant siempre rondará en este asunto de filosofía de la ciencia o, mejor, del principio epistemológico esencial. Por supuesto, el enigma de la moral nos seguirá llamando la atención y la relación entre la norma y los sentimientos morales creo que será un problema abierto de nuevo, aunque dudo que se puede abordar al margen de Freud y sus seguidores. Los regímenes escópicos, las formas de la sensibilidad, en la medida en que dependen de cierta comprensión de la subjetividad, la fenomenología de los sentimientos estéticos, la idea de lo sublime, todo eso seguirá en la agenda, pues sin

estas cuestiones no se puede dar un paso en la estética y en la teoría de la literatura. Como ya he dicho, Kant estará presente en el problema de Universidad. Por supuesto, volveremos a hablar de teoría republicana y mientras tengamos aspiraciones democráticas y de justicia Kant no estará lejos. A pesar de todo creo que el Kant más interesante para una agenda del futuro será el de la filosofía de la religión, por mucho que sus ideas haya que buscarlas en sitios diversos. Pero la impresión que se deriva de muchas de esas notas perdidas en sus escritos en favor de la idea de una religión de la razón, de una religión universal capaz de ofrecer un concepto de Dios en el que todas ellas se reconozcan, y esto con serias implicaciones morales, y con plena aceptación de una finitud que no puede sublimarse desde ninguna filosofía material de la historia, todo esto, creo que constituye un elemento que será necesario activar en el futuro, porque será la óptica desde la que puedan abordarse problemas reales de nuestras sociedades multirreligiosas. En el fondo, las sociedades occidentales no pueden sobrevivir sin reactivar de alguna forma la tradición ilustrada, con cautelas, sin entusiasmos, sin intensificaciones inadecuadas, con las compensaciones necesarias, pero lejos también de los anti-humanismos radicales de inspiración heideggeriana, capaces de producir un fanatismo mucho más intenso que una Ilustración consciente de sus propios límites. Y mientras ese sea el horizonte existencial, Kant no andará lejos. Pues esta actitud implicará algún tipo de reflexión formal, de una nueva crítica de las funciones racionales, con la viva intención de mostrar lo imprescindible de ellas, incluso lo orgánico en ellas, pero también lo peligroso de sus intensificaciones abstractas en escalada. Una Ilustración que haya asumido las lecciones plurales de la dialéctica de la Ilustración, en todo caso, nos será necesaria. Y esa fue la tarea crítica de Kant en su época.

- Como cierre, déjenos conocer la sentencia kantiana que más le ha marcado y la que mejor cree que hace de Kant un pensador que traspasa los límites de su propia época.

Kant es un tesoro en estas frases, porque en cierto modo su saber es clásico y está repleto de aforismos antiguos que ruedan por la historia desde el mundo clásico. Pero además él es un lector de modernos, como Swift, y sabe reconocer frases perfectas y las reproduce en sus escritos con estilo y oportunidad. Pero la frase más fascinante de todas ellas es suya, la escribió en un papel insignificante al final de su vida, y es esta: “Recuerda que tienes que olvidar a Lampe”. Es una frase perfecta por su contradicción interna, pero también porque refleja la estéril lucha de Kant contra los sentimientos. Es una metáfora del imperativo categórico y tan imposible como él. Kant había despedido a su criado, pero estaba muy unido a él por tantos años de servicio. Y su hermana lo había sustituido, según creo recordar. Él percibía el fastidio del cambio de costumbre y lo vivía con desagrado. Así que sintió la necesidad de olvidar a su criado. Pero según todas las apariencias, cada vez que registraba o leía esta frase “tengo que olvidar a Lampe” lo recordaba. Uno no puede imponerse un olvido sin fortalecer al mismo tiempo el recuerdo. Creo que esto es muy

propio de la filosofía de Kant. Es preciso atender el deber, pero eso sólo puede hacerse recordando de forma intensa las trampas que hacemos a veces de la manera más inconsciente para violarlo y todo lo que se opone a que lo cumplamos. Es la dimensión contradictoria de la intensificación de la conciencia, que suele tener como consecuencia la obsesión con aquello que se quiere superar. En cierto modo muestra la debilidad y los límites de la filosofía cuando se le pide algo que no puede dar, oponerse a la naturaleza de los sentimientos. Si tienes un sentimiento profundo que te hace recordar algo o alguien, esto se debe entregar al proceso del duelo, con su inevitable sufrimiento, pero no a un imperativo directo que no hace sino aumentar la magnitud del sufrimiento. Muchas veces hay un horizonte prusiano en Kant que es bastante grotesco. Es simpático en él, que fue un hombre al que todos hubiéramos deseado tener de vecino, pero en realidad es un síntoma de una rigidez un poco estulta. Sin embargo, la frase tendrá poco uso en nuestras sociedades, condenadas a cuerpos que sobreviven a sus almas. “Recuerda olvidar algo”, eso ha dejado de ser un imperativo absurdo, para convertirse en una amenaza universal; la única respuesta es: no te preocupe, date tiempo y lo olvidarás. Con ese horizonte, que mejora nuestro conocimiento antropológico hasta extremos revolucionarios, debemos recomponer nuestro sentido de la finitud sin las ilusiones de los nietzscheanos y su llamamiento a una forma de superhumanidad. En realidad, sobre este conocimiento de los límites de la realidad humana es sobre lo que tenemos que edificar un nuevo sentido de su dignidad. Quizá ahí siga resonando la frase inmortal de la reconciliación humana: la ley moral en mí y el cielo estrellado sobre mí, antes de entregar a la Tierra la energía vital que me ha prestado durante un pequeño tiempo.

