

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

### *Miguel de Unamuno's Kant*

Nazzareno Fioraso

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### 1. Primeros acercamientos al kantismo

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### 3. Moral y Escatología

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

#### 4. Conclusión: Apocatástasis

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### **Bibliografía**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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