

JUAN LÓPEZ-MORILLAS

UNAMUNO Y PASCAL: NOTAS  
SOBRE EL CONCEPTO DE LA  
AGONIA

---

I. TRES ATORMENTADOS

EN 1923, la *Revue de Métaphysique et de Morale* invitó a Miguel de Unamuno a colaborar en un número especial que se preparaba en conmemoración del tricentenario del nacimiento de Pascal. Con este motivo, Unamuno escribió un breve ensayo, *La fe pascaliana*, séptimo y último de los *Études sur Pascal*, como se tituló el volumen conmemorativo<sup>1</sup>. Al año siguiente, Unamuno, desterrado en París, amplió el ensayo hasta el doble de su extensión original y lo incorporó, como capítulo IX, a su *Agonía del cristianismo*, libro compuesto, como el ensayo en él incluido, para un público francés, ya que se trataba de un *cahier* solicitado por el Padre L. Couchoud para una serie de monografías sobre el cristianismo. Ensayo y libro fueron traducidos al francés por el íntimo amigo de Unamuno y notable hispanista Jean Cassou.

A quien esté al corriente de la obra de Unamuno le parecerá harto singular la invitación de la *Revue de Métaphysique et de Morale*. A duras penas cabría conceptuar a don Miguel de *pascalisant*, al menos en el sentido en que lo son León Brunschvicg o Jacques Chevalier, colaboradores ambos en ese mismo número de la revista. Las alusiones a Pascal en los escritos de Unamuno, aunque nada raras, no delatan mayor inclinación hacia el recluso de Port-Royal que, pongamos por caso, hacia San Agustín, San Ignacio de Loyola o Kierkegaard, entre los *entusiastas* o "poseídos de Dios". En otro lugar de este número especial de la revista hallamos, sin embargo, una plausible explicación del misterio. Vemos, por ejemplo, que el filósofo danés Harald Höffding contribuye con un notable estudio titulado *Pascal et Kierkegaard*, en el que declara que "la hipótesis de una influencia de Pascal sobre Kierkegaard parece menos que probable". Los comentarios de Kierkegaard sobre Pascal son, según Höffding, escasísimos. Aparecen sólo en el *Diario* y pertenecen a los cinco últimos años de la vida de Kierkegaard, cuando ya estaban publicadas aquellas obras de éste que revelan mayor analogía con Pascal. Así, pues, parece ad-

misible que, al incluir a Kierkegaard y a Unamuno en los *Études sur Pascal*, el propósito de los editores de la revista no era tanto sugerir un influjo directo del francés sobre el danés y el español, como agrupar tres nombres que en la historia de la psicología religiosa denotan una sorprendente afinidad, a despecho de profundas diferencias en ideología y método. Los tres son hombres apasionados y atormentados, los tres figuran en la izquierda cristiana —pues el cristianismo, como toda doctrina militante, tiene su “derecha”, su “centro” y su “izquierda”— y los tres censuran acerbamente a quienes miran la religión con ligereza o procuran sustituir en el cristianismo lo sustancial por lo accidental.

Conviene señalar, como reserva preliminar, que en sus meditaciones sobre la naturaleza de Dios y del hombre Pascal y Unamuno delatan en su vida y obra una diferencia cardinal en actitud religiosa. Pascal, no obstante su vínculo con Port-Royal y sus polémicas con los jesuitas, nunca cesa de considerarse católico ortodoxo ni de aceptar humildemente las doctrinas de la Iglesia romana. En la *Carta provincial* xvii, dirigida al jesuita Padre Annat, proclama en respuesta a una insidiosa acusación de herejía: “No me siento ligado en la tierra más que a la Iglesia católica, apostólica y romana, en el seno de la cual quiero vivir y morir, en comunión con el Papa, cabeza suprema de la Iglesia; y estoy convencido de que fuera de ésta no hay salvación”<sup>2</sup>. En cambio, Unamuno, aunque nacido en el catolicismo, es francamente heterodoxo. Preguntado en una ocasión acerca de sus creencias religiosas, declara: “Tengo, sí, con el afecto, con el corazón, con el sentimiento, una fuerte tendencia al cristianismo, sin atenerme a dogmas especiales de ésta o aquella confesión cristiana. Considero cristiano a todo el que invoca con respeto y amor el nombre de Cristo, y me repugnan los ortodoxos, sean católicos o protestantes... que niegan cristianismo a quienes no interpretan el Evangelio como ellos”<sup>3</sup>. Nuestra tarea consistirá en señalar cómo, a pesar de esta fundamental discrepancia, las órbitas de pensamiento de estos dos hombres revelan a veces un notable paralelismo. Y es cabalmente en aquellas zonas en que las diferencias religiosas parecen más radicales donde resalta con más viveza el nexo psicológico entre ambos.

## 2. COMPRESION EMOCIONAL

Sería inútil esperar de Unamuno un análisis crítico del pensamiento de Pascal o suponer que se ceñiría en su comentario a la filosofía, la teología o la apologética pascalianas. La nota característica de Unamuno como pensador consiste en absorber y transmutar cualquier objeto que en su encuesta le llama la atención, y en rastrear a través de un complejo de ideas al individuo que las ha engendrado. La busca del “hombre concreto, de carne y hueso...”, el sujeto y el supremo

objeto a la vez de toda filosofía"<sup>4</sup>, es el propósito indeclinable de la empresa filosófica de Unamuno. Porque las ideas, creencias u opiniones de un hombre, en cuanto le es dado a otro conocerlas, no son más que condensaciones parciales y momentáneas de su vida íntima, chispas en las que de cuando en cuando se delata el fuego interior. Y lo que solemos llamar contradicciones en un individuo lo son sólo en apariencia y resultan de que no logramos relacionar esas condensaciones momentáneas con el *continuum* de su conciencia. En unas agudas páginas al principio de *Del sentimiento trágico de la vida*, Unamuno explica la índole de tales contradicciones en el hombre Kant, el hombre Spinoza, el hombre Butler, etc. Kant, para fijarnos sólo en la figura más relevante, se contradice al reconstruir en la *Crítica de la razón práctica* lo que había echado abajo en la *Crítica de la razón pura*, es decir, al oponer un Dios moral al Dios abstracto y ontológico de Aristóteles. Kant, el hombre de sentimiento, no puede hallar solaz en lo que Kant, el pensador abstracto, ha probado racionalmente. Sería vano preguntarse cuál de los dos es el verdadero Kant, pues cada uno es sólo una fase de ese compuesto de carne, sangre y huesos, dotado de unidad y continuidad del individuo Immanuel Kant, que vivió en Königsberg en el siglo xviii y que encarnaba toda la tradición luterana de su país y de sus antepasados. De modo parejo se acerca Unamuno a Pascal. Y lo que da al ensayo unamunescos su carácter singular es el afán de hallar al hombre Blaise Pascal, individuo de la nación francesa que vivió atormentado en cuerpo y alma durante el siglo xvii, más bien que a Pascal el matemático, el físico o el filósofo. Porque, al revés de lo que hacen la mayoría de los *pascalians*, Unamuno ya no tendrá nada que ver con un Pascal-objeto, con un Pascal subdividido en la temática de su actividad intelectual. En su lugar creará un Pascal-sujeto, cuya "biografía íntima" tratará de averiguar penetrando "en el santuario de universal dolor de un alma, de un alma enteramente desnuda, o, mejor acaso, de un alma en vivo, de un alma que llevaba cilicio"<sup>5</sup>. Que tal modo de proceder es válido y deseable lo confirmaría, nos dice Unamuno, el propio Pascal, quien dio plena justificación a todo futuro estudioso de su obra al escribir: "No es en Montaigne, sino en mí mismo, donde hallo todo lo que en él veo"<sup>6</sup>. Esta "comprensión emocional", como la llamaría Max Scheler, es palpablemente la antítesis del análisis crítico, pues para analizar es menester, como previa condición, postular la independencia de sujeto y objeto y la libertad del primero para actuar sobre el segundo. Unamuno, en cambio, "ingiere" a Pascal y cuida, no sólo de sentir las cosas como las sentía Pascal, sino de actuar sobre ellas como barrunta que Pascal lo haría. Y si alguien insinuara que el Pascal de Unamuno no se parece al "histórico", don Miguel contestaría sin duda que, no obstante, es *su* Pascal, pues "hay tantos Pascales como hombres que al leerle le sienten y no se limitan a comprenderle"; o, de

manera más radical, que “ser pascaliano no es aceptar sus pensamientos, sino que es ser Pascal, hacerse Pascal”<sup>7</sup>. No puede subrayarse demasiado la importancia de esta “transustanciación” en el pensamiento de Unamuno, ya que constituye el fundamento mismo de su peregrina epistemología. En la *Agonía del cristianismo*, sin ir más lejos, asevera que “la cualidad de ser cristiano es la cualidad de ser Cristo; el cristiano se hace un Cristo”, y señala, a mayor abundamiento, que “no sólo con el Cristo, sino con toda potencia humana y divina, con todo hombre vivo y eterno a quien se conoce con conocimiento místico, en una compenetración de entrañas, ocurre lo mismo”<sup>8</sup>. Esto, pues, implica la tarea de re-crear a los hombres y re-vivir sus vidas, no yendo hacia ellos, sino atrayéndoles a uno mismo, haciéndoles carne de la propia carne y sangre de la propia sangre. De seguro que tal *modus cognoscendi* parecerá a muchos no sólo anticrítico, sino excesivamente antihistórico. Alguien dirá que, no contento con destruir la relación sujeto-objeto absorbiendo el objeto en el sujeto, Unamuno se propone también destruir la relación presente-pasado ingiriendo el pasado en el presente. Es indudable que la segunda destrucción deberá necesariamente seguir a la primera y ser lógica secuela de ella, porque, para juzgar del pasado, el presente debe actuar sobre él de modo análogo al en que el sujeto actúa sobre el objeto. A tal reparo contestaría Unamuno que él no cree en la historia —al menos en lo que convencionalmente se llama historia—, sino en la “sustancia de la historia”, esto es, en la tradición viva y eterna, y esta sustancia se encuentra sólo “en el presente, no el pasado, muerto para siempre y enterrado en cosas muertas”<sup>9</sup>. En vena parecida diría que no cree en los hombres, en la procesión onomástica que transita por las páginas de la historia, sino en la sustancia de los hombres, en lo que en ellos hay de original y primario y, por ende, de eterno, en suma, en el hombre mismo. De aquí se infiere lo inútil de recordar a Unamuno que hay un Jesús o un Pascal “históricos”, forjados con los datos exánimes que descubre la investigación histórica, con lo que Unamuno, despreciativamente, llama *hechología*. Él cree que “son los hombres... los que hacen y llevan las cosas”, y no al revés; y que cada hombre vive de alguna manera en sus semejantes quienes, a su vez, lo re-viven y recrean a su imagen y semejanza. ¿De qué sirve, pues, preguntar cuál Sócrates —el de Jenofonte, el de Platón o el de Aristófanes— es el Sócrates histórico? Y aun si Sócrates fuera ficticio, ¿sería acaso menos real para quienes lo crearon? Porque el Sócrates inmortal, respondería Unamuno, “no fue el hombre de carne y hueso y sangre que vivió en tal época en Atenas, sino que fue el que vivió en cada uno de los que le oyeron, y de todos éstos se formó el que dejó su alma a la Humanidad. Y él, Sócrates, vive en ésta”<sup>10</sup>.

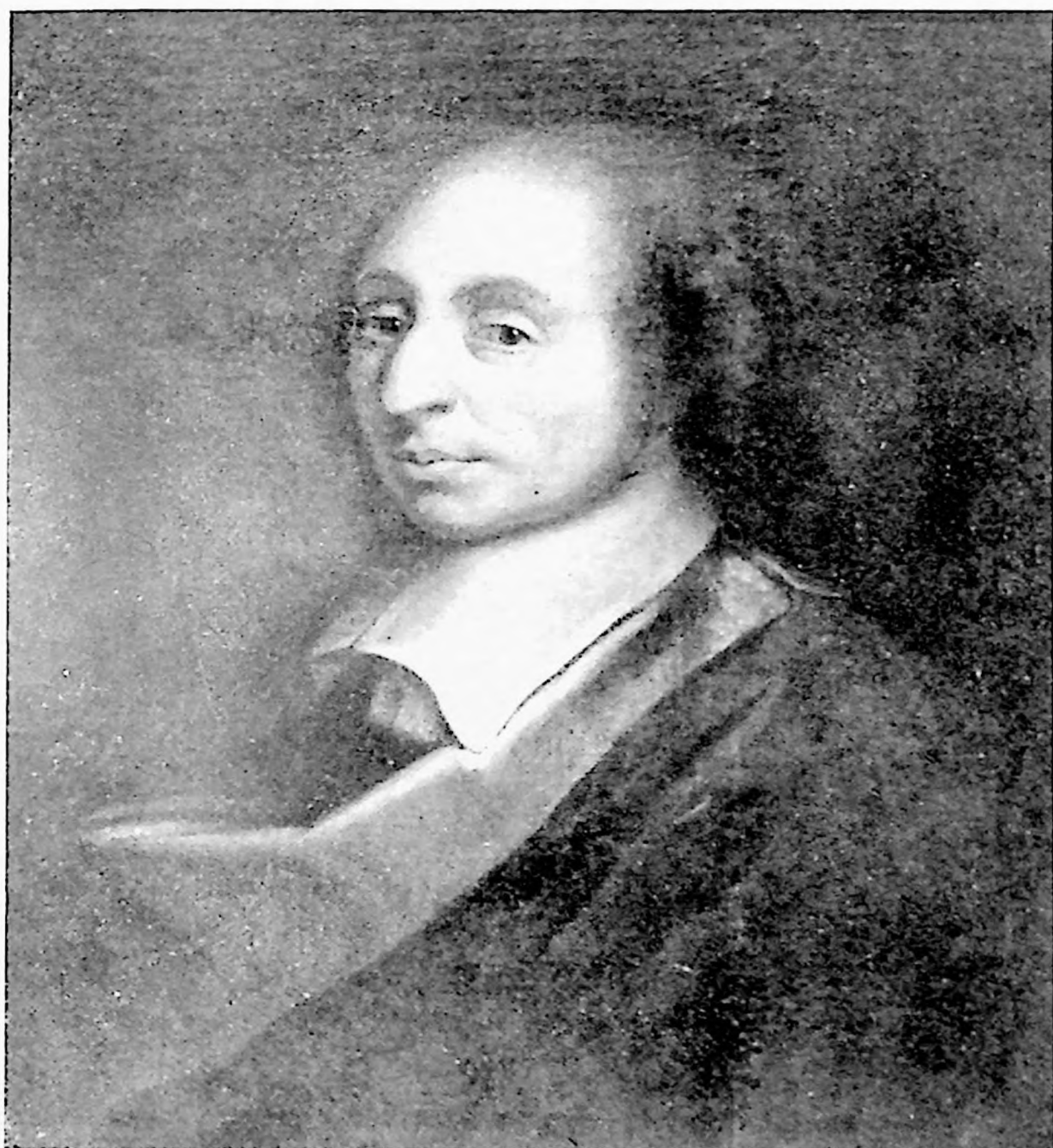
## 3. DOS "CONVERSIONES"

La "íntima biografía" de Pascal debe haberle revelado a Unamuno inequívocas analogías con la suya propia. La vida de Pascal tomó un rumbo radicalmente nuevo a raíz de la llamada "segunda conversión", que le condujo a abandonar para siempre sus investigaciones matemáticas y físicas y a ingresar, en enero de 1655, en la abadía de Port-Royal, donde un grupo de reclusos hacía vida de meditación y austeridad. Con palabras de su hermana, madame Périer, "comprendió perfectamente que la religión cristiana nos obliga a no vivir más que para Dios y a no tener otro objeto que El... , de modo que desde entonces renunció a todo otro conocimiento para dedicarse exclusivamente a lo único que Jesucristo considera necesario"<sup>11</sup>. Sólo rompiendo amarras con el mundo y sus quehaceres, reduciendo el círculo de lo externo y efímero, esperaba Pascal lograr aquella conciencia e intuición de sí mismo que podían instruirle acerca de su verdadera condición, de la de sus semejantes y, finalmente, de la de Dios. Porque el mundo está henchido de *divertissements*, de atractivos insidiosos y triviales que tientan de continuo a una criatura ya por sí demasiado pronta a gozar de ellos: "Cuando queremos pensar en Dios, ¿no hay algo que nos desvía, que nos tienta a pensar en otra cosa? Todo eso es malo y nace con nosotros"<sup>12</sup>. Parejamente, Unamuno, encerrado desde 1891 en la silente y apartada Salamanca, insiste en que la soledad es quizá el único requisito para el conocimiento del hombre: "No hay más diálogo —escribe en 1905— que el diálogo que entablas contigo mismo, y este diálogo sólo puedes entablarlo estando a solas. En la soledad, y sólo en la soledad, puedes conocerte a ti mismo como prójimo; y mientras no te conozcas a ti mismo como prójimo, no podrás llegar a ver en tus prójimos otros yos"<sup>13</sup>. También él ha sufrido, si no una conversión *sensu stricto*, sí una alteración espiritual que, incluso hoy, trae perplejos a sus críticos. En años anteriores a 1898 había encomiado los avances científicos y el progreso material de Europa, y proclamado que el renacimiento de España sería posible sólo si ésta se dejaba fecundar por la ciencia transpirenaica y si exigía de las nuevas generaciones el esfuerzo y la devoción necesarios para alcanzar niveles más altos en todos los ramos del saber. Pero a partir de la guerra hispano-americana —espasmo que, según el parecer unamuniano, pone de manifiesto la sencillez del hombre humilde y la doblez del intelectual— Unamuno se revuelve contra su actitud anterior. En adelante acentuará enérgicamente la supremacía del hombre sobre la sociedad, del destino humano sobre la humana perfectibilidad: "¿Qué es un progreso —pregunta— que no nos lleva a que muera cada hombre más en paz y más satisfecho de haber vivido? Suele ser el progreso una superstición más degradante y vil que cuantas a su nombre se combaten". El hombre, pues, que antes había compartido las opinio-

nes de Joaquín Costa, apóstol del “¡adelante!” y el “¡arriba!””, grita ahora “¡adentro!”. Déjese al mundo correr tras la vanidad del progreso. El hombre oscuro vivirá en paz, protegido por el caparazón de su ignorancia, pues “es una ciencia divina la ciencia de la ignorancia; es más que ciencia, es sabiduría”<sup>14</sup>. Al igual que Pascal, Unamuno llega al convencimiento de que progreso, ciencia, cultura, no son sino *divertissements* que obligan al hombre a alejarse de lo más radicalmente humano en él, a saber, la conciencia de su destino individual. Y con sólo un ligero cambio de palabras hubiera podido decir con Pascal: “Yo había pasado mucho tiempo estudiando las ciencias abstractas...; cuando comencé el estudio del hombre vi que estas ciencias abstractas no son propias de él, y que yo me alejaba más de mi condición penetrando en ellas que otros ignorándolas”<sup>15</sup>.

#### 4. LA VIDA COMO SUPREMA REALIDAD

Unamuno y Pascal manifiestan idéntico empeño en reemplazar la filosofía abstracta por una filosofía de la vida. Los dos exaltan la vida como realidad suprema de la que derivan todas las demás realidades y a la que han de subordinarse todos los valores. Los dos rechazan la tendencia de los filósofos intelectualistas y de los científicos abstractos a realzar algún tributo de la vida a expensas de la vida misma. Hay que señalar, sin embargo, que entre uno y otro se revelan, pese al común propósito, algunas variantes temáticas, nacidas del diferente temple espiritual de los siglos xvii y xx. Mientras que Pascal acentúa la filosofía moral, o lo que pudiera llamarse “filosofía de la condición humana”, Unamuno legatario del voluntarismo y vitalismo ochocentistas, propone una filosofía del hombre, un humanismo radical, “el verdadero humanismo, que no es el de las cosas del hombre, sino el del hombre”. Es harto revelador que cada uno de ellos haya intentado reforzar su posición respectiva atacando a Descartes. En su crítica del cartesianismo Unamuno sostiene que el *ego* implícito en la fórmula *cogito, ergo sum* es “un yo irreal o sea ideal, y su *sum*, su existencia, algo irreal también. ‘Pienso, luego soy’ no puede querer decir sino ‘pienso, luego soy pensante’; ese ser es conocimiento, mas no vida”. Y agrega: “lo primitivo no es que pienso, sino que vivo, porque también viven los que no piensan”. En consecuencia, Unamuno invertiría los términos de la proposición cartesiana: *sum, ergo cogito*, aunque no todo lo que *es* tiene la facultad de pensar; pero, según explica, la conciencia de pensar ha de ser ante todo conciencia de ser, ya que sería imposible concebir el pensamiento puro sin conciencia de sí mismo<sup>16</sup>. Pascal, por su parte, dice de Descartes que es “inútil e incierto”. Nunca le perdonará el haber probado a reducir toda la realidad a un rígido esquema matemático en el que la vida entra sólo con carácter provisional. Incluso su Dios es presunto, una *working hypothesis* pura



Blaise Pascal

y simple, pues si Descartes no hubiera de menester de Dios como de una palanca para poner al mundo en movimiento, podría muy bien prescindir enteramente de El. Todo sistema filosófico, afirmaría Pascal, tiene que admitir el *hecho* de la existencia, y no simplemente presumirlo. Ese hecho es el punto de partida de toda filosofía y la meta hacia la que toda filosofía debe gravitar. Porque el hombre, situado en precario equilibrio entre dos infinitos, “todo” y “nada”, ambos refractarios a la aprehensión conceptual, se verá obligado *velis nolis* a referir a sí mismo todas las cosas cognoscibles, a graduarlas de acuerdo con una perspectiva que arranca de la existencia humana. Así, pues, deberá empezar por admitir la realidad positiva e incontestable del mundo exterior al que se ve ligado por una multitud de nexos físicos: “El hombre. . . está relacionado con todo lo que conoce. Necesita lugar para estar, tiempo para durar, movimiento para vivir, elementos que le compongan, calor y alimentos para nutrirse, aire para respirar; ve la luz, siente los cuerpos, en suma, está en alianza con todo”<sup>17</sup>. Unamuno estaría de acuerdo con Pascal en proclamar que “la naturaleza del hombre es totalmente natural, *omne animal*”, y añadiría con su frenesí característico que la naturaleza del hombre, así descrita, le exige “vivir lo más posible en extensión e intensidad; vivir, ya que hemos de morir todos; vivir, porque la vida es un fin en sí”<sup>18</sup>.

## 5. LA AGONIA

“La vida íntima de Pascal —observa Unamuno— aparece a nuestros ojos como una tragedia”<sup>19</sup>. Si se quiere entender rectamente esta frase habrá que recordar que Unamuno usa la palabra *tragedia* en el insólito sentido de “conflicto” o “choque” entre dos fuerzas tan bien equilibradas que ninguna de ellas puede triunfar decisivamente sobre la otra. Contra lo que sugiere el vocablo en su significado usual, no es indispensable que tal conflicto conduzca a un desenlace catastrófico. En realidad, la catástrofe consiste precisamente en que no hay catástrofe, en que no se produce acontecimiento alguno externo que ponga término al conflicto mediante la destrucción de uno de los contendientes. Ello es así porque Unamuno concibe la *tragedia* no como un conflicto entre el hombre y alguien o algo —Dios, otro hombre, el medio ambiente—, sino como conflicto que resulta del desdoblamiento de una conciencia individual en “razón” e “intuición”, en el que ninguno de los contrincantes puede vencer al otro. Cabe afirmar que toda la filosofía de Unamuno gira en torno de este postulado, en relación con el cual hay que ordenar la totalidad de los escritos unamunianos. A fin de dar la máxima precisión a este pensamiento axial Unamuno echó mano del vocablo griego *ἀγωνία*, en su denotación original de “lucha”, al que atribuyó, por su parte, la connotación de “lucha entre la razón y la intuición”. Unamuno considera la “agonía” no como un

accidente vital, sino como la sustancia misma de la vida, y diría con Heidegger que la muerte, más bien que poner fin a la agonía, es la suprema realización de ella, pues la agonía carecería de sentido si el hombre no supiera que ha de morir sin averiguar si hay algo más allá de la muerte. Unamuno comprende que no todos los hombres se percatan por igual de este sentimiento trágico de la existencia, pero no está dispuesto a admitir que haya alguno a quien le tenga por entero sin cuidado. Hay, sin embargo, unos cuantos personajes reales o ficticios que exhiben, en este particular, una obsesión lindante con la hiperestesia, hombres como Marco Aurelio, San Agustín, Rousseau, Obermann, René, Leopardi, Amiel, Quental, Kierkegaard, "hombres cargados de sabiduría más que de ciencia"<sup>20</sup>, cada uno de los cuales vivió su vida en un monólogo de zozobra y angustia. Y Pascal puede muy bien ser el prototipo de todos ellos.

Pero la contienda entre la razón y la intuición es posible sólo si se postula la existencia de zonas de conocimiento que son del dominio privativo de cada contendiente y en las que de ningún modo puede ingresar el adversario. Sería absurdo, por ejemplo, tratar con la matemática por medio de la intuición; es inútil, por otra parte, que la razón pretenda probar la existencia de Dios o la inmortalidad del alma. La dificultad está en que mientras la intuición no intenta invadir el terreno de la ciencia abstracta, la razón, en cambio, ha probado repetidas veces a rebasar la linde de su jurisdicción. La historia de la filosofía, diría Unamuno, nos ofrece innúmeros ejemplos de hombres que han exagerado hasta la enormidad la eficacia de la razón para hacer frente a toda contingencia en el campo del conocimiento. Estos hombres lo han incluido todo en el círculo de la razón o con desdeñoso dictamen, han declarado que tal o cual materia es incognoscible. Mas sería aventurado aceptar literalmente las construcciones lógicas del racionalista más radical. En el fondo de toda estructura racional late el corazón de un hombre de carne y hueso que primero vive y después filosofa —a decir verdad, filosofa para vivir. Y no es hiperbólico insinuar que cuanto más coherente y hermético es un edificio racional, tanto más vigorosa es la "racionificación", esto es, la implícita afirmación de lo que precede a la razón o está en la raíz cordial de ésta, en la zona irracional del pre-juicio. Lo mismo que Antonio Machado, Unamuno mantiene que bajo la superficie de la razón, a profundidades que ésta tratará en vano de sondear, la conciencia se alimenta de lo irracional. No es extraño, pues, que el ser humano raras veces dude de lo que cree y a menudo dude de lo que piensa. "Hay hombres —escribe Machado— tan profundamente divididos consigo mismos que creen lo contrario de lo que piensan; y, casi me atreveré a decir, ello es lo más frecuente"<sup>21</sup>. El *bons sens* de Descartes es uno de tales pre-juicios o creencias, y tiene la virtud de salvar al hombre Descartes de Descartes, el racionalista. Cuando el gran filósofo nos dice humilde-

mente que "él pretendía tanto como otro cualquiera ganar el Cielo" nos descubre la zozobra irracional que ninguna lógica racionalista puede calmar. Porque es justamente en su manifiesto deseo de ganar el Cielo en donde Descartes pedirá en balde consuelo a su razón. Lo que ésta le dirá es sólo que ha de morir. Y únicamente abrazándose a su instinto, a su voluntad, a su fe irracional y desesperada podrá creer, contra lo que le dice la razón que su alma es inmortal, esto es, que su conciencia sobrevivirá a la realidad de la muerte física.

El rasgo específicamente cristiano, la "agonía del cristianismo" es esa voluntad de creer que la conciencia persiste después de la muerte. Unamuno no duda en afirmar que es el hambre de inmortalidad lo que da sentido y dirección a la creencia en Dios, y no lo contrario. Contra el Dios del racionalismo —un *ens summum*, o un Dios categórico, lógico, abstracto—, el verdadero cristiano, llevado por su voluntad irracional de pervivir y atormentado por la incertidumbre de tal pervivencia, ha creado a un Dios intensamente personal e individual que sufre, ansía y agoniza en cada una de sus criaturas. Este Dios se personifica en el Cristo crucificado que, presa del dolor físico y la angustia espiritual, grita: "Dios mío, ¿por qué me has abandonado?"; y que podría volverse hacia cada hombre y decirle con palabras de Pascal: "Yo pensaba en ti en mi agonía, y he derramado tales gotas de sangre por ti"<sup>22</sup>.

## 6. LA TRAGEDIA PASCALIANA

Si intentamos ahora ver a Pascal a través del concepto unamuniano de la agonía, la "tragedia" pascaliana adquiere gradualmente un sentido preciso. Recordemos que Pascal llena el requisito primario de la agonía aceptando la diferenciación de la conciencia en razón e intuición y, con ello, la existencia de dos modos de conocimiento —*connaissance de raison* y *connaissance de coeur*—, cada uno con su zona privativa de jurisdicción que, parafraseando a Pascal, sería respectivamente "lo que se ve" y "lo que se siente sin verlo"<sup>23</sup>. Pascal, por añadidura, subraya que la razón necesita rendirse a la intuición en aquellas materias que exceden del ámbito racional, a saber: primeras causas, Dios, inmortalidad, etc., rendimiento que, según Pascal, la razón aceptará sin esfuerzo, puesto que "la razón no se sometería jamás si no juzgase que hay ocasiones en que debe someterse"<sup>24</sup> y, además, porque "nada hay tan conforme con la razón como esta negación de la razón"<sup>25</sup>. El filósofo francés considera, pues, la razón como un instrumento deficiente y secundario de conocimiento, consciente de sus limitaciones, y dispuesto en todo momento a someterse, en la "infinitud de cosas que [lo] sobrepasan"<sup>26</sup>, a un modo superior y perfecto de aprehensión: la intuición o fe.

Pero, pregunta Unamuno, ¿es ese rendimiento de la razón una

realidad o es sólo un deseo? ¿Creía Pascal de veras que su razón se humillaría tan dócilmente ante su fe o, más bien, *quería* creerlo?<sup>27</sup>. Porque si efectivamente lo creía, si ese rendimiento le parecía incuestionable, habremos de alterar radicalmente nuestra impresión del pensador francés, ya que entonces podríamos decir que resolvió tan expeditivamente como sus adversarios los jesuitas lo que éstos llaman con notable prosaísmo el "negocio de la salvación". Una razón servicial y modosa, recluida en su sitio y en paz con la fe, no provocaría jamás la angustia de que se alimenta el sentimiento trágico de la existencia. Y la vida y los escritos de Pascal parecen desvirtuar la tesis de una relación armónica entre razón y fe.

De Unamuno se obtiene la impresión de que los escritos polémicos y apologeticos de Pascal reflejan el esfuerzo desesperado de quien, más bien que estar convencido de lo que dice, quiere estar convencido. A Pascal le infunde temor su razón, la certidumbre objetiva y firme que la razón establece, y busca "gimiendo" una "creencia útil y de fe" que, rodeando a la razón de un muro permanente e infranqueable, le proteja contra ella<sup>28</sup>. Que no cree en la "negación de la razón" a que más arriba se alude lo muestra plenamente el siguiente comentario: ... "si la razón fuera razonable", dice como para sus adentros, y agrega: "lo es lo bastante para admitir que no ha podido hallar nada firme hasta ahora; pero todavía no desespera de lograrlo, persevera con más ardor que nunca en tal encuesta, y está segura de poseer las fuerzas necesarias para esa conquista"<sup>29</sup>. Y, Unamuno apuntaría, así debe ser. Porque la meta de la razón es la certidumbre sustentada en pruebas objetivas, y ése es el género de certidumbre que busca el hombre. Lo que pasa es que la certidumbre así obtenida no le satisface, puesto que no incluye aquello mismo en que anhela la máxima certidumbre: el destino humano, Dios, la inmortalidad. Y la fe no es otra especie más de certidumbre, sino la *voluntad* de certidumbre, de crearla y abrazarse desesperadamente a ella, no sólo a falta de prueba objetiva, sino incluso contra ésta. Toda fe genuina tiende, según Unamuno, al futuro, mientras que la razón se ocupa con el presente inmediato al que, sin embargo, pretende dotar de validez intemporal. La fe, como rectamente la define San Pablo, es "la sustancia de las cosas que se esperan" (*Hebreos*, xi, 1). No puede orientarse hacia el pasado. Más de una vez ha insistido Unamuno en que la fe "no es creer lo que no vimos", sino "crear lo que no vemos", y en que, siendo propiamente un instrumento de la esperanza, ha de subordinarse a ésta: "de hecho no es que esperamos porque creemos, sino más bien que creemos porque esperamos"<sup>30</sup>. Decir, pues, de un acontecimiento pretérito, como lo hace Tertuliano, que *certum est quia impossibile est* no es expresar una fe auténtica, sino una certidumbre irracional. La definición paulina tiene la virtud de brotar del subsuelo de la condición humana, puesto que el hombre alternativamente anhela y teme

lo que está aún por venir, las incontables posibilidades que flotan en el caudal de tiempo inconsumido que sobre él se precipita. Con preferencia a todo lo demás, el hombre quisiera trazar un derrotero de su vida, hacer de cada acontecimiento vital una conclusión deducida lógicamente de premisas concretas. Que en cierto modo lo intenta se infiere del celo con que estudia el pasado y del ansia con que escudriña el presente en busca de alguna señal o pista que le permita mirar al porvenir con un mínimo de zozobra. El ser humano sabe que la vida en general, y muy particularmente la suya propia, no es tanto una realidad actual como virtual, no tanto un *factum* como un *faciendum*. Y como dice Pascal: "No pensamos casi nunca en el presente; y, si pensamos en él, es sólo para tomar de él luz con que disponer del porvenir. El presente no es nunca nuestro fin; sólo el porvenir es nuestro fin. Así, pues, no vivimos jamás, sino que esperamos vivir"<sup>31</sup>.

## 7. EL SUICIDIO DE LA RAZON

Intimamente convencido de la insumisión de su razón, Pascal, según lo interpreta Unamuno, se aferra a su voluntad de creer con el frenético propósito de elaborar un mundo sobrenatural que, por carecer de realidad objetiva, quede fuera del alcance de la prueba racional. Porque, como sugiere el propio Pascal, "la fe se diferencia de la prueba; una es humana, otra es un don de Dios...; [la] fe está en el corazón y hace decir no *scio*, sino *credo*"<sup>32</sup>. Así entendidas, la razón y la fe no coexisten en el mismo plano como adversarios que se disputan el dominio del campo del conocimiento, sino que ocupan niveles distintos: naturaleza y sobrenaturaleza. Cada antagonista recibe armas diferentes y responde a impulsos privativos. Al menos en teoría, nunca se encontrarán frente a frente; y si por ventura se encuentran actuarán en apoyo mutuo, con la razón como cimiento y la fe como estructura de un edificio en el que, como apunta Frédéric Rauh "la fe acaba la obra de la razón"<sup>33</sup>. Cuando Pascal se jacta de que "es cosa admirable que jamás autor canónico se haya servido de la naturaleza [i. e., la razón] para probar a Dios"<sup>34</sup>, parece confirmar de modo implícito que concibe estos dos modos de conocimiento como colocados en estratos diferentes. A este respecto es interesante conjeturar cómo habría recibido Pascal la decisión del Concilio Vaticano (1869-1870) de anatematizar a quien niegue que la existencia de Dios puede ser probada científica y racionalmente, pues tal decisión echa por tierra la "cosa admirable" que había notado en los teólogos católicos a que alude. En cuanto a Unamuno, la reacción es clara: los cánones del Concilio Vaticano son una consecuencia lógica de la inexorable "tomistización" de la Iglesia de Roma. En realidad, para el creyente sobran las pruebas racionales, mientras que para el incrédulo son tan insuficientes como absurdas.

Pero si, como Pascal parece indicar, la razón y la fe, colocadas en niveles distintos, se suplementan y apoyan mutuamente, ¿cuál es entonces el sentido del *abêtissement* que el filósofo francés considera requisito ineludible del cristiano que va en busca de Dios? ¿Acaso puede ser otra cosa que el suicidio de la razón? ¿Y a qué viene entonces la insinuación de que el hombre sabio se hace niño (“la sagesse nous envoie à l'enfance”)<sup>35</sup>, esto es, un ser en el que la razón incipiente no puede aún poner cortapisa a la creencia ingenua, ferviente e ilógica? Hay prueba abundante en los escritos de Pascal de que éste ansía rebajarse a la condición de quienes, por incapacidad o falta de ocasión, no han conseguido perfeccionar su facultad racionante y han vivido contentos con su fe sencilla e intacta, en suma “aquellos que creen sin haber leído los Testamentos”<sup>36</sup>. Son los “pobres de espíritu” de quienes escribe: “No os asombréis de ver personas sencillas que creen sin razonar. Dios les da el amor de Sí propio y el desprecio de sí mismos. El les inclina el corazón a Creer”<sup>37</sup>. Inútil afán, diría Unamuno; tan inútil como natural. La trágica evasión de un hombre cuya razón rebelde forcejea de continuo contra una fe que es, a lo sumo, “voluntad de convencerse”, pero no genuina “convicción”. La guerra civil, la guerra entre hermanos, mejor aún, “la guerra no ya hermanal, sino mellizal” en que viene a resolverse la radical contradicción del hombre de intelecto<sup>38</sup>. Unamuno entiende bien el anhelo pascaliano, el afán de poner término al cisma de la propia conciencia, pues él también había pedido *de profundis* el volver a la condición del *idiota*, del hombre ingenuo e ignorante que cree “sin haber leído los Testamentos”, por virtud de una inclinación cordial recibida de Dios mismo<sup>39</sup>. También él había pensado una vez que, mediante la humillación podría calmar y adormecer, si no disipar por completo, “la inconstancia, el tedio y la inquietud”, ingredientes todos ellos de la condición humana<sup>40</sup>. Pero ésa fue sólo una breve fase del pensamiento de Unamuno. A la larga, don Miguel ni se resignó a la lucha entre su razón y su fe, ni trató de evadirse de ella, sino que llegó a interpretar su vida y esa lucha como dos perspectivas de una misma cosa, a saber: su función como hombre; y en la agonía del Cristianismo llegó a ver la instrumentación más adecuada de esa función. En el conflicto entre la cabeza y el corazón Unamuno percibió un manantial inextinguible de energía y persistencia, la aseveración de la entereza humana en un mundo concebido como cruzada contra la muerte y el olvido. Sintiendo un estrecho parentesco espiritual con Pascal, el filósofo español buscó en las obras del francés no una conclusión —por lo demás inencontrable—, sino al hombre cuya vida entera fue una contradicción y que hizo de su pensamiento un sistema de contradicciones. En suma, Unamuno se buscó a sí mismo.

## NOTAS

<sup>1</sup>Maurice Blondel, León Brunschvicg, Jacques Chevalier, Harald Höffding, Jean Laporte, Frédéric Rauh, Miguel de Unamuno, *Études sur Pascal* (Publication de la *Revue de Métaphysique et de Morale*) Paris [1923].

<sup>2</sup>Los textos de Pascal que en este trabajo se citan están tomados de la edición de las *Oeuvres de Blaise Pascal* hecha por León Brunschvicg, Pierre Boutroux y Félix Gazier, París, Hachette, 1914-1925, 14 vols. La traducción de esos textos es mía.

<sup>3</sup>"Mi religión", en *Ensayos*, II, p. 367. Los textos de Unamuno citados en este trabajo están tomados de sus *Ensayos*, Madrid, Aguilar, 1945, 2 vols.

<sup>4</sup>*Del sentimiento trágico de la vida*, II, p. 715.

<sup>5</sup>*La agonía del cristianismo*, I, p. 987.

<sup>6</sup>*Pensées*, 64. Fragmentos numerados según la edición de Hachette.

<sup>7</sup>*La agonía . . .*, I, pp. 987, 943.

<sup>8</sup>*Ibid.*, I, pp. 942-943

<sup>9</sup>"La tradición eterna", I, p. 42.

<sup>10</sup>*La agonía . . .*, I, p. 949.

<sup>11</sup>"La vie de M. Pascal, écrite par Madame Périer, sa soeur", en *Oeuvres*, I, p. 59.

<sup>12</sup>*Pensées*, 478.

<sup>13</sup>"Soledad", I, pp. 682-683.

<sup>14</sup>"La vida es sueño", I, p. 231.

<sup>15</sup>*Pensées*, 144.

<sup>16</sup>*Del sentimiento . . .*, II, p. 725.

<sup>17</sup>*Pensées*, 72.

<sup>18</sup>"La vida es sueño", I, p. 232.

<sup>19</sup>*La agonía . . .*, I, p. 991.

<sup>20</sup>*Del sentimiento . . .*, II, p. 730.

<sup>21</sup>*Juan de Mairena*, Buenos Aires, Losada, 1942, I, página 159.

<sup>22</sup>*Pensées*, 553.

<sup>23</sup>*Pensées*, 1.

<sup>24</sup>*Ibid.*, 270.

<sup>25</sup>*Ibid.*, 272.

<sup>26</sup>*Ibid.*, 267.

<sup>27</sup>*La agonía . . .*, I, pp. 989-990.

<sup>28</sup>*Ibid.*, I, p. 989; *Pensées*, 284.

<sup>29</sup>*Pensées*, 73.

<sup>30</sup>"La fe", I, p. 259; *Del sentimiento . . .*, II, página 878.

<sup>31</sup>*Pensées*, 172.

<sup>32</sup>*Ibid.*, 248.

<sup>33</sup>"La philosophie de Pascal", en *Études sur Pascal*, página 182.

<sup>34</sup>*Pensées*, 243.

<sup>35</sup>*Ibid.*, 271.

<sup>36</sup>*Ibid.*, 286.

<sup>37</sup>*Ibid.*, 284.

<sup>38</sup>"Hispanidad", de 18-VIII-1927, en *Síntesis*, Buenos Aires. Escrito reimpreso en Antonio Alonso, *Antología de ensayos españoles*, Boston, Heath, 1936, p. 66.

<sup>39</sup>"La fe", I, p. 268.

<sup>40</sup>*Pensées*, 127.