

# HUMANITAS

ANUARIO DEL CENTRO DE ESTUDIOS HUMANÍSTICOS

14



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

1973

## LA DOBLE AGONIA DE REFLEXION Y PASION EN PASCAL Y UNAMUNO

DR. HUMBERTO PIÑERA LL.  
Universidad de Madrid:

### I

VISTA DEL MODO MÁS AMPLIO POSIBLE, dentro de un riguroso esquematismo, toda la filosofía —desde Tales hasta Heidegger— se presenta como la busca afanosa de la Eternidad.<sup>1</sup> A partir de la ἀρχή del primer filósofo griego hasta el *Da-sein* heideggeriano el quehacer filosófico consiste en el inalcanzable deseo de descubrir lo inmutable tras lo que cambia. El desfile, durante veintisiete siglos, es imponente, y, no obstante, seguimos como al comienzo mismo, o sea en la pura tentativa. Al cabo de una dilatada excursión por la Historia

<sup>1</sup> Es interesante observar la sutil relación que se da entre Eternidad y permanencia. Pues aquello que permanece, ¿hasta cuándo lo hace? Si la permanencia se transforma en cambio, ya, por esto mismo, deja de serlo; pero, entonces, debe haber algo que "sigue permaneciendo", de manera que carece de "instantes", por lo cual se identifica con la Eternidad, o, dicho de otro modo, que la Eternidad es eso. Ahora bien, el hombre jamás podrá aprehender esa permanencia, como no sea *intendiéndola*, pues los sentidos no nos dicen que algo subsiste tras lo que cambia; es una inferencia que nuestra mente lleva a cabo al observar que si todo cambiase, sin solución de continuidad, la realidad no podría ser nunca algo, y esa aniquilación total y constante impediría que supiésemos jamás que hay algo que *es* y *existe*. Lo mismo si las cosas cambian, como si el cambio es la cosa misma (evolución del ser, en un caso; o el ser como evolución en otro), el sentimiento, o, mejor, el presentimiento de la Eternidad opera en el hombre a través de esa inferencia a que nos referíamos líneas arriba, y de ahí la imposibilidad de establecer una neta distinción entre pensamiento y sentimiento con respecto a la Eternidad. De ahí que, como veremos más adelante, Pascal y Unamuno están apresados en las mallas de esa complicación de logos y emoción, o —como suelen decir ellos— de razón y corazón; y el conflicto consiste en que no es posible separar a la una del otro.

de la Filosofía nos sentimos a la vez descorazonados y esperanzados. Lo primero, porque se diría que el hombre jamás alcanzará lo que no ha podido obtener tras esfuerzo tan intenso y dilatado; lo segundo, porque el hombre jamás abandonará definitivamente la esperanza de semejante descubrimiento.

¿Somos *eternos* o, por el contrario, apenas una ráfaga en el tiempo? He ahí la cuestión. Pero el hombre lleva consigo la idea de la Eternidad, como igualmente la del infinito, que viene a ser, curiosamente, una forma espacial de la Eternidad.<sup>2</sup> Duramos, cambiamos, *llegamos a ser*, pero, he ahí la cuestión: ¿cuándo?, ¿cómo?, ¿dónde? La cosmovisión helénica busca sin descanso lo permanente detrás de lo que cambia, que no es sino regresar a esa Eternidad en que todo consiste originariamente. De ahí las dos grandes soluciones, radicalmente extremistas: la de Parménides de Elea, quien afirma que, en realidad, no hay cambio, de manera que el movimiento es imposible; y, en resuelta oposición, la de Heráclito de Efeso, quien postula el cambio perpetuo, absoluto. Pero, ¿qué pasa si todo se mueve, de tal manera, tan completamente, que no hay fisura posible, hiato, ni pausa? Pues, sencillamente, que al no haber sino un solo y único cambio, éste se identifica con la inmovilidad. Si nada es nunca lo que es, esto se resuelve, paradójicamente, en una pura inmovilidad.

El resto ya lo conocemos. La *metexis* platónica, la *apojansis* aristotélica, la *sustancia* moderna, la *cosa en sí* de Kant, el *élan vital* de Bergson, el *fenómeno* de Husserl, etc., etc. Sigue en pie la lacónica sentencia spinoziana: "Sentimus, expeririur que nos esse aeternos."<sup>3</sup> En efecto, el hombre se ha sentido siempre eterno.

La inmortalidad del alma es tan antigua como la propia historia del mundo.

<sup>2</sup> Al expresarme de esta manera, lo que deseo hacer ver es que lo infinito supone siempre una "localización" sin la cual es imposible concebirlo. Pues ya se sabe que *infinito* puede serlo tanto el espacio como el tiempo. Pero si, con Einstein, convenimos en que "el tiempo necesita espacio para ser tiempo, del mismo modo que el espacio necesita tiempo para ser espacio", es decir, un "desde aquí hasta allí" (cualquiera que sea la magnitud), creo que se verá claramente por qué hablo del infinito como "espacialización" de la Eternidad; la cual, por ser, diríamos, el infinito de lo infinito, carece de toda posible magnitud, por imaginable que ésta fuese.

<sup>3</sup> Esto se ve claramente al observar el tratamiento matemático que para la cuestión de la Eternidad se adopta en la Edad Moderna. Spinoza es un caso paradigmático, pues basta con ver que su obra de más aliento, la *Ethica more geometrico demonstrata*, es todo un despliegue de esa "geometrización" a que se refiere Pascal. Lo mismo ocurre con éste, pues basta observar cómo él, cuando quiere darle un fundamento inteligible a sus indagaciones de la Eternidad, acude a elaboraciones de tipo matemático, de las cuales, por consecuencia, extrae las conclusiones a las que se propone llegar. No digamos Leibniz, lo mismo que Newton, en cuyas sendas elaboraciones del cálculo diferencial se aloja, implícitamente, el típico tratamiento "moderno" de la Eternidad.

Aparece en todas las cosmogonías y filosofías y revela, sobre todo, que el hombre se resiste a una definitiva desaparición. Pues hay una implícita sensación o, tal vez, sentimiento de *permanencia* que, por ejemplo, en forma predominante, constituye el fundamento de la cultura occidental. El cambio, que es una peculiar forma de desaparición, de muerte,<sup>4</sup> ha sido concebido siempre como "apariencia", "ilusión", o algo por el estilo. Mientras lo real, por tanto, lo verdadero, es lo que no cambia, lo inmutable. Pero, ¿por qué se empeña el hombre tan afanosamente en protegerse del cambio recurriendo a la permanencia? He ahí una especie de misterioso hilo que une al hombre con las cosas, con el resto de la realidad, a través de la cual descubre la alentadora posibilidad de su propia eternidad. Pues el hombre se resiste a morir, y, probablemente, comenzó viendo en esa "muerte", que es el cambio, un reflejo de su propia existencia, de su acontecer como tal, y el descubrimiento de una permanencia (de lo que es inmutable) debe haberlo llevado, *ex analogia*, a pensar que en él hay algo que resiste igualmente al cambio, impidiéndole morir del todo. He ahí probablemente el origen de la noción de *alma*.

Mas la filosofía —como se sabe— sufre un cambio extraordinario al irrumpir el Cristianismo en la vida occidental. Para decirlo en pocas palabras, se pasa desde un "exteriorismo" hasta un "interiorismo" en lo que se refiere al modo de concebir el mundo, el hombre y la esencial relación entre ambos. A la "eternidad" del mundo le sucede ahora su "creación", y esto, por supuesto, apareja enormes complicaciones. Pues el mundo, lo mismo que el hombre, es "creación en el tiempo" (desde la pura Nada), y, por lo mismo, la "duración" de uno y otro (sea lo que sea) no depende de una realidad<sup>5</sup> presente desde

<sup>4</sup> El cambio, en efecto, es una "muerte" dada en un instante o en una suma de instantes. Por infinitesimal que sea, no importa cuán imperceptible resulte, es indudable que debe consistir en la sustitución de una realidad por otra, y así hasta lo infinito. Pascal se interesó vivamente en esta cuestión, y el entusiasmo infinitista del siglo XVII —vía Matemáticas— le hizo meditar larga y profundamente sobre la inacabable sucesión de subdivisiones que, después de todo, no son sino cambios por los cuales cada existente deja de ser lo que es (es decir, que se "muere"), para pasar a ser otra cosa. Cambio cuantitativo, es cierto, y, no obstante, cualitativo, porque no es lo mismo, digamos, la cualidad de ser partícula *a*, que *a*, o *a*, etc.

<sup>5</sup> La realidad concebida como la "materia" con la cual el Demiurgo hace el Universo. Platón (*Timeo*, VI, 29-30) nos dice: "Explicamos la causa por la cual el Creador ha creado la generación y este Universo. El era bueno, y nunca nace la envidia de un ser bueno [...] Queriendo que todas las cosas fuesen buenas y, en la medida de lo posible, ninguna mala, tomando lo que no era visible, que no permanecía en reposo, sino que se movía irregular y desordenadamente, lo redujo del desorden al orden [...] juzgando que éste era en todo mejor que aquél [...] y después que él, razonando en su corazón, halló que ninguna de las obras visibles privadas de inteligencia [...] nunca podrían llegar a ser más bellas que las que tienen inteligencia, y

siempre, sino de Dios. Nótese que mientras la Eternidad es, vamos a decir así, "tácita" en el griego, para el cristiano no lo es, pues en tanto que el Demiurgo modela una realidad ya dada, ahora es Dios quien *crea y modela esa realidad*. Esta es la situación en la que se va a encontrar siempre el cristiano, al sentirse en esa curiosa disposición que el medieval llamaba a *contingentia mundi*. No es que el griego no experimentase la angustiosa sensación del conflicto permanente entre la sustancia y el accidente, o sea entre permanencia y cambio. Pero como se sentía y se creía un pellizco de esa arcilla con la que el Alfarero Universal había, no creado, sino construido el mundo, la tensión *permanencia-cambio* no afectaba a la interioridad del hombre en la forma que reviste el caso para el Cristianismo. En consecuencia, el hombre cristiano resulta ser para sí mismo mucho más *problemático* que el helénico.

El cristianismo ha hecho de la Eternidad —en términos generales— una cuestión permanente, sobre la cual han girado afanosamente la filosofía y la ciencia. Si decimos que "en términos generales" es porque la inmortalidad del alma no es sino el aspecto más sobresaliente de dicha cuestión, puesto que se refiere, como sabemos, al hombre mismo. Pero toda la cultura occidental, es decir, la cristiana, ha dependido siempre de esa idea de Eternidad, a cuyo impulso se ha desarrollado la vida de Occidente.

El punto de arranque de la cuestión que ahora nos ocupa se encuentra en el contacto y la penetración recíprocos de cristianismo y paganismo, es decir, de *Biblia y Logos*. Toda la cuestión surge precisamente de ese encuentro, pues la Teología es el resultado del conflicto entre la "sobrenaturalidad" del Cristianismo y la "logicidad" de la filosofía griega. Porque mientras la Eternidad es *concepto* para el griego, resulta que es *sentimiento* para el cristiano. Esto explica por qué Unamuno se escandalizaba al referirse al contorcio de *theos y logia*; es decir, de fe y razón. Pues aquí se enfrentan dos Eternidades

que la inteligencia no puede habitar en cualquier parte, separada del alma, por estas razones, componiendo un alma dentro de un cuerpo, fabricó el Universo para cumplir la obra más bella y buena que fuera posible."

Vemos, así, que el mundo viene a ser, en el comienzo, un pasaje del desorden al orden, o sea de algo ya existente y cuya conducta Dios modifica. Por eso, en el mismo *Diálogo*, un poco más adelante (VI, 31-32), añade que: "habiéndose puesto Dios a componer el Universo, lo hizo de tierra y fuego".

<sup>6</sup> Del hecho mismo de esa "sobrenaturalidad" de la cual surge la cosmología cristiana (*creatio ex nihilo*), depende que la Eternidad tenga que ser una cuestión de "sentimiento". Si se admite —como lo hace el cristiano— que hay un Dios capaz de crear toda la Realidad sacándola de la Nada, ese mundo así creado descansa en la mano de Dios, y, por lo mismo, la seguridad a que puede acogerse el cristiano, en medio de la contingencia en que se encuentra sumido constantemente, sólo puede provenir del acto de fe que le permite afirmar a Dios, afirmándose, de esta manera, a sí mismo.

que si bien —he ahí lo curioso— se refieren a lo mismo, no son vistas de igual modo. Porque el griego concibe la Eternidad "desde afuera" de sí mismo, mientras el cristiano la ve "desde dentro" de sí.

"Dentro" y "fuera", o sea como realidad *tácita*, en el caso del cristiano, y *expresa*, para el del griego. Pues, como se sabe, el helénico parte, sin más, de una realidad que *ya es todo*,<sup>7</sup> y, además, *siempre*, es decir, sin antes ni después. Semejante "expresa" condición de la materia —vale decir, en este caso, de la realidad total— anula toda posible *Creación*, en términos absolutos; de modo que la Eternidad adquiere, por esto mismo, el carácter de cosa rigurosamente *necesaria*.<sup>8</sup> Pero hay que preguntar: ¿acaso no ocurre lo mismo con la cristiana Eternidad? Si y no, cabe responder aquí, pues el acto de la Creación —que es lo único rigurosamente absoluto—, si bien supone la Eternidad, en el caso del hombre la dota de un carácter específico al hacerse "necesariamente" posible —valga la paradoja—; pues el hombre *siente* que puede ser eterno, y piensa que puede serlo, mas no puede admitirlo así sin más, ya que su eternidad le es acordada desde el instante mismo de la Creación. ¿No será, tal vez, la *duda*, que muerde profundamente en el hombre, el residuo de esa "contingencia" en que consiste el hecho de pasar de la Nada absoluta al Ser?<sup>9</sup> Pues la *creatio ex nihilo* culmina en el Ser rigurosamente contingente.

<sup>7</sup> Véase la nota 5.

<sup>8</sup> La cuestión es archisutil y, en consecuencia, muy difícil de contestar, cuando la utilizamos como contraste entre paganismo y cristianismo. Pues, en efecto, el griego creía en la Eternidad como algo que, en última instancia, le corresponde a la realidad misma. El cambio (el movimiento), el paso de un estado a otro, supone la continuidad *sine die* inherente a la cosa, a todo; pero la contingencia implícita en el paso de la Nada a la Creación (el caso del Cristianismo), deja abierta la posibilidad de una duda sobre dicha continuidad, pues se trata de algo tan radicalísimo como es la *creatio ex nihilo*.

<sup>9</sup> Es claro que el griego también conoció la *duda* y que es el "azoro" de que se habla constantemente en la historia de la filosofía griega, es decir, esa perplejidad proveniente de saber que se está entre el *cambio* y la *permanencia*, y que dicho "azoro" es la causa que origina la filosofía. Pero obsérvese que el hombre griego llega a advertir que pasa desde una Nada relativa al Ser mismo: relativa, porque la realidad está siempre ahí; mientras el cristiano sabe que viene de una Nada absoluta. La relatividad de la Nada helénica se explica perfectamente porque el griego se interesa, sobre todo, por el *cambio* (el movimiento, como él suele decir), de manera que la Nada no existe, en rigor, ni como antecedente ni como consecuente: se está en una relativa Nada y se pasa a otra Nada relativa a través de las distintas clases de movimiento (cambios posibles de la realidad). Mientras el cristiano sabe y, sobre todo, siente que va desde una Nada absoluta hasta el Ser y, por lo mismo, su *contingencia* es radicalísima. De ahí que se pregunte a veces, angustiosamente (Pascal, Kierkegaard, Unamuno) si es posible superar la "menesterosidad" de su ser.

La prueba decisiva, como sabemos, es la *conciencia*, pues, que sepamos hasta ahora, el hombre es el único Ser a quien le está reservado el privilegio de la percatación rigurosa de su realidad total, es decir, de lo que él es desde el punto de vista de lo que puede ser tanto como no ser. Es el existente a quien acosan por igual la Historia y la Eternidad, porque ha de vivir *como si jamás fuese a dejar de ser*, y, no obstante, dejando constantemente de ser aquello que es, para, inmediatamente, pasar a ser otra cosa. Además, ¿acaso al Ser?<sup>9</sup> Pues la *creatio ex nihilo* culmina en el Ser rigurosamente contingente, nos conducirá ya directamente al presente trabajo. Pues la duda jamás está del todo ausente, ya que otros podrán decir que hemos muerto, mas nadie, por sí mismo, lo sabe en esta vida. Ahora bien, ¿por qué interesa saber si uno se muere o no se muere de veras? Spinoza vio todo esto con admirable claridad y lo expresa sumariamente en su *conatus esse preservandi*,<sup>10</sup> que el hombre lleva a cabo, o bien en la progenie, o bien en la Historia, o bien —como es el caso de Pascal y Unamuno—, en esa agónica actitud del que se obstina en ganar la partida entablada con esa esfinge que es justamente el *afán de inmortalidad*, cuya puerta de acceso es la muerte.

## II

Desde dos diferentes perspectivas —siglo XVII y siglo XX— Pascal y Unamuno encaran el problema de la Eternidad. Como veremos un poco más adelante, esto de la *perspectiva* tiene una extraordinaria importancia, sobre todo, en casos como los de Pascal y Unamuno, en quienes los puntos de coincidencia son tan importantes como los de discrepancia. Por lo pronto, ambos enfrentan la misma cuestión, están obsesionados con ella y procuran resolverla teniendo en cuenta, de manera especial, la experiencia vital en que, cada uno de ellos, recibe la cuestión y trata de resolverla. Ahora bien, en un comienzo, tanto Pascal como Unamuno se sienten atrapados en los cuernos del dilema *razón-revelación*, que es como decir de *lógica y fe*, o de *razón e intuición*. Al fin y al cabo, nombres diferentes para una sola y la misma cuestión. Pero mientras Pascal vive en un siglo que recién acaba de inaugurar la gran matemática y él mismo es un notable matemático, Unamuno, por el contrario, se encuentra colocado en una época que comienza a sentir cierto cansancio de la ciencia matemática en general, y es, sobre todo, como lo dice él mismo, un poeta, es decir, un gran "sentidor". Ambos pasan por sendas experiencias de esas que dejan indeleble huella. El accidente que casi le

<sup>10</sup> B. de Spinoza: *Ética*, IV, 18, 39.

cuesta la vida a Pascal, en lo que se refiere al efecto que le produjo, resulta bastante parecido a la situación en que se encuentra Unamuno a la muerte de su primogénito, y que desemboca en la famosa "crisis" de 1897.<sup>11</sup> En

<sup>11</sup> La "crisis" que decide, tanto en el caso de Pascal como en el de Unamuno, responde a motivos muy parecidos. Es curioso observar que uno y otro pasan de cierto estado de fervorosa religiosidad a la "mundanidad" de la que, a su vez, surge la etapa definitiva. Pascal, como se sabe, a los veinticuatro años siente la primera llamada de Dios, motivada por la lectura de escritos piadosos. Sin embargo, el hombre de ciencia que había en él no cede, al menos totalmente, ante el avance de la fe; para esto será necesario que ocurra el suceso del puente de Nevilly (1654), con el que Pascal pone fin a su etapa mundana, acogéndose desde entonces a una vida cada vez más religiosa y, por lo mismo, ascética. No está de más recordar cómo tiene lugar la casi catástrofe que lleva a su total conversión, por lo que, es, en realidad, una "crisis". "Según el manuscrito de los Padres del Oratorio de Clermont, M. Arnauld (de Saint Victor), cura de Chambourcy, dice que logró saber de M. el predicador de Barillon, amigo de Mite. Périer [hermana de Pascal], que M. Pascal, unos años antes de su muerte, había ido, según su costumbre, un día de fiesta a la Alameda del puente de Nevilly, con algunos de sus amigos, en una carroza de cuatro o seis caballos; los dos caballos delanteros, a la entrada misma del puente, tascaron el freno, y como no había guardacantones que protegiesen los laterales del puente, la carroza se precipitó al agua, porque se habían roto los lazos que unían la carroza al tren trasero de la misma, quedando ésta al borde del precipicio. Lo que hizo a Pascal adoptar la resolución de acabar con aquellos paseos y vivir completamente solo." (L. Brunschvicg, *op. cit.*)

En cuanto a Unamuno, la "crisis" tiene lugar después de los años que van desde su llegada a Madrid, como estudiante (1892), hasta 1897. El creyente tranquilo y convencido, al ingresar en el ambiente "positivista" de la Universidad, se pone en contacto con Hegel, de quien aprende, sobre todo, que el hombre es un momento en la infinita conciencia del Espíritu; con Schopenhauer, quien afirma que la vida humana es doloroso y afanado quehacer de una Voluntad cósmica, a la vez ciega e irracional; con Spencer, para quien el ser humano es sólo un momento de esa Fuerza de la Materia que tiende a hacerse cada vez más heterogénea y, por lo mismo, más definida y coherente. De ahí que, como muy bien dice Armando Zubizarreta ("Una desconocida 'Filosofía lógica' de Unamuno", *Boletín informativo del Seminario de Derecho Político de la Universidad de Salamanca*): "Unamuno se ha quedado encerrado en el mundo de los hechos y las ideas, en la existencia sin alma y sin Dios".

Mas viene entonces el desplazamiento a Salamanca; y en esa Castilla, dormida en el tiempo (Segovia, Avila, Salamanca, etc.) hay el estímulo adecuado para hacer que renazca en él una preocupación de Eternidad jamás ausente del todo. La lectura de los místicos —en el marzo *ad hoc*— completa este proceso de recuperación religiosa, aunque eso sí, ahora con una inquietud que no habrá de cesar ya nunca. Fray Juan de los Angeles, de quien seguramente Unamuno aprendió aquello de "Yo para Dios y Dios para mí y no más mundo" (*Lucha espiritual y amorosa entre Dios y el alma*, I, 11). Y así, del mismo modo, Santa Teresa, San Juan de la Cruz y otros.

Faltaba sólo el "punto de apoyo", y éste sobreviene en la forma, por una parte, de la enfermedad y muerte de su primogénito, Raimundo Jenaro; por otra, de esa neurosis cardíaca que lo acosa desde entonces sin descanso. Todo esto podemos verlo en su

ambos casos; tanto un suceso como el otro no son sino el catalizador que conduce desde una "exterioridad"<sup>12</sup> transitoria e incómoda hasta esa "interioridad" que define, completa y otorga su más acabado perfil a la obra de ambas personalidades. Se trata, en realidad, de sendas conversiones, que le permiten al investigador explorar los dos aspectos fundamentales de las mismas, es decir, uno que se relaciona con el *orden geométrico* y otro que opera en el pensamiento considerado como intuición radicalísima de lo real y, en consecuencia, retrocede hasta sus mismos orígenes, o sea hasta topar con la raíz de lo vital; visto esto último, desde luego, en la órbita de la cultura cristiano-occidental, es decir, la *Creación*, como origen de la Eternidad.

Pascal, hombre del siglo XVIII, es *geómetra*, lo cual se explica perfectamente dada la importancia que adquiere la matemática en esa época. Mas este hombre, autor del *Essai sur les coniques* e inventor de una "máquina aritmética", no se queda allí donde se detiene Descartes, es decir, en el proceso que le asegura al pensamiento matemático y lógico una absoluta primacía y una capacidad total de absorción de la realidad.<sup>13</sup> En consecuencia, el autor de las *Lettres au Provincial* formula su conocida distinción entre el espíritu "geométrico" y el espíritu "sutil", con lo que establece, por primera vez en la historia del pensamiento de la Edad Moderna, la separación clara e inequívoca entre el *ordre de raison* y el *ordre du coeur*; proceso que, como sabemos, renata en nuestra época.

Mas Pascal, hombre de su tiempo, procede siempre *metódicamente*, porque la Ciencia que recién se ha inaugurado entonces así lo exige. Es, también, hombre de "ideas claras y distintas", pero sabe, de ello está convencido, que no es posible apresar toda la realidad en esas ideas. Hay una ciencia que reputa casi como la suprema, es decir, la *Geometría*, en el sentido de la máxima abstracción y formalización a la cual es susceptible de someterse una parte apreciable de la realidad, pero, eso sí, sólo una parte. Hay, pues, un

*Diario* (III, 82-84) y en la carta a su amigo Jiménez Ilundáin (13-V-1902), donde dice: "vuelvo a encontrar al Dios personal y evangélico (que surge entre las minas del ente realísimo de la escolástica), al Padre del Cristo". En el *Diario* (III, 26-27): "Hoy me encuentro con que todo lo adquirido en estos años me resulta algo extraño, un aparato externo a mí, algo que no ha tomado carne en mi espíritu."

<sup>12</sup> Pascal, como matemático, y Unamuno como "positivista", viven en una rigurosa "exterioridad" que les mantiene alejados de la vida espiritual hasta que ésta se impone en ellos. Y si digo que se trata de una exterioridad *incómoda* es porque ni uno ni otro estuvieron jamás convencidos de esa exterioridad.

<sup>13</sup> Véase lo que decimos a este respecto en la nota 37. Descartes lleva a cabo tan rigurosamente la absorción de la realidad por lo geométrico, que Leibniz se ve obligado a corregir este defecto a fin de que pensamiento y extensión queden debidamente correlacionados.

espíritu "geométrico" que está contenido y representado en dicha ciencia; cuyo cometido es, por una parte, someter a prueba toda proposición; y, por otra, acordarles a todas el mejor orden. Sin embargo, tocante a la cuestión del método,<sup>14</sup> hay otro que supera al de la geometría, "aun más eminente y completo al cual los hombres no pueden jamás llegar".<sup>15</sup> Y agrega Pascal: "Porque lo que sobrepasa de la geometría nos sobrepasa."<sup>16</sup> Método que exige, de un lado, "no emplear ningún término de que no se conozca previamente el sentido", y, del otro, "en no avanzar ninguna proposición que no se demuestre por las verdades conocidas".<sup>17</sup> Método que el mismo Pascal reputa imposible.

[...] porque es evidente que los primeros términos que se quieran definir imponen ya los precedentes para servir a su explicación; y, por lo mismo, las primeras proposiciones que se quieran probar suponen ya otras proposiciones; con lo cual jamás se llega a las primeras.<sup>18</sup>

Según Pascal, la Geometría es un admirable saber de cautela, puesto que jamás se mete allí donde no la llaman:

Este orden, el más perfecto entre los humanos, consiste, no en definirlo y demostrarlo todo, ni tampoco en no definir ni demostrar nada, sino en mantenerse en este término medio que consiste en no definir las cosas claras y entendidas por todos los hombres y en definir las otras y en no demostrar todas las cosas conocidas por los hombres, sino solamente las desconocidas. Contra este orden pecan igualmente los que intentan probarlo y definirlo todo como los que descuidan de hacerlo en las cosas que son evidentes por sí mismas.<sup>19</sup>

<sup>14</sup> El método es la piedra angular de la Ciencia y la Filosofía en la Edad Moderna. Por éste se entiende, en general, la disposición racional, deductiva e inductiva, con la que se puede llegar al conocimiento de la realidad. El modelo por excelencia es, como se sabe, el *Discurso del método*; pero también el *Discorsi e dimostrazioni matematiche in torno a due nuove scienze* (Galileo) y el *Novum Organum scientiarum* (Bacon) son categóricas manifestaciones del mismo propósito. Se trata, en fin, de disponer y adaptar el pensamiento a las exigencias de la realidad, imponiéndole una legislación que, por su parte, debe concordar con dicha realidad. Desde luego que, en todo esto, la Matemática desempeña un especial cometido; de ahí la preferencia que se le da al cálculo (Descartes, Galileo, Pascal, Leibniz, Copérnico, Kepler, Newton y otros).

<sup>15</sup> B. PASCAL: *Pensées et Opuscules*, ed. de L. Bruunschvicg, Librairie Hachette et Cie., París, 1912, "Opuscules", troisième partie, XV, Section I.

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> *Ibid.*

<sup>19</sup> *Ibid.*

La Geometría —vale decir, en este caso, el razonamiento lógico-matemático—, tiene un límite que es el impuesto por los primeros principios y aquellas realidades de las que no cabe esperar explicación alguna. Supóngase, por ejemplo, que se desea "explicar" lo que es el hombre. A este respecto, dice Pascal:

Porque nada hay más débil que los razonamientos de los hombres que intentan definir estos términos primitivos. ¿Qué necesidad hay, por ejemplo, de explicar lo que se entiende por "hombre"? ¿No es bastante claro, por ventura, la cosa que se quiere significar con este término?<sup>20</sup>

Se impone, pues, la distinción entre dos órdenes diferentes de realidad, uno de los cuales es susceptible de someterse al proceso lógico del pensamiento, es decir, que es la materia adecuada sobre la cual opera el pensamiento discursivo. En tanto que el otro supone ese otro aspecto de la realidad al que jamás se podría llegar con los recursos definitorios de que se vale la Geometría, o sea el pensamiento lógico-matemático. Es el *ordre du coeur*, amplísimo, donde cabe y se aloja todo aquello que ninguna definición será nunca capaz de decir en qué consiste. Véase lo que piensa Pascal a este respecto:

Con lo cual basta para ver que hay palabras cuya definición es imposible; y si la Naturaleza no hubiese suplido este defecto dando a todos los hombres ideas semejantes, nuestras expresiones serían confusas; mientras que, al contrario, lo que vemos es que éstas son usadas con la misma seguridad y certeza que si estuviesen totalmente exentas de equívoco; porque la Naturaleza misma nos ha dado, sin palabras, una inteligencia más clara que el arte que se adquiere por nuestras explicaciones.<sup>21</sup>

Ahora bien, ¿qué puede ser esto último sino la intuición? En efecto, según Pascal, hay una forma de realidad que sólo se deja penetrar *ex abundantia cordis* y ante la cual se estrella la lógica. El orden geométrico queda, así, reservado, desde el punto de vista de su radical naturaleza definitoria, "para designar las cosas que se nombran y no para mostrar la naturaleza de ellas".<sup>22</sup> Definir es, pues, exactamente lo contrario de mostrar, lo que supone licitud o ilicitud, según que se trate de definir lo mostrable o mostrar lo definible, y hacer tal cosa supone incurrir en error y confusión:

En los cuales no se caería jamás si se siguiera el orden geométrico. Esta

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> *Ibid.*

preciosa ciencia no se mete jamás en definir las palabras primitivas "espacio", "tiempo", "movimiento", "igualdad", "mayoría", "disminución", "todo", y otras que cada cual entiende.<sup>28</sup>

Hay, en consecuencia, dos formas de saber que se excluyen mutuamente: uno es el de la Geometría (en tiempos de Pascal, "mecánica", "aritmética", "geometría") y con el cual es posible establecer un orden perfecto o casi perfecto; el otro, que viene a ser algo así como la limitación del primero. "De donde aparece que los hombres están en una impotencia natural e inmutable de llevar a la perfección ninguna ciencia con un orden perfecto."<sup>29</sup> He ahí por qué remata Pascal todo este analítico proceso de inspección de las posibilidades del saber con su conocida distinción entre el espíritu "geométrico" y el espíritu "sutil".

La diferencia entre ambos reside, a juicio de Pascal, en la "comunidad" o no de los principios, de suerte que, pudiera decirse, aquellos principios que son propios del espíritu "sutil" pertenecen a todo el mundo, en tanto que los del espíritu "geométrico", si bien "son palpables", están, en cambio, "alejados del uso común". Sin embargo, los "geómetras" no son capaces de penetrar en ese otro dominio de las "sutilezas", del mismo modo que los "sútiles" carecen de la aptitud para dirigirse a los principios propios de la Geometría. Se ve claro que Pascal, al hablar así, lo que intenta es hacer ver que, sobre todo en el caso del "geómetra", se trata de alguien que adopta de una vez por todas la actitud que lo encierra y comprime en los límites rigurosos del pensamiento lógico-matemático, y, por lo mismo, es incapaz de "ver" eso otro que es tan real como el orden geométrico.

Lo que hace, pues, que ciertos espíritus sutiles no sean geómetras es que no pueden volverse del lado en que se encuentran los principios de la Geometría; pero lo que hace que los geómetras no sean sutiles es que no ven lo que está ante sus ojos, y que, acostumbrados como están a los principios claros y groseros de la Geometría y a no razonar sino después de haber visto y manejado bien estos principios, se pierden en las cuestiones que exijan sutileza, las cuales no se dejan ver ni manejar bien.<sup>30</sup>

Clara y terminante es la ironía desplegada por Pascal en este caso. Matemático él mismo, convencido de la indiscutible importancia que tiene la Ciencia en el ordenamiento del cosmos, percibe que hay muchas ocasiones en

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> *Ibid.*

<sup>30</sup> "Pensées", Section I.

las cuales "el corazón tiene sus razones que la razón no conoce". De ahí que al insistir en la imposibilidad de "definirlo" todo, esté aceptando y a la vez afirmando que las *causas últimas*, como asimismo las "cosas últimas", se resisten a ser conocidas por vía del pensamiento discursivo, o sea que no son *definibles*. Por lo tanto:

A estas cuestiones apenas se las ve, y se las siente más que se las ve; resulta sumamente difícil hacerlas sentir a quienes no las sienten por sí mismos: son cosas tan delicadas y numerosas que se requiere un sentido muy fino y delicado para sentir las y para juzgar recta y justamente según ese sentimiento, sin poder, por lo común, demostrarles por orden, como en la Geometría, por qué no se ponen aquí los principios, pues resultaría una cosa inacabable.<sup>31</sup>

En consecuencia, se requiere adoptar otra actitud distinta de la que posee la Ciencia en general, por lo que

... es muy raro que los geómetras sean sutiles y que los sutiles sean geómetras; y es corriente, en cambio, que los geómetras, al tratar geoméricamente de las cosas sutiles, caigan en el ridículo; porque quieren comenzar por definición, y luego por principio; lo cual no es propio de esta clase de razonamientos.<sup>32</sup>

Conforme con lo dicho hasta aquí, el *ordre du coeur*, que Pascal opone al orden geométrico, podría exigir de los "geómetras" una total abstención. "Los geómetras que no son más que geómetras tienen el entendimiento recto, mientras las cosas les sean explicadas por definición y por principios; en lo otro son insoportables."<sup>33</sup>

Unamuno, por su parte, encara la cuestión de ambos órdenes desde la circunstancia histórica que le toca vivir. Como sabemos, hay una etapa inicial de su vida que abarca desde los primeros años hasta el ingreso en la Universidad de Madrid en calidad de estudiante, en la cual su actitud es la de un católico militante. Viene a continuación esa otra etapa de inserción en el positivismo y de sus experiencias socialistas y hasta comunistas, que le hace apartarse, casi completamente, de su antigua fe. Pero esta situación dura relativamente poco, pues en 1897 se produce la famosa *crisis*,<sup>34</sup> que acaba en el rompimiento total con las toscas simplicidades del positivismo científico

<sup>31</sup> *Ibid.*

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

<sup>33</sup> *Ibid.*

<sup>34</sup> Véase *supra* nota 11.

y del marxismo. Unamuno se encamina, a partir de ese momento, en la dirección de un *agonismo* del cual hace el objeto de toda su actividad intelectual hasta el final de su vida. Porfiada lucha entre razón y revelación, entre lógica y fe, que, como en el caso de Pascal, consiste en enfrentar constantemente el *ordre du coeur* al *ordre de raison*.

Pero, ahora, este enfrentamiento de ambos órdenes reviste ciertas peculiaridades que lo distinguen fuertemente del de Pascal. Pues no olvidemos que mientras éste vive en una época que recién ha inaugurado, con la Matemática, la Ciencia Natural en general, Unamuno, por el contrario, asiste a los inicios —pudiera decirse— de la declinación del prestigio que había alcanzado dicha Ciencia a lo largo de tres siglos. De esta manera, el gran vasco alinea con Kierkegaard (una de sus grandes inspiraciones), Dilthey y Bergson. Y toda su obra, a partir del dramático momento de *Nicodemo el fariseo*,<sup>20</sup> va a ser, en lo esencial de sí misma, la apasionada afirmación de los derechos del *ordre du coeur*, que, a pesar de todas sus indecisiones, defiende con obstinación; pues vemos asomar siempre en sus escritos la predisposición favorable a todo lo que, no importa como sea, es expresión de *antilogía*.

Por eso, en 1906, anota lo siguiente en un artículo:

Los grandes pensamientos vienen del corazón, se ha dicho, y esto es sin duda verdadero hasta para aquellos pensamientos que nos parecen más ajenos y más lejanos de las necesidades y los anhelos del corazón. ¿Quién sabe las raíces cordiales que en el alma generosa y grande, en el alma henchida de piedad de Isaac Newton, tuvo el descubrimiento del binomio a que damos su nombre?<sup>21</sup>

En consecuencia, unos años más tarde —al publicar por primera vez *Del sentimiento trágico de la vida*—,<sup>22</sup> dice esto:

La voluntad y la inteligencia buscan cosas opuestas: aquélla, absorber al mundo en nosotros, apropiárnoslo; y ésta, que seamos absorbidos en el mundo. ¿Opuestas? ¿No son más bien una misma cosa? No, no lo son, aunque

<sup>20</sup> Este ensayo de Unamuno se puede considerar como el punto real de partida después de la "crisis" de 1897. Fue dado a conocer al público, por primera vez, en una lectura en el *Ateneo de Madrid* el 13 de noviembre de 1899. La *Revista Nueva*, de Madrid, lo devió a sus páginas el 25 del mismo mes y año.

<sup>21</sup> M. DE UNAMUNO: *Obras Completas*, ed. Miroslavo Aguado, III, pág. 1034.

<sup>22</sup> Es la obra donde Unamuno recoge y condensa, en forma bastante teórica, todo aquello que constituye el ideario de su problemática sobre la razón y la fe.

lo parezca [...]. La inteligencia no necesita algo de ella en que ejercerse; se funde con las ideas mismas, mientras que la voluntad necesita materia.<sup>23</sup>

¿Acaso no es esta distinción la misma que lleva a cabo Pascal? Unamuno, desde luego, va mucho más allá del francés al no hacer concesiones a la Ciencia; su actitud es hipercrítica con respecto al pensamiento lógico-matemático.

¿Verdad? ¿Verdad, decís? La verdad es algo más íntimo que la concordancia lógica de dos conceptos, algo más entrañable que la ecuación del intelecto con la cosa —*adaequatio intellectus et rei*—, es el íntimo consorcio de mi espíritu con el *Espíritu Universal* [...].<sup>24</sup>

Mientras Pascal admite la eficacia de la demostración matemática, considerándola de un orden elevadísimo, aunque inferior a ese otro sector de los primeros principios y las cosas en cuanto tales, pero convencido de que dicho orden lógico-matemático es indispensable; mientras así piensa, Unamuno, por el contrario, le niega a éste toda virtualidad y, al hacerlo así, coincide, *mutatis mutandis*, con la irónica actitud asumida por Pascal frente a los "geómetras":

Esa especie de agnosticismo severo, que suele degenerar en escepticismo fanático, de ciertos hombres de ciencia, no suele ser más que "asimpatía", es decir, incapacidad de ponerse en el caso de otro y de ver las cosas como él las ve.<sup>25</sup>

La Ciencia, pues, le sirve de muy poco a Unamuno, si es que de veras le sirve para algo. Pues la realidad que busca es totalmente heterogénea con referencia a esa otra típica del pensamiento lógico-matemático. Como ya hemos dicho, para Pascal hay más bien una diferencia de grado entre el conocimiento "geométrico" (científico, en general) y el conocimiento asignable a las verdades del corazón. De ahí que este último saber lo tiene todo el mundo, incluso, por supuesto, el "geómetra". Pero, como también se ha visto, ese saber, un poco "consabido", es mucho más amplio y a la vez más profundo que el de la Ciencia. En consecuencia, hay una dificultad inherente al hombre de Ciencia, que consiste en que trata de ver dicha realidad mediante una forma preconcebida de intelección. Pero, eso sí, Pascal no

<sup>23</sup> M. DE UNAMUNO: *Del sentimiento trágico de la vida*, ed. Aguilar, II, 832.

<sup>24</sup> M. DE UNAMUNO: *Obras Completas*, op. cit., III, pág. 434.

<sup>25</sup> *Ibid.*, IV, pág. 534.



niega —al menos absolutamente— la posibilidad de intelección de lo “no geometrizable”, y de ahí, como ya hemos hecho notar, la posibilidad de conversión del espíritu “geométrico” en espíritu “sutil”, y viceversa. Y es explicable que sea así, pues el autor de los *Pensamientos* no podía desentenderse completamente del criterio *intelectual* adoptado por el siglo XVII. Claro está que él afirma la existencia de otro criterio expresado, como se sabe, en la archiconocida frase en la cual defiende el derecho a ser de las verdades del corazón; pero deja siempre en pie la posibilidad de un desplazamiento desde un orden al otro. Mientras Unamuno —entre otras cosas, porque no era matemático ni hombre de Ciencia— lo desconoce deliberadamente, aunque debe tenerse en cuenta que si lo hace es porque, con el positivismo (cientificismo y mecanicismo), la vida científica había adquirido una exagerada preponderancia que llegó, como es sabido, a convertirse en una especie de seudociencia de toda la realidad.

### III

Hay un pasaje de Pascal que siempre me ha impresionado mucho. Debo transcribirlo a fin de que se comprende mejor qué es lo que quiero decir a este respecto:

Porque, en fin, ¿qué es el hombre en la Naturaleza? Una nada en comparación con lo infinito, un todo en comparación con la nada: un término medio entre todo y nada. Infinitamente lejano a estos dos extremos, el fin de las cosas y su principio están, para él, infinitamente ocultos en un secreto impenetrable; igualmente capaces de la nada de que está sacado y el infinito en que está sumergido.<sup>16</sup>

A esta conclusión, como se sabe, llega Pascal a través de sus especulaciones matemáticas y físicas. Téngase presente que el siglo XVII asiste al descubrimiento del “infinitismo matemático”,<sup>17</sup> que tanta repercusión va a tener a

<sup>16</sup> B. PASCAL: *Pensées et Opuscules*, op. cit., “Pensées”, Section II, 72.

<sup>17</sup> La conclusión inevitable a que se llega con el *cogito* es que la extensión, a fuerza de ser —como todo lo demás— *pensada*, se convierte en pura espacialidad, extensión pura. La realidad queda detenida, presa en el pensamiento. La geometrización de la realidad —según la lleva a cabo Descartes— supone la aplicación de las *ideas claras y distintas*; por tanto, todo aquello no susceptible de reducirse a esas ideas debe ser abandonado, y esto sucede con las nociones de fuerza, dinamismo, dirección, etc. Todas ellas son “oscurecidas” para Descartes.

Aquí es donde interviene Leibniz. La realidad exterior, la *étendue*, no puede con-

partir de entonces. De la Geometría Analítica de Descartes se pasa en poco tiempo al *cálculo infinitesimal* de Leibniz y Newton. El microscopio, a su vez, descubre otro mundo, hasta entonces ignorado, de infinitesimalidades; y algo por el estilo sucede a partir de Copérnico. En consecuencia, el Universo, dentro y fuera de él, se presenta como un juego constante de infinitudes. Infinito quiere decir ahora —en el siglo XVII— posibilidad de generación de lo real mediante el cambio que, a su vez, consiste en una inacabable relación de cada cosa con las demás. El Universo se despoja del estatismo típico de la Edad Media y se convierte cada vez más en una complejidad dinámica. De ahí que diga Pascal: “Indivisible es lo que no tiene ninguna parte; extensión es lo que se compone de diversas partes separadas.”<sup>18</sup> Y para hacer aún más clara esta afirmación, añade que [...] los indivisibles

así en esa inmovilidad a que la reduce Descartes. La geometría sale de la realidad y no al revés. En consecuencia, la generación de lo extenso —línea, superficie, sólido— debe proceder de un movimiento, de un dinamismo, que está inicialmente concentrado en el punto, que no es sólo geométrico, ni inicialmente está. Por el contrario, si hay trayectoria, por lo mismo, dirección y sentido, es porque hay algo capaz de moverse que lleva acumulado en sí mismo la *vis* (la fuerza viva) capaz de producir esta o aquella trayectoria. De ahí que Leibniz considere ese punto, no como lo no espacial, lo no geométrico, sino, por el contrario, lo dinámico, la fuerza. Punto quiere decir, entonces, punto de energía.

De aquí al *cálculo infinitesimal* sólo hay un paso. Pues, prosiguiendo en sus indagaciones, Leibniz concluye que la física cartesiana es física geométrica, pues el cuerpo es pura extensión; mientras, para Leibniz, el cuerpo es más que una figura geométrica, es algo que tiene la figura geométrica. En fin de cuentas, que el cuerpo no es —como piensa Descartes— “pura extensión”, sino algo que tiene extensión. Por tanto, el punto material no es sólo geométrico, sino que lleva consigo una fuerza viva capaz de determinar la trayectoria y la cantidad de movimiento. He ahí por qué la *fuerza viva* constituye, a la vez, el pasado y el futuro de la trayectoria del punto material.

La conclusión definitiva de todo este descubrimiento es el *cálculo infinitesimal*, que se llama así precisamente porque arranca del punto, o sea de la división más pequeña que es posible hacer. Ahora bien, como hay dos direcciones que el punto puede seguir: la recta y la curva, hay dos posibles relaciones, que son a la vez *diferencias*, entre el punto y su trayectoria, es decir, recta y curva. He ahí el *cálculo diferencial*. Pero como, al mismo tiempo, la “definición” del punto permite saber qué dirección va a tomar (recta o curva), dicho punto va entonces a integrarse en la sucesión de sí mismo que determina la recta o la curva, con lo que tenemos entonces el *cálculo integral*.

La realidad exterior es, pues, “puntual”, o sea que obedece a un sistema de integraciones de infinitas realidades. El triunfo del *infinitismo* quedaba, así, decisivamente asegurado.

<sup>18</sup> B. PASCAL: *Pensées et Opuscules*, op. cit., “Opuscules”, troisième partie, XV, Section I.

son del mismo género que los números. De ahí viene que, como las unidades pueden formar un número, porque son del mismo género, dos indivisibles no pueden formar una extensión, porque no son del mismo género.<sup>33</sup>

*Extensión:* palabra clave en la Edad Moderna. Descartes, como se sabe, inicia lo que poco después completará Leibniz. Pero en época de Pascal el problema *espacio-movimiento* no ha sido resuelto aún en la forma en que lo hará Leibniz. He ahí por qué la idea pascalina de los dos géneros de realidad inconciliables entre sí, es decir, el Ser y la Nada. Pascal lo expresa de esta manera:

[...] el cero no es del mismo género que los números, ya que, multiplicados, no los puede sobrepasar; de suerte que es un verdadero indivisible de número, como el indivisible es un verdadero cero de extensión. Y se encontrará una relación semejante entre el reposo y el movimiento, entre un instante y el tiempo; ya que todas estas cosas son heterogéneas entre sí, porque una de ellas, multiplicada, no puede formar la otra. Y entonces se encontrará una correspondencia perfecta entre esas cosas; porque las grandezas de ellas son divisibles hasta el infinito, sin cesar por ello en lo indivisible; *de suerte que todas se mantienen en un término medio entre el infinito y la nada.*<sup>34</sup>

He subrayado las últimas palabras porque contienen la explicación de lo que, no como matemático, sino como hombre, le acontece a Pascal. La realidad, el Ser, todo cuanto es, resulta indefectiblemente divisible; pero esta ineludible divisibilidad no anula ni excluye la "existencia" —digamos así— de la Nada. Todo es divisible *ad infinitum*, hasta el pensamiento mismo, de suerte que vivimos en perenne descomposición y recomposición, en una inagotable relación de las cosas entre sí que, vista *ordine geometrico* parece no tener sentido ni finalidad algunos. Esto explica perfectamente el siguiente desahogo pascalino, porque, en efecto, lo es:

Cuando considero la pequeña duración de mi vida, absorbida en la eternidad que la precede y la sigue, el pequeño espacio que ocupo, y cuando me veo abismado en la inmensidad infinita de los espacios que ignoro, y que tú ignoras, me espanto y me asombro de verme aquí y no más allá [...]. ¿Porque no habrá razón de para que fuese aquí y no allá, para que fuese ahora y no entonces? ¿Quién me ha colocado? ¿Por orden y encargo de quién, este lu-

<sup>33</sup> *Ibid.*

<sup>34</sup> *Ibid.* El subrayado es mío.

gar y este tiempo me han sido destinados? *Memoria hospitis unius diei praetereuntis.*<sup>35</sup>

Aquí es, pues, donde el matemático cede el paso al hombre preocupado con el sentido y el valor de su propia existencia. El mundo es infinito, quiere decir, inagotable, y nada de lo que contiene parece escapar a su condición de infinitesimalidad. La Ciencia, por tanto, es incapaz de decirle al hombre algo más de lo que ella es capaz de suministrar mediante las operaciones lógico-matemáticas de que se vale. Esto explica por qué concluye Pascal, a este respecto, diciendo lo siguiente:

Viendo la ceguera y miseria del hombre [y estas asombrosas contradicciones que se descubren en su naturaleza], observando al Universo mudo, y el hombre sin luz, abandonado a sí mismo, y como perdido en este recodo del Universo, sin saber quién le ha puesto en él, ni qué ha venido a hacer, ni lo que le pasará cuando muera, incapaz de todo conocimiento, entre su espanto, como un hombre que se hubiera dormido en una isla desierta y espantosa, y que se despertase sin saber dónde está y sin medio para salir [...].<sup>36</sup>

Es aquí justamente donde la cuestión de la Eternidad se manifiesta del modo más claro en Pascal. Del universo matemático, que hace lógicamente comprensible la dualidad rigurosa de Ser y Nada, se desplaza Pascal hacia ese otro universo que es estricto *ordre du coeur*. Pues la falta absoluta de una solución de continuidad en cuanto al infinitismo de toda la realidad, le hace ver, con la claridad que sólo la intuición emocional puede proporcionar, el conflicto permanente ("eterno", diríamos) entre Ser y Nada; conflicto que puede resolverse siempre, consecutivamente,<sup>37</sup> en el caso de cualquiera de las innumerables componentes de la realidad, con la sola excepción del hombre, quien no se resigna a ser nada más que un punto en el espacio. Pues al hombre —aunque todavía no se sepa esto claramente en época de Pascal— en su existencia le va su esencia, aun cuando el autor de *Lettres au Provincial* lo barrunta, o al menos así parece, por lo que se expresa en estos términos:

Nada es tan importante al hombre como su estado; nada le es tan temible como la eternidad; y así, el hecho de que se encuentren hombres tan indiferentes a la pérdida de su estado y al peligro de una eternidad de miserias, no es cosa natural.<sup>38</sup>

<sup>35</sup> *Ibid.*, "Pensées", Sección III, 205. Agnosticismo del hombre librado a sí mismo, en la Naturaleza, como una parte infinitesimal de ella y, por supuesto, sin Dios.

<sup>36</sup> *Ibid.*, Sección XI, 693.

<sup>37</sup> Es una subdivisión que, al menos mentalmente, puede darse en el seno de la realidad.

<sup>38</sup> *Ibid.*, Sección III, 194.

Y agrega:

Es una cosa horrible sentir continuamente agotarse todo aquello que uno posee [y todo aquello que uno puede ligarse, sin tener deseo de investigar si hay algo de permanente].<sup>41</sup>

Pasemos ahora a Unamuno. Si queremos comprender su actitud con respecto al problema de la Eternidad—que es nada menos que el eje de rotación de todo su pensamiento—, es indispensable acudir a *Nicodemo el fariseo*, que, como se sabe, es el punto de partida de la famosa "conversión" de 1897. Dice así Unamuno en dicho trabajo:

¿Has meditado alguna vez, Nicodemo, con el corazón, en el tremendo misterio del tiempo irreversible? ¿Has sentido penetrar hasta el tuétano de tu alma esta verdad de que el pasado no vuelve ya jamás, jamás, jamás? ¿Has considerado esta solemne y única realidad del presente, entre el infinito del pasado y el infinito del porvenir, esta solemne realidad del presente eterno, siempre presente y fugitivo siempre? ¿Te has parado a mirar la eternidad en el seno del siempre fugitivo ahora y no abarcando pasado y futuro? Porque esa eternidad que te imaginas se extiende desde lo insondable del último inasequible ayer a lo insondable del último inasequible mañana, es una eternidad muerta en su quietud, y has de buscar la eternidad viva sustentando el movimiento actual, en las entrañas mismas del presente, cual sustancia de éste, como raíz de la permanencia de lo fugitivo, en Dios para quien ayer y mañana son siempre hoy. Es una meditación que sacude las raíces del alma *ésta del tiempo descansando en la eternidad*, de nuestra vida fluyendo sobre la eterna vida de Dios.<sup>42</sup>

Contra lo que comúnmente se ha venido sosteniendo, acerca de que la preocupación de Unamuno, con respecto a la Eternidad, es de carácter religioso, yo me atrevo a afirmar que es, en realidad, de carácter metafísico. Pues hay en él toda una filosofía existencial que se apoya en el contraste entre la contingencia del existente y la necesidad última en que éste descansa, que es nada menos que la temporalización de la Eternidad; temporalización que lo es precisamente porque hay una forma o modalidad del existir que es la del ser humano; un poco a la manera en que se presenta el *Da-sein*<sup>43</sup> heideggeriano. De ahí, la apasionante declaración de Unamuno a este respecto:

<sup>41</sup> *Ibid.*

<sup>42</sup> M. DE UNAMUNO: *Obras Completas*, op. cit., III, págs. 133-34.

<sup>43</sup> Heidegger lo ha puntualizado muy claramente: no hay más ser a quien le vaya

Más, más y cada vez más quiero ser yo y, sin dejar de serlo, ser además los otros, adentrarme la totalidad de las cosas visibles e invisibles; extenderme a lo ilimitado del espacio y prolongarme a lo inacabable del tiempo.<sup>44</sup>

A lo que se podría añadir esto otro:

¡Ser, ser siempre, ser sin término! ¡Ser de ser, de ser más! ¡Hambre de Dios! ¡Ser de amor eternizante y eterno! ¡Ser siempre! Ser Dios!<sup>45</sup>

#### IV

De la cuestión de la Eternidad derivan Pascal y Unamuno esa otra tan orgánicamente vinculada a ella que es la de la *Inmortalidad*. Ahora bien, esta última es algo así como la "personificación" de la Eternidad, puesto que inmortal sólo puede serlo el hombre, o, al menos—que se sepa— es el único existente a quien le es dado saber o sentir—o ambas cosas— que la inmortalidad es algo real o siquiera posible. En otras palabras, que el hombre lleva consigo la *idea* y el *sentimiento* de lo inmortal.

Mas conviene detenerse, siquiera un momento, en esta cuestión de las relaciones de Eternidad con Inmortalidad, porque, como acabamos de decirlo, sin la *idea* o el *sentimiento* (probablemente ambos) de la Eternidad no es posible tener, a su vez, la *idea* o el *sentimiento* de la Inmortalidad. Por esto es que Pascal y Unamuno—como le acontece también a Kierkegaard—tienen que partir de la *idea* de Eternidad si quieren llegar a *sentirla* en la forma como ambos lo hacen.<sup>46</sup> De ahí el conflicto constante de razón y emoción en que se sumen, puesto que el sentimiento de la Inmortalidad sólo se puede dar al cabo de un proceso de pensamiento que rebota en sí mismo, y en la contradicción en la cual se resuelve finalmente, está precisamente la

su ser en su ser que al ser humano, quien tiene por esencia la existencia, puesto que sólo puede existir. De ahí que al interrogar por el "sentido del ser" esté, a la vez, haciéndolo por el Ser mismo. Esto es lo que, *mutatis mutandis*, le preocupaba a UNAMUNO, es decir, ¿por qué soy quien soy, si de veras aspiro a saber qué soy?

<sup>44</sup> M. DE UNAMUNO: *Del sentimiento trágico de la vida*, op. cit., II, pág. 764.

<sup>45</sup> *Ibid.*

<sup>46</sup> Véase simplemente, como muestra, esa dificultad en que se sume Kierkegaard, la finitud en que consiste la realidad de la subjetividad, con la infinitud de Dios, que es, o parece, puramente "esencial". Semjante paradoja—pues se trata de esto—se debe, sin duda alguna, a que Kierkegaard no prescinde del todo, en el caso de la infinitud y de la eternidad de Dios, de "pensarlas" de algún modo.

posibilidad del sentimiento capaz de sacar al pensamiento de esa contradicción al convertirlo en una intuición emocional que revela el sentimiento de Eternidad en la forma de Inmortalidad. Pues de la confrontación con nuestras propias posibilidades como el existente que somos, capaces —como dice Unamuno— de sentir al tiempo deslizándose en la Eternidad inmóvil, en esa Nada que se opone al Ser; de semejante confrontación extraemos la obligada conclusión de que hay algo capaz de subsistir en medio de esa fugacidad de lo temporal; de modo que el deslizarse del tiempo sobre la lisa superficie de la Eternidad tiene un sentido, el cual no puede ser otro sino el del tiempo, nacido de la Eternidad, y que, de alguna manera, debe volver a ella.

He ahí el drama existencial de Pascal y Unamuno. La vida, como toda realidad, se proyecta en un fondo último que es la Eternidad, es decir, esa Nada que se opone al Ser, como —al decir de Pascal— el cero contradice al número, o el reposo al movimiento, etc. Así, pues, la metódica tarea noética que conduce paulatinamente al descubrimiento de la Eternidad, nos deja, sin embargo, solos frente a ella, y al experimentar el temor de no ser, en definitiva, más que reflejo de la Nada —la Eternidad—, nuestro yo se vuelve sobre sí mismo y busca afanoso una salida: he ahí el drama existencial de la Inmortalidad, que deja de ser apacible faena noética para convertirse en angustioso inquirir existencial.

Frente a frente de sí mismo, Pascal (también Unamuno) se plantea la cuestión de la *Inmortalidad del Alma* considerándola como el negocio primordial del hombre. Veamos lo que, a este respecto, nos dice el francés:

La inmortalidad del alma es una cosa que nos importa tanto, que nos interesa profundamente, que es fuerza haber perdido todo sentimiento para permanecer en la indiferencia sobre saber lo que es. Todas nuestras acciones y todos nuestros pensamientos deben tomar una ruta tan diferente, según que podamos esperar o no bienes eternos, que es imposible dar un paso en la vida con buen sentido y juicio, como no sea regulándola según las ideas que se tengan sobre este punto, que ha de constituir nuestro supremo fin.<sup>27</sup>

He ahí el punto donde convergen Pascal y Unamuno, es decir, aquel que se convierte en fin supremo. El significado y el valor de nuestra vida dependen de que haya vida eterna, pues, de lo contrario, ¿cómo escapar a la mecánica sucesión de los días, a ese acontecer puramente automático, ya que seríamos, siempre, una dada "sucesión" entre una causa y su correspondiente efecto? Pues nótese que el matemático Pascal y el "positivista" Unamuno intentan

<sup>27</sup> B. PASCAL: *Pensées et Opuscules*, op. cit., "Pensées", Section III, 226.

salirse de la monotonía de la causalidad espacio-temporal, y buscan algo que los justifique desde fuera de ellos mismos. Y aun en el caso de que no se tenga la certeza absoluta de la inmortalidad del alma, al menos queda la posibilidad de anhelarla, buscándola afanosamente a través, precisamente, de la duda. Así, Unamuno:

Y si un día ha de acabarse toda conciencia personal sobre la Tierra, si un día ha de volver a la nada, es decir, a la absoluta inconciencia de que brotara el espíritu humano, y no ha de haber espíritu que se aproveche de toda nuestra ciencia acumulada, ¿para qué ésta? Porque no se debe perder de vista que el problema de la inmortalidad personal del alma implica el porvenir de la especie humana toda.<sup>28</sup>

¿Consuelo, simplemente? A veces da esta impresión en el lector; pero no debemos apresurarnos a verlo solamente así, pues se trata, en su fondo último, de una grave cuestión metafísica, es decir, la que tiene que ver con el destino del hombre en cuanto ese existente capaz de hacer —como dice Heidegger— "la pregunta que interroga sobre el Ser". Porque el hombre se enfrenta consigo mismo en una pluralidad de negatividades que se convierten en positividades mucho menores en número y efectividad. Pues, por ejemplo, ¿qué puede hacer el hombre frente al mal y a la muerte? El primero, como minusvalía de su integridad ontológica y metafísica (el mal está siempre, por lo menos, "rebajándonos", achicando nuestra personalidad); la segunda, como culminación del primero, que a la vez nos completa y deshace. A esto se debe que Pascal diga:

Nada existe más real que esto [el mal y la muerte], ni nada más terrible. Que nos demos o no aires de valentía, éste es el fin que espera a la mejor vida del mundo. Reflexiónese sobre esto, y dígame después si existe otro bien en esta vida sino la esperanza de otra vida mejor; y si no es cierto que se es más dichoso a medida que uno se acerca a ella; y que así como no hay desgracias que valgan contra quien tiene la seguridad plena de la eternidad, no hay tampoco dicha ninguna para aquellos que carecen de toda luz sobre este punto.<sup>29</sup>

Unamuno, por su parte, con ese tono angustiado tan suyo, exclama:

Yo necesito la inmortalidad de mi alma; la persistencia indefinida de mi

<sup>28</sup> M. DE UNAMUNO: *Del sentimiento trágico de la vida*, op. cit., II, pág. 756.

<sup>29</sup> B. PASCAL: *Pensées et Opuscules*, op. cit., "Pensées", Section III, 194.

conciencia individual, la necesita; sin ella, sin la fe en ella, no puedo vivir, y la duda, la incredulidad de haber de lograrla, me atormenta. Y como la necesito, mi pasión me lleva a afirmarla, y a afirmarla arbitrariamente, y cuando intento hacer creer a los demás en ella, hacerme creer a mí mismo, violento la lógica y me sirvo de argumentos que llaman ingeniosos y paradójicos los pobres hombres sin pasión que se resignan a disolverse un día del todo.<sup>54</sup>

Pues de cómo se conciba el alma, es decir, si es mortal o inmortal, depende, en consecuencia, la moral que se adopte. He ahí el disentiimiento de Pascal ante la actitud explícita o implícitamente *deísta* que ya desde Descartes y su "moral provisional" venía abriéndose paso en Europa:

Es indudable que el alma es mortal o inmortal. Esto debe establecer una diferencia completa en la moral; y, sin embargo, los filósofos han conducido la moral independientemente de esto ¡Qué extraña ceguera!<sup>55</sup>

En cuanto a Unamuno, sobre este mismo punto, véase lo que dice:

¿Cuál es nuestra vida cordial y antirracional? ¿La inmortalidad del alma humana, la de la persistencia sin término alguno de nuestra conciencia, la de la finalidad humana del Universo? ¿Y cuál es su prueba moral? Podemos formularla así: 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 [...] <sup>56</sup>

## V

Más henos ahora en presencia del aspecto más conflictivo en lo que toca a la inmortalidad del alma, es decir, el de la oposición que proviene de la *razón*. Pascal lo advierte con cenital claridad, y, así, nos dice:

Si todo se somete a la razón, nuestra religión no tendría nada de misterioso ni de sobrenatural. Si se choca con los principios de la razón, nuestra religión es absurda y ridícula.<sup>57</sup>

<sup>54</sup> M. DE UNAMUNO: *Obras Completas*, op. cit., III, pág. 1131.

<sup>55</sup> B. PASCAL: *Pensées et Opuscules*, op. cit., "Pensées", Section III, 219.

<sup>56</sup> M. DE UNAMUNO: *Del sentimiento trágico de la vida*, op. cit., II, pág. 965.

<sup>57</sup> B. PASCAL: *Pensées et Opuscules*, op. cit., "Pensées", Section IV, 273.

He ahí, en esencia, la disyuntiva en que se debate Unamuno constantemente, pues, en efecto, es menester que la religión sea tan razonablemente creíble como creíblemente razonable. Disyuntiva que jamás cesa de serlo, de manera que no hay solución y, por esto mismo, no importa cuán ardorosa sea la decisión de creer, siempre la razón nos hará mantenernos en cierta ambigüedad. Por eso, dice Unamuno:

Quando la razón me dice que no hay finalidad trascendente, la fe me contesta que debe haberla, y como debe haberla, la habrá [...]

¿Está la verdad en la razón, o sobre la razón, o bajo la razón, o fuera de ella, de un modo cualquiera? ¿Es sólo verdadero lo racional? ¿No habrá realidad inasequible, por su naturaleza misma, a la razón, y, acaso, por su misma naturaleza opuesta a ella? ¿Y cómo conocer esa realidad si es que sólo por la razón conocemos?<sup>58</sup>

Conflicto que deja a Unamuno lo mismo que a Pascal, en el término medio de una decisión no asequible totalmente, pues, al fin y al cabo, tanto un pensador como el otro no pueden prescindir de cierto razonamiento. Algo de esto barruntaba Unamuno al leer a Pascal, por lo que, refiriéndose a éste, nos dice:

La verdad de que nos habla Pascal cuando nos habla de *conocimientos del corazón*, no es la verdad racional, objetiva, no es la realidad, y él lo sabía. Todo su esfuerzo tendió a crear sobre el mundo natural otro mundo sobrenatural. Pero, ¿estaba convencido de la realidad objetiva de esa sobrenaturaleza? Convencido, no; persuadido, tal vez. Y se sermoneaba a sí mismo.<sup>59</sup>

La sospecha de Unamuno, a este respecto, parecen confirmarla los siguientes pasajes de Pascal, donde vemos que no abandona completamente la dualidad razón-sentimiento:

Todo nuestro razonamiento se reduce a ceder al sentimiento. Pero la fantasía es parecida y contraria al sentimiento [parecida porque tampoco razona; contraria, porque es falsa]: de manera que no se puede distinguir entre estos contrarios. El uno dice que mi sentimiento es fantasía; el otro, que su fantasía es sentimiento. Sería preciso tener a mano una regla; la razón la ofrece; pero ella es dócil en todos los sentidos, y así es como nada.

<sup>58</sup> M. DE UNAMUNO: *Obras Completas*, op. cit., III, pág. 124. Y *del sentimiento trágico de la vida*, op. cit., II, págs. 865-66.

<sup>59</sup> M. DE UNAMUNO: *La agonía del Cristianismo*, Aguilar, pág. 1006.

Los que están acostumbrados a juzgar por el sentimiento, nada entienden en las cosas del razonamiento; porque lo que quieren es penetrar de un solo golpe de vista y no están acostumbrados a buscar los principios. Y los otros, al contrario, acostumbrados como están a razonar por principios, nada comprenden en las cosas del sentimiento y buscan principios allí donde nada puede valer el golpe de vista.<sup>60</sup>

Sin embargo, el obstáculo que el pensamiento opone a una fe sin reservas, en el caso de uno y otro pensador, determina en ambos el readecuamiento de la decisión de afirmarse en la fe, pese a cuantos obstáculos oponga la razón. Este es otro punto en el cual concuerdan perfectamente Pascal y Unamuno. En consecuencia, el francés nos dice: "Es el corazón el que siente a Dios, y no la razón. La fe es esto: Dios es sensible al corazón, no a la razón."<sup>61</sup> Y añade:

No busquemos, pues, ni aseguramiento ni firmeza. Nuestra razón es siempre desengañada por la inconstancia de las apariencias: nada puede fijar lo finito entre dos infinitos que le encierran y se le escapan.<sup>62</sup>

Unamuno, por su parte, expresa lo siguiente:

Inútil querer conocer lo de Dios por razonamientos didácticos, por teología, por lógica; una teología es una contradicción íntima, porque riñen el *theos* y la *logia*; no sirven ratiocinios para llegar a Dios.<sup>63</sup>

Queda echada la suerte al establecer —tanto uno como otro— la separación definitiva, *via ex abundantia cordis*, de la razón y el sentimiento. Para Pascal, la fe es don divino en el que la razón no tiene arte ni parte; y, por esto mismo, si bien se llega a la verdad tanto por medio de la razón como por medio del sentimiento, el acceso a los primeros principios es obra del corazón, sin que la razón pueda nada en contra de esto.<sup>64</sup> De modo que ni ésta puede pretender que el sentimiento pruebe o demuestre los primeros principios, ni tampoco el sentimiento será capaz jamás de exigir a la razón un "sentir" acerca de las proposiciones que ella demuestra. A lo cual se adhiere Unamuno diciendo que "para comprender algo, hay que matarlo".<sup>65</sup>

<sup>60</sup> B. PASCAL: *Pensées et Opuscules, op. cit.*, "Pensées", Section IV, 274; Section I, 3.

<sup>61</sup> *Ibid.*, Section IV, 278.

<sup>62</sup> *Ibid.*, Section II, 72.

<sup>63</sup> M. DE UNAMUNO: *Obras Completas, op. cit.*, III, pág. 712.

<sup>64</sup> B. PASCAL: *Pensées et Opuscules, op. cit.*, "Pensées", Section IV, 279, 282. En este caso, me limité a glosar ligeramente.

<sup>65</sup> M. DE UNAMUNO: *Del sentimiento trágico de la vida, op. cit.*, II, págs. 810-811.

Y en otro lugar:

La verdad puede más que la razón, dijo Sófocles, y la verdad es amor y vida en la realidad de los espíritus, y no mera relación de congruencia lógica entre las ideas. Unción y no dialéctica es lo que nos vivificará.<sup>66</sup>

## VI

A través de la adhesión a la fe en la inmortalidad —pues, en efecto, se trata más bien de adhesión que de fe espontánea y decidida—, lo que se columbra en la lejanía es la cuestión de Dios. También, en este caso, nos las habemos con el conflicto de razón y corazón, de lógica y fe. Puesto que no cabe pensar en la inmortalidad del alma, desde el punto de vista cristiano, sin el concurso de Dios, la relación hombre-inmortalidad-Dios es de absoluta necesidad. Si Dios es la Eternidad misma y de ésta dimana toda creación, la inmortalidad del alma, que también procede de Dios, ha de encontrarse con éste como remate de ella, es decir, como el término obligado que dota de sentido y justificación a la vida. De ahí el acierto de Pablo al decir a los atónitos atenienses que lo escuchan entre respetuosos e incrédulos: "En Dios vivimos, nos movemos y somos."<sup>67</sup> Porque, en efecto, así es la Creación para el cristiano. He ahí, pues, el conflicto del "geómetra" con el creyente, lo mismo en el caso de Pascal que de Unamuno. Hay una conclusión *more geometrico* que desemboca en el más crudo y decepcionante mecanicismo y automatismo: la de la subdivisión hasta el infinito (lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño) y que, en fin de cuentas, reduce la realidad al ciego enfrentamiento de Ser y Nada. Pero hay, asimismo, otra conclusión —la del *ordre du cœur*— que levanta al hombre sobre el resto de la realidad y, dotándolo de un principio, le imprime sentido y valor a la existencia al permitirle, siquiera, sentir, sospechar que hay también un término que se relaciona con el comienzo, y, por lo mismo, delinea toda una trayectoria existencial que, lejos de ser simple cadena de medio a fin, de antecedente a consecuente, se yergue toda ella, en cuanto tal trayectoria, como fin en sí mismo, con las tres etapas fundamentales de la vida terrenal, la inmortalidad y Dios.

De ahí que lo mismo Pascal que Unamuno se resisten a admitir que el conocimiento de la esencia y la existencia de Dios sea posible mediante la

<sup>66</sup> M. DE UNAMUNO: *Obras Completas, op. cit.*, III, pág. 439.

<sup>67</sup> SAN PABLO: *Hechos de los Apóstoles*, XVII, 28.

especulación tal como la lleva a cabo el pensamiento. Ambos prefieren confiarse al sentimiento y, de este modo, vemos que Pascal dice lo siguiente:

Las pruebas metafísicas de Dios están tan alejadas del razonamiento de los hombres, y son tan implicadas, que dan poco convencimiento: y aun cuando para algunos valiesen, sólo sería durante el tiempo en que la demostración estuviese presente; pero, un cuarto de hora más tarde, temerían haberse equivocado [...]

Por otra parte, estas pruebas no pueden conducirnos sino a un conocimiento especulativo de Dios; y no conocerle sino de esta suerte es no conocerle.<sup>68</sup>

Mientras Unamuno, por su parte, coincide, *mutatis mutandis*, en lo mismo:

Se ha empeñado el catolicismo en racionalizar la fe y en hacer creer, no los misterios, sino la explicación que de ellos da, y ha sustituido a la religión con la teología. No basta creer en Dios; es menester admitir que se puede probar filosóficamente la existencia de Dios.<sup>69</sup>

Puestos ya en el dilema de la existencia o no existencia de Dios, tanto Pascal como Unamuno se deciden por la afirmación. Veamos cómo se pronuncia el francés a este respecto:

Dios existe o no existe. ¿A qué respuesta nos inclinaremos? La razón nada puede decidir en esto. Hay un caos infinito que nos separa. Un juego se está jugando a tal infinita distancia; saldrá cara o cruz. ¿Por cuál apostaréis? La razón nada os dice; por la razón ninguna de las dos soluciones puede ser defendida.<sup>70</sup>

Mientras el español afirma lo siguiente:

Nadie ha logrado convencerme racionalmente de la existencia de Dios, pero tampoco de su no existencia; los razonamientos de los ateos me parecen de una superficialidad y futilidad mayores aún que los de sus contradictores. Y si creo en Dios, o, por lo menos, creo creer en El es, ante todo, porque quiero que Dios exista, y después, porque se me revela por vía cordial en el Evangelio y a través de Cristo y de la Historia. Es cosa de corazón.<sup>71</sup>

<sup>68</sup> B. PASCAL: *Pensées et Opuscules*, op. cit., "Pensées", Sección VII, 543.

<sup>69</sup> L. S. GRANJEL: *Retrato de Unamuno*, "Guadarrama", Madrid, 1957, pág. 242.

<sup>70</sup> B. PASCAL: *Pensées et Opuscules*, op. cit., "Pensées", Sección III, 233.

<sup>71</sup> M. DE UNAMUNO: *Mi religión y otros ensayos*, Aguilar, I, pág. 372.

De aquí al *pari passu* pascalino no hay más que un paso. Pues, en efecto, la tensión producida por la dualidad razón-corazón se resuelve, como decíamos un poco antes, en la decisión de afirmar, sea como sea, la existencia de Dios y, en consecuencia, la inmortalidad del alma. Tal cosa hace Pascal, y así lo manifiesta con impresionante laconismo:

Si, pero es fuerza apostar; esto no es voluntario; y estáis embarcados; no apostar que hay Dios es apostar que no hay Dios.<sup>72</sup>

Y que resuena en el vasco, con toda la pasión que solía poner en estas cosas, del modo siguiente:

Pues bien: ¡no! No me someto a la razón y me rebelo contra ella, y tiro a crear, en fuerza de mi fe, a mi Dios inmortalizador [...]<sup>73</sup>

## VII

Queda, para terminar, la triple cuestión —que, tal vez, en el fondo, es una sola dividida en tres aspectos— del *pensamiento*, la *duda* y la *filosofía*. Prefiero presentarlas de este modo porque guardan estrecha relación entre sí, y sirven de remate a todo lo que hasta aquí se ha venido exponiendo acerca de Pascal y Unamuno.

<sup>72</sup> El proceso mismo de la "apuesta" que, por cierto, es de un visible rigor lógico, lleva implícita la necesidad inevitable de apostar. El hombre puede perder dos cosas (la verdad y el bien), tiene dos que ofrecer en garantía (razón y beatitud) y temer a otras dos (error y miseria). Esencialmente, este es el hombre que le interesa a Pascal. Si bien con respecto a la razón no hay problema (puesto que ella nos sirve para escoger y decidir en cada caso), no sucede lo mismo con la beatitud, o sea con el "negocio de la inmortalidad", que es lo que en realidad le preocupa a Pascal. Ahora bien la apuesta de que Dios existe supone, o que se gana, o que nada se pierde. He ahí la obligatoriedad del caso, porque se trata de una "infinitud de vida infinitamente dichosa que se puede ganar, una muerte de ganancia contra un número finito de azares de pérdida" (*Pensées*, III, 253). Pues, claro está, si "no es infinito el número de azares de pérdida contra el de ganancia". ¿Cómo, pues, rehusar el convite? Pero que se trata, mirese como se quiera, de un "salto" que lo fia todo al "corazón", lo dicen estas palabras de Pascal: "y así, cuando es forzoso jugar, es fuerza renunciar a la razón para conservar la vida". (El subrayado es mío.) Sin embargo, tal forzosidad la determina el saber que se gana de todos modos; pero esto no atenúa la falta de un argumento que es, en sí, pura argumentación lógica, aunque emanada de un "deseo del corazón".

<sup>73</sup> B. PASCAL: *Pensées et Opuscules*, op. cit., "Pensées", Sección III, 233.

<sup>74</sup> M. DE UNAMUNO: *Del sentimiento trágico de la vida*, op. cit., II, pág. 724.

Como de sobra es conocido, el pensamiento adquiere una importancia extraordinaria en el siglo XVII. Claro está que esto no quiere decir que no la haya tenido antes, pero la primacía concedida al pensamiento queda patente y decisivamente expresada en la famosa frase cartesiana: "pienso, luego soy" (*cogito, ergo sum*). Primacía que se refiere, por supuesto, al pensamiento especulativo, de rigurosa condición teórica; ése que se reduce siempre a las "ideas claras y distintas". En una palabra, el que postula Descartes en el *Discurso del método*.

Desde el momento que se descubre —y se acepta— que la realidad sólo puede provenir del conocimiento de ella, y que, a su vez, ese conocimiento sólo puede darse en el acto de pensamiento: a partir de ese momento, como el desarrollo de la Matemática y la Física producen el consiguiente aumento del dominio de la Naturaleza por el hombre, de esto se sigue que el pensamiento acaba muy pronto erigiéndose en rector absoluto de la vida intelectual. Y Pascal, que asiste a este extraordinario fenómeno cultural, comparte, como es explicable que así sea, el entusiasmo y la confianza suscitados por semejante descubrimiento. "El hombre [nos dice] está visiblemente construido para pensar, esto es toda su dignidad; y todo su mérito y todo su deber consiste en pensar como es debido. [...]"<sup>15</sup> Pero este mismo pensamiento le sirve al hombre para comprender que, en última instancia, él no es más que un momento entre dos contradicciones, el resultado inevitable de un juego de antinomias que jamás agota su repertorio. En consecuencia:

Nuestra inteligencia tiene, en el orden de las cosas inteligibles, el mismo puesto que nuestro cuerpo en la extensión de la Naturaleza.

Limitados de todas maneras en este estado, que sostiene en el término medio entre dos extremos, se encuentran en todas nuestras potencias.<sup>16</sup>

Por eso, todo el poder de observación y de análisis del hombre se ve limitado siempre por un "último instante", en el cual la reflexión —esa *simplex mentis inspectio* de que habla Descartes— se convierte, por consecuencia de su "analitismo", en cada caso, en un objeto último que no es sino nuestro propio razonamiento. O sea que siempre habrá un "más allá", sin solución de continuidad.

Porque, en fin de cuentas, ¿qué es el hombre en la Naturaleza? Una nada en comparación con lo infinito, un todo en comparación con la nada; un término entre todo y nada. Infinitamente lejano a estos dos extremos, el fin

<sup>15</sup> B. PASCAL: *Pensées et Opuscules*, op. cit., "Pensées".

<sup>16</sup> *Ibid.*, Sección II, 72.

de las cosas y su principio están, para él, infinitamente ocultos en un sector impenetrable; igualmente capaces la nada de que está sacado y el infinito en que está sumergido.<sup>17</sup>

Y, por esto mismo, prosigue diciendo:

Quien se considere de esta suerte se espantará de sí mismo, y considerándose sostenido en la nada que la Naturaleza le ha dado entre dos abismos de infinito y de nada, temblará a la vista de tales maravillas; y creo que, cambiada su curiosidad en admiración, estará más dispuesto a contemplar en silencio que a buscar con precisión.<sup>18</sup>

Pues al saberse y sentirse infinitamente nada y solo, el hombre descubre para qué le sirve realmente el pensamiento. Lejos de proporcionarle una fortalecedora seguridad en sí mismo, lo que hace el pensamiento es despertar en el hombre una especie de metafísico *horror vacui*.

¿Qué hará, pues, sino conocer algunas apariencias, en las cosas del término medio, con una desesperanza eterna de conocer su principio y su fin? Todas las cosas han salido de la nada y han sido llevadas al infinito. ¿Quién las podría seguir en sus marchas sorprendentes? El autor de estas maravillas las comprende. Y nadie más.<sup>19</sup>

Y de ahí, finalmente, la desalentadora conclusión a que llega Pascal en lo que se refiere al conocimiento:

No busquemos, pues, ni acercamiento ni firmeza. Nuestra razón es siempre desengañada por la inconstancia de las apariencias: nada puede fijar lo finito entre dos infinitos que le encierran y se le escapan.<sup>20</sup>

Unamuno, como se sabe, hizo de la desconfianza hacia el conocimiento racional uno de los motivos principales de su filosofía. Jamás estuvo dispuesto a admitir que semejante conocimiento sirviera para explicar, siquiera someramente, el enigma del hombre y su puesto en la realidad. Y si digo que el *enigma* del hombre, es porque de ahí dimanaban los otros problemas que el arcano del Universo le plantea al hombre. Por eso, en un modo de expresión que se aproxima llamativamente al de Pascal, dice Unamuno lo siguiente:

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> *Ibid.*

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> *Ibid.*, Sección II, 72.



La verdad es *sum, ergo cogito; soy, luego pienso*; aunque no todo lo que es, piense. La ciencia de pensar, ¿no será ante todo conciencia de ser? ¿Será posible acaso un pensamiento puro, sin conciencia de sí, sin personalidad? ¿Cabe acaso conocimiento puro, sin sentimiento, sin esta especie de materialidad que el sentimiento le presta?<sup>81</sup>

Véase que Unamuno, en las palabras transcritas, se acerca a Pascal al decir que "la ciencia de pensar es, sobre todo, conciencia de ser". Es decir, que el pensamiento nos sitúa, en última instancia, en esa realidad que es nuestra propia intimidad desde la cual se nos revela la antítesis de *Ser y Nada* a que se refiere Pascal. De ahí que Unamuno sospeche que no es posible el "pensamiento puro", es decir, aquél carente de sentimiento: o sea que el desnudo razonamiento en que acaba convirtiéndose siempre el pensamiento puro, se concreta, se "materializa" en el sentimiento que puede acompañar al puro pensamiento. Pero, como lo reconoce igualmente Pascal, el hombre no puede prescindir por completo del conocimiento racional, y Unamuno comprende que no es posible desligarse totalmente de la lógica:

Y, sin embargo, necesitamos de la lógica, de este poder terrible para transmitir pensamientos y percepciones y hasta para pensar y percibir, porque pensamos con palabras, percibimos con formas.<sup>82</sup>

Ahora bien, el pensamiento racional va siempre en pos de la verdad, que para la Edad Moderna — como se sabe — había dejado de ser adecuación de intelecto y cosa para convertirse nada menos que en adecuación consigo mismo. Y por eso Kant llega a decir que lejos de ser el pensamiento el que se ajusta al objeto, es éste el que se ajusta a lo que prescribe el pensamiento. De esta manera, hay una especie de "objeto mental", previo al objeto real que, en definitiva, no existe prácticamente. He ahí la tiranía del pensamiento, que se extiende casi hasta nuestros días, y que Unamuno rechaza enérgicamente. Por lo tanto, la *verdad* de las cosas, de la realidad en general, ¿de qué depende? Veamos lo que piensa Unamuno a este respecto:

¿Está la verdad en la razón, o sobre la razón, o bajo la razón, o fuera de ella, de un modo cualquiera? ¿Es sólo verdadero lo racional? ¿No habrá realidad inasequible, por su naturaleza misma, a la razón, y acaso, por su misma naturaleza, opuesta a ella? ¿Y cómo conocer esa realidad si es que sólo por la razón conocemos?<sup>83</sup>

<sup>81</sup> M. DE UNAMUNO: *Del sentimiento trágico de la vida, op. cit.*, II, pág. 761.

<sup>82</sup> *Ibid.*, pág. 811.

<sup>83</sup> *Ibid.*, págs. 865-66.

De ahí que Unamuno sostenga que la razón, el intelecto, el conocimiento *more geometrico* es el que puede penetrar efectivamente en la realidad. La vida en sí misma jamás se abre a la razón, pues, como asevera Pascal, se queda siempre en un "residuo de razonamiento", sin contenido concreto último y definitivo.

Para comprender algo hay que matarlo, enrigidecerlo en la mente... Mis propios pensamientos, tumultuosos y agitados en los senos de mi mente, desgajados de su raíz cordial, vertidos a este papel y fijados en él en formas inalterables, son ya cadáveres de pensamientos. ¿Cómo, pues, va a abrirse la razón a la revelación de la vida? Es un trágico combate, es el fondo de la tragedia, el combate de la vida con la razón. ¿Y la verdad? ¿Se vive o se comprende?<sup>84</sup>

Y, por eso:

La verdad es algo más íntimo que la concordancia lógica de dos conceptos, algo más entrañable que la ecuación del intelecto con la cosa — *adaequatio intellectus et rei* — es el íntimo consorcio de mi espíritu con el Espíritu Universal [...]<sup>85</sup>

Por lo que termina diciendo:

Y es que, como digo, si la fe, la vida, no se puede sostener sino sobre esa razón que la haga transmisible — y ante todo transmisible de mí a mí mismo, es decir, refleja y consciente —, la razón a su vez no puede sostenerse sino sobre la fe, sobre vida, siquiera fe en la razón, fe en que ésta sirve para algo más que para conocer, sirve para vivir. Y, sin embargo, ni la fe es transmisible o racional, ni la razón es vital.<sup>86</sup>

## VIII

Y ahora, ¿qué decir, en fin de cuentas, acerca de dos pensadores como Pascal y Unamuno, que tan agudamente establecen el contraste entre razón y revelación, entre lógica y fe? Por lo pronto, notemos que, al ser ambos fi-

<sup>84</sup> *Ibid.*, págs. 810-811.

<sup>85</sup> M. DE UNAMUNO: *Obras Completas, op. cit.*, III, pág. 434.

<sup>86</sup> M. DE UNAMUNO: *Del sentimiento trágico de la vida, op. cit.*, II, pág. 831.

lósofos, su filosofía deja de ser rigurosamente especulativa, teórica, racional, para adoptar un contenido y una finalidad diferentes. Ambos, en vez de razonadores, son "sentidores", pero ¿de qué? Pues, como todo el mundo sabe, hay quien en vez de pensar sobre las cosas, sobre la realidad toda, pero, especialmente, en lo que suele llamarse "el arcano de lo real", prefiere sentirlo; pues lo intuye o lo presiente de esa manera dramática que nos ofrece, por ejemplo, la consideración sobre la muerte, o el sentido último y, por lo mismo, radical, de la vida, etc. Basta comparar a Hegel con Kierkegaard o a Unamuno con Ortega y Gasset para comprender perfectamente lo que se quiere decir. No es, claro está, que no haya un riguroso, orgánico y lúcido cuerpo de pensamiento en la obra escrita de Unamuno, pero todas las razones y los razonamientos empleados por él le sirven, en definitiva, para encarar esta o aquella sinrazón. ¿Por qué tengo que morir? Y, en tal caso, tras el físico óbito, ¿queda algo? ¿Subsiste algo que se pueda llamar *inmortal*? Ortega, en cambio, que tan lúcidas y bellas páginas ha dejado sobre el tema de sus más caras preferencias, la *Vida*, nos habla siempre de ésta sin el más leve temblor, como quien está bastante seguro de lo que dice y, en consecuencia, satisfecho. Es la suya una reflexión tranquila y clara, ajena a toda posible contradicción, incapaz de entrar en abierto conflicto con la esencialidad de la Ciencia en general; en tanto que Unamuno se opone con avasalladora pasión a la ciencia, en la que cree ver siempre a la enemiga de la Vida.

La filosofía contemporánea, como es sabido, se aleja casi completamente de lo que había venido siendo durante la Edad Moderna, a partir de Descartes, la idea fundamental de la filosofía. Al racionalismo de ésta se van oponiendo distintos pensadores, entre los cuales se destacan, de modo eminente, Dilthey en Alemania y Bergson en Francia, cuyo pensamiento consiste en eso que se llama "filosofía de lo concreto", donde la abstracción conceptual es sustituida por la intuición, ya sea volitiva, ya sea emocional. Se trata, de cualquier modo, de tomar contacto con aquello que, en el conjunto de la realidad, no se puede reducir a interpretaciones que resultan siempre "exteriores", y, por lo mismo, superpuestas. Ha sido Dilthey, quizás, el que consigue darnos una idea clara y cabal de lo que se propone la filosofía "de lo concreto" al decir que mientras la Naturaleza "se explica", el Espíritu "se comprende"; aunque también afirma que la intuición es como una especie de *simpatía intelectual* con la que se puede penetrar hasta el fondo mismo de las cosas y coincidir con ellas.

Sin embargo, en plena Edad Moderna hay un hombre que se plantea la cuestión de cómo es posible, con absoluta efectividad, penetrar en el interior de esa realidad que el razonamiento no puede apresar, porque la razón es un proceso que subdivide y separa hasta el infinito, dado su carácter *analítico*; y,

en consecuencia, conocemos "relaciones", pero no la cosa como tal. Observando lo que sucede con la Matemática, este hombre —Pascal— llega a la conclusión de que tanto las cosas en sí mismas —digamos el hombre, el movimiento, el alma, etc.—, como asimismo sus principios últimos, son inaccesibles al razonamiento lógico-matemático. De ahí su famosa y archiconocida declaración de que "el corazón tiene sus razones que la razón no conoce".<sup>27</sup> Digamos de paso que la actitud asumida por Pascal, a la que se le puede dar el nombre un tanto vago de "espiritualismo", encuentra seguidores muy pronto y llega a convertirse en una escuela que cuenta entre sus componentes a pensadores de la talla de Maine de Birán y Bergson.

No es que Pascal desdeñe la Ciencia, en particular la físico-matemática, a la cual se incorpora su nombre; lo que le ocurre es que, tras haber meditado largamente acerca de las efectivas posibilidades del pensamiento científico-natural, llega a la conclusión de que no basta con éste, sino que el significado y el valor de la vida requieren otro asedio que la razón lógico-matemática no puede efectuar. La realidad —como asevera Pascal— está toda ella escindida en dos órdenes que se oponen entre sí, es decir, el *orden geométrico* —en el cual se asienta la Ciencia—, y el *orden del corazón* —para valerme ahora de una expresión que lo dice cabalmente— constituido por lo que pudiéramos considerar como la parte "irracional" de la realidad, y que no se hace patente al hombre más que en una especie de revelación, implícita o tácita, por la cual ya se está en esa otra realidad; por lo que es cosa de todo el mundo, o, como dice Pascal, de los espíritus "sutiles". De ahí que, en una de las pocas veces en que habla explícitamente de la filosofía, diga nada menos que esto:

Es fuerza decir, en conjunto: Esto se hace por figura y movimiento, porque esto es verdad. Pero decir de cuáles, y componer la máquina, es ridículo; porque es inútil, incierto y penoso. Y aun cuando fuese verdad, nosotros no estimamos que toda la filosofía valga ni una hora de trabajo.<sup>28</sup>

Sí, claro está: tomado en su conjunto —desde el exterior de sí mismo— el Universo, la Realidad, es explicable en términos de figura y movimiento. Esto es lo que hizo Descartes, empeñado en brindar un modelo que fuese universal y eterno. Mas en cuanto avanzamos un poco en medio de la realidad, de suyo tan compleja y complicada, advertimos cuán difícil es decir lo que debe aplicarse, en cada caso, a fin de obtener la adecuada explicación. He ahí por qué lo califica Pascal de "inútil, incierto y penoso". Yendo

<sup>27</sup> B. PASCAL: *Pensées et Opuscules*, op. cit., "Pensées", Section IV, 277.

<sup>28</sup> *Ibid.*, Section I, 4.

aún más lejos, concluye que todo eso, si bien satisface al pensamiento lógico-matemático, nos deja, empero, en la piel de las cosas.

¿Para qué ha de servir, entonces, la filosofía (si se le sobreentiende como parte de la Ciencia)? Según Pascal, no hay otro modo de justificarla que oponiéndose a ella, no tomándola "en serio" (como hace el "geómetra" de todos los tiempos). He ahí, por qué, en otra ocasión, nos dice: "Burlarse de la filosofía es filosofar de verdad."<sup>88</sup> Si, en efecto, es así realmente, cuando quien lo hace se llama Pascal o Unamuno.

Este, por su parte, se opone igualmente a la filosofía de la Edad Moderna, es decir, a la que consiste en abstracciones conceptuales de la realidad:

¿Pero es que acaso no hay lugar para otro oficio de la filosofía, y es que sea la reflexión sobre el sentimiento trágico de la vida, tal como lo hemos estudiado, la formulación de la lucha entre la razón y la fe, entre la ciencia y la religión, y el mantenimiento reflexivo de ella?

Es, pues, la filosofía también ciencia de la tragedia de la vida, reflexión del sentimiento trágico de ella [...]<sup>89</sup>

Filosofía, por tanto, según la ve Unamuno, como esa actitud que consiste en poner en el contacto más íntimo posible al hombre con lo inefable de la realidad en general. Sólo de esta manera es que la filosofía se justifica a sí misma y deja de ser esa especulación basada en abstracciones que, por serio, dejan fuera al hombre y a la vida. Esto explica que Unamuno se haga preguntas como las siguientes:

[...] ¿para qué se filosofa?, es decir, ¿para qué se investigan los primeros principios y los fines últimos de las cosas? ¿Para qué se busca la verdad desinteresada? Porque aquello de que todos los hombres tienden por naturaleza a conocer, está bien; pero, ¿para qué?<sup>90</sup>

Primeros principios y últimos fines, es decir, lo mismo que atormenta a Pascal, pues ni unos ni otros se revelan al pensamiento lógico-matemático, ya que éste parte de los primeros principios, pero renuncia a saber qué son esos fines últimos, y cuando lo intenta, su "geometrismo" le impide llegar a saber en qué consisten de veras y por qué son fines últimos.

Pues, en fin de cuentas, se trata —lo mismo en el caso de Pascal que de

<sup>88</sup> *Ibid.*

<sup>89</sup> M. DE UNAMUNO: *Del sentimiento trágico de la vida*, op. cit., II, pág. 1011.

<sup>90</sup> *Ibid.*, pág. 754.

Unamuno— de lo que ha acontecido y seguirá aconteciendo siempre, y que el autor de las *Letras au Provincial* expresa así:

Yo había pasado largo tiempo en el estudio de las ciencias abstractas, y su carácter poco comunicativo me había disgustado de ellas. Cuando he comenzado el estudio del hombre, he comprendido que las ciencias abstractas no le son propias, y que yo me había alejado más de mi condición penetrando en ellas, que los otros ignorándolas; entonces he perdonado a los otros su poco saber. Pero yo había creído que, a lo menos en el estudio del hombre, encontraría compañeros, y que aquel estudio era propio del hombre. Me he equivocado. Aún se encuentran menos que estudien esto que la geometría.<sup>92</sup>

Cierto es que esto lo dice Sócrates, que lo repite, siglos después, Casano, que vuelve a aparecer en Pascal, *et sic de caeteris*. Pues bien, de la constatación de esa "docta ignorancia" sale la filosofía de la angustia y del sentimiento trágico de la vida, que sirve siempre de rectificación constante a los excesos de la abstracción conceptual y la lógica. He ahí a Pascal, he ahí a Unamuno.

Madrid, otoño de 1972.

<sup>92</sup> E. PASCAL: *Pensées et Opusculs*, op. cit., "Pensées", Section II, 144.