







31 ♀

PHI  

---

IBE

*Manila*

LA UNIDAD DIVIDIDA

BIBLIOTECA PERU ACTUAL

III.—FILOSOFIA Y CIENCIAS SOCIALES

---

LA UNIDAD DIVIDIDA

(TRES ENSAYOS)

MARIANO IBERICO



LIMA — PERU

1932

---

COMPANIA de IMPRESIONES y PUBLICIDAD  
EDITORES

Mariano Moreno.

REUNO en este libro, tres ensayos fervorosos y breves. En cada uno se estudia una cierta experiencia religiosa y de todos se desprende la misma lección—trágica y jubilosa—de la vida.

Vivir es dudar, angustiarse, morir. Pero la vida es también resurrección, renacimiento, porfiada esperanza y alegría profunda.

La vida es división, separación, pero es también irrompible unidad; la oscura necesidad del nó, y el sí siempre nuevo que emerge, como el sol, del seno ignoto de la noche.

M. I.

# INTRODUCCION

LA UNIDAD DIVIDIDA Y LA CONCIENCIA  
MITICA

Der Tod ist die Vorbedingung des Lebens, und nur in demselben Verhältnis, in welchem das Zerstören fortschreitet, kann auch die schafende Kraft tätig werden.

Johann Jakob Bachofen.



**M**IENTRAS el alma vive en inmediata relación con el mundo y mientras en su vida el mundo se revela en las formas concretas y radiantes de la imaginación, la filosofía se esfuerza por tejer entre el alma y el mundo, la red abstracta de sus interpretaciones, por apagar la luz de las imágenes, por disolver sus formas vivas en la geometría inánime de sus esquemas conceptuales.

En el reino de las experiencias primarias, de las revelaciones inmediatas, el mito es la imagen primordial y radiante, en que el hombre configura su más auténtico sentimiento de la vida. El mito es una sabiduría y es una visión. Y no es el resultado de un proceso reflexivo, la obra de una determinada voluntad de forma, sino una proyección involuntaria, una versión infantil, primigenia y veraz del contacto del hombre consigo mismo y con el mundo.

La reflexión abstracta, la especulación filosófica han nacido como floraciones crepusculares del mundo germinal que es el mito. Originariamente no hacen sino

explicitar su sentido latente, más tarde, absorbiéndose en el juego exclusivo de sus deducciones e inferencias han venido en apartarse de ese sentido inicial y a proclamar erróneamente que en la rígida estructura de sus pálidos conceptos inertes nos entregan la sustancia, la ley de la existencia. Así llega el pensamiento a formar la noción de la pura unidad, suprema abstracción, que asumiendo sin derecho la representación de lo real, fascina el espíritu con ese como reflejo glacial que ella emite.

El alma mientras tanto vive en la oposición y de ella extrae conjuntamente su angustia y su esperanza. Sabe, y acaso esa es la más profunda intuición de la sabiduría mítica, que en el dualismo primordial, en la discordia metafísica, está el origen del movimiento y de la variedad. No piensa en la impensable, vacía, matemática unidad que orienta el viaje nostálgico del espíritu, sino que vé representarse en las imágenes vivientes del mito, el interminable drama de la realidad.

Plutarco que conocía profundamente la mitología de los Egipcios y de los Griegos asegura que según una doctrina, cuyo origen se remonta a la más alta antigüedad y que desde los fundadores de los conocimientos sa-

grados y de los legisladores ha descendido hasta los poetas y hasta los filósofos, doctrina cuyo crédito vigoroso e indesarraigable se encuentra perfectamente implicado no solamente en los discursos y en las tradiciones sino también en los ritos iniciáticos y en los sacrificios, tanto en los Bárbaros como en los Griegos, el Universo tendría su origen en la lucha de dos principios opuestos, de dos fuerzas contrarias (1). Oposición cuya fecundidad sugiere innumerables símbolos pero pocos tal vez tan instructivos como el que se contiene en el mito que el propio Plutarco recoge y en el cual aparece Isis liberando a Tifón vencido por Horus. Tifón es el elemento destructor, negativo, maligno, pero la diosa no lo hace perecer porque sabe que él es necesario para la eterna renovación del todo (2).

No pretendemos agotar el contenido simbólico de los mitos griegos ni perdernos en el examen minucioso de las teogonías, nos basta mostrar el sentimiento que las impregna a todas y constatar que sus imágenes primordiales se dan siempre como miembros de oposición, es fecundas, como extremos polares de una cierta tensión que al propio tiempo las separa y las une. Tales son la Noche, el Día, la Tierra, el Cielo, y envolviendo estas

---

(1).—Isis et Osiris. Traducción francesa. París 1924 paragrafo 45.

(2).—Obra citada, paragrafo 40.

oposiciones la de los dioses, apolíneos, celestes, olímpicos y de los dioses, nocturnos, terrestres cuya figuración más expresiva es Dionisos. La noche es madre y enemiga del día, la tierra es esposa y enemiga del cielo. Apolo que es el numen de la claridad y de la razón es opuesto a Dionisos, el Dios misterioso de la embriaguez y del instinto. Y esos dioses se oponen y son complementarios, desde que la embriaguez dionisiaca engendra visiones apolíneas, y puesto que esas visiones acaban por poner sobre el propio desborde vital de donde emergen una como olímpica serenidad.

Pero es en los viejos cultos agrarios, en la representación de las divinidades en que se configura el prodigio de la vida vegetal, donde se afirma con más fuerza de necesidad de la discordia que al propio tiempo que ejercita un incesante ministerio de muerte, promueve, renueva, perpetúa la vida. Y es que para el alma primitiva de Grecia la vida era la unidad dividida y contradictoria en que se confrontan, se oponen y se sintetizan el ser y el no ser, el eterno comenzar y el eterno acabar, el goce primaveral del nacimiento y la tragedia fúnebre del invierno. Por eso sus mitos más representativos — Demeter, Dionisos — son la imagen eterna y cambiante de algo que al deshacerse se hace, de la porfía misteriosa que renace sin cesar a través de la muerte.

Demeter es la madre tierra que alimenta la vegetación y recoge en su seno a los muertos. Dionisos, en

quien se simboliza el desborde vital, comparte con Demeter y con las demás divinidades subterráneas, el reino de la muerte, el reino que no es tan sólo el mundo de las sombras sino que en su más profundo significado es también el acervo de las fuerzas destructivas, el aspecto devorante y trágico de la vida. Por eso en el culto que a ambos se les rinde y que se vincula íntimamente con la alternancia de las estaciones y con el misterio de la procreación, se mezclan el júbilo y el espanto, la embriaguez del amor y el horror ante la implacable crueldad del destino.

Osiris, Atis, Adonis, y las divinidades femeninas que les están asociadas, representan como Dionisos y Demeter la contradicción inherente a la vida. Encarnando la vegetación —en la cual con profundísimo sentido incluían los antiguos la vida animal y la humana— son la semilla que muere y la floración primaveral que renace. Y así en su paradójica unidad, siendo la perennidad de lo que muere, son los dispensadores de la inmortalidad.

El cristianismo en tanto que experiencia concreta, en tanto que visión interior, es una experiencia dual, es la visión de un inexpresable contraste: El pecado y la gracia, la vida y la muerte, Dios y el hombre. Cristo

es Dios y hombre, nace, muere y resucita para volver a morir y a resucitar hasta el fin de los tiempos.

El resorte central de la vida cristiana es la idea de Dios que muere y resucita. En esa idea o mejor en esa experiencia palpita la intuición de que Dios no es un ser inmóvil, puesto que muere y de que no es una unidad pura, puesto que encierra en sí un elemento de negación absoluta que es la muerte.

Pero la muerte y la resurrección de Dios son algo más que una alternancia, que un ritmo temporal: son la expresión de una división íntima en el seno de Dios. La muerte es el dolor, la desesperación, la nada; la resurrección es la vida que se afirma precisamente en el sentimiento de ese dolor, de esa desesperación, de esa nada. De modo que la muerte y la resurrección son los polos de un mismo sentimiento de la existencia que muere en la vida, que vive en la muerte y que permanece así en agonía, hasta el fin de los tiempos.

Esta muerte y esta resurrección el cristiano las siente como su propia muerte y resurrección. Dios ha muerto "es la nueva fatal", la abolición de toda esperanza, de todo principio de vida, el naufragio de toda felicidad. Dios ha resucitado es el mensaje del dolor infinito, la convicción radiante que, como el Señor a las santas mujeres, se revela al alma ante el vacío revelador del sepulcro.

Pero hay más: esta conciencia tiene una profunda significación ontológica. En ella se expresa la trágica división del ser, la necesidad metafísica del No que al oponerse al Si lo define, lo destaca, lo pone de relieve y a la vez lo lanza a la historia y a la vida. Pero al mismo tiempo, de la propia oposición, que abraza el dolor y el júbilo, la muerte y la resurrección, se levanta un nuevo sentimiento, el sentimiento de una apasionada aceptación en que la realidad es absuelta por el alma. Sentimiento que se expresa por boca de Jacobo Boehme cuando dice: “¿Cómo no habría de sentir amor y gozo allí donde la vida es engendrada en medio de la muerte y la luz en medio de las tinieblas?” (3).

Cristo es de esta suerte el Dios de la vida, porque es el Dios de la muerte. Y como las antiguas divinidades de la vegetación, es el misterioso Dios de la inmortalidad, es decir de esa indecible perennidad de todo lo que se acaba y se consume en el seno fecundo de todo lo que aparece y nace.

Los mitos griegos son las visiones en que la vida universal se revela al alma. La experiencia cristiana es la visión del destino interior del alma misma. Todas

---

(3).—L'aurore naisante ou la racine de la Philosophie, de l'Astrologie et de la Psychologie. Trad. francesa, Milán 1927, cap. IX, 22, 46.

esas visiones nos enseñan que la oposición y el ritmo constituyen la suprema realidad metafísica. Y nos entregan algo más: la unidad, pero no aquella en cuya pureza irrespirable se extingue la vida, sino la unidad dividida, contradictoria, trágica de donde el alma extrae conjuntamente su angustia y su esperanza y de cuyo misterio brota la perspectiva innumerable del espectáculo universal.

---

Pascal, Dostoyevsky, Unamuno viven en la esfera de la auténtica inspiración cristiana. Para ellos Cristo no es un concepto ni una imagen estética sino un Dios que muere para resucitar y resucitarnos. Sus concepciones religiosas son agónicas porque en ellas la vida no se dá como una simple posesión sino como una conquista incesante, como una angustiada porfía de cuyo fondo brota la esperanza.

Por eso agrupamos en un sólo volumen los ensayos que les dedicáramos en ocasiones separadas y que hoy aparecen con ligeras variaciones de forma y de concepto. No se nos ocultan las diferencias que separan estas almas religiosas y trágicas. Fuera de las que podríamos llamar temperamentales están las que provienen de su respectiva

atmósfera vital. Pascal es francés, Dostoyevky ruso, Unamuno español. Las propias diferencias empero servirán acaso para poner en claro la visión primordial y común.

Hay por otra parte una semejanza fundamental: la descalificación del puro pensamiento abstracto para resolver los enigmas supremos y la entrega final del alma, llena de congoja y de duda, a la Misericordia invisible.



PASCAL



Dans ces régions transfigurées, nous  
faiblissons, et l'ardent reflet nous arri-  
ve à peine.

Sainte Beuve



**L**A obra de Blas Pascal debe ser interpretada con religiosa unción. Si ha de sernos dado alcanzar la íntima significación de sus ideas, recoger el ritmo fundamental de sus meditaciones, será quien sabe, por algo comparable a la gracia que el filósofo invocaba con humildad sublime. Ya que, ante obras como la suya, sirve más la confianza en la virtualidad de su inefable contenido, que una paciente labor de interpretación ideológica.

Pascal se destaca en el cuadro intelectual del siglo XVII como una figura de excepción. En el siglo sistemático y deductivo, Pascal presenta la atormentada experiencia de los contrastes y de los desgarramientos interiores. Al culto de la inteligencia opone la religión del corazón. Y así en este siglo claro y lleno de confianza en el poder de la razón, Pascal ofrece el fuerte atractivo de lo incomprensible, de lo apasionado y de lo trágico. Este contraste adquiere claridad mayor cuando se compara a Pascal con cualquier pensador típico del siglo XVII, con Descartes por ejemplo. Con

Descartes sobre todo, cuya influencia se traduce en algunos aspectos de la concepción científica de Pascal, pero cuyo espíritu metódico y arquitectural no podía arder en la llama donde se consumía el genial solitario. Entre esos grandes pensadores, observa Delbos, (1) la diferencia es sobre todo de estados de alma. En Descartes la duda es un método crítico. En Pascal es un estado de insostenible angustia. En Descartes la razón está llena de confianza y de orgullo, en Pascal está llena de humanidad y de incertidumbre. Descartes es el metafísico, Pascal el místico.

‘Escribe con sangre, dice, Zarathustra porque la sangre es espíritu’, Pascal escribió con sangre. Todos sus pensamientos están mojados en la sangre de su corazón. A partir de cierta época de su vida se consagró a combatirse, a desgarrarse. Intensamente pasional, puso toda la fuerza de su alma en la lucha desesperada contra sus pasiones. Su trágica lucidez veía toda la ignominia de la condición humana, su fé le hacía conocer toda la excelsa beatitud de nuestro último destino. Y toda su vida contraíase en la conciencia de esa contradicción dolorosa. Su alma debía abatirse, confundirse, humillarse, negándose como algo nulo e indigno. Renunciamento cruel porque el alma de Pascal estaba llena de vida, de entusiasmo, de fuego.

---

(1).—La Philosophie Francaise. París 1919, pág. 48.

Este hombre ardiente estaba dotado de una extraordinaria penetración intelectual. Conocía sus complicaciones interiores, conocía a los hombres. Unía la conciencia despiadada al incontenible hervor del espíritu. Esta lucidez aliada a una gran virilidad le preservó de toda delirioscencia voluptuosa, de todo sentimentalismo femenino. Todo en él es másculo, sencillo, austero. Enemigo de toda vacilación, de toda transacción, se abraza ardientemente a su fé, a las medias verdades, prefiere los errores apasionados y su gran corazón rechaza por igual a los teistas glaciales y a los ateos indiferentes. Pascal sabe amar y odiar. Sólo que sus amores y sus odios están muy por encima del plano donde los hombres vulgares suelen instalar el mezquino escenario de sus amores y de sus odios.

Pascal solo ama el amor y por el amor el dolor. Y Cristo es para él el amor y el dolor. Cristo no es una idea, no es un ser adorable, no es un símbolo, es algo más: es algo difícil de caracterizar, algo que tal vez podría expresarse diciendo que Cristo es la vida misma de Pascal. Cristo es la clave de todo su espíritu. Es la clave pero también es el enigma.

Toda la vida de Pasal es un sacrificio continuo ante el altar de Cristo. Es el sublime sacrificio que Suarés llama con frase admirable "el ascetismo del corazón". Fué algo más que el castigo de la carne y la humillación de la razón. El ascetismo de la carne y la humillación

de la razón son formas inferiores de la santidad. Queda todavía un grado más alto de perfección ascética. Pascal lo subió. Había que castigar un corazón lleno de fuego, de esperanza, de fuerza. Pascal lo hizo. Había que entablar una lucha sin tregua consigo mismo, no permitir nada al enemigo interior, proseguir el combate contra la propia pasión, hasta lo indecible, hasta lo incomprendible. “La dificultad infinita es la seducción suprema para un corazón de fuerza infinita, dice Suarés. La pasión de Pascal hacía la guerra a su pasión como al único enemigo digno de ella. Pascal vive en la fiebre, el temblor y las tristes delicias de un corazón que él alimenta y también devora”.

“Hay que amar solo a Dios y odiarse solamente a sí mismo” dice Pascal (2) y nadie supo realizar como él esta heroica exigencia de amor.

Pascal realizaba la inmolación de su vida con la más profunda humildad. Sabe que el hombre no es nada; nada espera pues de sí mismo. Todo lo bueno que tenga le vendrá de Dios. “Se —dice en la oración para pedir a Dios el buen uso de las enfermedades— que ni la enfermedad, ni la salud, ni las razones, ni los libros, ni vuestras Sagradas Escrituras, ni vuestro evangelio, ni vuestros santos misterios, ni las limosnas, ni los ayunos, ni las mortificaciones, ni los milagros, ni el uso de

---

(2).—*Pensées*, edición de Brunshvige, VII, pág. 476.

los sacramentos, ni el sacrificio de vuestro cuerpo, ni todos mis esfuerzos, ni los del mundo entero pueden nada para realizar mi conversión sino acompañais todas estas cosas de una asistencia extraordinaria de gracia". La gracia expresa la humildad más absoluta y la más alta ambición. "Todo lo que no es de Dios es incapaz de llenar mi deseo. A Dios mismo pido, a Dios mismo busco. A vos mi Dios me dirijo para obteneros". Pascal se inmola, se niega, se suprime. Pero es que con el dolor de esa inmolación, siente su alma la inefable beatitud de una vida divina.

Pascal parte su alma en dos. No es la lucha de la idea contra la pasión. Es la pasión contra la pasión. Mas como el enemigo renace incesantemente la lucha no termina nunca y por lo tanto, la victoria no envejece nunca tampoco. Por eso en Pascal el espectáculo de la tragedia interior, se reviste de una tan grandiosa sublimidad.

Pascal nació en Clermont Ferrand el 19 de junio de 1623. Su padre pertenecía a una familia de comerciantes y de magistrados, cuyo espíritu de precisión y exactitud se tradujo indudablemente en la actitud científica de nuestro filósofo. Su madre pertenecía a una

familia de labradores; era una mujer profundamente piadosa que impregnó en su alma el alma de su hijo.

Pascal quedó huérfano de madre a los tres años pero nadie discute la importancia de la influencia maternal en la orientación total de su vida. Tuvo tres hermanas. La menor, Jacqueline, era suave, encantadora, inefable, "la sonrisa del hogar" como solían llamarla. Ella con su dulce manera, con su espíritu a la vez suave y fuerte, contribuyó más que nadie a cultivar las disposiciones religiosas de su genial hermano.

En el ambiente de familia que hubo de respirar Pascal se unían los estímulos de una noble inspiración religiosa y moral a las altas sugerencias del pensamiento científico. En París su padre que era contertulio del célebre jesuíta Marcenne lo introdujo en la academia de éste y allí Blas que era un adolescente, no se limitó a aprender sino que intervino lucidamente con sus opiniones personales en los debates en que se agitaban las más arduas cuestiones científicas de su tiempo. Cuando Pascal contaba 18 años, su padre sufrió un accidente del que fué curado por dos médicos jamenistas cuya influencia en las disposiciones interiores de toda la familia Pascal, pero especialmente en las del joven sabio, fué decisiva. De esta época data lo que suele llamarse la primera conversión de Pascal, conversión que fué para él un movimiento de honda concentración preñada de virtualidades inefables. Pero estaba deparada a

Jacqueline la gloria de consumar en el espíritu de su hermano la transformación definitiva. Jacqueline, la dulce, ingresó en el monasterio de Port Royal y atrajo poco a poco a Pascal hacia la suprema vida religiosa. El 23 de noviembre de 1654 hace crisis este proceso espiritual en el éxtasis que marca su conversión definitiva y que Pascal describe con palabra inflamada.

### FUEGO

Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob,  
No el de los filósofos y los sabios.  
Certidumbre, Certidumbre. Sentimiento, Alegría, Paz  
Dios de Jesucristo.  
Deum meum et Deum vostrum.  
Tu Dios será mi Dios.  
Olvido del mundo y de todo, excepto Dios.  
No se le encuentra sino en las vías que enseña el  
(Evangelio.  
Grandeza del alma humana.  
Padre justo el mundo no te ha conocido, mas yo te  
(he conocido.  
Alegría, alegría, alegría, lloros de alegría.  
Yo me separé de El.  
Dereliquerunt me fonten aquae vivae.  
Me abandonarán Dios mío?

Que no quede yo eternamente separado de El.

Esta vida es la vida eterna; que te conozca como solo verdadero Dios, y a aquel que has enviado, Jesucristo.

Jesucristo.

Jesucristo.

No me separé de El; le huí, le negué, le crucifiqué.

Que no me separe de El ya jamás.

No se conserva sino por las vías que enseña el  
(Evangelio.

Renunciación total y dulce.

Sumisión total a Jesucristo y a mi confesor.

Eternamente alegría por un día de trabajos en la  
(tierra.

Non olvidar sermones tuos. Amén.

Desde sus primeros años Pascal nos asombra por la grandeza de su genio científico y por su formidable capacidad crítica. Sabido es que fué un niño prodigio y que elaboró casi toda su obra científica entre los doce años —época aproximada en que sin más recurso que su genio descubrió hasta la XXXII proposición de Euclides— y los veinticuatro en que comienza a orientarse hacia nuevas y más altas esferas.

La actitud de Pascal ante la ciencia coincide con

la de Descartes al rechazar la autoridad como criterio de conocimiento. Mas, al paso que en la geometría y en la física, Descartes es predominantemente apriorista y metafísico, Pascal representa la tendencia experimental e intuitiva. Además, la concepción de Pascal trata el saber tradicional con más miramientos y aún se apoya en él para restituir al proceso de las ciencias su continuidad evolutiva.

Al negar después de rigurosas experiencias, el horror de la naturaleza por el vacío, excluye de ella toda cualidad oculta y se aproxima a la concepción mecánica sin abrazarla enteramente por creer que la naturaleza es inconmensurable con nuestros medios de conocer.

La geometría nos proporciona según Pascal, el tipo más perfecto de demostración que podemos alcanzar; pero no el más perfecto en sí, porque este método debería probar todas las proposiciones y definir todos los términos lo cual no sucede. No todo se demuestra en geometría. Hay cosas como el tiempo, el espacio, el movimiento, el número, la igualdad que no pueden definirse. El corazón las siente y eso basta.

El razonamiento deducirá las proposiciones que esos principios encierran, pero es el sentimiento quien ha puesto las bases últimas e indemostrables. Los tres elementos básicos de la geometría: el espacio, el movimiento, y el número, tienen la propiedad de la infinitud en la grandeza y en la pequeñez. Reflexionando sobre esta

propiedad y sobre el empleo de los infinitamente pequeños, Pascal concibió los principios del cálculo infinitesimal y aún los del cálculo diferencial e integral.

Como es sabido Pascal era un eximio conocedor de los hombres. Percibía lo que cada uno encierra de original, de irreductible. Apreciaba toda la enorme complejidad de la vida interior con sus contrastes rebeldes a la lógica y sus oscuros procesos. El discurso sobre las pasiones del amor es un notable estudio de psicología y un elocuente elogio de la ambición y del amor. Sus admirables indicaciones sobre el espíritu de geometría y el espíritu de sutileza instruyen por igual a quien investiga en modalidades psicológicas y a quien estudia las formas de nuestra facultad de conocer.

Su mirada sorprende las pasiones, los intereses, las mentiras de la vida social y su fuerte amor por la verdad sabe desenmascararlas y confundirlas. Su instinto moral se revela contra toda conciliación acomodaticia del ideal con la realidad y aspira al reinado austero del deber absoluto. Su actitud crítica por último, mostrándole los límites de la razón, apartale del dogmatismo y lo hubiera llevado tal vez al pirronismo sin esa certidumbre misteriosa que fundamenta su filosofía mística.

Como hemos visto la geometría nos instruye sobre los límites del espíritu ya que nos muestra su incapacidad para probarlo todo y la necesidad en que se encuentra de apelar a la convicción del corazón. Pero todavía más: colocándonos frente a dos infinitos de grandeza y de pequeñez nos invita a reflexionar sobre la situación humana que vacila entre esos infinitos.

Hay pues aquí dos sugerencias: una sobre las maneras de conocer, otra, sobre la situación del hombre colocado entre dos infinitos. Existen dos grandes formas de conocer: la razón y el corazón. La razón procede por demostraciones, va indirectamente a su objeto. El corazón se transporta al interior, lo conoce inmediatamente. Y su conocimiento se transfigura cuando Dios interviene y con la gracia inicia al hombre en los sagrados misterios de la vida. En este último grado, conocimiento es sinónimo de humildad y amor. Conocer es amar pero, es sobre todo disponer el alma para recibir el inefable mensaje de Dios.

El examen de la segunda sugerencia nos llevaría al corazón mismo de la filosofía religiosa de Pascal. Antes de entrar en este examen, detengámonos por un instante en la visión pascaliana del mundo y en su concepto sobre la altísima dignidad de la conciencia humana. Voy a citar aquí un pensamiento que no por ser muy repetido deja de ser profundo: "El hombre, dice Pascal, no es más que una caña, la más frágil de la naturaleza:

pero es una caña pensante. Un vapor, una gota de agua bastan para su muerte. Más aunque el universo lo destruya, el hombre será siempre más noble que aquello que lo mata; puesto que él sabe que muere y el universo nada sabe''.

El amor de Cristo inspira toda su filosofía religiosa. La doble naturaleza, los abismos de amor, de santidad, y de dolor que se encierran en la persona y en la predicación del Cristo traen a Pascal no solo la solución de sus inquietudes filosóficas sino el consuelo profundo para las angustias de su corazón. Pascal personificaba en Cristo sus exigencias interiores, hacía de El, su ideal y su estímulo. Y así es como todos sus **pensamientos** se nos ofrecen cual trasposiciones de ese motivo fundamental. Recojámosle pues, si queremos penetrar el verdadero sentido de sus meditaciones religiosas.

Lo que desde luego llama la atención de Pascal es la naturaleza contradictoria y enigmática del hombre. Suspendido entre un infinito de grandeza y un infinito de pequeñez, el hombre contiene en sí, al par que la miseria más profunda, la posibilidad de la más excelsa elevación. Por una especie de proceso dialéctico, es en la propia conciencia de su pequeñez, donde encuentra el

hombre el signo revelador de su grandeza. “La grandeza del hombre es tan visible que se deduce aún de su miseria. Pues, ¿quién tiene a desgracia no ser rey sino un rey desposeído?” (3) Grandeza y miseria, lo más alto y lo más bajo, dualidad de dos extremos inconciliables. ¿Cómo explicar el misterio de su presencia en el mismo ser? Algunos han llegado a atribuir dos almas al hombre, otros se han atenido a uno de los extremos solamente: y así ora abstraídos en la grandeza del ser humano le encumbran hasta Dios, ora, abstraídos en su miseria le niegan toda certidumbre, le desconocen toda dignidad, le condenan a la vacilación y a la ignorancia. Esas dos tendencias que Pascal llamaría la filosofía de la grandeza y la filosofía de la pequeñez encárnanse respectivamente en Epicteto y en Montaigne.

“Me parece decía Pascal a M. de Sacy, que la fuente de errores de estas sectas consiste en no haber sabido que el hombre actual difiere del hombre de la creación; de suerte que el uno (Epicteto), al advertir algunos rasgos de su primitiva grandeza e ignorando su corrupción ha tratado a la naturaleza como sana y sin necesidad del reparador, lo cual le lleva al colmo de la soberbia; mientras que el otro (Montaigne) experimentando la miseria presente e ignorando la primitiva dignidad trata a la naturaleza como si fuese irreparablemente en-

---

(3).—Pensées, VI, 409.

ferma, lo cual precipita en la desesperación de llegar al bien verdadero y, por ahí, a una extrema cobardía". (4). Así pues Epicteto y Montaigne, han mostrado cada cual de modo exclusivo las direcciones opuestas que el alma humana solicitan. Epicteto la grandeza, Montaigne la pequeñez, estimulando aquél el orgullo, éste la cobardía y la pereza. Tendencias divergentes estados contradictorios que la filosofía no puede conciliar porque carece de un criterio capaz de absorberlos. Lo que se afirma por un lado se niega por el otro, y de esta suerte el hombre tiene que optar entre el orgullo y la cobardía, resultados inevitables de esas "luces imperfectas" que se pierden, no por lo que conocen sino por lo que ignoran. Como que sólo la verdad del Evangelio puede resolver esa oposición y dar al hombre la luz sobrenatural de su destino y de su origen. No necesitamos decir con cuánta ansiedad buscó Pascal esa luz misteriosa y con qué arrobamiento hubo de recibirla. Todo su pensamiento se orienta entonces iluminado por esa claridad remota. El hombre, creado a imagen de Dios, peca contra ese mismo creador de bondad y es precipitado desde la cumbre de su grandeza en un abismo de abyección del cual sólo la intervención graciosa de un mediador puede redimirlo. Ese mediador es Jesucristo. En él se expresa nuestra contradicción, se estimulan nuestra confianza y nues-

---

(4).—Conversación con M. de Sacy.

tro temor, se condenan y destruyen la desesperación y la soberbia. “El conocimiento de Dios sin el de la propia miseria hace el orgullo. El conocimiento de la propia miseria sin el de Dios hace la desesperación. El conocimiento de Jesucristo es el medio porque en él encontramos a Dios y nos encontramos a nosotros mismos” (5).

He aquí el significado de la verdadera religión según Pascal: explica al hombre todo entero en su grandeza y en su pequeñez, explica: “esa impotencia de probar invencible a todo dogmatismo y esa idea de verdad invencible a todo el pirronismo” (6), esa ansia de divinidad que flota sobre todas las caídas y la flaqueza invencible de la condición humana. La religión de Cristo es una redención y como tal deriva de un acto absolutamente gracioso por parte de Dios. El hombre, sin mérito alguno encuéntrase así elevado a la más alta dignidad de la existencia, al orden divino del amor y de la gracia.

Pascal superpone este orden —el orden de la caridad— a los del pensamiento y la extensión admitidos por Descartes. Piensa que así como el pensamiento es irreductible a la extensión, la caridad lo es a uno y otra. “De todos los cuerpos juntos no podría hacerse surgir el más pequeño pensamiento, esto es imposible y de otro

---

(5).—Pensées, VII, 527.

(6).—Ibid, VI, 387.

orden. De todos los cuerpos y espíritus juntos no podría obtenerse un movimiento de verdadera caridad, esto es imposible y de otro orden, sobrenatural'' (7). La caridad es el amor de Dios, la santidad, la humildad, el renunciamiento, la plegaria; es la gracia divina que transporta el corazón de la concupiscencia a la vida plena de la primitiva beatitud.

A la vida de la caridad ingresa el alma por virtud de una inspiración sobrenatural. Nada es más extraño a ella que los vanos razonamientos de los filósofos, que las orgullosas disquisiciones del pensamiento puro. El orden de la caridad es cosa de sentimiento y en él, Dios no es una fría abstracción, no es una simple idea filosófica sino algo concreto y viviente. Por eso la religión no es tampoco una forma de la filosofía sino "Dios sentido por el corazón".

¿Quién es pues ese Dios sentido por el corazón? Es un Dios escondido, **Deus absconditus**, invisible para quienes sólo ven con los ojos de la carne o del espíritu y no con los ojos de la gracia. Ese Dios sólo se entrega a quienes le buscan. Y sólo le buscan quienes ya le tienen. "Consuélate: no me buscarías si no me hubieses ya encontrado" es la palabra silenciosa que palpita en el espacio de su alma. Y Pascal escribe: "Hay bastante luz para aquellos que no desean más que

---

(7).—Ibid, XII, 193.

ver y bastante oscuridad para quienes tienen una disposición contraria” (8).

Así hace de la verdad una obra del corazón y del deseo. Mas como los movimientos de uno y otro son al fin suscitados por la gracia, concluye Pascal por desplazar la fuente del conocer y del amor de nuestra alma a Dios. ¿Quién no siente palpitar en este proceso el viejo dilema de la gracia y de la libertad, de Dios y del hombre? Las filosofías pueden atenerse a uno de los términos; la religión debe absorberlos. Esa absorción es incomprendible argüiremos a Pascal, pero él nos opondrá esta frase profunda: “Todo lo que es incomprendible no deja de ser”.

Pero no olvidemos que Pascal no concibe a Dios sin Jesucristo. Nada repugna más a su corazón inflamado en el amor de Cristo, que el frío y metafísico Dios de los teístas. Y así dice: “No conocemos a Dios más que por Jesucristo. Sin ese mediador queda cortada toda comunicación con Dios ya que por Cristo conocemos a Dios. Todos los que han pretendido conocer a Dios y probarlo sin Jesucristo no han propuesto más que pruebas impotentes. Mas para probar a Jesucristo tenemos las profecías que son pruebas sólidas y palpables. Estas profecías, habiéndose cumplido y habiendo demostrado su verdad por el acontecimiento, prueban la divinidad de

---

(8).—Ibid, VII, 430.

Jesucristo. En él y por él conocemos a Dios. Sin él, sin la Escritura, sin el pecado original, sin el Mediador necesario, prometido y llegado no se puede probar absolutamente a Dios ni enseñar buena doctrina ni buena moral. Mas por Jesucristo se prueba a Dios y se enseñan la moral y la doctrina. Jesucristo es pues el verdadero Dios de los hombres'' (9).

Pascal quería atraer las almas hacia la fé. Con este propósito, y pensando componer una **apología** de la verdadera religión, consignaba sus pensamientos en la forma fragmentaria y dispersa a que le obligaba el mal estado de su salud. No era su principal objeto ofrecer una demostración racional de las verdades religiosas. Lógico insigne, conocía muy bien los límites de la razón, sabía que ésta no puede determinar ningún movimiento de fé y mucho menos de amor. Era necesario pues, emplear otros elementos de persuasión, y Pascal lo hizo con admirable maestría combinando la seguridad metódica del **espíritu de geometría** con la rapidez intuitiva y contagiosa del **espíritu de sutileza**. Era preciso conmover, llegar al corazón, tocar las fibras recónditas de la creencia y para ello se requieren el fuego de la pasión, la fuerza del hábito los prestigios de la belleza y aún los estímulos del interés. Mediante esos recursos cree Pascal, ya que no suscitar la caridad, por lo menos dispo-

---

(9).—Ibid, VII, 549.

ner el espíritu para recibir la acción santificante de Dios.

El argumento de la apuesta —que suele ser tan mal comprendido— no es sino una manera de probar lo absurdo de permanecer indiferente ante el problema trágico de nuestro destino y la necesidad de decidirnos a arriesgar nuestra vida efímera contra “un infinito de vida y bienaventuranza”.

Toda creencia es una apuesta y Pascal quiere determinarnos a arriesgarla. ¡El riesgo es tan despreciable y la ganancia tan inmensa! Ea pues! exclama Pascal: apostad, y sí no creéis todavía, seguid el camino que otros han hecho antes que vosotros: haced como si creyereis y creeréis al fin.

Habiendo señalado la dirección de su pensamiento no puedo seguir a Pascal en la extensa parte estrictamente apologética de su obra. Sus consideraciones sobre los milagros, su interpretación de las profecías —en las cuales distingue un sentido literal y otro espiritual—, sus reflexiones sobre el pueblo judío, sus observaciones sobre los evangelistas, admirables unas por profundas, otras por sutiles, todas por originales y concluyentes, no caben en un ensayo de síntesis, extraño por otra parte a toda discusión dogmática. No quiero callar sin embargo, que muchas indicaciones de Pascal, revelan una exégesis incipiente aunque ingeniosa en sumo grado.

Yo creo distinguir tres grandes tipos de religiosidad: unos buscan la vida religiosa como el consuelo o la salud, otros la adoptan porque ella les resuelve sus contradicciones interiores y sus dudas punzantes. Por último hay almas sublimes para quienes la religión no es sino una amorosa e interminable inmolación. En el temperamento de Pascal parecen resumirse todos estos tipos. La religión es para él, consuelo, salud, explicación, amor y dolor a un mismo tiempo. Por eso sus pensamientos tienen resonancias para todas las almas y perspectivas para todos los ojos.

La religiosidad de Pascal parte de un contraste doloroso y encuentra en la persona del Cristo su expresión suprema y su alimento de vida. Por eso si Nietzsche tuvo según Hoffding: tres maestros: el dolor, Schopenhauer y Wagner, de Pascal podemos decir que tuvo sólo dos: el dolor y Jesucristo.

Casi todas las grandes personalidades apostólicas fueron a la vez personalidades trágicas y místicas. En ellas encontramos en primer lugar un gran dolor, el dolor que en sus almas condensa toda la realidad dolorosa del mundo; en segundo lugar una extraordinaria lucidez, una perspicacia intelectual que les permite conjurar el encanto de las apariencias mundanas, de los pequeños intereses, de las sollicitaciones inferiores; en tercer lugar una gran soledad, "la soledad del hombre entre los hombres" y por último, más profundo que su dolor, que su

desilusión y que su soledad, un gran amor; ese amor amargo, que separa al hombre de los suyos para llevarlo a la piedad por todos sus hermanos en el mismo destino y en la misma angustia.

Pascal sintió el dolor del mundo, deshizo el encanto de las vanas apariencias y fué un sublime solitario.

Y ya que hablamos de Pascal solitario, detengámonos a examinar esa página inefable de los Pensamientos que se titula "el misterio de Jesús". Ya sabemos que Pascal amaba sobre todas las cosas el dolor de Cristo y que todo el ideal de su vida hubiera sido volver a sufrir ese dolor. Jesús vivió su más honda amargura en la soledad. Nada hay más triste para el corazón de Cristo que verse abandonado por los mismos a quienes va a salvar. Sus tres amigos más queridos duermen cuando El les ha pedido que velen. La primera vez que pide un consuelo, un apoyo de ternura, ese consuelo y ese apoyo le son negados. Despierta a sus discípulos mas éstos vuelven a dormirse. Entonces Jesús condena en esta exclamación suprema su dolor excesivo: "Triste está mi alma hasta la muerte".

Solitario y lucido como Pascal fué Nietzsche; pero acaso nunca pudo imaginar el cristiano de Port-Royal

que el ejemplo de su persona y la irradiación de su obra hubieran de ejercer una acción tan intensa en el alma de Nietzsche —alma que se creía anti-cristiana, pero que se consumía devorada por la llama de un oculto amor divino, exaltada por un entusiasmo de la más pura espiritualidad. Pascal es la división interior, la agonia, la duda, pero es al propio tiempo la incesante resurrección de la fé y ese indefinible contentamiento del alma, que brota de la lucha en que ella se desgarrar y a la vez se unifica. Nietzsche es también una alma dividida; sacrifica lo que él quisiera “amar, adorar”; se inmola ante la intangible magestad de su misión. Pero también extrae de la lucha interior la unidad, del dolor la alegría, y del trágico desengaño, donde parece que naufragan todos los ideales, la esencia imponderable de una nueva esperanza. Así, cualesquiera que por otra parte puedan ser las diferencias que los separan, hay entre Pascal y Nietzsche estas dos semejanzas esenciales: la trágica visión interior y el júbilo invencible que las transfigura. Ambos escuchaban —resonando en los espacios a veces desolados de sus almas— las palabras de supremo consuelo: “no me buscarías si no me hubieses ya encontrado”. Por eso sin duda Nietzsche amó a Pascal y a pesar de los tiempos, de las ideas, de las opiniones reconoció en él la profunda fraternidad del alma.

Si confrontáramos la obra de Pascal con las inquietudes filosóficas y místicas de tiempos recientes, des-

cubriríamos numerosas expresiones de su influencia y sobre todo encontraríamos muchas oportunidades para hablar de las anticipaciones pascalianas. No abordamos empero ese trabajo, que reclamaría una extensión mucho mayor y un aparato crítico que no se compadecen con el carácter breve y nada académico de estas páginas. Mencionaremos solamente a Tolstoy, no porque en él sea visible la influencia de Pascal, sino precisamente por una razón contraria a saber: porque pensamos que el cristianismo de Tolstoy se opone en cierto modo al cristianismo de Pascal. Pascal habría comprendido muy bien a Tolstoy pero le hubiera dirigido un gran reproche. Cristo es para Tolstoy, ante todo el Evangelio, la Enseñanza, para Pascal Cristo es el Mesías prometido que derramó “tal gota de su sangre por cada uno de nosotros”. Entre Pascal y Tolstoy hay pues la misma diferencia que entre lo concreto y lo abstracto, entre la religión y la filosofía, entre la vida, que es Pascal y la ideología que es Tolstoy. Pascal es el hombre de duda, pero esta duda es una forma de la fé. Tolstoy es el hombre de convicción, pero esta convicción es obra de la crítica. Y bien, la convicción puede ser impugnada por una nueva crítica, mientras que la fé —la fé sustancial, verdadera— no puede ser destruída por nada.

Repitiendo un lugar común pero fundado decimos que la crisis espiritual en que nos encontramos obedece a que habiendo perdido los hombres la fé en los valores tradicionales, carecen de un punto de apoyo para cimentar las altas aspiraciones del espíritu. Ese punto de apoyo no puede darlo la filosofía porque las simples ideas son ineficaces sin el sentimiento, tampoco puede darlo una simple renovación de carácter económico porque los intereses como las ideas desfloran solamente la superficie de la vida. Ese punto de apoyo me diréis lo encontraremos vigorizando la educación moral. Pero hay que distinguir: o esa moral es filosófica y en ese caso resultará tan ineficaz como la simple filosofía o es una moral del corazón y tiene que ser en ese caso una moral eminentemente religiosa. Los datos del problema que a todos nos comprende, podemos encontrarlos en los órdenes cartesianos de la extensión y del pensamiento; pero la solución sólo puede venirnos del tercer orden de Pascal: de la caridad y del amor.

LA RELIGIOSIDAD DE  
DOSTOYEVSKY



Dostoyevsky es el gran réprobo de la  
Unidad.

Stefan Zweig

¡Oh vida cómo triunfas en los hombres  
a quienes sellas con el dolor, cómo ha-  
ces de la noche día, del amor dolor, y  
cómo arrancas a las sombras del in-  
fierno el himno jubiloso que canta tu  
triunfo; pues el que más sufre es el que  
más sabe y quien te conoce tiene por  
fuerza que bendecirte: por eso éste que  
mas profundamente que nadie te cono-  
cio, como nadie también te confesó y  
amó.

Stefan Zweig



**S**E ha dicho, y con justicia, que el ruso tiene religiosidad, misticismo, pero no religión. Tiene el ruso la tortura metafísica, el sentimiento de que el hombre necesita ser salvado, un cristianismo instintivo, una como sensación del otro mundo, pero a esa inquietud mística le falta la configuración imaginativa e ideológica que la transformaría en una religión. La Iglesia Ortodoxa no ha logrado configurar el alma rusa, y su enseñanza no es más que un conjunto de fórmulas inánimes superpuestas a una sensibilidad atormentada y confusa, gaceiforme, como la calificaba Turguenev. La civilización occidental, por su parte, lejos de ser una fuerza de organización interior, debía actuar como un elemento más de desequilibrio y, acaso, como el factor determinante de la neurosis rusa: el apetito místico exasperado por las nuevas inquietudes venidas de Europa.

La obra de Dostoyevsky es el receptáculo de todos los conflictos específicamente rusos y de los suscitados por el contacto de occidente. Palpitan en ella la tortura metafísica, el sentimiento de que el hombre necesita

ser salvado, la emoción del otro mundo al propio tiempo que el amor a Europa, la pasión intelectual que se goza en ahondar oposiciones y en plantear problemas. Y dominándolo todo aparece la unidad de un alma demoniaca y divina: Dostoyevsky. Dostoyevsky que buscaba, a través de su religiosidad, la religión.

Al estudiar ese proceso encontramos que Dostoyevsky ha creado un mundo y no un sistema. Ese mundo tiene la relativa incoherencia y la profunda unidad de los sueños. Por eso, si es posible descubrir sus tendencias profundas, no lo es ordenar con rigurosa lógica las formas en que ellas se traducen. Más allá de la lógica, Dostoyevsky trabaja en el dominio irracional del instinto.

Los argumentos, las ideas, las palabras sírvenle tan sólo como signos vacilantes de un contenido secreto, oscuro, trágico: el fondo ruso de su naturaleza. A través de las contradicciones, de los problemas y de los actos en que ese contenido indefinible quisiera definirse descubrimos en primer término una zona de tormento y de angustia y más lejos un júbilo profundo, una porfía vital que en el martirio se exalta y que hace decir al novelista por boca de Dmitri Karamazov: "Resucitaremos a la luz de la alegría a causa de nuestro propio dolor. Entonaremos desde el seno de la tierra un himno trágico al Dios de la alegría"... Y así su religión será la esperanza heroica de su desesperado amor a la vida.

Toda religión es una esperanza que triunfa del dolor y de la muerte. El cristianismo, la religión por excelencia, triunfa del dolor y de la muerte por el amor que convierte el dolor en sacrificio y hace de la propia inmolación el glorioso nacimiento a una vida nueva. “El que quiera salvar su vida, dice Cristo, la perderá; el que dé su vida por amor a mi la hará verdaderamente viviente”.

El amor cristiano utiliza el dolor contra el dolor. De esta suerte el sufrimiento se eleva y dignifica. Constituido en factor, en medio, en condición heroica de vida, el dolor se vuelve amable y es en ocasiones ardientemente amado. Extraño, sublime, paradójico amor que desarma al dolor incorporándolo a la felicidad y que suele llegar a consagrarlo como el objeto de una veneración suprema. “Yo digo, proclama Meister Eckart, que después de Dios nada hubo nunca más noble que el dolor. Pues si algo más noble hubiera habido, el padre de los Cielos se lo habría dado a su hijo Jesucristo. Pero nosotros encontramos que, salvo su humanidad, nada hay en Cristo tan abundante como su dolor. Yo digo así mismo que Dios habría redimido al hombre del dolor si hubiera algo más noble que él. Pero no sabemos que Cristo haya pasado sin dolor una sola hora sobre la tierra, luego el dolor debe estar sobre todas las cosas”. He ahí como el sentimiento cristiano de la vida supera el odio natural al dolor con la embriaguez de una existencia más alta.

El sacrificio del Cristo consagra el sufrimiento como una condición ineludible de salvación y de salud. Dios mismo tiene que sufrir y morir para que la humanidad sea redimida. Y en el alma de cada cristiano algo debe igualmente padecer y morir para que le sea dada la vida verdadera.

Dostoyevsky revive intensamente la experiencia cristiana.

Acepta, ante todo, el dolor porque el dolor es vida, y él ama la vida con amor infinito. Apura la copa de todos los tormentos, pero nunca le abandona el placer instintivo, dionisiaco de sentirse vivir. La vida con su complejidad, con su martirio es para su corazón la bien venida. Y la embriaguez, el sentimiento inmediato de vivir, es el bien esencial, primario. "Hay que amar ante todo la vida" dice Alioscha Karamasov, y agrega con el objeto de acentuar el carácter absoluto, incondicional de ese amor: "antes que el sentido de la vida".

Y he aquí que la perspectiva del mundo por donde nos conduce el novelista se transfigura a medida que se la contempla; pues si el alma se estremece al pronto ante el destino de sus personajes, ante los abismos de dolor

y de miseria que ese mundo presenta, siente en cambio envolviéndolo todo, penetrándolo todo, una gozosa exaltación, un como fuego vital en que el dolor al consumirse se ilumina. De suerte que el pesimismo aparente se convierte en un optimismo real. De la misma manera que en Nietzsche, el sentimiento trágico de la vida alimenta el entusiasmo de una juventud indeclinable.

Dostoyevsky y Nietzsche se asemejan en el amor incondicional a la vida, pero se encuentran con el Cristo y entonces se separan irrevocablemente, pues mientras para Nietzsche, Cristo es un emisario de la muerte, para Dostoyevsky es el supremo dispensador de vida. Y es que el alemán ignoraba lo que el ruso comprendía admirablemente, a saber: la exaltación, el entusiasmo, la eficacia vital del mensaje cristiano.

Pero el dolor no es tan sólo un ingrediente inestimable en el brebaje de la vida. Es venerable, santo. El "starets" Zosima se prosterna ante Dmitri Karamazov en quién adivina un exceso de sufrimiento "que había de enoblecerle". Raskolnikov se arrodilla y besa los pies de una mujer pública en quién venera la infinita amargura que le desborda el alma. Zosima es un santo, Raskolnikov un asesino; ambos participan en el mismo culto, ambos reverencian el sagrado dolor y se humillan ante los humillados y los tristes.

¿A qué debe el dolor su excelsitud? ¿Cómo se explica el profundo respeto que él provoca? Hay evidentemente

mucho de instintivo, de temperamental, y por lo tanto de inexplicable en esta "religión del sufrimiento" pero, en cuanto es posible comprenderla, aparece como el homenaje fervoroso a la virtud salvadora, vivificante del dolor. "Busca la felicidad en las lágrimas", le aconseja Zosima a Alioscha. Y más tarde, ya moribundo, aludiendo conjuntamente a la nobleza sin par del sufrir y a la misión consoladora que asigna a su discípulo, le profetiza: "sufrirás porque eres elegido del señor".

¶ Pero si el dolor es necesario no es suficiente. Para que pueda consumir su obra de redención debe ser asumido con humildad y amor. Sólo el amor convierte el sufrimiento en esperanza. Sólo el dolor engendra el verdadero amor: pasión llena de lágrimas, "inflamada misericordia", como le llama André Gide, y con razón, porque es inflamada misericordia el amor con que se salvan mutuamente Raskolnikov y Sonia, el sentimiento con que Alioscha salva a Dmitri Karamasov y, en general, la fuerza inspiradora de todos los que en el mundo de Dostoyevsky tienen una misión consoladora y heroica.

Hay que sufrir por si mismo y por los otros, inmolarse y morir para renacer y vivir. Es la esperanza trágica que brota del fondo del abismo, la enseñanza a la vez desesperada y jubilosa de toda la obra de Dostoyevsky y en especial del "Crimen y Castigo" y de los "Hermanos Karamazov". Pero esa enseñanza, Dostoyevsky la recogió en el Cristo, que con su Evangelio y

su misericordioso sacrificio, le reveló el sentido de la vida. La vida es cruz, sacrificio, dice Cristo, pero también ofrece a todos los tristes que le siguen, la gloria de un nuevo nacimiento y aún en medio a la tribulación, la felicidad. Se ha dicho que Dostoyevsky es el evangelista de la inmolación. Y eso es cierto, pero no totalmente, porque si Dostoyevsky venera en el Cristo la indecible profundidad del dolor ama en El sobre todo al vencedor de la muerte, al que pudo decir en verdad ante la tumba de Lázaro: "Yo soy la resurrección y la vida; el que crea en mí aunque esté muerto vivirá; y todo aquél que vive y cree en mí no morirá eternamente".

Un amor desmesurado a la vida, un goce infinito de sentirse vivir constituyen la base psicológica de toda su obra. ¿Cómo se explica entonces que Dostoyevsky sienta de modo tan intenso la necesidad de ser salvado, el ansia de redención que le hace cristiano? Se explica por el hecho de que toda vida es al propio tiempo una exigencia de vida y un temor constante de perderla; de suerte que quienes viven con más intensidad, requieren también más imperiosamente una promesa de abundancia espiritual y de eternidad, promesa que hace Jesucristo a quienes cumplen como El, la ley divina del amor y del dolor.

“Dostoyevsky es, dice Suarés, la búsqueda ardiente de Dios en el hombre ruso y en las pasiones humanas”, Dios es el sentido de la vida que Dostoyevsky persigue incansablemente. Toda su obra no es más que un diálogo en que se confrontan desesperadamente la afirmación y la negación de Dios, un interminable debate de los problemas metafísicos, morales y sociales incluidos en la cuestión insoluble y urgente: Dios. Si Dios no existe, al hombre le está permitido entregarse a las veleidades de todos sus deseos. Aún más: el hombre es Dios. Si existe, entonces debe el hombre subordinar su voluntad a la infinita, suprema voluntad de amor. Esta alternativa crea una tremenda angustia, una dolorosísima tensión espiritual. Y sucede que, cuando en esta oposición triunfa Dios, el hombre que aparentemente se suprime, nace en realidad a una nueva vida y que cuando por el contrario cree vencer el hombre negando a Dios, o bien el negador acaba en la locura desesperada como Ivan Karamazov o, como Kirilov, en el suicidio. El primero pensaba que sin Dios “todo está permitido”, el segundo que suprimiendo a Dios el hombre asume la divinidad; ambos son devorados por la angustia y aniquilados por la obsesión de Dios. Y así hasta los que le niegan están llenos de El.

Esta obsesión de Dios se integra en la emoción religiosa de Dostoyevsky con un profundo misticismo nacional y profético. Dostoyevsky es el anunciador del se-

gundo advenimiento. Como los viejos profetas de Israel, se dirige en nombre de Dios, al pueblo elegido. Tiene de aquéllos la humildad y el orgullo, los estremecimientos indignados y la visión apocalíptica. Sabe leer el oscuro lenguaje de los sueños y descubrir entre las sombras de un mundo alucinado la "sombra del futuro".

Rusia es el pueblo "deífico" destinado a restablecer en Occidente la creencia en Dios y a instaurar el reinado final del Cristo. Es un mesianismo que Dostoyevsky practicaba con fervor apostólico y donde alentaban confundidos el amor a Rusia y el amor a Europa, un mensaje en el que se condensaban profundas ideas deducidas por el escritor de la experiencia histórica y corroboradas por sus más radicales disposiciones instintivas. "En todo pueblo en cada período de su existencia, dice por boca de Chatov en los "Endemoniados", la meta de todo movimiento nacional es un Dios suyo al que considera como único verdadero. Dios es la personalidad sintética de un pueblo, considerado desde sus orígenes hasta su fin: así la misión de todo pueblo es salvar al universo con su verdad y la misión de Rusia, salvar al mundo con la verdad rusa".

¿Cuál es esa verdad? La verdad cristiana, el pensamiento primordial de Jesucristo, a saber: que Dios es el Padre y que por lo tanto los hombres son hermanos. Esa verdad eterna, Rusia deberá volverla a revelar, promoviendo así la nueva cultura del universal amor. "Y

el alma rusa se entregará a esa misión —anunciaba el novelista en su famoso discurso de homenaje a Puchkin—, el alma rusa universalmente unificadora que puede englobar en un mismo amor a todos los pueblos nuestros hermanos y pronunciar al fin las palabras de donde saldrá la unión de todos los hombres según el Evangelio del Cristo”.

Dostoyevsky tenía horror al ateísmo y a las consecuencias morales y sociales que él le atribuía. Amaba la creencia porque la incredulidad le causaba espanto. Con la ausencia de Dios se inaugura en su concepto el nefasto reino del hombre, donde se enseñorea el egoísmo y donde bajo los nombres de socialismo, racionalismo, pensamiento científico etc., trabajan incansables los elementos de negación y de ruina. Pero en esta contienda, Dostoyevsky polemizaba contra una parte de sí mismo y, en su fondo más íntimo, su alma se debatía en una incertidumbre lacerante que él se esforzaba por ignorar, pero que en ocasiones se revelaba con claridad insólita.

“—Creo en Rusia, creo en su ortodoxia... creo en el cuerpo de Cristo... creo que un nuevo advenimiento mesiánico tendrá lugar en Rusia... creo”...— balbucea Chatov, personaje de los “Endemoniados” en quien

Dostoyevsky ha encarnado mucho de lo mejor de sí mismo.

—Pero, ¿y en Dios? ¿y en Dios? le pregunta Stavroguisn.

—“En Dios... Creeré”.

“Creeré”, pero no cree. Y sin embargo “anda predicando a Dios”. Tal era la tragedia o, como diría don Miguel de Unamuno, la agonía del gran Dostoyevsky, en cuyo espíritu luchaban el instinto ruso de la divinidad y las atingencias occidentales de la razón.

Dostoyevsky es un santo, dice Spengler. Merejkovsky le llama profeta. Sea lo que fuere, es necesario reintegrar a Satán en su alma. El espíritu de la negación y del mal le obsesiona tanto como el de la afirmación y del bien. “Tú y yo, dice Iván Karamazov, somos el palenque en que se combaten Dios y el diablo”. Agonía terrible, lucha en que ninguno debe triunfar para siempre, pues la victoria final de cualquiera, al cancelar el conflicto, suprimiría al propio tiempo los dos términos que en él se confrontan y que sólo existen en virtud de su mutua oposición. Dostoyevsky creía así en la necesidad ética del mal, destinado a actuar como un momento negativo pero fecundo en la dialectica de la vida hu-

mana. Pero su experiencia se transfiere todavía a una región más vasta. “Yo me encontraba presente, le cuenta el diablo a Iván, cuando el Verbo crucificado se elevó a los cielos llevando consigo el alma del buen ladrón. He oído las aclamaciones de los querubines cantando **Hosanna** y los himnos de los serafines que hacían estremecer todo el universo. Pues bien, te lo juro por lo más santo que de buena gana hubiera unido mi voz a aquel coro... Más el buen sentido, la más desastrosa de mis virtudes, me retuvo en los justos límites y dejé pasar la hora irreparable. Porque pensaba yo: ¿Qué pasaría si yo gritara Hosanna? Todo se extinguiría en el mundo, nada daría señales de vida”. Hay, pues, una necesidad vital que prescribe la existencia del eterno No, frente al espíritu creador y afirmativo, un profundo misterio metafísico que instituye la división del ser y la guerra implacable como condición de la realidad... Pero el diablo tiene nostalgia, **quiere volver**, con lo cual denuncia su origen divino y postula la superior categoría del bien y del amor.

La conciencia de la división interior del ser y sobre todo, el sentimiento de ese como ritmo dialéctico que preside la dinámica del alma, constituyen, acaso, el fondo último de su experiencia religiosa y más exactamente, vital. Dostoyevsky se mueve en el contraste, se alimenta de él y por eso su obra suena como una música discordante y magnífica donde se combaten y a la vez

se buscan y mutuamente se reclaman y engendran, la luz y la tiniebla, el si y el no, la santidad y la maldición. Su tragedia consiste en la discordancia fundamental de su ser y del mundo. El secreto de su esperanza se escondía en la conciencia de la fecundidad dialéctica de la vida, que saca el si del no, el placer del dolor y de la muerte implacable, una incesante resurrección. Así encontramos en la religiosidad de Dostoyevsky un profundo misticismo de la oposición y un incomparable sentido dramático no sólo de la vida del alma, sino de toda la vida del mundo.

Hemos procurado reconstruir la experiencia religiosa de Dostoyevsky partiendo de su apasionado amor a la vida y llegando al mensaje cristiano en que ese amor se reconoce y exalta y al debate supremo que en el alma del novelista sostienen la afirmación y la negación de Dios. Pero no nos hemos referido a cierto estado de plenitud mística que Dostoyevsky debe haber experimentado y que dos de sus personajes, Kirilov y Muichkine (el príncipe idiota), describen en forma parecida.

Tal estado precede inmediatamente a los ataques epilépticos del príncipe y revela que el mal sagrado acabará por presentarse también en Kirilov, Muichkine lo

describe en términos exaltados y algo incoherentes; habla de una "sensación indecible de plenitud, de medida, de calma, del éxtasis de una plegaria, de fusión con la mayor síntesis de la vida". "Hay momentos, dice Kirilov, en que se siente de pronto la presencia de la armonía eterna. Este fenómeno no es terrestre ni celeste sino algo que el hombre bajo su terrenal envoltura no puede soportar". Es un estado a la vez inefable y terrible donde parecen concentrarse todas las fuerzas del placer y del espanto; y aunque ni Kirilov ni Muichkine lo incorporan en el conjunto de su vida religiosa, es indudable que Dostoyevsky lo consideraba como la revelación de una realidad superior y a la vez como el anuncio fugaz de la eternidad, en que, según las misteriosas palabras del apóstol, "no habrá ya tiempo". Acaso en esta sensación alimentaba Dostoyevsky algún remoto sueño apocalíptico.

Una asociación inevitable liga en nuestra mente las grandes figuras de Dostoyevsky y Tolstoy. Se parecen en que ambos sintieron una profunda inquietud religiosa, se reclamaron de Jesucristo y asignaron a la vida un sentido heroico. Múltiples son sus diferencias pero la que hoy nos interesa consiste en que mientras la religio-

sidad de Tolstoy está impregnada de angustia moral, la de Dostoyevsky está llena de tormento metafísico y de una embriaguez vital en que todo se transfigura y se redime. La lucha espiritual de Tolstoy llegó por fin a definirse como un conflicto entre su vida y su doctrina, entre su conducta y su fé. En Dostoyevsky, el conflicto fermenta en el seno mismo de la fé, de modo que ésta es perdida y reconquistada en una porfía sin término.

Desde el punto de vista en que ahora lo observamos, Tolstoy es un comentarista genial que sostiene una tesis con todos los recursos de la pasión, la lógica y la exégesis. Esa tesis es la no resistencia al mal. Dostoyevsky no sostiene ninguna tesis. Es el hombre que arca a Jesucristo y que recoge, antes que el contenido explícito de su enseñanza, la lección no hablada de su sacrificio. Por eso la inflamada piedad que preconiza Dostoyevsky tiene más humanidad y eficacia que la fórmula de Tolstoy, propensa a convertirse si no se la integra con el amor activo, en la excusa de la apatía o del renunciamiento infecundo.

Pocos días antes de morir, Tolstoy le dictó a su hija Alejandra el pensamiento siguiente: "Dios es el todo ilimitado; el hombre es tan sólo una manifestación limitada de Dios". Y luego de reflexionar unos instantes agregó: "O mejor así: Dios es el todo ilimitado y el hombre tiene conciencia de ser una parte limitada de El, Sólo Dios existe realmente. El hombre es su manifiesta-

ción por la materia, en el tiempo y en el espacio. Cuanto más se une la vida del hombre —qué es una manifestación de Dios— a las vidas de las otras criaturas, más verdaderamente existe. La unión de su vida propia con las vidas de las otras criaturas se realiza gracias al amor. Dios no es el amor, pero a medida que ama, el hombre manifiesta a Dios, y cuanto más ama, más existe. Reconocemos a Dios únicamente por la conciencia de su manifestación en nosotros. Todo lo que puede deducirse de esta conciencia satisfará siempre al hombre, así en lo que respecta al conocimiento de Dios como a la dirección de la vida que toma por base esa conciencia”.

Dios es el todo ilimitado para Tolstoy. Para Dostoyevsky es un principio que en la inmensidad del universo y en la intimidad de cada conciencia, lucha contra un principio opuesto, negador y maligno. Dios no es el amor dice Tolstoy. Para Dostoyevsky no es nada más que el amor. Y es que la metafísica de Tolstoy es principalmente budista, en tanto que es esencialmente cristiana la concepción de Dostoyevsky.

Como decíamos al principio, Dostoyevsky ha creado un mundo y no un sistema. Por manera que no es fácil incluirlo en las denominaciones corrientes de las sectas

religiosas, sociales o políticas. Bajo apariencias de conservatismo, era apocalíptico, visionario, futurista. En sentido estricto no era pues conservador, pero tampoco se le podría llamar revolucionario. Y es que él estaba más allá de esa oposición, porque amaba el eterno futuro, el fin que nunca llega, pero que es un eterno presente de esperanza y un estímulo inagotable de vida.

Y el eterno futuro es el Cristo.

En el fondo de su alma y de su obra palpitaba la trágica experiencia que traducen estos inmortales aforismos de Heráclito: "La guerra es madre y señora de todas las cosas; la guerra engendra la vida". Dostoyevsky sabía que la vida es oposición, dolor. Pero la aceptó apasionadamente, y la vida entrególe el secreto de una nueva felicidad.



LA INQUIETUD RELIGIOSA DE  
MIGUEL DE UNAMUNO



Dios es el Señor de los vivos y de los  
muertos.

San Agustín



## INTRODUCCION

**H**AY dos grandes estilos de pensamiento y de actividad espiritual, el de quienes aspiran al reposo y la paz, el de quienes se abrazan a la vida con su pasión y su inquietud. Estas actitudes suscitan dos metafísicas: la primera la metafísica del ser, la segunda la metafísica del devenir. La metafísica del ser presupone un ente invariable como fundamento de la realidad. La metafísica del devenir concibe la existencia como cambio incesante.

Además, la metafísica del ser, obedeciendo al voto espiritual que la engendra hace de aquél no sólo el fundamento existencial de las cosas, sino la forma de éstas, es decir la ley incommovible a que deben someterse todas las apariencias variables y fugaces. Con esto el alma cree encontrar en la concepción del ser y en la del orden inmutable que en él reposa, la posibilidad de vencer la división interior y algo como una promesa de armonía y de paz final. Por eso la metafísica del ser, ins-

pira un misticismo de absorción cuyos ejemplos más sal-  
tantes son sin duda el neoplatonismo y Spinoza.

La metafísica del devenir no promete la absorción, es decir el acabamiento en el seno del ser absoluto. Al contrario, creando la realidad con la materia fugitiva del tiempo, ofrece al espíritu una perspectiva de cambios sin fin. Es en cierto sentido una filosofía de lo irreparable pues lo que una vez acontece no ha de repetirse nunca. Es también en cierto sentido una filosofía de la ilimitada esperanza, puesto que en el reino de lo imprevisible que ella consagra, pueden realizarse los más locos designios. Pero es sobretodo una filosofía trágica. Sabe que sin ilusión no puede existir la vida, pero también denuncia todas las ilusiones como formas en que nuestra inquietud se congelaría si las llegara a realizar.

La fórmula de Proclo: "el ser es, sale de si, vuelve a si" satisface el anhelo metafísico de quienes aspiran al reposo. La fórmula de Heráclito: "la guerra es madre y señora de todas las cosas" expresa el sentimiento de la vida de quienes confieren a la inquietud y a la lucha la dignidad más alta.

Y aquí surge una pregunta inevitable: la lucha ¿para qué? **No para volver** como lo querían los neoplatónicos porque reintegrarse en el ser es abolir la lucha y por lo tanto morir. Hay pues que luchar para avanzar, para seguir...

¿Pero a donde?

I

R A Z O N   Y   V I D A



**L**O que desde luego se observa al estudiar la filosofía religiosa de Unamuno es la declaración franca de que las exigencias del sentimiento son opuestas a las exigencias racionales. El corazón quiere vida y la razón le ofrece la muerte. Mas para percibir así la originalidad como la profunda significación humana de la actitud que Unamuno adopta ante esta oposición, conviene referirla a la distinción que Nietzsche establece entre filosofías del conocimiento y filosofías del instinto vital, consagradas las primeras a estudiar las condiciones y las posibilidades de la facultad de conocer, dirigidas las segundas a justificar por un lado y a estimular por otro las exigencias vitales del hombre; las primeras críticas y especulativas, las segundas dogmáticas y dinámicas.

Según Unamuno lo fundamental, el resorte que en definitiva mueve y determina a los hombres es el sentimiento entendido como el conjunto de fuerzas oscuras e inexplicables que se agitan desde las profundidades de lo inconsciente. Esas tendencias son en resumen el instinto. Unamuno las exalta en una de sus formas

más intensas y fuertes: el apetito de conservación personal, el anhelo de perennidad que a trueque de vivir acepta y hasta ama el dolor, la angustia, la miseria, todo menos la muerte, el acabamiento, el no ser. La filosofía del instinto saca del deseo la existencia del objeto. Unamuno deduce la inmortalidad del hecho de desearla. La suya es pues una filosofía del instinto.

Pero lo que le individualiza es que en él el objeto de la creencia, o mejor del deseo no llega a convertirse en esa como alucinación que en otros filósofos del instinto elimina o por lo menos disimula la división interior del alma. En él por el contrario, envuelto en incertidumbre, acediado por la duda, tanto más problemático cuanto más deseado, se ofrece no como una posesión sino como una conquista aventurada, engendrando así en el alma que lo anhela y que no lo alcanza una lucha sin fin, una agonía interminable. Por manera que esta filosofía, que nace en la pugna obstinada y terrible entre el instinto y la razón, lejos de darnos la unidad ficticia en que el conflicto se suprime, nos descubre en el conflicto mismo la verdadera unidad del alma, dividida y trágica.

La tendencia a perseverar en el propio ser de que hablaba Spinoza, se presenta en el ser humano con una

intensidad particular, no sólo porque la estimula el temor constante de la muerte sino porque el hombre quiere difundir sin término su vida y su conciencia personales. Y así vivir, es el anhelo sustancial, insaciable y terrible cuyo imperativo se traduce primeramente en todas las formas biológicas del hambre y luego en las diversas expresiones de los instintos sociales que desde el egoísmo hasta el amor tienden a afirmar, conservar y ampliar eternamente la vida.

Esa avidez esencial es según Unamuno el origen del conocimiento sensible en el animal y en el hombre aislado y del conocimiento racional en el hombre social. Del conocimiento sensible, porque ella discierne en la realidad circundante los elementos que es necesario asimilar o rechazar para subsistir; del conocimiento racional, porque el pensamiento no es más que un lenguaje interior, brotado del lenguaje exterior y dirigido primitivamente a satisfacer el instinto de perpetuación en la especie. Por manera que el mundo material que nace del hambre y el mundo ideal que nace del amor reconocen el mismo origen profundo.

Pero sucede que la razón, lejos de orientarse a satisfacer las necesidades vitales que le dieron origen se emancipa de ellas y, buscando el conocimiento puro, se vuelve antivital. Provoca entonces por su oposición, a los designios más hondos del alma, así el sentimiento

trágico de la vida, como los esfuerzos desesperados por poner la razón antivital al servicio del hambre trascendente de inmortalidad.

Entre tales esfuerzos el catolicismo ocupa un lugar de preeminencia, pues es en concepto de Unamuno la religión cristiana que con mayor fuerza afirma y que más hondo significado confiere a la voluntad de eternidad. La creencia católica en efecto recoge la aspiración fundamental de la vida cristiana y la consagra con el dogma de la resurrección y la consiguiente inmortalidad no sólo del alma sino también del cuerpo.

Muestra Unamuno como esa creencia se define a través de la historia. Las dos grandes corrientes espirituales helénica y judaica de las cuales brotó el cristianismo habían llegado ya a la concepción de la otra vida y en una u otra forma a la de la perpetuidad del alma individual. Pero ni en el helenismo ni en el judaísmo el apetito y la idea de inmortalidad alcanzan la plenitud y el valor que en la conciencia cristiana. “Así cada uno por su lado, judíos y griegos, llegaron al verdadero descubrimiento de la muerte que es el que hace entrar a los pueblos como a los hombres en la pubertad espiritual, la del sentimiento trágico de la vida, que

es cuando engendra la humanidad al Dios vivo. El descubrimiento de la muerte es el que nos revela a Dios, y la muerte del hombre perfecto, del Cristo, fué la suprema revelación de la muerte la del hombre que no debía morir y murió". (1)

Tal descubrimiento, —el de la muerte como preparación para la inmortalidad— que los procesos religiosos judaico y helénico habían preparado, es lo específicamente cristiano. Pero donde se reveló con todo su incomparable valor religioso fué en el alma de Pablo de Tarso, aquel "judío fariseo helenizado" que no conoció personalmente a Jesús y que por esto acaso le descubrió como Cristo, el apóstol de gentiles que haciendo de la resurrección el dogma central de su teología, dice en la epístola a los Corintios (I. XV. 12, 15): "Porque si no hay resurrección de los muertos, tampoco Cristo resucitó, y si Cristo no resucitó vana es nuestra predicación y vana es nuestra fé".

Después de siglos de incesante actividad teológica, la cristología pauliana recibió una nueva y solemne consagración en Nicea por obra de Atanacio, hombre voluntarioso y fuerte que por encima de toda preocupación racional afirma, contra el peligro arriano, la creen-

---

(1).—Del Sentimiento Trágico de la Vida en los hombres y en los pueblos, Madrid, 1912, pág. 64.

cia en la resurrección del Cristo y con ella la esperanza religiosa de la inmortalidad personal.

A este dogma de la resurrección en Cristo y por Cristo corresponde un sacramento que es el eje de la piedad popular católica: la Eucaristía, sacramento inmortalizador cuya eficacia reside en un admirable materialismo trascendente. Comemos y bebemos a Dios, ingerimos carne y sangre de inmortalidad. Y en la Eucaristía se condensa todo lo esencial del catolicismo “porque lo específico religioso católico es la inmortalización y no la justificación al modo protestante. Esto es más bien ético. Y es en Kant, en quien el protestantismo, mal que pese a los ortodoxos de él, sacó sus penúltimas consecuencias: la religión depende de la moral y no ésta de aquella como en el catolicismo”. (2)

La religión católica sirve pues con mayor energía que las sectas protestantes el anhelo de inmortalidad. Mas como quiera que en su empeño encuéntrase con la razón hostil, tiene que pactar con ella y de esta suerte originase el ímprobo trabajo de formular en términos de razón lo que por naturaleza es irreductible a las categorías racionales. Y así nace la escolástica, formidable construcción de la mente dedicada al propósito imposible de acordar las contradicciones y de suprimir los conflictos inherentes a la vida.

---

(2).—Ibid, pág. 49.

Por eso la dogmática católica, entregada a la labor paradójal de racionalizar un contenido instintivo, incluye una filosofía esotérica, inaccesible al vulgo. Por eso el catolicismo más bien disimula que soluciona el conflicto espiritual de cuyo fondo brota el sentimiento trágico de la vida. Conflicto pronto a definirse como una lucha a muerte entre la voluntad que se obstina en vivir y la razón que le opone sus negaciones perentorias.

Como el amante en la exaltación de un amor contrariado, así Unamuno al estudiar el duelo entre razón y vida se empeña en abolir las posibilidades de su esperanza.

Es concluyente su crítica de las tentativas encaminadas a probar racionalmente la inmortalidad del alma. La dirige desde luego a refutar la doctrina profundamente irracional de la sustancialidad. Muestra cuan insostenible es desde el punto de vista de la razón el concepto de una sustancia simple que sea la base o el principio de los fenómenos concientes; pues lo único que conocemos son esos fenómenos y racionalmente es decir lógicamente no podemos inferir de ellos la existencia de una sustancia distinta no fenoménica. La sustancia espiritual es pues una ficción insostenible e incapaz por

lo tanto de ofrecer una base positiva al anhelo del inmortalidad que ella pretende satisfacer.

La inmortalidad no ha podido ser probada empíricamente, pues los resultados de las investigaciones psíquicas son muy mediocres, tampoco la salva el panteísmo, porque si volvemos a Dios como antes en El estábamos, es decir sin conciencia personal, es que hemos dejado de existir. Ni la salva por fin el agnosticismo, porque lo incognoscible es tan sólo un concepto de límite, sobre el cual no se puede fundar sentimiento ninguno. "Por cualquier lado que la cosa se mire siempre resulta que la razón se pone en frente de ese nuestro anhelo y nos le contradice. Y es que en rigor la razón es enemiga de la vida". (3)

La razón insiste Unamuno es enemiga de la vida porque, tendiendo a la fijeza, desconoce la incontenible movilidad de nuestra conciencia profunda, porque tendiendo a lo abstracto desconoce la individualidad concreta, porque erigiendo el imperio absoluto de un uniforme mecanismo aniquila entre sus mallas inflexibles, con la antonomía interior, toda posibilidad de sustraer a la disolución nuestra conciencia personal.

Para decir lo mismo en otros términos, la razón es enemiga de la vida porque es en el fondo materialista y monista. Materialista, ella resuelve la realidad en un

---

(3).—Ibid, pág. 92.

conjunto homogéneo de movimientos calculables; monista, suprime las diferencias que nos individualizan, en beneficio de una unidad impersonal. De todos modos trabaja en contra de la vida que es multiplicidad y cambio imprevisible y de la inmortalidad que requiere la perduración de un núcleo personal e irreductible.

“Frente a todas las negaciones de la **lógica** que rige las relaciones aparentiales de las cosas, se alza la afirmación de la **cardiaca**, que rige los toques sustanciales de ellas. Aunque tu cabeza diga que se te ha de derretir la conciencia un día, tu corazón, despertado y alumbrado por la congoja infinita, te enseñará que hay un mundo en que la razón no es guía. La verdad es lo que hace vivir, no lo que hace pensar”. (4) Y sin embargo la razón suele movilizar todo el aparato de sus deducciones en servicio de las tesis del instinto vital, es decir de la **cardiaca**. Es que entonces, abandonando su función especulativa se entrega a la labor abogadil de defender proposiciones adoptadas de antemano y definidas por una autoridad extraña a la pura evidencia racional.

---

(4).—Vida de Dn. Quijote y Sancho, Madrid 1905, pág. 333.

Así nace el **dogma** que quiere decir decreto, esto es obligación de creer, imperativo que la razón, como todas las otras potencias del alma debe acatar humildemente.

Y aquí, antes de seguir a Unamuno por las nuevas rutas a donde su inquietud va a conducirnos quiero observar que si no se asimila íntegramente la vida al instinto no puede ser considerada la razón como una actividad antivital. La vida del hombre es justamente una lucha más o menos franca o más o menos encubierta entre el instinto y la razón. En el propio concepto de Unamuno es la razón quien provoca la duda, quien condena a los hombres, a la agonía religiosa que es la expresión más alta de la vida. Sin la razón la existencia humana dejaría de ser lo que es: una agonía. La razón es pues un extremo de la vida, un término dialéctico negativo si se quiere, pero de todos modos un resorte vital encargado de perturbar la confianza, de denunciar como falaces las ilusiones del instinto y de promover así la energía creadora que reemplaza las ficciones desaparecidas por otras destinadas a su vez a perecer sacrificadas por la crítica implacable y fecunda.

Por lo demás yo no hago estas reflexiones con un propósito de rectificación. Yo sé que ellas concuerdan perfectamente con la inspiración fundamental de Unamuno. Inspiración que si ya se deja percibir en **El Sentimiento Trágico de la Vida** se manifiesta de modo indudable en **la Agonía del Cristianismo**, donde al hacer de

la vida una agonía se incorpora la muerte en la vida y con la muerte la razón encargada de estimular mediante la duda, la inagotable productividad del espíritu.

Y es la muerte el sustento de la vida.

Y de la fé la duda.

Las hago sobre todo porque quiero indicar que hay que distinguir dos sentidos de la palabra vida en la filosofía religiosa de Unamuno. En un sentido la vida es el instinto o mejor el hambre de inmortalidad; en otro sentido es ese hambre y además la razón que lo combate, la indefinible realidad que van creando el sí y el no por virtud de su propia oposición.

En este último sentido las expresiones vida y tragedia se equivalen. La tragedia es vida y la vida es tragedia. No pretendamos pues suprimir la tragedia si no queremos que la vida se abisme en la quieta unidad de la muerte.



II

LA FILOSOFIA DE LA DESESPERACION



**E**L racionalista está en su derecho cuando niega la posibilidad de probar la inmortalidad del alma por vía lógica o científica, pero se conduce absurdamente cuando se enfurece contra quienes creen en ella y se equivoca o habla hipócritamente cuando afirma que es innecesario aceptar la inmortalidad personal para hallarle un sentido a la vida.

Sin inmortalidad la vida no tiene sentido, digan lo que quieran los filósofos. Por eso cuando la razón —de suyo desconsoladora y disolvente— al par que denuncia la inmortalidad como una quimera, presume de brindar al alma un motivo de contentamiento interior y de esperanza, es más desconsoladora todavía. Y por eso también vale más que la razón rueda por su pendiente natural hasta hundirse en el más profundo escepticismo, que en ese fondo ha de encontrarse con el indeclinable anhelo del corazón y de tal encuentro saldrá una base —“terrible base”— de consuelo.

Esta base es la desesperación engendrada por la imposibilidad de saber y la terrible necesidad de creer; la

desesperación que nos descubre, junto con la división, la trágica unidad del espíritu. ¿Y el consuelo? Es difícil decirlo porque él reside no en una síntesis ficticia y por lo tanto formulable de las potencias en lucha, sino en el sentimiento que de esa lucha se desprende, en la "santa incertidumbre" donde se exalta nuestra conciencia de existir y que nos preserva así de las desoladas abstracciones del racionalismo puro como de la yerta inmovilidad de una fé sin sombra de duda.

Ahora bien ¿Cómo es esa vida que de la desesperación nace y a la desesperación conduce pero que tiene la virtud maravillosa de restituirnos incesantemente lo que nos quita y de mantenernos así desesperados, en una constante espera?

Unamuno la describe en páginas admirables llenas de hondo lirismo. Nos muestra cómo la desesperación que palpita ya en el fondo del amor físico, engendra luego el amor espiritual, virginal; cómo la compasión hacia nosotros mismos que nace también de la desesperación nos incorpora en el drama humano y con éste en el drama universal y divino. Son páginas que no solamente nos insinúan en el misterio de una experiencia personal sino que además, y por virtud de la profundidad

de esta experiencia, nos dan una como impresión a la vez dolorosa y gozosa de la suprema realidad metafísica.

El amor es ante todo un conflicto, una lucha entre la vida y la muerte, una desesperación de tener que incluir la muerte en el proceso mismo de la vida. “Hay sin duda escribe nuestro autor algo de trágicamente destructivo en el fondo del amor, tal como en su forma primitiva, animal, se nos presenta en el invencible instinto que empuja a un macho y a una hembra a confundir sus entrañas en un apretón de furia. Lo mismo que les confunde los cuerpos les separa en cierto modo las almas; al abrazarse se odian tanto como se aman, y sobre todo luchan, luchan por un tercero, aun sin vida. El amor es una lucha y especies animales hay en que al unirse, el macho a la hembra la maltrata y otras en que la hembra devora al macho luego que éste la hubo fecundado”. (5) El amor es inmediatamente ansia de goce, mediatamente anhelo de perpetuación; y en la vida que perpetúan los amantes o mejor dicho el amor hay una perpetuación de muerte. De la carne, del dolor y de la muerte que combaten sin tregua a la vida pero que al combatirla la promueven, la exaltan, la eternizan.

“Gracias al amor sentimos todo lo que de carne tiene el espíritu” es decir todo lo que hay de corruptible, de mortal, en la composición de la vida.

---

(5).—Del Sentimiento Trágico de la Vida, pág. 135.

Y en cierto modo de la carne nace el espíritu. El amor de la carne, que perpetúa el dolor y la muerte, es decir la vida suscita el otro, el del espíritu, destinado a combatirlo y acaso a vencerlo. Los hijos de la carne traen consigo una nueva posibilidad de la vida a saber: el amor que en sus padres despiertan y que no sólo protege y defiende a los hijos sino que santifica y depura el afecto recíproco de los padres. Sentimiento preñado de compasión por el ser indefenso, frágil a quien muerde el dolor o arrebatada despiadadamente la muerte. Amor, hijo del dolor que inaugura el reino del espíritu, ideal, virginal destinado a engrandecerse a expensas del reino de la carne. Y de esta suerte la carne es madre y enemiga del espíritu.

El dolor es así en definitiva la raíz de la vida espiritual. El dolor engendra la compasión. Y la compasión es amor y el amor es espíritu. Y como quiera que no es posible amar sin conocer el dolor, es al fin y al cabo de nuestro propio sufrimiento, de nuestra propia angustia y de la compasión hacia nosotros mismos que ellos nos inspiran, desde donde nos levantamos para subir por grados a las más elevadas y vastas regiones del amor.

Amamos a nuestros semejantes porque adivinamos su dolor y lo compartimos. Los amamos sobretudo porque sabemos que sobre ellos como sobre nosotros está suspendida la misma amenaza de muerte: porque nos

sentimos hermanos en el mismo terrible destino. De esta suerte la desesperación tiende entre nosotros y los otros un vínculo irrompible; y es así como gracias a ella podemos incorporar la humanidad entera en el sentimiento de la propia existencia personal.

Pero hay más: el hambre de vida y el anhelo irrefrenable no sólo de inmortalizar la propia conciencia, sino de extenderla, de multiplicarla, de insinuarla en todos los misterios y en todas las posibilidades de lo creado, suscitan, junto con la angustia ante la amenaza de la muerte, la desesperación de no poder serlo todo sin dejar de ser nosotros mismos. Y sucede, que llevados por un irresistible instinto de personalización (6) transferimos aún a las cosas inanimadas nuestra congoja íntima. Como nos parece que al igual que nosotros tienen sed insaciable de vida y van a morir, las compadecemos y las amamos; y así del amor trágico por nosotros mismos brota un amor trágico por el cosmos.

---

(6).—Esta facultad de personalización a que Unamuno alude y que él considera en cierto modo como dependiente de la compasión y del amor es en nuestro concepto una facultad primaria y aún más: la ineludible condición psicológica de la compasión y del amor. No personalizamos porque compadecemos sino al contrario: compadecemos porque personalizamos. Es la proyección sentimental que los alemanes llaman **Einführung** y que transfiriendo a los objetos circundantes el contenido de nuestra vida interior nos dá la irresistible impresión, a la vez religiosa y estética, de la animación universal.

El universo flota como una apariencia inconsistente sobre el abismo de la nada. Para salvarlo del anadamiento recurrimos a Dios, supremo dispensador de existencia, alma en quien asume proporciones cósmicas el drama del hombre. “Dios es pues, escribe Unamuno, la personificación del todo, es la conciencia eterna e infinita del universo, conciencia presa de la materia y luchando por libertarse de ella. Personificamos al universo para salvarlo de la nada. Y el único misterio verdaderamente misterioso es el misterio del dolor”. (7)

Hemos llegado a Dios pero no hemos eliminado el dolor que persiste como un elemento irreductible, como una fatalidad ineluctable en toda posibilidad de vida. Y como quiera que Dios es la vida de la vida, el misterio de Dios es el misterio del dolor. Es el enigma que inquietaba al gran Jacobo Bohme, el misterio que nos lleva a Dios y a veces nos aparta de El, porque es necesario que Dios sufra y es necesario también que se encuentre más allá de todo dolor para que en El se encienda y se apague para volver a encenderse el tormento religioso del alma.

---

(7).—Ibid, pág. 140.

Vemos aquí como Unamuno adopta el procedimiento habitual en los filósofos del instinto y que consiste en atribuir al ser universal las modalidades del yo. El yo es voluntad y conflicto trágico, pues el ser universal debe serlo también. En el yo hay un dualismo de instinto y razón, pues ese dualismo se transporta al universo, y es como si el instinto se sublimara en Dios y la razón ~~es~~ hipostasiara en la materia. Mas lo que en la mayoría de los casos, suele ser el resultado de un movimiento inconsciente, de una fusión más bien estética entre el alma y el cosmos, es en Unamuno el producto de una desesperación religiosa, de un desafío consciente a la razón antivital en nombre de la imaginación consoladora. Con lo cual manteniéndose el dualismo entre razón y voluntad se mantiene también la desesperación y con ella su inseparable y terrible consuelo. Fruto y simiente de desesperación el Dios de Unamuno se nos ofrece a veces como el miraje de un oasis en el desierto. Sabe el viajero que el oasis no existe pero tiene que perseguirlo porque de no hacerlo, ya no le quedaría sino morir sobre las arenas inclementes.

En el proceso que de la desesperación lleva a Dios hay empero un motivo más sutil y es a saber: que no podemos concebír la realidad sino bajo la categoría de la conciencia. Si el universo existe, el universo debe ser conciencia. Pero no, porque Unamuno no tardará en decirnos que la conciencia necesita para existir de algo

que se le oponga, de algo que no sea conciencia. Con lo cual, volviendo por los fueros de su idea capital, restablece el conflicto como la condición de toda existencia.

Al Dios vivo no puede buscarlo, ni descubrirlo, ni probarlo la razón. Es la fé quien lo encuentra, lo posee y en cierto modo lo crea. Pero ¿qué es la fé? No es desde luego una convicción teórica, la posesión de una verdad filosófica o científica. Es la confianza en la palabra que nos reconforta, la adhesión al mensaje que recoge y exalta nuestra hambre de inmortalidad. Por eso la fé contiene en lo hondo de sí misma una imperiosa voluntad de creer, una ansia por suscitar la esperanza en que se sustente nuestro anhelo. Y como quiera que esa voluntad se afirma contra toda evidencia racional hay también en el fondo de la fé una profunda incertidumbre, un temor angustioso de que al fin y al cabo sea la razón quien tenga la última palabra. Pero la fé implica sobre todo un supuesto fundamental: la existencia de un Dios personal, viviente, que sufre en nosotros y fuera de nosotros, cuya palabra de amor escuchamos y a quien nos remitimos como a una fuente inagotable de vida.

Así pues Dios es una suprema creación de la fé. Pero también Dios se crea en nosotros y nos crea y con su aliento nos alienta. Si no tuviéramos el ansia de

eternidad y el anhelo de Dios, Dios no existiría porque sería ignorado. Si Dios no existiera ¿cómo podríamos buscarlo? De este modo insinuándonos la fé en la misteriosa relación que une el querer al existir y la realidad al ser, nos hace vislumbrar esta equivalencia insegura y profunda: creer, crear.

Es una necesidad de esperanza quien crea la fé pero es la fé quien a su turno sirve de sostén a la esperanza. Creemos porque esperamos y esperamos porque creemos. Círculo que recorre la desesperación, ritmo en que sentimos la más honda palpitación de la existencia. Porque es la vida que no quiere morir y crea a Dios para sacar en seguida de ese Dios hecho de carne y de dolor humanos un alimento inagotable, una garantía sobrehumana de inmortalidad. Y he aquí como en ese proceso que va de la esperanza a la fé y de la fé a la esperanza, tiene la vida si quiere eternizarse, que salir de si misma para volver a recogerse en una incesante y trágica oscilación.

Y en el fondo de todo está el dolor. El dolor que es

del árbol de la vida  
la sabia vigorosa.

Así como él nos ha llevado a la fé y nos ha descubierto la esperanza, así nos lleva a la caridad que

es un desbordamiento de compasión por los seres a quienes tortura nuestra misma angustia y de modo eminente hacia Dios en quien se condensan toda la vida y todo el sufrir universales; a la caridad que, como las otras virtudes religiosas, es la vida que sale de si misma y vuelve a encontrarse en la nueva realidad más profunda y más vasta que suscita su desbordamiento de amor.

Nuestra realidad interior se define como una lucha interminable contra el dolor —que al par que nos desgarrar nos personaliza— y contra la materia que amenaza ahogar nuestro anhelo de expansión infinita en la muerta uniformidad de su mecanismo. El amor compasivo nos hace descubrir en la perspectiva universal el mismo drama: Dios es la conciencia, el anhelo de expansión infinita que lucha por libertarse de la inercia paralizante e impersonal de la materia. Mezclando entonces nuestra angustia a la angustia divina, luchamos por el triunfo universal de la conciencia, trabajamos por el advenimiento del Reino del Espíritu, del Reino de Dios. Y esa es la caridad.

El mal es la abdicación de la vida ante la muerte. Más concretamente: es la pereza y la avaricia espirituales que cerrándonos a la compasión, nos remiten a la estéril pasividad de la materia. Solo la caridad pues, que hace a los hombres salir de si mismos les permite recogerse y vivir. Sin que importe que en veces el impulso de caridad aparezca como un anhelo de dominación

y de conquista espirituales, que el amor haga sufrir y provoque la inquietud. Todo eso es vida. Y es sin disputa preferible a la prescindencia de quienes creyendo vivir se abandonan a la muerte por avaricia y por pereza.

No olvidemos que toda esta vida espiritual deriva del conflicto entre el hambre de inmortalidad y la razón. Y que Dios aparece en ella como el recurso supremo como una posibilidad desesperada de salvación y de esperanza. La religión es así la unión a Dios en esta vida por la esperanza de poseerlo en la otra. De poseerlo y no de absorbernos en El. O mejor de irle poseyendo en una expansión sin término.

La degradación de la energía parece indicar que la materia camina hacia la homogeneización total o acaso a anularse. Entonces ¿todo sería espiritual? Algo de eso anunciaba San Pablo en la **apocatástasis** o anulación de todo en Dios y en la **anacefaleosis** o reducción de todo a Cristo. Mas suponiendo que todo eso llegara a suceder, la supresión de la materia ¿no implicaría la supresión del espíritu puesto que es en aquella donde el espíritu se apoya? Y suprimida la materia ¿qué sería de la individualidad que queremos conservar a toda costa? “Y hemos aquí en lo más alto de la tragedia, en su nudo,

en la perspectiva de este supremo sacrificio religioso: el de la propia conciencia individual en aras de la Conciencia Humana perfecta, de la Conciencia Divina". (8)

Unamuno siente la grandeza del acto en que la conciencia individual se niega y se deja absorber por la conciencia divina pero agrega: "Y el alma, mi alma al menos anhela otra cosa, no absorción, no quietud, no paz, no apagamiento, sino eterno acercarse sin llegar nunca, inacabable anhelo, eterna esperanza que eternamente se renueva sin acabarse del todo nunca" (9). Con esto descalifica todo anhelo de quietud perfecta, de armonía absoluta y final. "No mateis el tiempo" exclama porque no quiere la existencia inmóvil de la idea sino la existencia anhelante y esperanzada en el seno del Dios vivo, del Dios Hombre. No mateis pues absolutamente el dolor porque al desaparecer se llevaría también nuestra vida. Dejémosle existir y prefiramos a una gloria sin angustia y sin esperanza, un purgatorio sin fin doloroso y viviente.

Hemos visto como grado por grado la oposición que palpita en el fondo más humilde de nuestra existencia

---

(8).—Ibid, pág. 251.

(9).—Ibid, pág. 251.

personal llega a transfigurarse en el gran dualismo cósmico de conciencia y materia. Hay que afirmar ese dualismo nos dice el instinto diga lo que quiera la razón, pero sucede que el propio instinto nos impulsa en cierto modo a suprimirlo, puesto que debemos luchar por el triunfo universal de la conciencia.

Aquí aparece una nueva forma de desesperación en que Unamuno no insiste acaso lo bastante y que proviene, no ya del conflicto entre vida y razón, o entre vida y materia, tomadas como términos absolutos, sino precisamente del sentimiento de su inseparabilidad. La materia como la razón es indispensable al juego de la vida, por lo tanto debemos amarla y odiarla al propio tiempo, querer y no querer el triunfo universal del espíritu; quererlo porque de lo contrario abandonaríamos la partida, no quererlo porque si llegáramos a abolir la materia nos aboliríamos con ella.

Si suprimiéramos la materia nos quedaría según Unamuno el máximo sacrificio religioso: ahogarnos en el seno de la conciencia divina. Pero es que ya no habría conciencia divina tampoco, porque, abolida la materia, todo se disiparía en la vacua unidad de la nada.

Pero este misterio de la discordia y de la unión indisoluble entre vida y materia tiene todavía otro aspecto inquietante: el problema del mal. La vida es el bien, la materia es el mal, dice Unamuno, pero si la materia

como el dolor que ella engendra son indispensables a la vida, el mal también lo es. Y si Dios es la vida por excelencia, el mal es una parte de Dios, un elemento indispensable de crueldad y de negación y no una simple forma de laxitud como parece pensar Unamuno. (10)

---

(10).—Estas indicaciones se refieren sobre todo a la actitud de Unamuno ante el problema del mal en **El Sentimiento Trágico de la Vida** (1912), pues en **L'Angonie du Christianisme** (1925) leemos lo siguiente que parece revelar un cambio en dicha actitud: **más allá, Jenseits**, es una fórmula germánica del progresista Nietzsche. Dios está dentro del bien y del mal, y los envuelve, como la eternidad está dentro del pasado y del porvenir y los envuelve, y no más allá del tiempo". Y no es que el mal se transfigure y pierda por así decirlo su maldad al incorporarse en el conjunto de la vida universal, porque Dios no está más allá sino dentro del conflicto en que el bien y el mal se confrontan.

III

LA CUESTION PRACTICA Y EL QUIJOTISMO



**L**A religión pertenece a la actividad práctica del espíritu según Unamuno. Ella no nos da un conocimiento sino que ofrece a nuestro anhelo de inmortalidad una incierta esperanza. Y como quiera que de esa incierta esperanza depende nuestra vida, es al fin y al cabo la religión quien a la vez disciplina y promueve nuestra actividad toda. Y así no es la moral el fundamento de la religión sino al contrario, es la religión el fundamento de la moral.

En verdad de todo lo que llevamos dicho puede inferirse cual será la filosofía práctica de Unamuno, no porque ella derive como la consecuencia lógica de una premisa, sino porque va envuelta en el sentimiento profundo de la vida que Unamuno traduce. Ella emerge de la desesperación como un imperativo a la vez absurdo y heroico. Vivir como si la inmortalidad fuera afectiva. Merecer la eternidad de tal modo que si como dice Oberman la nada nos está reservada, por lo menos sea ello una injusticia.

El hambre de no morir y la posibilidad de eternización que él entraña, implican ya una dirección para el trabajo humano. Si queremos la inmortalidad esforcémonos por ser insustituibles en nuestro oficio o profesión. Así crearemos una como necesidad cósmica que nos mantenga en la vida, pues seremos un elemento irremplazable, una fuerza ineludible. Pero sobre todo así impregnaremos el trabajo de religiosidad y lo santificaremos. El propio anhelo de inmortalidad determinará nuestra conducta para con nuestros semejantes, inspirándonos en primer término un amor compasivo por ellos y luego impulsándonos a grabar en sus almas nuestra huella. Porque la conservación egoísta y cerrada de una mezquina individualidad no basta a una alma verdaderamente religiosa y apasionada. Esta quiera acrecentarse, difundirse, ofrecerse a los demás como alimento y a su vez nutrirse de ellos.

Un amor así no es contemplativo, por el contrario, es dominante, proselitista. Lejos de mantenerse en una estéril actitud espectacular el amor religioso lucha en una cruzada incesante por llevar a las almas al camino de la inmortalidad y de la salud. Más en ese empeño por penetrar en las otras almas y por extender hasta el infinito nuestra propia vida, al par que entramos en contacto con una realidad más vasta y más verdadera que la nuestra — la realidad colectiva, la comunidad social — sentimos nuestra profunda so-

lidaridad con ella y así no sólo, comulgamos en la esperanza sino que participamos en la culpa común. “Cristo el inocente, como conocía mejor que nadie la intensidad de la culpa, era en un cierto sentido el más culpable. En El llegó a conciencia, la divinidad de la humanidad y con ella su culpabilidad”. (11)

Sed perfectos como vuestro Padre nos dice Jesucristo. Es decir, llegad hasta El, confundíos con él, por obra del amor y de la fé. De manera que el cristianismo lejos de ser como se ha sostenido, una moral de esclavos, promueve por el contrario, a todos los hombres a la dignidad de amos y de dioses.

Dos propósitos declara Unamuno, le han guiado al escribir los ensayos centrales de su obra religiosa: esbozar una filosofía del sentimiento trágico de la vida y probar que esa es una filosofía española. o mejor quijotesca, puesto que don Quijote es la eterna y suprema expresión del alma española.

Se ha acusado a España, observa, de no tener filosofía, de carecer de metafísica. Eso es exacto, si por filosofía se entiende un simple sistema ideológico, pe-

---

(11).—Del sentimiento trágico de la Vida, 284.

ro deja de serlo si la filosofía es una reflexión sobre la vida. En ese caso España tiene en su literatura y en su historia una filosofía. Filosofía trágica y por lo tanto religiosa que contra la razón busca lo imposible y que viviendo en un terrible dualismo entre la realidad y el anhelo hace que al fin y al cabo la realidad capitule ante la fuerza generosa del anhelo apasionado. No es un simple azar el que, al modo que un Italiano, Croce, descubre el valor normativo y universal de lo económico, un español descubra que lo religioso en general y especialmente el catolicismo español, es en el fondo, una economía de lo eterno. Economía de lo eterno, es decir, empeño por conquistar desde la tierra, el derecho a la eternidad, ansía por asegurar la vida inmortal del alma contra todos los obstáculos de la razón o de la ciencia.

Y bien, ese anhelo de eternidad que contra los obstáculos opuestos por la razón y por la ciencia erige su desesperada esperanza es para Unamuno, el quijotismo. Don Quijote en efecto, impulsado por su sed de gloria imperecedera, de eterna fama, combate, en nombre de un ideal irrealizable, contra el mundo mezquino pero real de la miseria humana. Ese mundo se mofa de él y aparentemente lo vence en el combate singular a que Don Quijote lo invita. Mas, en verdad, el noble caballero sale siempre invicto porque con la fuerza interior de su pasión y con tanto querer y esperar logra

crear sobre el mundo fugaz que lo ~~venimos~~<sup>vee</sup> la realidad inmortal de su quimera.

Don Quijote es la encarnación más fecunda del hambre de eternidad. Su anhelo de fama imperecedera, no es sino el anhelo de no morir; las aventuras de su existencia caballeresca sólo fueron las peripecias de una ambición de vida eterna. Don Quijote es el símbolo admirable de cómo el ansia de inmortalidad puede engendrar las más altas virtudes y promover sin término, la energía creadora y heroica, Don Quijote ilustra aquella ley misteriosa en cuya virtud, desde el fondo más humano de su naturaleza, el deseo de gloria personal, elevase el hombre a las más excelsas posibilidades de la vida divina.

“Amó Don Quijote a la gloria encarnada en mujer” (12) más exactamente quizá la gloria que él perseguía no era sino la sublimación de su amor por Dulcinea, la expresión espiritual de un sentimiento reprimido, recóndito. De todos modos, amor a la gloria en Dulcinea o amor a Dulcinea en la gloria, el de Don Quijote es el amor a la inmortalidad, a la vida

---

(12).—Vida de Don Quijote y Sancho, pág. 24.

perdurable. “Y es que en el amor a mujer arraiga el ansia de inmortalidad, pues es en él donde el instinto de perpetuación vence y subyuga al de conservación, sobreponiéndose así lo sustancial a lo meramente aparential. Ansia de inmortalidad nos lleva a amar a la mujer y así fue como Don Quijote juntó en Dulcinea a la mujer y a la gloria y ya que no pudiera perpetuarse por ella en hijos de carne, buscó eternizarse por ella en hazañas de espíritu” (13).

El quijotismo español, es el catolicismo español (14) irracional, sediento de vida y de inmortalidad. Don Quijote y Unamuno que representa su espíritu, pe-

---

(13).—Ibid, pág. 80.

(14).—Tanto en la Vida de Don Quijote y Sancho como en el Sentimiento Trágico de la vida afirma Unamuno el parentesco espiritual entre Iñigo de Loyola y Don Quijote. En cuanto a la mística que Unamuno considera (Ensayos, Madrid 1916, vol. I pág. 150-151) como la filosofía castiza del alma castellana, no es en el fondo sino una sublimación del Quijotismo. Don Quijote lucha por conquistar eterna fama, gloria imperecedera; mueve también en los místicos un ansia infinita de eternidad, sólo que su ambición es más sustancial porque se dirige nada menos que a conquistar “por renuncia del mundo la posesión de Dios”, (Ibid, pág. 155; véase también Vida de Don Quijote y Sancho, cap. LVIII).

lean por traer una nueva e imposible edad media, dualística, contradictoria, apasionada. Actitud esencialmente romántica porque pide lo imposible y lo crea. Actitud esencialmente trágica, porque en ese clamor Don Quijote está dividido y lucha con el propio temor de que su anhelo sea absurdo y quimérico. Sabe demasiado, más por encima de su saber destructivo, arde invencible su pasión.

La misión de Don Quijote es clamar en el desierto, que también el desierto “oye aunque no oigan los hombres, y un día se convertirá en selva sonora y esa voz solitaria que va pasando como semilla, dará un cedro gigantesco que con sus cien mil lenguas cantará un hosama eterno al Señor de la vida y de la muerte”. (15).

Clamar en el desierto, porque el desierto tiene oídos, he ahí una frase en que se condensa toda la contradicción del alma española. “Clamar en el desierto”, es el realismo desolado y solitario; “porque el desierto oye”, es la porfía mística que desafía el absurdo y proyecta su obstinada esperanza. Cuando Keyserling (16), dice que Unamuno es el contemporáneo que mejor encarna el sentimiento español de la vida,

---

(15).—Del Sentimiento Trágico de la Vida, pág. 320.

(16).—Das Spektrum Europas, Heidelberg, 1928.

piensa de seguro en esa dualidad de un realismo sin contemporizaciones y de una quimera que no abdica, en su ruda lealtad de hombre del desierto que rechazando soluciones falaces, prefiere aceptar, descarnada, la tragedia.

---

IV

EL CRISTIANISMO Y SU AGONIA



**U**NAMUNO, como Pascal, no concibe a Dios sin Jesucristo. Y es que, como dice Pascal, Jesucristo es el verdadero Dios de los hombres. Cristo es el Dios sufriente y viviente que muere para resucitar y resucitarnos. Pero sobre todo, Cristo es el Dios que agoniza en la cristiandad, porque la cristiandad es el Cristo.

Mas, la agonía no es como pudiera suponerse la extinción de la vida; es por el contrario la lucha de la vida contra la muerte o mejor, la vida misma en cuanto conflicto, división interior. Y así la vida cristiana es la agonía del cristianismo, el combate que en el propio seno de la conciencia y del amor cristianos, libran entre sí, los elementos antagónicos — igualmente irreductibles y necesarios — que ellos contienen.

El cristianismo es un esfuerzo desesperado por combatir la angustia de la muerte, con una esperanza de

vida. Esa esperanza es el Cristo. Mas, sucede que apenas comienza a iluminar el alma de los hombres, esa esperanza tendría que defenderse contra las innumerables posibilidades de muerte que ella encierra. Defenderse contra la muerte y en cierto modo, vivir de esa guerra con lo cual se origina la trágica agonía del cristianismo, en que se combaten y al propio tiempo, se afirman las más hondas aspiraciones vitales del hombre.

El carácter agónico del Cristo y del sentimiento de la vida que El instituye, está ya de modo indudable expresado en sus propias palabras: "Yo no he venido a traer la paz sino la guerra". Pero tal vez, más que en ninguna otra ocasión Jesucristo consagró en su persona, la simiente inmortal de desesperación y de agonía cuando dijo: "Yo soy el camino, la verdad y la vida". Porque, ¿se puede ser al mismo tiempo, la verdad y la vida? ¿No es al contrario, la verdad enemiga de la vida? ¿y no anunció Cristo al reunir las como los atributos de su persona y de su enseñanza, la futura división interior de quienes en El buscan la verdad y la vida?

La división interior estaba preparada ya de modo concreto por el hecho de que el Cristianismo Primitivo — o para hablar con más propiedad el Evangelismo — era fundamentalmente apocalíptico. Anunciaba el próximo fin del mundo y la consiguiente resurrección de la

carne al modo judaico. Y como quiera que el fin anunciado no llegara, buscó el alma cristiana una nueva posibilidad de esperanza, la cual entrando en pugna con la antigua había de generar un terrible debate agónico.

Lo vemos en San Pablo, con caracteres de singular intensidad. En su alma combaten dos concepciones antagónicas de la inmortalidad: la concepción de origen judío que toma como base la resurrección de la carne y la concepción de origen griego, de carácter espiritual, pneumático. Lucha trágica, porque los términos que en ella se confrontan, a la vez se oponen y se necesitan. De modo que al alma se le plantean estas dos exigencias contradictorias: la de abrazar los dos extremos del dilema, la de optar por uno de ellos solamente.

Se oponen y se necesitan, esa forma de inmortalidad espiritual, que es la historia (perduración del nombre, influencia de la obra a través del tiempo) y esa forma de la inmortalidad de la carne que es la descendencia por obra de la generación física. Se oponen porque la virilidad carnal es en cierto modo hostil a la obra virginal, ideal del espíritu; se necesitan por qué la carne es como el vehículo del espíritu y la condición de su eficacia. Y el hombre que quiere ser inmortal, así en la carne como en la historia, agoniza.

Otra forma del conflicto entre carne y espíritu, es la eterna oposición entre el verbo y la letra. El verbo es el espíritu, la letra es la materia. Pero el verbo necesita de la materia, "Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros". La enseñanza de Jesucristo era oral, pero vino la escritura y lo evangélico se hizo Biblia y nació la letra, enemiga del verbo.

San Pablo, es el hombre de la letra dice Unamuno, del libro, que frente a la religión puramente evangélica crea la religión bíblica. De la letra nace el dogma y de la agonía del dogma, nacen las herejías que lo combaten y por lo tanto, lo afirman. La más grande de todas, la Reforma, que fue la explosión de la letra, pero que restableciendo la vieja contradicción latente, quiere resucitar en ella la palabra, sacar del libro el verbo, de la historia, el Evangelio. Con lo cual comienza una nueva agonía.

"El Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros", quiere decir que el Verbo asumió una envoltura corporal y descendió para vivir entre los hombres en cierto lugar de la tierra y en determinada fecha del tiempo. Y he ahí planteado el tremendo problema de la historicidad de Jesús que la crítica hace cada vez

más inquietante y que Unamuno exaspera, acaso porque conviene que dicha cuestión permanezca insoluble como un fermento inmortal de desesperación y de vida.

Unamuno distingue en lo que podríamos llamar la materia histórica, dos esferas de existencia: la realidad y la personalidad. La realidad, es la existencia de las cosas tomadas en cierto modo en sí, fuera del espíritu que las contempla; la personalidad, es la existencia entendida como eficacia, como fecundidad espirituales. Don Quijote por ejemplo, tiene más existencia personal que el propio Cervantes; pues si Cervantes existe en la historia, es gracias a la vida que en la perennidad de su fama y de su gloria, le infunde Don Quijote. ¿Y Cristo? Cristo nos dice Unamuno, existe en la cristiandad. Cristo es nuestro anhelo y nuestra esperanza, es nuestra alma que muere y resucita por obra del amor y del dolor. Cristo es nosotros mismos.

Y bien, el cristiano exige que Cristo haya tenido una existencia carnal, física, en un cierto lugar del espacio o en una determinada época del tiempo. Y lo exige porque, si le es dable admirar y aun amar las creaciones de la fantasía y del sentimiento individuales o colectivos, no puede rezar a un símbolo, ni a un poema, ni a una idea. Y es que el anhelo religioso pide realidad, la realidad de alguien que exista fuera del

alma que lo anhela, de alguien que, independiente en cierto modo, del grito que lo llama, pueda escucharlo y bendecirlo.

Juntamente, con estas contradicciones hay otra no menos trágica, derivada de la posición del cristianismo frente a la vida social. El cristianismo en su pureza es un individualismo absoluto, como que es una preparación para la muerte y hemos de morir solos. Por lo tanto, al cristianismo le son completamente extrañas todas las cuestiones económicas, políticas, jurídicas y en general, todos los intereses y pasiones que componen la vida del mundo.

Pero el cristiano es hombre y debe vivir en sociedad, por lo tanto, en la lucha donde se combaten y se vivifican su cristianismo y la sociedad. Y ni siquiera la moral, el deber y la justicia pertenecen en esencia al cristianismo, puesto que en él la acción no se inspira en el respeto al deber, sino en el tenor de la muerte y en el amor que no son sentimientos morales. Y es que la moral es social y por lo tanto, hostil a esa economía de lo eterno, a ese hedonismo trascendental en que consiste toda religión y especialmente el cristianismo.

En consecuencia, todas las tentativas encaminadas a plegar la religión cristiana a determinadas opiniones, políticas, económicas o sociales, o bien acusan el profundo anticristianismo de quienes pretenden utilizar la religión como un instrumento de gobierno o bien, y es lo más frecuente, encubren la trágica agonía, la lucha entre dos formas de vida que se concilian en la apariencia pero que en realidad desgarran el corazón de quienes las profesan.

Ese duelo entre cristianismo y sociedad, podemos contemplarlo en la perspectiva más vasta que nos ofrece la radical oposición entre cristianismo y civilización. El cristianismo es el más allá, la civilización el aquí y el hoy. Y sin embargo, ni el cristianismo puede vivir sin la civilización, ni la civilización sin el cristianismo. Cristianismo y civilización se oponen y se necesitan como la razón y la voluntad, la carne y el espíritu. Y como no pueden ni ignorarse ni suprimirse, agonizan.

Pero todas estas agonías están como envueltas, penetradas por la agonía del amor y de la fé. Como ya hemos visto el amor trágico por el mundo quiere salvar a éste del anonadamiento para salvarnos con él. Y acude a Dios. Pero no a la mera idea de Dios, sino al Dios vivo y personal que sufre, muere y resucita. Ese Dios sufre, muere y resucita en nosotros y por nosotros, pero es al propio tiempo, nuestro alimento de vida.

Y el amor con que amamos a Dios es un amor agónico. No nos basta haber creado a Dios, necesitamos a nuestro turno, ser creados por El y como nunca sabremos si el divino objeto de nuestro anhelo existe realmente, nos desesperamos. De manera que la agonía del amor religioso deriva en primer término de la compasión por la tragedia divina y luego de la tortura de no saber si esa tragedia es algo más que la proyección de nuestra angustia en el vacío.

El alma es la Sunamita que calienta con sus besos la agonía de Dios. Dios es el amado agónico que enciende los ardores del alma y la mantiene en la desesperación que es su vida.

En lo ya dicho va insinuando que la agonía del amor, es la agonía de la fé. El amor es una voluntad de comunión en el dolor. La fé es la voluntad del alma de creer en el amado y de poner en sus manos, con su esperanza eterna, la totalidad de su destino. Y agoniza la fé como el amor porque la asedia la duda, porque preñada de incertidumbre vé vacilar su esperanza, Esperanza que vuelve a encontrar como el don con que el amado calma su anhelo suplicante. Hay pues en la fé una sumisión fundamental del al-

ma a la palabra del amado. Por lo tanto, implicando un elemento de pasividad, de recepción confiada y rendida, la fé más que viril sería femenina.

Aquí muestra Unamuno como la virilidad, apetito masculino de procreación, simple **gana** y no verdadera voluntad de creer, decisión autónoma, libre albedrío, lejos de suscitar la fé, lleva al desgano, a esa falta total de aspiración y de interés que él llama **nadismo** y que tantas expresiones encuentra en la virilidad española.

La fé, el espíritu no nace de la virilidad, sino de la feminidad. Y sobre todo, de la feminidad promovida al rango excelso de la maternidad virginal. Si en el orden de la carne Adán es padre de Eva, en el orden del espíritu, la Virgen María es madre del Creador Madre llena de gracia, dulce fuente de consuelo y de vida.

Unamuno llega a preguntarse, si Dios es femenino. Y su pregunta tiene un profundo sentido, porque si Dios es el origen de la vida universal ¿no es cómo un seno materno de donde brotan todas las existencias? Y el misticismo, ese anhelo de morir para vivir ¿qué es, sino el ansia por reintegrarse en la noche promordial que los griegos simbolizaban en la deidad femenina de Demeter y en cuya oscuridad veneraban conjuntamente los secretos de la generación y de la muerte?

El espíritu femenino es creador, porque no se yergue como el espíritu viril, lleno de luces insuficientes

y del aprecio orgulloso de sus propias fuerzas, porque acepta la gracia inmerecida con que Dios la favorece.

Y así en esta oposición entre virilidad y feminidad, palpita acaso esta otra; la del orgullo y la humildad, mientras luce en la altura la palabra evangélica que promete a los humildes y no a los orgullosos el Reino de los Cielos.

CONCLUSION



**N**O he pretendido imponer un orden sistemático al desorden natural de Unamuno, ni hacer una exposición exhaustiva de su experiencia religiosa. No he querido disimular bajo una apariencia arquitectural sus contradicciones íntimas, ni condensar en unas cuantas páginas su inagotable riqueza. He dicho que la oposición entre razón y vida es el fondo más profundo de dicha experiencia y he procurado mostrar como de ese conflicto nacen todos los demás que constituyen la vida religiosa. Pero sería absurdo suponer que la derivación se hace por vía lógica o científica. En realidad esos conflictos son las fases concretas de una historia interior, y el conflicto fundamental a que aludimos es como un fermento que se encuentra en todos ellos, pero cuyas posibilidades de desarrollo son racionalmente imprevisibles. Por lo demás, ningún resumen, ninguna definición, ninguna fórmula podrían aprisionar la complejidad de esa experiencia. Esa experiencia es vida y por lo tanto indefinible.

Es indudable que el propósito central de Unamuno no es especulativo. Mas, como quiera que él atribuye a su experiencia un valor universal, hay en su obra un aspecto filosófico y hasta científico que cabe examinar. Cuando contemplamos ese aspecto descubrimos en él estos dos intereses primordiales: un interés psicológico y un interés metafísico. Hay por una parte la descripción penetrante de una experiencia personal y por otra, de modo más o menos tácito o explícito, el desarrollo de los postulados metafísicos que hacen posible esa experiencia.

En cuanto al interés psicológico, ~~los alemanes dirían que el maestro español ha escrito una fenomenología de la vida religiosa.~~ Unamuno en efecto, encuentra un fenómeno fundamental: la desesperación, e intenta derivar de él todos los otros. Pero podría preguntarse ¿es en realidad la desesperación el único resorte esencial de la vida religiosa? Nos parece que no.

Hay además de la desesperación, en el contenido más hondo de esta vida un elemento esencial a saber: el sentimiento de presencia. El hombre religioso y sobre todo el místico sienten a Dios como algo indefinible, inefable, pero presente, lo sienten sobre todo como una realidad dominadora, a veces adorable, a menudo terrible, ante la cual se niega y en cuya inmensidad quisiera absorberse el alma individual.

Y no es que Unamuno desconozca ese elemento. Lo conoce pero no le dá el suficiente relieve. "Una y otra vez escribe, durante mi vida heme visto en trance de suspensión sobre el abismo; una y otra vez heme encontrado sobre encrucijadas en que se me abrían un haz de senderos, tomando uno de los cuales renunciaba a los demás pues que los caminos de la vida son irrevertibles, y una y otra vez en tales únicos momentos he sentido el empuje de una fuerza consciente, soberana y amorosa. Y abresele a uno luego la senda del Señor". Todo lo cual no es sólo desesperación y esperanza sino también presencia. Además Unamuno asimila de modo constante el amor al conocimiento. Y bien, si es así, si como diría Bergson el amor nos transporta al interior mismo del objeto amado, el amor nos entrega junto con la conciencia de nuestra propia actividad, el sentimiento oscuro pero cierto de haber encontrado el ser a quien buscábamos. Y ese es el sentimiento de presencia.

En cuanto al interés metafísico, todo él se concentra al rededor de este motivo inagotable y profundo: la realidad es oposición. Discordia que no solo pone frente a frente dos posibilidades irreductibles de existencia, sino que por decirlo así, se enciende en el seno de esas posibilidades tomadas a parte y forma de ese modo una infinidad de conflictos internos incluidos en el gran conflicto cósmico.

Pero si ese conflicto es división, ruptura, también es unidad, desde que sólo se combaten los elementos que tienen algo de común puesto que una forma de vida sólo existe por su oposición a otras posibilidades de existencia. Esa unidad que a la vez se constituye y se desgarrá por la lucha de las tendencias opuestas que ella implica, es la agonía. Y así se nos ocurre pensar que la metafísica de Unamuno es una reflexión sobre la agonía universal.

En las páginas precedentes he procurado seguir su desarrollo. Ahora quiero mostrar tan sólo y muy brevemente, como la desesperación religiosa que la inspira envuelve en el sentimiento de una misma tragedia toda la actividad del espíritu, así la moral como la estética y científica.

“Y el alma, escribe, mi alma al menos, anhela otra cosa, no obsorción, no quietud, no paz, sino eterno acercarse sin llegar nunca, inacabable anhelo, eterna esperanza que eternamente se renueva sin acabarse del todo nunca”. Acercarse, ¿pero a donde? Si se concibe un punto de llegada, un fin último y supremo, por lejano, por remoto que se le suponga, es que se admite un absoluto inmóvil, situado fuera del conflicto y del tiempo y hacia donde quisiera dirigirse el devenir inquieto, corruptible y discorde. Y si por otra parte se sostiene que toda realidad es lucha, es que se identifica el absoluto inmóvil con la nada y que por lo tan-

to se denuncian todos los ideales que bajo los nombres de belleza, de verdad o de bien prometen la armonía, la adecuación, la paz, pues todos ellos tienden a suprimir el conflicto y son en consecuencia formas en que se disimula la misma amenaza de muerte. Y sin embargo no debemos suprimir esos ideales, porque de hacerlo aboliríamos un término necesario en la dialéctica vital. No podemos pues ni conservarlos ni destruirlos. Y debemos anhelar dos cosas opuestas al mismo tiempo: debemos anhelar que el fin se aproxime y alejarlo, para que pueda proseguirse sin término el misterio sagrado y cruel de la vida.

Marmeladov, el desolado personaje de Dostoyevsky, había llegado al colmo de la tragedia porque "ya no sabía a donde ir". El hombre moderno es en cierto modo ese personaje que no sabe ya adonde ir porque su razón ha denunciado como puras falacias los ideales que en otro tiempo orientaban el esfuerzo humano y ponían más allá de su angustia un horizonte de esperanza. Mas en la vasta tragedia del hombre hay dos categorías de espíritus: la de quienes colocan sobre todas las cosas el sentido de la vida; la de quienes, como Alioscha Karamasov aman la vida antes que el sentido de la vida. A los primeros ya no les queda sino morir, puesto que han descubierto que la vida no tiene sentido, a los segundos les toca encontrar en la desesperación la esperanza y en la propia tragedia la alegría.

Unamuno, Dostoyevsky, Nietzsche pertenecen a esta segunda categoría de espíritus: aman la vida sobre todas las cosas y la vida les entrega su secreto jubiloso y terrible.

“El amor busca con furia a través del mundo algo que esté allende este, y como no lo halla, se desespera”. Pero ¿que es lo que busca? Se infiere que es un yo más vasto en que el yo personal del hombre pudiera incorporarse sin perderse, algo como un océano en que la gota pudiera vivir al propio tiempo la limitación que la define como una existencia irreductible y la totalidad infinita en que se disuelve. Es la suprema experiencia mística lo que Unamuno busca y su tragedia personal estriba en que no la alcanza. Empero en su desesperación escucha acaso la voz lejana y próxima misteriosa y evidente que confortaba el alma de San Agustín con estas eternas palabras: “no me buscarías sino me hubieras ya encontrado”.

Y tal es la suprema enseñanza del drama interminable en que la vida y la muerte se confrontan para la mayor gloria de la vida: si no te angustiaras y murieras no vivirías: en el dolor profundo de tu angustia que quiere vivir y que muere, allí está la vida. Esa es la vida.

I N D I C E



## INDICE

	Pág.
	-----
Introducción .. .. .	7
Pascal .. .. .	21
La Religiosidad de Dostoyevsky .. .. .	48
La Inquietud Religiosa de Miguel de Unamuno	71
Introducción .. .. .	75
I Razón y Vida .. .. .	77
II La Filosofía de la Desesperación .. .. .	91
III La cuestión Práctica y el Quijotismo .. .. .	107
IV El Cristianismo y su Agonía .. .. .	117
Conclusión .. .. .	129







