

LAS INFLUENCIAS GNÓSTICAS EN EL PENSAMIENTO DE UNAMUNO¹

The gnostic influences in the Unamuno's thoughts

Mario SECCHI

Universidad de Cagliari (Italia)

RESUMEN: El 1897 se revela como un año cada vez más importante en la formación del pensamiento de Unamuno. La lectura de la *Dogmengeschichte* de Harnack le permite conocer los fundamentos de la doctrina gnóstica, hacia la cual él tendrá una doble actitud de rechazo y de contextual influencia sobre temas decisivos como la relación hombre – mundo – Dios.

Palabras claves: conocimiento, fe, hombre, Dios.

ABSTRACT: The 1897 is a very important year in the formation of Unamuno's thoughts. The reading of *Dogmengeschichte* by Harnack permits him to discover the principles of the gnostic doctrine, towards which his attitude will be one of rejection and of contextual influence on the decisive arguments, such as the relationship between man – world – God.

Key words: knowledge, faith, man, God.

La influencia que el protestantismo ha ejercido en el pensamiento de Unamuno está desde hace tiempo en el centro de un férvido debate que ha llevado a menudo a resultados contrastantes. Autores críticos de la obra del pensador español, en efecto, han subrayado la dependencia o la autonomía del pensador vasco con las corrientes protestantes europeas. Martínez Barrera, en su estudio *Miguel de*

1. La traducción del italiano al español de este estudio ha sido cuidada por D. Pietro Loi, profesor de la Universidad de Salamanca y revisada por D. Antonio Sandoval Ullán (Fac. Filosofía. Univ. Salamanca).

*Unamuno y el Protestantismo Liberal Alemán*², de 1982, reconstruyendo las etapas más significativas del itinerario religioso de Unamuno, sitúa en los años que van de 1900 a 1907 una explícita simpatía que Unamuno siente hacia el protestantismo liberal alemán, sobre todo hacia sus máximos exponentes Ritschl, Harnack, Hermann. Pero, a partir del año siguiente, 1908, Unamuno se distancia del protestantismo, empujado por un renovado interés por España y sus profundas raíces religiosas que ahondan en el catolicismo. Según Martínez Barrera, la adhesión al protestantismo es de entender sólo como un episodio transitorio y pasajero en la evolución de la religiosidad de Unamuno³.

Al contrario, Nelson R. Orringer, profesor de la Universidad de Connecticut, en el estudio *Unamuno y los protestantes liberales*⁴, de 1985, da un vuelco a las conclusiones de Martínez Barrera y propone la definición de un «Unamuno católico ritschliano»⁵, es decir que en el catolicismo, nunca claramente rechazado por Unamuno, estarían anidadas concepciones típicamente protestantes, heredadas sobre todo de Ritschl. La distancia entre los dos estudios ahora examinados está subrayada por el duro juicio con el cual Orringer sanciona la obra de Martínez Barrera, a la que sólo dedica una nota: «Después de entregar nuestro manuscrito para la publicación, hemos recibido el libro de José Martínez Barrera *Miguel de Unamuno y el Protestantismo Liberal Alemán*, que complementa al nuestro. ... Sin análisis, rigor metódico, ni enfoque, este trabajo concluye que «el protestantismo liberal alemán no ha supuesto una influencia decisiva y determinante en la trayectoria religiosa de Unamuno. Nuestro libro... demuestra todo lo contrario mediante el análisis y la síntesis del ensayo capital⁶ de D. Miguel»⁷.

Aún considerando de gran interés este debate, en las siguientes páginas no se afrontará un estudio específico sobre éste, ya que el protestantismo quedará bastante en el fondo, como horizonte de referencia. Objeto de este estudio será, en efecto, la preciosa herencia que Unamuno recibió después de haber leído a los protestantes alemanes de finales del siglo XIX. Me refiero al acercamiento, al conocimiento del gnosticismo⁸, que, como veremos, aún constituyendo un punto de referencia

2. Publicado por Imprenta Nacional, Caracas, 1982.

3. Cf. *ibidem*, p. 280.

4. Publicado por Editorial Gredos, Madrid, 1985.

5. *Ibidem*, p. 223.

6. Se refiere a *Del sentimiento trágico de la vida*, del 1912.

7. N. ORRINGER, *Unamuno y los protestantes liberales*, cit., p. 56.

8. En este estudio no se afrontará ni un punto que, en otro campo, puede resultar decisivo: si el gnosticismo tiene o no orígenes cristianos. Estudios recientes llevan a pensar que el gnosticismo tuvo un origen precristiano y un desarrollo que, junto al cristiano, vio florecer un gnosticismo pagano y/o anticristiano. No vamos a entrar en este campo porque es de muy poca importancia en los éxitos del pensamiento unamuniano. Es suficiente el hecho de que Unamuno conoció el gnosticismo a través de la exposición de Harnack, que para nosotros sigue siendo la referencia principal para hallar las influencias gnósticas en el pensamiento del escritor español.

polémico del pensamiento unamuniano, acaba por influir, en mi opinión profundamente y por acompañar el desarrollo del pensamiento del escritor vasco.

UNAMUNO, LECTOR DE HARNACK

En una carta a Pedro Múgica con fecha de 6 de febrero del 1897, Unamuno escribe: «Ahora leo la hermosa y extensa *Dogmengeschichte* de Harnack»⁹. Esta lectura, que coincide con su periodo de mayor crisis espiritual, reviste desde el primer momento una particular relevancia, también en consideración de que el teólogo alemán se menciona a menudo en el *Diario íntimo*¹⁰. En el mismo *Diario*, en mayo de 1897, Unamuno nos proporciona un relato del impacto que la lectura de la *Dogmengeschichte* ha tenido en su sistema de pensamiento: «Me dediqué a estudiar la religión como curiosa materia de estudio, como producto natural, como pábulo a mi curiosidad. Preparaba una «Filosofía de la Religión» y me engolfé en la «Historia de los Dogmas» de Harnack. Y hoy me parecen mis viejas teorías puro asunto de curiosidad»¹¹. Un poco más adelante, Unamuno exclama: «Y no sé lo que me pasa. No sé si mi pobre cabeza va a poder resistir estos embates»¹².

De hecho, como justamente observa Martínez Barrera: «Puede decirse que la *Dogmengeschichte* ha fomentado en Unamuno su creciente interés por los estudios religiosos, introduciéndole en el vasto campo de la crítica histórica y de la exégesis protestante liberal. El mismo afirma en más de una ocasión que la mencionada obra de Harnack le ha abierto grandes horizontes, interesándole en las últimas evoluciones de la teología protestante luterana. A través del enorme aparato bibliográfico de la *Dogmengeschichte*, Unamuno logra entrever el rico panorama que le ofrece la teología protestante del siglo XIX y recabar una primera información sobre autores y obras que más tarde formarán parte de su repertorio de lecturas»¹³.

Sin embargo, lo que a nosotros nos interesa no es tanto la influencia que ejerce la *Dogmengeschichte* de Harnack en el pensamiento de Unamuno, como el hecho de que, en mi opinión, el encuentro con ésta haya sido determinante para el conocimiento del movimiento gnóstico.

9. La carta a Múgica se cita en M. MARTÍNEZ BARRERA, *Miguel de Unamuno y el Protestantismo Liberal Alemán*, cit., p. 179.

10. He podido contar en el *Diario íntimo* cuatro citas directas. Cf. UNAMUNO, *Diario íntimo*, Alianza Editorial, Madrid, 1996, p. 65, 72, 128, 203.

11. UNAMUNO, *Ibíd.*, p. 127-128.

12. *Ibíd.*

13. J. M. MARTÍNEZ BARRERA, *Miguel de Unamuno y el Protestantismo Liberal Alemán*, cit., p. 188.

UNAMUNO Y EL GNOSTICISMO

Del gnosticismo en general, como actitud que privilegia el conocimiento de verdades secretas respecto a la confianza en la realización de las promesas de Cristo, Unamuno se ocupa por primera vez en un breve artículo fechado el 30 de enero de 1897, en el mismo periodo en que leía la *Dogmengeschichte*. Este artículo, titulado *¡Pistis y no gnosis!*, fue publicado en Madrid en la *Revista Ibero Americana*. El mismo artículo, tres años más tarde, fue ampliado con el título *La fe*, y más tarde publicado, en 1916, en el segundo tomo de los *Ensayos*.

En este artículo, Unamuno destaca que el cristianismo de la comunidad primitiva está impregnado de la fe, todavía exenta de dogmas, que nace de la inmediata y reciente presencia en el mundo del Cristo: «Jóvenes las comunidades cristianas esperaban la próxima venida del reino del Hijo de Dios e Hijo del Hombre; la persona y la vida del Divino Maestro eran el norte de sus anhelos y sentires. Sin su persona no se sentían sus enseñanzas; sin su vida no se penetraba en sus obras, inseparables de Él mismo. Sentíanse henchidos de verdadera fe, de la que con la esperanza y el amor se confunde, de lo que se llamó *pistis* —πίστις— fe o confianza, fe religiosa más que teologal, fe pura, y libre todavía de dogmas»¹⁴ Sin embargo, esta fe que se alimentaba del recuerdo de la experiencia de Cristo, tendió a disminuir, se alejaba en el pasado, sin que de la inminencia de la realización de las promesas del reino hubiese una apreciable posibilidad de realización inmediata. Dice Unamuno: «A medida que el calor de la fe iba menguando y mundanizándose la religión, iba la candente masa enfriándose en su superficie y recubriéndose de costra, que le separaba más y más del ambiente, dificultando su más completa aireación. Así se cumplía la fatal separación entre la vida religiosa y la vida común, cuando ésta no debería ser más que una forma de aquélla»¹⁵.

El entusiasmo de la comunidad primitiva, según Unamuno, se esfumó poco a poco y se desvaneció con la desaparición de los que habían tenido experiencia directa de la vida de Cristo y de los acontecimientos que animaron sus últimos días, con el excepcional evento de la Resurrección. De la fe como esperanza y amor, como hemos visto más religiosa que teologal, la primitiva comunidad cristiana asistió a una fosilización de la experiencia y de las palabras que se volvieron, de esta manera, contenidos de fe. Dice Unamuno: «Aparecieron puntos de solidificación y cristalización aquí y allí. La juvenil *pistis* fue siendo sustituida por la gnosis, γνῶσις, el conocimiento, la creencia, y no propiamente la fe; la doctrina y no la esperanza»¹⁶. El pasaje es fundamental: de la experiencia vivida se pasó a la definición de los contenidos de la experiencia, dando un vuelco a la situación inicial que privilegiaba la vida respecto al conocimiento de los contenidos de la misma fe.

14. UNAMUNO, *La fe*, en *Obras Completas*, vol. I, Escelicer, Madrid, 1966, p. 963.

15. Ivi, p. 964.

16. Ibídem.

En este punto se realizó el último paso decisivo: «Empezóse a enseñar que en el conocimiento consiste la vida; convirtiéronse los fines prácticos religiosos en principios teóricos filosóficos, y la religión en una metafísica que se supuso revelada. Nacieron sectas, escuelas, disidencias, dogmas por fin»¹⁷. De la evolución de esta situación nacieron los debates teológicos que llevaron a la definición del símbolo: el credo. Continúa Unamuno: «Poco a poco fue surgiendo el credo, y el día en que se alzó neto y preciso el llamado símbolo de la fe, fue que el espíritu de la *gnosis* había vencido, fue el triunfo del gnosticismo ortodoxo»¹⁸. El momento de individuación del cristiano ya no fue la experiencia del Cristo resucitado, sino el conocimiento y la adhesión a fórmulas aprendidas no ya de lo vivido, sino de la enseñanza recibida: «En adelante, la fe fue para muchos creer lo que no vieron, adherirse a fórmulas: *gnosis*, y no confiar en el reino de la vida eterna: *pistis*, es decir, creer lo que no veían. Así pasa una juventud»¹⁹.

La contraposición entre fe y conocimiento, entre *pistis* y *gnosis*, es fruto, pues, de un doble factor: por una parte el alejamiento en el pasado de la experiencia inicial; por la otra, el encuentro y la contaminación con el pensamiento y la mentalidad helenística, creadora de definiciones y fórmulas fijas. ¿De dónde nace esta concepción del gnosticismo propuesta por Unamuno? Si se tiene en cuenta que, como ya hemos dicho, en el periodo en que Unamuno escribió este artículo, el año 1897, ya estaba leyendo la *Dogmengeschichte* de Harnack, es posible encontrar significativas influencias. En efecto, Harnack dedica al gnosticismo, en sus diversas escuelas, los capítulos cuarto (del título *Die Versuche der Gnostiker, eine apostolische Glaubenslehre und eine christliche Theologie zu schaffen, oder: die acute Verweltlichung des Christenthums*²⁰, y quinto (del título *Das Unternehmen des Marcion, die Atliche Grundlage des Christenthums zu beseitigen, die Tradition zu reinigen und auf Grund des paulinischen Evangeliums die Christenheit zu reformieren*²¹, del primer tomo y el apéndice del tercer tomo (del título *Der Manichäismus*)²². El cuarto capítulo ya por el título indica la herencia dejada en el pensamiento de Unamuno: el gnosticismo es la secularización, es decir la helenización, del cristianismo primitivo. Dice Harnack: «En origen, las comunidades cristianas no eran nada más que sociedades en las que los hombres se reunían para llevar una vida santa sobre la base de una esperanza común, la cual, a su vez, estaba basada en la fe que aquel Dios, el cual había hablado por la boca de los profetas,

17. *Ibidem*.

18. *Ibidem*.

19. *Ibidem*.

20. *Tentativas de los gnósticos de crear una dogmática apostólica y una teología cristiana o sea secularización aguda del cristianismo* (Tr. mía)

21. *Intento de Marción de descuidar del Antiguo Testamento fundamento del cristianismo: purificar la tradición y reformar la cristianidad según el evangelio paulino*. (Tr. mía)

22. A. VON HARNACK, *Dogmengeschichte*, Akademische Verlagbuchhandlung von J. C. B. Mohr Paul Siebeck, Freiburg, 1894, 3 vol.

hubiese mandado al Hijo suyo, Jesucristo, y que, a través de él, hubiese revelado la vida eterna y que en breve tuviera que renderla manifiesta»²³. Es evidente como se hace hincapié en el hecho de que el cristianismo primitivo vivía con la esperanza de la inminente vuelta de Cristo para instaurar su Reino. Añade: «Además de eso no existía ninguna διδοχγή fija. Corría entre el pueblo un gran número de cuentos fantásticos, de ideas y de noticias, pero todo este material todavía no había conseguido subir al grado de religión»²⁴. Lo que faltaba era la sistemacidad, la reflexión teológica de la experiencia de Cristo.

Sin embargo, una vez alejada en el tiempo la esperanza de la realización inmediata del Reino de Cristo, se hizo necesaria la construcción de un aparato teórico capaz de dar sistemacidad a la religión que nacía. Ése, según Harnack, se basaba en que el cristianismo concediera el conocimiento perfecto y condujera a un mayor grado de claridad y de comprensión del Antiguo Testamento²⁵. La experiencia de Cristo, en efecto, daba la llave de lectura para revelar el sentido del Antiguo Testamento, leído ya en clave alegórica y espiritual²⁶. Dice Harnack: «En esta *gnosis* que se hacía remontar hasta el Antiguo Testamento, muchos empezaron a divisar la bendición específica prometida a la fe madura, y a través de la cual se podía conseguir la perfección... Lo que en este enorme trabajo de adaptación se había quedado oscuro e incógnito, se aclaraba ahora por la historia de Jesús, de su nacimiento, de su vida, de sus sufrimientos, de su triunfo final»²⁷. Esto determinó un cambio total de perspectiva: los cristianos de las comunidades primitivas sacaban sus esperanzas del Reino de Cristo, de la experiencia directa de la vida de Jesús; los cristianos de las generaciones sucesivas basaban el contenido de sus creencias en el sostén ofrecido por la revelación. Esto fue la tarea que asumieron los gnósticos, definidos por Harnack «los teólogos del primer siglo. Fueron los primeros en transformar el cristianismo en un sistema de doctrinas (dogmas); fueron los primeros en elaborar sistemáticamente la tradición. Se aprestaron a presentar el cristianismo como religión absoluta, y por eso en oposición abierta con todas las otras religiones, incluso el judaísmo. Pero la religión absoluta para ellos considerada en su contenido, era idéntica al resultado de la filosofía de la religión, a la que se tenía que dar el sostén de una revelación»²⁸.

En definitiva, para Harnack el gnosticismo es, como ya hemos visto, la secularización aguda del cristianismo en el intento de crear una dogmática y una teología y, por lo tanto, directo precursor de la iglesia católica²⁹.

23. HARNACK, *Dogmengeschichte*, cit., vol. I, p. 211. (Tr. mía).

24. *Ibidem*.

25. Cf. *ivi*, p. 212.

26. Cf. *ibidem*.

27. *Ivi*, p. 213. (Tr. mía)

28. *Ivi*, p. 216. (Tr. mía)

29. Cf. *ivi*, p. 219, en nota.

Volviendo a Unamuno, resulta clara la distinción entre la fe evangélica y la fe teologal: la primera es la fe que nace de la experiencia directa de la vicisitud terrena de Cristo, de su muerte y de su resurrección; la segunda, alejándose en el tiempo el recuerdo de la vida de Jesús, se funda en la racionalización de la fe y propone conceptos como objetos de fe (los dogmas)³⁰. En la iglesia católica, pues, con la formulación de los dogmas identificados como verdades de fe, se impuso, según Unamuno, el espíritu gnóstico: «El entusiasmo apocalíptico fue cambiando poco a poco en misticismo neoplatónico, al que la teología hizo arredrar. Temiase los excesos de la fantasía, que suplantaba a la fe, creando extravagancias gnósticas»³¹.

La posición de Harnack, que afirma que el gnosticismo es la secularización aguda del cristianismo, es aceptada por Unamuno. Sin embargo, la actitud del filósofo español hacia Harnack, que bajo este aspecto aparece totalmente coincidente, no está exenta de críticas. Se note, por ejemplo, la separación que se crea entre los dos pensadores a propósito de la interpretación de la doctrina de Arrio: «Este mismo Harnack, un racionalista protestante, nos dice que el arrianismo o unitarismo habría sido la muerte del cristianismo, reduciéndolo a cosmología y a moral, y que sólo sirvió de puente para llevar a los doctos al catolicismo, es decir, de la razón a la fe. Parécele a este mismo docto historiador de los dogmas, indicación del perverso estado de las cosas, el que el hombre Atanasio, que salvó al cristianismo como religión de la comunión viva con Dios, hubiese borrado al Jesús de Nazaret, al histórico, al que no conocieron personalmente ni Pablo ni Atanasio, ni ha conocido Harnack mismo. Entre los protestantes, este Jesús histórico³² sufre bajo el escarpelo de la crítica, mientras vive el Cristo católico, el verdaderamente histórico, el que vive en los siglos garantizando la fe en la inmortalidad y la salvación personales»³³. Sin entrar en el contexto de la interpretación de la función histórica desarrollada por Atanasio en la elaboración del símbolo niceno, sobre todo a propósito de la definición de la *omousía*, de la consustancialidad, es decir, entre Padre

30. A este propósito, se lea el paso del 1908: «Buscar la vida en la verdad, es, pues, buscar en el culto de ésta, ennoblecer y elevar nuestra vida espiritual y no convertir a la verdad, que es, y debe ser siempre viva, en un dogma, que suele ser una cosa muerta». UNAMUNO, *Verdad y vida*, en *Mi religión y otros ensayos*, en *Obras completas*, vol. III, cit., p. 267.

31. UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, en *Obras Completas*, vol. VII, cit., p. 154.

32. Quisiera hacer constar que para Cristo histórico Unamuno no entiende al hombre Jesús que ha enseñado en Galilea hace dos mil años, sino el Cristo es histórico porque aún hoy es capaz de mover a los hombres y actuar. Cf. el siguiente paso: «¿Qué es el Cristo histórico? Todo depende de la manera de sentir y comprender la historia. Cuando yo suelo decir, por ejemplo, que estoy más seguro de la realidad histórica de don Quijote que de la de Cervantes, o que Hamlet, Macbeth, el rey Lear, Otelo..., hicieron a Shakespeare más que éste a ellos, me lo toman a paradoja y creen que es una manera de decir, una figura retórica, y es más bien una doctrina agónica». UNAMUNO, *La agonía del cristianismo*, en *Obras Completas*, vol. VII, cit., p. 318.

33. UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, en *Obras Completas*, vol. VII, cit., p. 147.

e Hijo, definiendo de esta forma la divinidad de Cristo³⁴. Unamuno cree que si Arrio fue exponente de la racionalidad humana que reduce a Jesús a un maestro de moral, sancionando la primacía de la ética sobre el aspecto escatológico, Atanasio representa el espíritu de los «idiotas», es decir del pueblo que, al ir contra razón, no renuncia a su propia inmortalidad. Se vea, además, la diferente interpretación del sacramento de la eucaristía, en la que Harnack reencuentra algo de materialismo y de oscurantismo; Unamuno, al contrario, cree que en la eucaristía se encarna la esencia de la escatología cristiana capaz de llevar al hombre a la deificación por medio del pan de la inmortalidad³⁵.

Clara y evidente aparece, a este propósito una contradicción en el proceder argumentativo de Unamuno. Por una parte, en efecto, el dogma representa, como hemos subrayado varias veces, una cristalización de la experiencia cristiana primitiva, un decaimiento de la potencia originaria de la experiencia del Cristo vivida por la comunidad de los primeros seguidores. Por otra parte, Atanasio, a través de la formulación dogmática del símbolo niceno, vence sobre el intento de Arrio de reducir esta experiencia a un mero aspecto ético, privado de la vitalidad de la experiencia originaria. Antes el dogma es condenado por Unamuno y, luego, exaltado como instrumento eficaz para derrotar el intento de despistar de Arrio. Si es verdad que Unamuno considera vitales sus propias contradicciones, es el caso de tomar en cuenta la invitación de Orringer y considerar las contradicciones de Unamuno en un nivel más profundo, en el que probablemente sea posible encontrar la superación de la contradicción misma. En suma, las contradicciones de Unamuno surgirían más de nuestra incapacidad en comprender del todo el pensamiento del filósofo español que de un efectivo crujir de posiciones contrapuestas en el pensamiento mismo. Según Orringer, en efecto, la contradicción es una herencia que el protestantismo, sobre todo el francés, con Vinet y Sabatier, ha producido en Unamuno, poniéndolo en el surco que de Pascal conduce a las irresolubles antinomias kantianas³⁶. En el caso en cuestión, la doctrina arriana, si hubiese resultado históricamente vencedora, no habría tenido la fuerza de garantizar la inmortalidad individual del hombre. La doctrina nicena, originada de la posición atanasiana, por el contrario, tiene la capacidad de crear un puente directo entre el hombre y Dios, sosteniendo la doble naturaleza, humana y divina, de Cristo y sobre todo su

34. No es el caso de recordar los éxitos de las diferencias entre Unamuno y Harnack a propósito de Atanasio. El histórico del dogma cree que la definición de la omousía es tan contradictoria y oscura que, desde aquel momento, la dogmática renunció a la claridad moviéndose constantemente contra la razón. Según Unamuno, precisamente en su contradicción e irracionalidad está la fuerza del dogma niceno, porque, con la afirmación de la consustancialidad del Padre con el Hijo, el Cristo se acercó de nuevo a la vida y se alejó de la razón, que, en el pensamiento del filósofo vasco, es enemiga de la vida. Cf. *ivi*, pp. 147-148.

35. Sobre este aspecto, cf. A. SAVIGNANO, *Filosofía e tragedia*, introducción a UNAMUNO, *Del sentimento tragico della vita*, Piemme, Casale Monferrato, 1999, pp. 34-35.

36. Cf. ORRINGER, *Unamuno y los protestantes liberales*, cit., p. 226.

consustancialidad con el Padre. Este acceso directo a la divinidad es la más amplia garantía de posibilidad de sobrevivir a la muerte. Reconducida a estos niveles más profundos, la contradicción de la que hemos partido sobre la función del dogma, está superada: Unamuno sacrifica la coherencia lógica y racional de su discurso para volver, una vez más, al problema que está en el origen de toda su filosofía, sobrevivir a la muerte.

Lo importante es proponer que Unamuno, a través de la lectura de la *Dogmengeschichte* de Harnack, tuvo una exposición completa y articulada del gnosticismo y de sus escuelas. Él, viendo en el gnosticismo una racionalización y, por lo tanto, una alteración de la auténtica experiencia del Cristo vivo en su comunidad, luchó contra el espíritu del gnosticismo: «Aquí está, en efecto, el terrible peligro, en creer demasiado. ¡Aunque no! El terrible peligro está en otra parte, y es en creer con la razón y no con la vida»³⁷. Y, todavía, en el ya citado artículo *¡Pistis y non gnosis!*, afirma: «La juvenil *pistis* fue siendo sustituida por la *gnosis*, el conocimiento; la creencia, y no propiamente la fe; la doctrina, y no la esperanza. Creer no es confiar. Hízose de la fe adhesión del intelecto; empezóse a enseñar qué es el conocimiento de la vida; convirtiéronse los fines prácticos religiosos en principios teóricos filosóficos, la religión en metafísica revelada. Nacieron sectas, escuelas, disidencias, dogmas por fin. Poco a poco fue surgiendo el credo, y el día en que se alzó neto y preciso el llamado signo de la fe, fue que el espíritu de la *gnosis* había vencido, fue el triunfo del gnosticismo ortodoxo»³⁸.

Sin embargo, como a menudo ocurre en la evolución del pensamiento del filósofo vasco, el luchar comporta también dejarse contaminar del espíritu de lo que se combate. En la filosofía unamuniana, en efecto, se insinúan muchos caracteres típicos del gnosticismo y uno de los objetivos del presente trabajo consiste en evidenciar los más significativos, en relación con los temas centrales de la reflexión unamuniana: el hombre y Dios.

3. HOMBRE

La primera influencia importante del gnosticismo en la obra de Unamuno la tenemos en la *Vida de Don Quijote y Sancho*, de 1905, donde la humanidad está dividida en tres grupos.

El primer grupo comprende aquellos raros individuos totalmente absorbidos más por el espíritu que por la carne. Son los que viven según el corazón y no según la cabeza; rechazan la lógica y reconocen la voluntad como su guía. Entre estos

37. UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, en *Obras Completas*, vol. VII, cit., p. 155.

38. UNAMUNO, *¡Pistis y no gnosis!*, en *Obras Completas*, vol. III, cit., p. 682. El cursivo está en el texto.

espirituales se incluyen el mismo Don Quijote, Ignacio de Loyola, Teresa de Ávila, Pascal, etc.

Del segundo grupo forman parte los que, aún teniendo todos los rasgos de la humanidad carnal, son sensibles a la llamada del espíritu y del corazón, y están dispuestos a dejarse guiar y convertir. El emblema es Sancho. Él es carnal porque inicialmente es capaz de reírse de la locura de don Quijote; porque se deja implicar en las aventuras quijotescas con el deseo de ganancias materiales. A Sancho, hombre que vive al día y no hace programas para su vida, está dedicada la acción de los espirituales y en él se repone, de alguna manera, la salvación de la humanidad porque sin él la acción quijotesca sería ineficaz. Sancho es el símbolo de la humanidad liberada por la locura de la fe, dejándose convertir al quijotismo.

El tercer grupo, mucho más numeroso, está constituido por los intelectuales, los canónigos, los curas, los duques, y gente por el estilo; por los que están vinculados a la condición terrena, incapaces, precisamente porque encadenados a la lógica, de elevarse a una vida espiritual. Son los hombres carnales, los que se ríen de don Quijote y de sus aventuras, en las que ellos ven sólo señales inequívocas de locura.

Los tres grupos corresponden exactamente a la distinción gnóstica entre neumáticos, psíquicos e ílicos, o materiales. De ellos Harnack dice: «Los valentinianos³⁹, y probablemente con ellos muchos otros gnósticos, hacían distinción entre neumático, psíquico e ílico. Ellos consideraban el psíquico como capaz de una cierta beatitud y de un correspondiente conocimiento cierto del sobresensible, y que este último se consigue a través de la Pistis, o sea de la fe cristiana»⁴⁰. El texto gnóstico valentiniano *Tratado Tripartido*⁴¹ a este propósito afirma: «Porque la humanidad llegó a ser de tres tipos esenciales, el espiritual, el psíquico y el material, reproduciendo el modelo de la triple disposición del logos, por la que, sin embargo, se produjeron los materiales, los psíquicos y los espirituales... La raza espiritual recibirá una salvación completa por entero, pero la material recibirá la destrucción absoluta como el que es refractario. Pero la raza psíquica, puesto que está en el medio, por su modo de producción y porque su constitución igualmente, es doble de acuerdo con su disposición tanto para el bien como para el mal»⁴².

39. Los valentinianos son los seguidores de Valentino, exponente del gnosticismo del segundo siglo, fundador de la más importante secta gnóstica. Cf. el capítulo VIII de H. JONAS, *La religión gnóstica*, Ediciones Siruela, Madrid, 2000, pp. 201-228.

40. HARNACK, *Dogmengeschichte*, cit., vol. I, p. 249. (Tr. mía). A esta cita Harnack añade una larga nota de explicación de los orígenes de esta distinción subrayando el hecho de que los gnósticos pensaban que era inaceptable la predicación del mensaje cristiano a todos los hombres, porque su anuncio principal, la salvación, está dirigida a pocos (los neumáticos).

41. Sobre la división de la humanidad en tres grupos, se vea también *Sobre el origen del mundo*.

42. *Tratado tripartido*, 118,15 - 30. 119, 15 - 25. La diferencia de origen, según el mismo texto, es debida al hecho de que los neumáticos son «luz de luz y espíritu de un espíritu», los psíquicos son «luz de un fuego», la raza ílica «es extraña bajo todo respecto; es como tiniebla». Cf. ivi, 118, 30 - 119, 10.

El hombre neumático está hecho de luz y está metido en el mundo terreno de las tinieblas al cual se siente extraño. Dice Unamuno: «Somos miserables sombras que desfilan de la nada a la nada, chispas de conciencia que brillan un momento en las infinitas y eternas tinieblas»⁴³. Para la comprensión de este paso, es necesario recordar que Unamuno atribuye el título de conciencia a Dios. Dios es, en efecto, para el filósofo vasco, la finalidad del universo y, como tal, conciencia del universo: «a esta Conciencia del Universo, que el amor descubre personalizando cuanto ama, es a lo que llamamos Dios»⁴⁴. La expresión «chispas de conciencia», en mi opinión, debe de ser entendido como chispas divinas. Esto manifiesta el alcance gnóstico de esa afirmación que Unamuno saca siempre de Harnack, donde, alisando los elementos fundamentales de las doctrinas gnósticas, afirma: «El cosmos en cuanto mezcla de materia y de divinas chispas, es producto de una bajada de estas últimas en la primera»⁴⁵. El mundo, en efecto, es una mezcla de luz y tinieblas, mezcla caracterizada por la mayoría de las tinieblas sobre la luz⁴⁶. El mundo es el reino de las tinieblas donde se ha verificado una unión extraña de elementos de luz procedentes de una unidad originaria, terminada, perdida⁴⁷. Para los gnósticos, en efecto, el término luz es seguramente una atribución de la divinidad de la que el hombre neumático forma parte, y al cual las fuerzas del mal intentan quitarla⁴⁸. De la luz divina poseída por el hombre neumático, procede la definición de «gotas de luz» contenida en el texto *Sabiduría de Jesu Cristi*: «Todos los que vienen al mundo son como una gota engendrada en la luz, por éste son enviados al mundo del Omnipotente para ser guardados por él»⁴⁹. Para una mejor comprensión del texto ahora citado, es necesario aclarar que el mundo del Omnipotente es el mundo del caos, donde los neumáticos son perseguidos por el enemigo de la divinidad inefable, enemigo correspondiente al creador bíblico que intenta quitarles la luz.

Esto ofrece la ocasión de poner el acento sobre otro aspecto de derivación gnóstica relacionado con el precedente, que en Unamuno está presente como fondo de su concepción filosófica de la existencia. La chispa de luz es naturalmente un cuerpo extraño a la tiniebla del mundo, simbolizando la ajenidad del hombre en el mundo. El hombre para el mundo es un extranjero que sufre por su condición de distancia de la patria de origen. En el lenguaje unamuniano, él es un ser abandonado a su destino⁵⁰, metido en un mundo ajeno⁵¹. Ésta es la misma condición

43. UNAMUNO, *Tratado del amor de Dios*, obra inédita, 5.1.1.1/372

44. UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, en *Obras Completas*, vol. VII, cit., p. 192.

45. HARNACK, *Dogmengeschichte*, cit., vol. I, p. 221. (Tr. mía)

46. Cf. JONAS, *La religión gnóstica*, cit., p. 92.

47. Cf. *ivi*, p. 94

48. Cf. *Pistis Sophia*, 58, 4 - 11.

49. *Sabiduría de Jesu Cristi*, 103, 10.

50. Cf. UNAMUNO, *Niebla*, en *Obras Completas*, vol. II, cit., p. 573.

51. Sobre este tema, cf. M. PADILLA NOVOA, *Unamuno filósofo de encrucijada*, Editorial Cincel, Bogotá, 1985, pp. 88-89 y C. PARÍS, *Unamuno, estructura de su mundo intelectual*, Editorial Anthropos, Barcelona, 1968, 1989, pp. 102-106.

que, en las doctrinas gnósticas, la Luz o la Vida⁵² se encuentra frente a la necesidad de afrontar en el mundo que constituye para ella una prisión⁵³. Unamuno expone la misma idea en el capítulo tercero de *Del sentimiento trágico de la vida*, con el título *El hambre de inmortalidad*: «El universo visible, ... me viene estrecho, esme como una jaula que me resulta chica, y contra cuyos barrotes da en sus revuelos mi alma; fáltame en él aire que respirar»⁵⁴. Se trata de una ajenedad que deriva al hombre de la conciencia, de lo que lo distingue de los otros seres y que, lejos de hacerlo elegido en la creación, hace de él un ser enfermo⁵⁵.

4. Dios

Otro elemento fundamental del gnosticismo que ha influido, entre otros, en la formación del pensamiento de Unamuno es la concepción misma de Dios. Harnack sintéticamente delinea esta concepción: «La naturaleza indefinible, infinita de ser primero y divino, está exaltada por encima de lo que el humano pensamiento pueda pensar»⁵⁶. Es notorio que al afrontar el problema de la demostración de la existencia de Dios, Unamuno considera la razón capaz al máximo de definir la idea de Dios, pero no el mismo Dios. De hecho, según el filósofo español, los razonamientos sobre Dios demuestran una sustancial dificultad a la hora de fundarse racionalmente: «Busqué muchos años a Dios por camino lógico y Dios se me deshizo en su idea. Con razonamientos y pruebas teológicas llegué a la idea de Dios, no a Dios mismo. Y Dios se me veló tras de la idea que de Él logré, y quedé sin Dios»⁵⁷. Escribía, además, en noviembre de 1907: «Nadie ha logrado convencerme racionalmente de la existencia de Dios, pero tampoco de su no existencia; los razonamientos de los ateos me parecen de una superficialidad y futilidad mayores aún que los de sus contradictores. Y si yo creo en Dios, o, por lo menos, creo creer en Él, es, ante todo, porque quiero que Dios exista, y después, porque se me revela, por vía cordial, en el Evangelio y a través de Cristo y de la Historia. Es cosa de corazón»⁵⁸. Dios es, para Unamuno, más allá de la capacidad del pensamiento humano, incomprensible por la mente del hombre, pero encuentra en el corazón el sentido capaz de cogerlo.

La inefabilidad y la absoluta trascendencia de Dios es un tema común a muchos textos gnósticos. Uno de los más exhaustivos es el *Apócrifo de Juan*: «La mónada

52. A menudo en los textos gnósticos los dos términos Luz y Vida coinciden.

53. Cf. JONAS, *La religión gnóstica*, cit., pp. 96-99.

54. UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, en *Obras Completas*, cit., vol. VII, p. 132.

55. Cf. ivi, p. 119: «El hombre, por ser hombre, por tener conciencia, es ya ... un animal enfermo. La conciencia es una enfermedad».

56. HARNACK, *Dogmengeschichte*, cit., p. 221. (Tr. mía)

57. UNAMUNO, *Tratado del amor de Dios*, obra inédita, 1.1.1/372.

58. UNAMUNO, *Mi religión*, en *Obras Completas*, cit., vol. III, p. 261.

es una monarquía sobre la cual no hay nada. Es el verdadero Dios y Padre del todo, el espíritu invisible que está por encima del todo, el que existe en la incorruptibilidad, el que se halla en una pura luz que ninguna mirada puede sostener. Puesto que es el espíritu invisible, no conviene pensarlo como un dios o algo parecido, pues es más que un dios, ya que nadie hay por encima de él, ni nadie lo domina... Es inescrutable, porque nadie lo precede para poderlo escrutar. Es incommensurable, porque nadie lo precede para poderlo medir. Es invisible, porque nadie lo ha visto jamás... Es inexpresable porque nadie lo abarca para poderlo expresar. Es inenominable, porque nadie lo precede para poderlo nombrar. Es luz incommensurable, simple, santa y pura... No es corpóreo ni incorpóreo, ni grande ni pequeño. No es nada de lo que existe»⁵⁹.

Todo lo que se ha dicho hasta ahora sobre la concepción unamuniana de Dios, no tiene todavía una denotación cristiana muy definida, a propósito de la cual se puede ver otra herencia gnóstica que Harnack ha dejado en el pensamiento de Unamuno. En un capítulo del segundo tomo de la *Dogmengeschichte*, con el título *Die Lehre von der Homousie des Sobnes Gottes mit Gott selbst*⁶⁰, en la que se tratan las temáticas trinitarias del debate teológico que, hasta la definición constantinopolitana, se confrontaban en oriente y en occidente, Harnack, a propósito de la tercera persona de la Trinidad, afirma que algunos creían que el Espíritu, femenino en hebraico, correspondiente a la Sabiduría de Dios, fuera el elemento femenino de la divinidad⁶¹. Sabemos que los que veían en el Espíritu el principio femenino de Dios eran sobre todo los Valentinianos y los Barbelognósticos⁶², pero en general esta idea está presente en el movimiento gnóstico en su conjunto, como veremos a continuación. De la misma forma, la feminidad de Dios es un tema muy presente en el pensador vasco. Él, en efecto, propone la atribución de la feminidad al Espíritu que se encarnó en la Virgen: «Fue el sentir a Dios como Padre lo que trajo consigo la fe en la Trinidad. Porque un Dios Padre no puede ser un Dios soltero, esto es, un solitario. Un padre es siempre un padre de familia. Y el sentir a Dios como Padre, ha sido una perenne sugestión a concebirlo, no ya antropomórficamente, es decir, como a hombre —ánthros—, sino andromórficamente, como a varón —aner—. A Dios Padre, en efecto, concíbelo la imaginación popular cristiana como a un varón... Y de aquí, para completar con la imaginación la necesidad sentimental de un Dios hombre perfecto, esto es, familia, el culto de Dios Madre, a la Virgen María, y el culto al niño Jesús»⁶³. Sin embargo, la inserción de María en el grupo de la Trinidad, no tiene como consecuencia la transformación de la Trinidad en Cuaternidad, porque, según Unamuno, «si πνεῦμα, espíritu en

59. *Apócrifo de Juan*, 2, 29 - 3, 28.

60. *La omousía del Hijo de Dios con Dios*.

61. Cf. HARNACK, *Dogmengeschichte*, vol. II, pp. 180-273.

62. Cf. JONAS, *La religión gnóstica*, cit., p. 204.

63. UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, cit., vol. VII, pp. 210-211.

griego, en vez de ser neutro fuese femenino, ¿quién sabe si no se hubiese hecho ya de la Virgen María una encarnación o humanación de Espíritu Santo? El texto del Evangelio, según Lucas, en el versillo 35 del capítulo I, donde se narra la Anunciación por el ángel Gabriel que le dice: «El Espíritu Santo vendrá sobre ti», habría bastado para una encendida piedad que sabe siempre plegar a sus deseos la especulación teológica. Y habríase hecho un trabajo dogmático paralelo al de la divinación de Jesús, el Hijo, y su identificación con el Verbo.⁶⁴

El tema de la feminidad o maternidad de Dios está muy presente en los textos gnósticos. En el *Apócrifo de Juan Dios* se revela al apóstol de esta forma: «No seas pusilánime. Yo soy el que siempre está con vosotros. Yo soy el Padre, yo soy la Madre, yo soy el Hijo»⁶⁵. La madre es la madre del todo, la Barbelo, la madre-padre (Metropater), la que generó el «hijo único»⁶⁶. La función de Barbelo es fundamental porque a ella se debe, además del origen del hijo único, también la salvación del mundo liberando el hombre de las tinieblas. Azaña muy difícil, ya que para llevarla a cabo fueron necesarios tres intentos⁶⁷. La primera vez el Metropater llegó de incógnito, pero se escapó delante del mal; la segunda, llegó hasta el corazón del caos pero, teniendo miedo de destruir junto con el caos también a los que tenían que ser salvados, renunció. La tercera y decisiva vez el Metropater penetró en la prisión del mundo, despertó a los que dormían despertando en ellos el recuerdo del conocimiento y los salvó de la muerte marcándolos con los cinco sigilos.

La feminidad está presente también en otros textos importantes gnósticos, como el *Sobre el origen del mundo* donde el Espíritu de Dios que alejaba sobre las aguas antes de la creación del mundo se presenta como femenino⁶⁸. El mismo texto nos informa que en el trono de Dios están sentados a la derecha Jesús Cristo y a la izquierda «la Virgen del Espíritu Santo»⁶⁹. Otro texto gnóstico que incluye la mujer en la Trinidad es el *Evangelio de los egipcios*: «Han provenido tres poderes de Él (el Padre oculto), ellos son el Padre, la Madre, el Hijo, desde el Silencio viviente proviene del Padre incorruptible. Éstos han venido a partir del Silencio del Padre oculto»⁷⁰.

Sin embargo, para que resulte comprensible la composición del mundo divino según las doctrinas gnósticas, de manera que se entienda la complejidad y la extrema articulación del pensamiento gnóstico, es mejor sintetizar el texto en el cual Ireneo da noticia del movimiento gnóstico⁷¹. Sobre los Ofitas, Ireneo afirma

64. Ivi, p. 211.

65. *Apócrifo de Juan*, 2, 10.

66. Cf. ivi, 6, 10.

67. Cf. ivi, 30, 11 - 22.

68. Cf. *Sobre el origen del mundo*, 104, 10 de leerse conjuntamente a 101, 1.

69. Ivi, 105, 30.

70. *Evangelio de los egipcios*, 50, 23 - 51, 1.

71. Cf. IRENEO, *Adversus haereses*, I, 30, 1 - 15.

que en principio había el Abismo, el Padre de todo, el inefable, el primer Hombre. De Él procedió el Pensamiento (Ennoia), el Hijo del Hombre, el segundo Hombre, por debajo del cual estaba el Espíritu Santo, la primera Mujer. La unión del primer Hombre, del segundo Hombre con la primera Mujer da origen al tercer Hombre, el Cristo. Estos, el Padre de todo (primer Hombre), el segundo Hombre, la Mujer y el Cristo, forman la verdadera y santa Iglesia. La Mujer, sin embargo, incapaz de sostener la grandeza en la que estaba incluida, hizo desbordar un rocío luminoso, llamado Izquierda, o *Prunico* (es decir lasciva), o Sofía, o aún Bisexual. El rocío precipitó en el abismo y tomó cuerpo, desde el que consiguió liberarse sólo gracias al arrepentimiento. Con su cuerpo formó el cielo y las aguas del firmamento. Durante su aventura, Sofía generó un hijo, al que de todas formas la madre quedó desconocida. Se trata de Jaldabaoth, del cual procedieron otros seis hijos que, tomados conjuntamente, asumieron los aspectos del Dios del Antiguo Testamento. Jaldabaoth, no habiendo conocido a la madre, pensó ser Él el comienzo de todo y se proclamó Dios, fuera del cual no hay otra divinidad. No pudiéndose dirigir al Padre inefable, del que no tenía noticia, se dirigió hacia la materia y la plasmó como el universo, en cuya cumbre están Adán y Eva. La interpretación ofita del pecado original es uno de los aspectos más originales del pensamiento gnóstico. Sofía, a través de la serpiente⁷², induce a Adán y Eva a comer el fruto del árbol prohibido, transgrediendo la orden de Jaldabaoth. De esta manera se inicia la historia de la humanidad, caracterizada, a partir de Caín, por el rechazo constante a la sumisión de Jaldabaoth, el cual reaccionó desencadenando las fuerzas del Diluvio Universal. Pero esto fue la ocasión para una nueva intervención de Sofía que salvó a Noé, evitando la extinción de la humanidad.

La escuela valentiniana, en el ámbito de nuestro recorrido, a este propósito adquiere una cierta importancia debida a la utilización del termino «plenitud» (*Pleroma*), totalmente en sintonía con la concepción de Unamuno. Dicha escuela concibe, en relación con la escuela ofita, un esquema divino diferente, constituido por una serie de cuatro parejas que prevén la presencia ya sea masculina que femenina. Si se tiene en cuenta que cada pareja genera la siguiente, ellas son: Abismo y Silencio (en griego *σιγή*, es femenino) que forman el Primer Padre o Eone Perfecto; Intellecto y Verdad; Razón (*λόγος*), y Vida; Hombre y Comunidad. Las cuatro parejas constituyen el Pléroma⁷³ divino, la plenitud de la divinidad.

Me parece bastante fundada a este punto la correspondencia entre la concepción igualmente femenina de la divinidad propuesta por los gnósticos⁷⁴ y la consideración

72. Los Ofitas se llaman también Naasenos. Los dos términos proceden de la palabra serpiente, respectivamente en griego y en ebraico.

73. El significado de la palabra Pleroma es plenitud. Unamuno sentía una gran atracción por esta palabra cf. *¡Plenitud de plenitudes, y todo plenitud!*, en UNAMUNO, *Obras Completas*, cit., vol. I, pp. 1171-1182.

74. Sobre una tratación del gnosticismo, cf. L. MORALDI, *Introduzione*, en *Testi Gnostici*, U.T.E.T., Torino, 1982, pp. 9-99.

del Espíritu Santo al femenino propuesta por Unamuno. Es mejor, de todas formas, precisar que el debate al que se refiere Unamuno tiene que ver con la divinidad de María y es tan antiguo como el cristianismo, hasta el punto que también en tiempos recientes no ha faltado quien lo haya recuperado⁷⁵.

5. CONCLUSIÓN

El gnosticismo, gracias a los estudios de Harnack, ha dejado una cierta herencia en el pensamiento del filósofo español. Esto me parece bastante fundado, a menos que no queramos tropezarnos en una larga y agotadora serie de coincidencias, las cuales, también ellas, necesitarían explicaciones plausibles. Llegados a este punto, mis conclusiones son que Unamuno conocía el movimiento gnóstico, tuvo modo de dar una interpretación suya negativa de este pero, al mismo tiempo, adquirió de éste algunas estructuras importantes presentes en su pensamiento.

El recorrido hecho hasta aquí ha intentado demostrar qué influencias gnósticas están presentes y contribuyen a crear intuiciones importantes en el pensamiento de Unamuno. Es importante, aún, preguntarse sobre lo que une el antiguo gnosticismo al pensador vasco. El movimiento gnóstico elaboró un rígido dualismo entre el hombre y el cosmos, que reflejaba la misma separación que entre el mundo y Dios. Jonas afirma: «En esta configuración de tres términos —hombre, mundo, Dios— el hombre y Dios están unidos en contraposición al mundo, pero, de hecho y a pesar de esta unión esencial, se encuentran separados precisamente por el mundo»⁷⁶. Esta doble separación de Dios y del mundo genera el sentimiento de una fractura total: el hombre es extraño a Dios y al mundo, así como Dios es extraño, a su vez, al mundo. No sólo el mundo, que no es revelación de Dios, no habla de Dios, más bien este último se tiene que configurar según las categorías de lo Desconocido, del Totalmente Otro y del Incognoscible. La única huella del Dios Desconocido, percibida sólo por un reducido número de humanos (los neumáticos), es la chispa divina que arde en las tinieblas, el pneuma del hombre.

Además de esto, hay otro aspecto digno de ser destacado: el creador del mundo, el dios inferior contrapuesto al Dios Transcendente, es autor ya sea de la ley de la

75. Sobre el tema de la feminidad del Espíritu Santo, cf. el texto ebionita *Evangelio delos Hebreos*. Además, cf. ORÍGENES, *Comentario a Juan*, libro 2º n. 12, en *Patrología griega*, vol. 14, columna 132.; GERÓLAMO, *Comentario a Michea*, 7,6 en *Patrología latina*, vol. 25. GERÓLAMO, *Comentario a Isaías*, 40,9; GERÓLAMO, *Comentario a Ezequiel*, 16,13; AFRAATE el SIRO, demostración 17, *De virginitate et sanctitate*, en *Patrología siríaca*, vol. 1, col. 839; METODIO de OLIMPO, *Simposio*, 111, 8, 68-75, en *Sources Chretiennes*, vol. 95. Se vean también los textos de la liturgia siríaca, citados en DANIELOU, *Teología del giudeo-cristianesimo*, Dehoniane, Bologna; sobre Efrem el Siro, D. NICHOLE, *Recent thought Focus*, London, 1952, p. 90. Como estudios generales, cf. E. DOYLE, *God and the Feminine*, en *The Clergy Review*, año 56, 1971, pp. 866-877; A. ORBE, *La procesión del Espíritu Sancto y el origen de Eva*, en *Gregorianum*, año 45, 1964, pp. 103-118. Recientemente L. BOFF, *Il volto materno di Dio*, Queriniana, Brescia.

76. H. JONAS, *La religión gnóstica*, cit., p. 343.

naturaleza que de la ley moral, a las cuales se someten todos los seres naturales y los seres humanos que ven en ellas la providencia divina. El cosmos es, pues, expresión de la potencia del demiurgo que tiene el hombre encadenado al fato. Comenta Jonas: «Ya hemos visto qué pensaban los gnósticos sobre esta ley. No tiene nada de providencial y es enemiga de la libertad del hombre. Bajo este cielo despiadado, que ha dejado de inspirar una confianza venerable, el hombre cobra conciencia de su total abandono. Cercado, sometido a su poder, y sin embargo superior a éste por nobleza de su alma, el hombre se sabe no tanto parte del sistema que lo envuelve sino inexplicablemente situado en dicho sistema, expuesto a él»⁷⁷. La condición de habitante de la tierra es totalmente inexplicable para el gnóstico que cumple una continua experiencia de un no sentido, considerada también bajo el aspecto del rechazo de la ley moral, entendida como instrumento en las manos del demiurgo para controlar y suprimir la «chispa divina» en el hombre.

El gnóstico se siente metido en un mundo extraño, donde la condición de soledad sufrida es la del extranjero. La única posibilidad de salvación está representada por el conocimiento, cuyo contenido está sintetizado de esta forma por el gran adversario del gnosticismo, Clemente Alejandrino: «Lo que salva es el conocimiento: quiénes éramos, qué hemos devenido; dónde estábamos, dónde hemos sido arrojados; hacia dónde nos apresuramos, de dónde somos redimidos; qué es la generación, qué la regeneración»⁷⁸.

No es difícil alcanzar una cierta familiaridad de lenguaje con la filosofía unamuniana: lo de «estar hechado», el sentido de desconcierto delante de un mundo hostil, el sentimiento de no pertenencia son elementos presentes en las obras del pensador vasco, en las cuales, en efecto, se encuentran todas las características principales de lo estar hechado en el mundo, de la ajenidad, del dualismo mundo —naturaleza y hombre— Dios. Hay también la angustia y la desesperación del no sentido, el quedarse costernado delante del abismo y el nihilismo producido por la razón que pone el hombre delante del jaque ineludible de la muerte.

Los estudiosos⁷⁹ generalmente están de acuerdo sobre la importancia existencialista de estos conceptos unamunianos que tienen su origen en la asidua frecuentación en el pensamiento de Pascal, de Kierkegaard y de Nietzsche. Sin embargo, un elemento no expresado, en mi opinión, lo da la individuación de las influencias gnósticas, justamente a partir del conocimiento (gnosis), punto básico en la doctrina gnóstica. Si es el conocimiento que salva, ¿qué matiz asume el *conocimiento* en Unamuno? Nos puede ayudar la más sufrida de las obras del filósofo

77. JONAS, *La religión gnóstica*, cit. pp. 345-347.

78. Ivi, p. 351. Cf. UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, en *Obras Completas*, cit., vol. VII, p. 128: «¿De dónde vengo yo y de dónde viene el mundo en el que vivo y del cual vivo? ¿Adónde voy y adónde va cuanto me rodea? ¿Qué significa esto? Tales son las preguntas del hombre, así que se liberta de la embrutecedora necesidad de tener que sustentarse materialmente».

79. Entre los muchos cf. A. BENITO Y DURÁN, *Introducción al estudio del pensamiento de Unamuno*, Granada, 1953, pp. 128-130.

español, *La agonía del cristianismo*, donde afirma: «Conocer es, en efecto, engendrar, y todo conocimiento vivo supone la penetración, la fusión de las entrañas del espíritu que conoce y de la cosa conocida. Sobre todo si la cosa conocida, como así sucede, es otro espíritu, y más si la cosa conocida es Dios, Dios en Cristo, o Cristo en Dios»⁸⁰. El conocimiento en su acepción más íntima es conocimiento de Dios, en cuyo conocimiento consiste la única posibilidad de salvación para el hombre. Además, en *Del sentimiento trágico de la vida*, citando la homilía del predicador F. W. Robertson, en la que elaboraba el concepto de que la vida consiste en la lucha que el hombre emprende a un nivel más bajo para conseguir la salvación de su alma, y, a un nivel mucho más alto, para conocer el nombre de Dios, Unamuno observa la absoluta coincidencia entre salvación del alma y conocimiento de Dios: «He de hacer notar que ¡dime tu nombre! no es en el fondo otra cosa que ¡salva mi alma! Le pedimos su nombre para que salve nuestra alma, para que salve el alma humana, para que salve la finalidad humana del Universo... Y sólo hay un nombre que satisfaga nuestro anhelo, y este nombre es El Salvador, Jesús. Dios es el amor que salva»⁸¹. En Unamuno, la fe está considerada como una forma de conocimiento que empuja al hombre a entender el anhelo vital innato en él, tanto que constituye la esencia misma de ella⁸². El hálito es aspiración a la inmortalidad y, delante de la imposibilidad de tener certeza que esta aspiración pueda encontrar satisfacción, hace sentir el dolor y la angustia de la existencia. Dice Unamuno: «El dolor nos dice que existimos; el dolor nos dice que existen aquellos que amamos; el dolor nos dice que existe el mundo en que vivimos, y el dolor nos dice que existe y que sufre Dios; pero es el dolor de la congoja, de la congoja de sobrevivir y ser eternos. La congoja nos descubre a Dios y nos hace quererle. Creer en Dios es amarle, y amarle es sentirle sufriente, compadecerle. Acaso parezca una blasfemia esto de Dios sufre, pues el sufrimiento implica limitación. Y, sin embargo, Dios, la Conciencia del Universo, está limitado por la materia bruta en que vive, por lo inconsciente, del que trata de libertarse y de libertarnos. Y nosotros, a nuestra vez, debemos tratar de libertarle de ella. Dios sufre en todos y en cada uno de nosotros; en todas y en cada una de las conciencias, presas de la materia pasajera, y todos sufrimos en Él. La congoja religiosa no es sino el divino sufrimiento, sentir que Dios sufre en mí y que yo sufro en Él»⁸³.

Insertado en el círculo interpretativo del gnosticismo, el pensamiento unamuniano aparece capaz de comprender de los gnósticos el sentido de la absurdidad de la existencia humana, del irreductible no sentido del universo así como lo coge la razón, y de la desesperación de la nada. Son conceptos, obviamente, ya presentes en la historia del pensamiento humano, en aquel filón que, como ya hemos

80. UNAMUNO, *La agonía del cristianismo*, en *Obras Completas*, vol. VII, cit., p. 324.

81. UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, en *Obras Completas*, vol. VII, cit., p. 216.

82. Cf. *ivi*, p. 220: «El creer es una forma de conocer, siquiera no fuese otra cosa que conocer nuestro anhelo vital y hasta formularlo».

83. *Ivi*, p. 232.

recordado, parte de Pascal y llega hasta Kierkegaard («nuestro hermano Kierkegaard», como lo llama Unamuno). De los gnósticos, Unamuno conserva el abrazo religioso, la sensación que sólo dentro una concepción profundamente religiosa pueda encontrar comprensión el drama de la existencia. Un drama que, aun dejando el hombre a solas, echado y abandonado en el mundo, encuentra en el conocimiento de Dios una posible vía de salida, aunque fundada más en la desesperada voluntad del hombre que en la razón. Acercan el pensamiento de Unamuno al gnosticismo también la intuición de participar en un diseño divino que supera la miseria ofrecida por la superficialidad del mundo y la idea que investigando en sí mismo se pueda llegar a ver la chispa divina que lucha con el mundo para no ser derrotada.

Es superfluo poner el acento sobre las diferencias entre el pensamiento unamuniano y el movimiento gnóstico, ya que ellos se han desarrollado en épocas tan lejanas que hacen parecer sorprendente el hecho de que haya más semejanzas en vez de diferencias. Me limito a señalar una que me parece relevante. La fe del gnóstico está bien firme teniendo como objeto una divinidad transcendente, lejana, no confundida con el mundo. Una vez acercada, el hombre descubre que la parte más íntima de su alma es una emanación de la divinidad. En la lucha con el mundo, su fe es una fortaleza segura, evitando así la desesperación radical. En Unamuno, en cambio, la fe es siempre problemática, alimentada continuamente por la duda. La divinidad de Unamuno da la impresión de no tener potencia suficiente para satisfacer el íntimo anhelo de inmortalidad que invade el hombre que siente en sí mismo el sentimiento trágico de la vida. La posibilidad de que ella sea la última trágica ilusión está presente siempre. El riesgo del engaño no puede nunca ser alejado porque la razón lo trae de continuo.

Para concluir, Unamuno tiene hacia el gnosticismo una actitud que lo caracteriza en todas las comparaciones posibles: lo rechaza, pero al mismo tiempo, lo conquista. Como siempre, él aprende mucho de su adversario. También en esto, estoy convencido, se manifiesta el carácter típicamente paradójico de Unamuno. Y en esto consiste su originalidad.

