

# **RELIGIÓN, CRISTIANISMO Y MÍSTICA EN EL PENSAMIENTO DE UNAMUNO**

## **Las influencias de Sabatier y Harnack en «Del sentimiento trágico de la vida»**

Jesús A. Fernández Zamora

### **Introducción**

Si el tema central en *Del sentimiento trágico de la vida* es el hambre de inmortalidad, no menos importante es el hambre de Dios. En la obra de Unamuno inmortalidad y deificación van a la par, y ambas son tratadas desde dos polos enfrentados pero que se necesitan mutuamente; nos referimos a la fe y a la razón. Es así que, para Unamuno, filosofía y religión están coimplicadas en la tarea de dar respuesta al interrogante más acuciante para el hombre: su inmortalidad. La historia de la filosofía puede ser entendida como una historia de la religión, lo mismo que el desarrollo de las religiones hasta llegar al cristianismo puede ser interpretado como una vía epistemológica que arroje luz acerca del anhelo de inmortalidad del ser humano. La religión se nos manifiesta como una experiencia en la cual se nos desvela el sentido último de la vida, su finalidad y su valor, una experiencia que nos aportará el conocimiento más anhelado por el hombre. A este conocimiento Unamuno accede desde el antropocentrismo luterano, siguiendo la inspiración del liberalismo protestante, pero también desde el misticismo de la contrarreforma, y muy especialmente del misticismo humanista español. Religión, cristianismo y mística son, pues, los pasos que Unamuno seguirá para adentrarse en los misterios de la inmortalidad y la deificación. Pero también desde esta atalaya que él construirá podrá atisbarse la respuesta al *para qué* de la vida, el principio esperanza, el carácter ético de la vida y la vocación del hombre respecto a los demás hombres. La mística de Unamuno arranca del hambre de inmortalidad y desemboca en el compromiso con el hombre, especialmente con el hombre que sufre. Partiendo de los anhelos íntimos del hombre llegaremos a una ética heroica inspirada en el protestantismo liberal, pero esta ética no se formulará desde la razón sino desde el corazón; será pues una vía mística y no tanto epistemológica, o pística más que gnóstica.

En la elaboración de esta vía influyen pensadores tales como Pascal, Kierkegaard o Schopenhauer, místicos como Fray Luis de León, Santa Teresa de Jesús o San Juan de la Cruz, y teólogos como Harnack y Sabatier. Nosotros nos centraremos en estos dos últimos –realizaremos primero un repaso de sus principales ideas respecto a la historia de la religión y del dogma cristiano para luego comparar con los escritos de Unamuno– pero queda pendiente una complementación de lo que aquí expondremos con el análisis de los autores que acabamos de indicar. Pasemos, pues, a exponer la filosofía de la religión de Augusto Sabatier y la historia del dogma de Adolf von Harnack, para luego comparar con el escrito de Unamuno y delinear lo que podría ser una mística unamuniana.

### **1. La filosofía de la religión de Augusto Sabatier**

Fundador de la *École Libre des Sciences Religieuses* de París y profesor de teología en la Sorbona, Augusto Sabatier (1839-1901) está considerado como el principal representante del «símbolo-fideísmo»<sup>1</sup>. Todo su pensamiento se centró en el desarrollo de una filosofía de la reli-

---

<sup>1</sup> Corriente del protestantismo francosuizo, opuesta a la doctrina ortodoxa, que promulga la adhesión a ciertos dogmas para asegurar la salvación. El simbolismo se presenta como la forma de la religión, mientras que la fe es su único contenido. Los representantes de esta corriente que más influyeron en Unamuno fueron E. Menégoz, A. Sabatier y A. R. Vinet. Vid. ORRINGER, N., *Unamuno y los protestantes liberales*, Gredos, Madrid, 1985; SAVIGNANO, A., «Filosofía y tragedia», *Anuario Filosófico*, Universidad de Navarra, n° 30, 1997, pp. 659-686.

gión y en la elaboración de una teología de corte protestante que remarcase el carácter interiorista de la fe. Influida tanto por el criticismo kantiano como por la teología liberal de los ritschlianos y el fideísmo de Pascal, pretende elaborar una definición de la religión en general y del cristianismo en particular que se aleje de las tradicionales cosmovisiones metafísicas y se acerque al inmanentismo. Para Sabatier, en la conciencia del hombre se da de un modo inmediato la realidad de Dios, lo mismo que en ella hallamos la realidad del yo y del mundo al que éste se encuentra referido. Pero la conciencia es identificada con el dolor, en la conciencia encontramos el origen del dolor. Sentirse consciente es sentirse angustiado, y es precisamente en esta experiencia de dolor y angustia donde encontramos el origen de la experiencia de Dios; el hombre angustiado experimenta a Dios. Sabatier, pues, se propone indagar los orígenes de la religión, pero no sólo desde la historia sino sobre todo desde las raíces psicológicas del sentimiento religioso, tarea que nos será presentada en su obra de 1897 *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire*<sup>2</sup>.

### 1.1. La religión

En la primera parte de su *Ensayo*, Sabatier muestra cómo el origen de la religión hemos de situarlo en el sentimiento de miseria propio del hombre, el cual está íntimamente relacionado con su conciencia. La conciencia para el hombre es causa de dolor y de angustia, es manifestación de la contradicción que encierra en sí misma la vida que se muestra como plenitud pero limitada en el tiempo. Frente a esta contradicción nace la religión en el interior del hombre como un anhelo de inmortalidad basado en el sentimiento de dependencia respecto a un ser universal<sup>3</sup>. Se presenta, por tanto, la religión como un lenitivo contra la desesperación el cual se expresa en los sentimientos de dependencia y de perduración en el ser.

#### a) La esencia de la religión

Este sentimiento de dependencia del que brota la religión tan sólo podrá desarrollarse si se convierte en una relación consciente y consentida, esto es, en un intercambio entre el hombre y ese poder misterioso del que depende la vida humana. La religión nace del sentimiento de dependencia, pero se expresa a través de un diálogo del alma con Dios, el cual se conoce como oración. He aquí precisamente la diferencia entre el sentimiento religioso y el sentimiento moral o estético, y es que la religión es, sobre todo, oración. Ésta es la razón por la que Sabatier considera que la religión natural no puede ser considerada propiamente como religión, y ésta es también la razón por la que la filosofía no podrá alcanzar las metas que alcanza el sentimiento religioso; ni la filosofía ni la pretendida religión natural, la cual no es otra cosa que filosofía, pueden incitar a la oración. Muestra de esta forma Sabatier sus influencias pascalianas, reelaborando su particular versión de las razones del corazón.

La esencia de toda religión es el sentimiento de dependencia, y este sentimiento se manifiesta en la oración. Orar, pues, es sentir a Dios, relacionarse con Dios desde el corazón. La religión se nos muestra, entonces, como un sentimiento. Pero este sentimiento no es sólo asunto del corazón. De él nace la fe, la cual aportará a la razón unos postulados desde los cuales poder auto-determinarse. Uniendo de este modo a Pascal con Kant, Sabatier defenderá que la religión es un sentimiento que nos hace creer que Dios existe, que nuestra alma es inmortal y que existe un bien que puede regir nuestra conducta. Todas las religiones se manifiestan como una relación afectuosa con Dios, pero también en el fondo de todas ellas encontramos a modo de crisol un resto inorgánico que deriva del sentimiento de dependencia y que se muestra en forma de tres dogmas centrales: Dios, la inmortalidad y el bien<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> Existe una edición en español que es con la que aquí trabajaremos: SABATIER, A., *Ensayo de una filosofía de la religión según la psicología y la historia*, (traducción de Eduardo Ovejero y Maury), Daniel Jorro, editor, Madrid, 1912.

<sup>3</sup> Vid. SABATIER, A., o.c., p. 31.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 37.

## b) La revelación

Si la religión puede ser considerada como la oración del hombre, como la relación del ser humano con Dios, la revelación ha de ser considerada como la respuesta divina, pero matizando que esta respuesta está ya inserta en la misma oración del hombre. Desde que el ser humano se ha relacionado con Dios, ha considerado que éste le respondía de alguna u otra forma. Ahora, si bien es cierto que el hombre siempre ha mantenido algún tipo de comercio con la divinidad, la forma en cómo se ha representado la hierofanía ha ido progresando a lo largo de la historia. Así, la noción de revelación ha cambiado y podemos hablar al menos de tres tipos de concebirla: la noción mitológica de la revelación, la noción dogmática y la noción psicológica.

El concepto mitológico de revelación corresponde con las culturas más primitivas. El salvaje, lo mismo que el niño, desarrolla sobremanera la facultad de la imaginación, gracias a lo cual fantasea sobre cuál pueda ser la respuesta que Dios profiere a sus oraciones. Esto explica por qué las primeras manifestaciones religiosas están tan relacionadas con la imaginación y con la fantasía, lo mismo que la existencia de los mitos en las culturas antiguas<sup>5</sup>. Esta noción de la revelación va cambiando en el pueblo de Israel, el cual la transforma en algo interior y moral, y queda totalmente superada con Jesucristo, ya que en él se produce una revelación íntima de Dios padre. No obstante, la Iglesia Católica pronto desvirtuó esta nueva forma de entender la revelación y la tergiversó haciéndola retroceder al estadio mítico cuando identificó revelación con dogma.

El concepto dogmático de la revelación, como acabamos de indicar, tiene que ver con la mala interpretación que la Iglesia Católica –tanto griega como latina– hizo de la revelación de Jesucristo, la cual a pesar de basarse en la relación íntima entre el creyente y el Evangelio, acabó convirtiéndose en una doctrina la cual había de estar acompañada del garante de la autoridad. «La doctrina divina debe ser encerrada en una forma precisa que la distinga de todas las demás, y colocada bajo una autoridad que la garantice»<sup>6</sup>. El dogma, pues, se convierte en el objeto de la fe, la Escritura en la forma, y la Iglesia, o mejor, la autoridad eclesiástica en el garante de la autenticidad de la fe.

Por último, el concepto psicológico de la revelación es el propio de las sociedades modernas, las cuales para Sabatier vienen marcadas por el protestantismo. La revelación se considera como algo eminentemente interior, es individual y subjetiva. Pero esto no significa que no sea universal. Aunque la revelación se da en el interior del individuo, ésta va dirigida a toda la humanidad porque todos los seres humanos forman una unidad.

En cada hombre es la humanidad entera la que se realiza, hay una vida moral común a todos. Las almas de los hombres se encuentran emparentadas. Es por esta razón por la que las revelaciones individuales se hacen universales<sup>7</sup>.

En esta descripción de cómo el concepto de revelación ha ido evolucionando a lo largo de la historia podemos ver una clara alusión a los tres estadios de Comte, sólo que en esta versión la perfección de la humanidad no vendrá de la mano del estadio positivista en donde la ciencia será todo en todos. Tras superar las fases mítica y dogmática –evidentes versiones de los estadios teológico y filosófico– la perfección moral de la humanidad tan sólo podrá ser el producto de la revelación, no de la ciencia. Pero esta afirmación nos lleva a una nueva cuestión, que es la relación entre religión y moral en la exposición de Sabatier.

## c) Concepción moral de la religión

La religión es un sentimiento que relaciona al hombre con Dios, en donde el hombre habla por medio de la oración y Dios contesta por medio de la revelación. Pero no olvidemos que esa revelación se da en el hombre, y por muy compleja que sea la forma de manifestarse la revelación, ésta tiene en su base la imaginación. El hombre fantasea con el contenido que Dios ha que-

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, 46.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 52.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 62-63.

rido transmitirle y que se encuentra implícito en su oración. Esto no significa que toda revelación sea falsa, pero sí implica que la certeza absoluta es algo ajeno a la religión. Creer es dudar, y toda religión comporta misterio «pues sin él la religión misma no existiría»<sup>8</sup>. Es por esto que el creyente no puede buscar falsas seguridades ni siquiera en las escrituras. Los milagros realizados por Jesús, los cuales pueden ser tenidos en cuenta como manifestaciones sobrenaturales que garantizan la certeza de la fe, son interpretados por Sabatier, anticipándose a su propio tiempo, como signos explicables, mitos o alteraciones legendarias de los hagiógrafos. El milagro ha de ser despojado de su sentido sobrenatural e interpretado desde su significación moral. Es desde esta visión moralizante de la narración del milagro desde donde se puede apreciar mejor el sentido de la religión cristiana, la cual si bien no ofrece seguridad para el creyente, sí que le muestra una tabla de salvación en la conducta moral<sup>9</sup>. Creer implica dudar, pero una concepción moral de la religión ofrece consuelo y ánimo para seguir braceando en un mar donde el horizonte no siempre se muestra al ojo del navegante. La religión ofrece consuelo porque promete el perdón, y el principal efecto del perdón es una conducta adecuada al bien y al deber.

#### d) Desarrollo religioso de la humanidad

Aunque la psicología descubre las raíces de la religión mostrándola como un fenómeno relacionado con la intimidad y con la rectitud de la conducta del individuo, ésta es también un fenómeno social e histórico. Así, podemos hablar de un progreso de las religiones que va desde el culto primitivo, basado en lo privado y el ámbito familiar, que pasa por las religiones nacionales, dotadas ya de cultos organizados, y culmina en las religiones de carácter universal<sup>10</sup>. Cada forma de religión ha tenido un progreso exterior al cual le ha correspondido una forma de representación de la divinidad, de esta forma podemos hablar también de animismo, en donde Dios se identifica con el alma del mundo, politeísmo, en donde hallamos a los dioses formando jerarquía, y de monoteísmo, esto es, la creencia en un único Dios y que tuvo su origen en el período histórico de la creación de la nación hebrea. Por último, podemos mantener, siguiendo esta división tripartita, tres formas de relacionarse con la divinidad, a saber, desde la coacción propia de la magia, desde el sentimiento moral, y desde la unión con el único Dios en el cual el creyente encuentra la reconciliación y la vida eterna. Ésta última es la forma más perfecta de religión, la cual según Sabatier sólo se puede dar en el cristianismo. El cristianismo se presenta, de este modo, como la única religión plena de todas cuantas se han dado en la historia. Tal y como nos dice el mismo Sabatier:

Puedo no ser religioso; pero si quiero serlo, no lo puedo ser seriamente sino bajo la forma cristiana. No puedo dejar de rezar; si la angustia moral o la duda intelectual me hacen buscar alguna forma de oración que pueda repetir con toda sinceridad, no encontraré más que estas palabras: «Padre nuestro que estás en los cielos». Puedo, en fin, desdeñar la vida interior del alma y separarme de ella por todos los medios que ofrece la ciencia, el arte, la vida social y mundana; pero si cansado y decaído por todo el barullo de este trabajo o de estos placeres exteriores, quiero recobrar y vivir una vida profunda, no encuentro ni puedo aceptar otro guía ni maestro que Jesucristo, porque sólo en Él, el optimismo está exento de frivolidad, y la seriedad de la conciencia de desesperación.<sup>11</sup>

### 1.2. El cristianismo y el dogma

Una vez expuesta su teoría acerca del origen de la religión, Sabatier nos habla en las dos siguientes partes de su *Ensayo del cristianismo y del desarrollo del dogma*. Ahora bien, mientras que en la primera parte se expone una filosofía de la religión en cierto modo novedosa y en donde puede apreciarse la originalidad del autor, en estas dos partes siguientes se deja ver la clara influencia de Harnack y su *Historia del dogma*, obra ya conocida y estudiada por Sabatier. Salvando

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, 68.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 76.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 111.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 130.

el apartado que dedica a su teoría crítica del conocimiento religioso, todos los temas tratados en estas páginas no dejan de ser un desarrollo de las tesis de Harnack, a las cuales se adhiere añadiendo a ellas poco más que su visión moralizante de la religión. Hagamos un recorrido por las principales tesis de Sabatier, pero sin detenernos en exceso ya que todas ellas las volveremos a tratar cuando hablemos de Harnack.

#### a) El cristianismo y su esencia

Lo mismo que para Harnack, el cristianismo según Sabatier tiene su origen y su esencia en la figura de Jesucristo. El cristiano se encuentra ligado no sólo a las máximas morales y la doctrina de Jesús, sino sobre todo a su persona, cuyo espíritu le anima en su vida. La esencia del cristianismo no es, pues, una doctrina sino una persona: Jesucristo<sup>12</sup>.

#### b) La helenización del cristianismo y la evolución del dogma

El cristianismo es una relación íntima y personal con el alma de Cristo. Ahora bien, este encuentro se da en la historia y por lo tanto ha de ser estudiado no sólo desde la psicología sino, como bien indica el propio título del ensayo de Sabatier, desde su desarrollo histórico. El cristianismo en su núcleo se nos muestra como un hecho de conciencia, pero las explicaciones que de este hecho se darán a lo largo de la historia serán las que originarán a la historia del dogma. Y en esta historia nos encontramos con un hito que marcará todo el desarrollo del cristianismo. Nos estamos refiriendo al proceso de helenización al que se vio sometido a lo largo del segundo siglo de nuestra era.

Los primeros cristianos concebían a Jesús como el Mesías, figura que para un hebreo era esencialmente política. A partir del año 80 podemos hablar de un cambio en la forma de entender al Mesías, el cual deja de ser visto como un caudillo para ser interpretado desde la filiación divina. Sin embargo, es a partir del siglo II, debido a las influencias del gnosticismo, cuando a Jesús se le comienza a identificar con el logos, considerándolo de este modo como un ser preexistente y divino. Es justo en este momento cuando podemos hablar de una helenización del cristianismo y de una transformación metafísica del dogma. El cristianismo entonces, según Sabatier, comienza a desviarse hacia un paganismo refinado que bajo la forma de una metafísica transcendental no es más que una nueva mitología<sup>13</sup>.

La helenización del cristianismo marcará el desarrollo del dogma. En principio la interpretación dogmática del cristianismo no es algo que tenga que ser negativo. La revelación interior que produce la piedad subjetiva del hombre engendra formas religiosas históricas, ritos libros sagrados, instituciones sociales, etc., y todo esto ha de considerarse como el desarrollo normal del sentimiento religioso. Sin embargo, el hecho de que el cristianismo se helenizase, buscando explicaciones míticas del mismo, provocó que el dogma se desvirtuase hasta el punto de engendrar una autoridad eclesiástica, que consagrará el mismo dogma elevándolo por encima de toda discusión. El dogma se convierte de este modo en ley absoluta dada por una institución exterior<sup>14</sup>. Contra esta concepción del dogma, que es la católica, Sabatier contrapone la concepción protestante del mismo, desde la cual el dogma no puede ser entendido como algo constituido por una autoridad externa. El dogma es algo discutido y sujeto a la libertad de interpretación de los fieles de una iglesia.

#### c) Las grandes formas del cristianismo

Lo mismo que el dogma ha evolucionado a lo largo de la historia, el cristianismo también lo ha hecho. Y lo mismo que encontramos una concepción primitiva del dogma, otra helenizada la cual se manifiesta en el catolicismo y otra que es propiamente protestante, el cristianismo puede ser entendido desde estas tres concepciones. No hace falta extenderse en este punto sobre el cual volveremos cuando hablemos de Harnack, tan sólo nos centraremos en la distinción que

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, 173.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 180.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 257.

Sabatier realiza. Así, el primer cristianismo que se dio en la historia es el cristianismo judío, de estructura hebrea, regido por la ley de Moisés y cuya visión de Jesucristo era eminentemente escatológica. Posteriormente hallamos el cristianismo católico, ya sea griego o latino, en el cual se desarrolla la dogmática y la teología, y que viene marcado por la introducción de elementos filosóficos de origen helénico. Por último tendríamos el cristianismo protestante, el cual recupera el cristianismo interior, que parte del principio de revelación interna, y que se caracteriza por la unión del elemento religioso y el moral.

#### d) Teoría crítica del conocimiento religioso

El último punto del que nos habla Sabatier en su libro es quizás uno de los más interesantes y originales, ya que en él se propone desarrollar el criticismo kantiano como una posible vía desde la cual elaborar una teoría crítica del conocimiento religioso. Los teólogos han errado al pretender que su saber se convierta en la ciencia suma de los conocimientos universales, razón por la cual no han acertado a la hora de mostrar adecuadamente en qué consiste el conocimiento religioso. Sin embargo, desde la filosofía kantiana podemos encuadrar perfectamente este conocimiento. De los dos órdenes del conocimiento, el de las ciencias físicas y el de las ciencias morales, el religioso se enmarca perfectamente en este segundo, consideración desde la cual podemos analizar las características propias del saber religioso, que no son otras que la subjetividad, la teología y el simbolismo<sup>15</sup>. La conclusión a la que nos quiere llevar Sabatier es que el símbolo, ya sea éste considerado desde el mito o desde el dogma, es la sustancia de la religión. Pero también nos conduce a una conclusión que podríamos considerar hermenéutica, y es que precisamente por ser simbólico, el conocimiento religioso queda sometido a la misma ley que rige cualquier manifestación de la vida y del pensamiento humano, y que no es otra que la transformación. De este modo la religión, lo mismo que el dogma, ha de ser estudiada desde la tradición, ya que no es algo muerto o dado de una vez por todas sino que se presta a ser continuamente interpretada. La religión no es un legado inmutable sino que es un poder que continúa en nosotros.

## 2. La historia del dogma de Adolf von Harnack

Adolf von Harnack (1851-1930) puede ser considerado como el principal exponente del protestantismo cultural de finales del siglo XIX y principios del XX. Su obra es inmensa y supera las 1600 publicaciones, sin embargo, para el tema que aquí nos ocupa nos centraremos concretamente en tres títulos: *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (Manual de historia del dogma), publicado en tres volúmenes entre 1885 y 1889, y cuya edición definitiva data de 1909; *Grundriss der Dogmengeschichte* (Compendio de historia del dogma), en donde se condensa el manual en un solo volumen y que fue publicado en 1891; y *Das Wesen des Christentums* (La esencia del cristianismo), publicado en 1900 y en donde se recogen un conjunto conferencias impartidas entre 1899 y 1900 en la Facultad Evangélica de Teología de la Universidad de Berlín<sup>16</sup>.

La tesis principal que se defiende en estas obras es que para entender bien el cristianismo y el desarrollo del dogma hemos de remontarnos al Evangelio mismo y a lo que éste significa, intentando descubrir en él la esencia del cristianismo. El origen del cristianismo hemos de situarlo en el Evangelio, pero éste a lo largo de las sucesivas interpretaciones que de él se han realizado, ha acabado por pervertirse y se ha desviado de su sentido original. Así, el cristianismo ha llegado a convertirse en una serie de reglas de fe, promulgadas por una casta sacerdotal, que ostenta todos los ministerios eclesiales. Desde los escritos de Harnack se nos muestra cómo la historia del cristianismo, y por tanto la historia del dogma, es la historia de una traición. Sin embargo, esta misma historia tiene un carácter crítico y hermenéutico, ya que también nos muestra cómo el

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, 324-360.

<sup>16</sup> Las ediciones con las que hemos trabajado y que citaremos son: HARNACK, A., *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Friburgo: Mohr, 3 vols., 1980-1994; *Storia del dogma. Un compendio*, (traducción al italiano por Giuseppe Campoccia), Claudiana, Turín, 2006; *La esencia del cristianismo*, (traducción de J. Miró Folguera), Palínur, Barcelona, 2006.

mensaje original sigue vivo y ha conseguido transmitirse aunque, eso sí, revestido de un carácter teológico el cual ha añadido elementos ajenos al Evangelio tales como la cristología, la eclesiología, los sacramentos y los ministerios eclesiásticos.

### 2.1. *La esencia del cristianismo*

En una primera acepción «Evangelio» ha de ser entendido como mensaje, como buena noticia que anuncia, en este caso el amor de Dios Padre. Es así que no es el Hijo sino el Padre el que pertenece al Evangelio. Sólo el mensaje de Jesús acerca del reino de Dios y sus implicaciones escatológicas y soteriológicas pueden ser consideradas como Evangelio. Ahora bien, el Evangelio también es la predicación sobre Jesús. Vemos, pues, que en una segunda acepción Jesucristo no es sólo el mensajero sino que es el mensaje mismo; la persona de Jesús, muerto y resucitado para la salvación de los hombres, es el núcleo central del Evangelio. Jesús mismo es la esencia del cristianismo, y no así la formulación de dogma alguno. Sin embargo, en el mismo núcleo nos encontramos con ciertas formulaciones que van implícitas al mensaje. Estas formulaciones son susceptibles de lo que puede ser entendido como un desarrollo interno a ellas misma, lo mismo que posteriormente serán susceptibles de desarrollarse históricamente, según vayan surgiendo diferentes interpretaciones del Evangelio. Es durante el desarrollo histórico cuando surgirá el dogma y cuando se desvirtuará el mensaje originario. No obstante, y como ya hemos señalado, este mensaje originario o núcleo central es algo que ha permanecido desde siempre en el interior del cristianismo y que basta escarbar un poco para hallarlo.

#### a) El núcleo central del Evangelio

Uno de los objetivos de Harnack es el de retrotraerse históricamente a Jesús y al Evangelio por él predicado, dejando de lado todos los apósitos posteriores, las adaptaciones que del mismo se han realizado y sus interpretaciones filosóficas. Harnack tan sólo pretende hablar del núcleo central y originario del Evangelio, pero ¿dónde se encuentra éste? La respuesta que el teólogo alemán nos dará es que éste lo podemos descubrir en los tres primeros evangelios —el evangelio de Juan no contará, ya que en éste tan sólo podremos hallar la impresión que la predicación de Jesús ejerció en la generación inmediatamente posterior a la de los discípulos—. Y ¿qué es lo que podemos encontrar en los tres primeros evangelios que pueda ser tenido como núcleo del Evangelio? Aquí la respuesta es clara y concisa: en los evangelios descubrimos a la persona histórica de Jesús y su predicación. Jesús y su predicación suponen, pues, el núcleo central del Evangelio. «La religión cristiana fundamenta su fe en la persona histórica de Jesucristo. En él, el creyente adquiere la certeza de que Dios gobierna el cielo y la tierra, y que es padre»<sup>17</sup>.

El cristianismo se nos presenta como una relación entre el creyente y Jesucristo, cuya predicación se convierte en norma de vida. La persona de Jesús puede ser considerada con toda certeza la esencia del cristianismo, y su predicación el núcleo central del Evangelio, el cual ha de iluminar la existencia toda del cristiano. Harnack nos presenta, de este modo, un cristianismo que tiene su origen en una relación de amor entre Dios y el hombre, pero cuya expresión se manifiesta como moral. El cristianismo es la unión de la moral y la religión.

En este sentido, la moral y la religión fueron unidas por la mano de Jesús; y puede decirse que la religión es el alma de la moral, y que la moral es el cuerpo de la religión. Así se comprende cómo Jesús acercó el amor de Dios y el amor del prójimo hasta confundirlos en uno solo; el amor del prójimo en la tierra es la única manifestación real del amor de Dios que vive en la humildad<sup>18</sup>.

---

<sup>17</sup> HARNACK, A., *Storia del dogma. Un compendio*, o.c., p. 53.

<sup>18</sup> HARNACK, A., *La esencia del cristianismo*, o.c., p. 66.

## b) El desarrollo del mensaje cristiano

En la persona de Jesús el cristianismo halla su razón de ser, y en su palabra la razón de su hacer. El Evangelio es tanto la persona como el mensaje. Ahora bien, mientras que la relación con la persona de Jesús es algo que pertenece a lo más íntimo de la conciencia del creyente, es interior, la relación con su predicación requiere de una interpretación. Esta interpretación del mensaje cristiano puede realizarse sincrónica o diacrónicamente, esto es, desde el desarrollo interno del mensaje de Jesús, intentado extraer del mismo todo aquello que suponga apósito posterior, o desde el análisis histórico del cristianismo y las diferentes interpretaciones que del mensaje de Jesús se han realizado.

Sincrónicamente, la predicación de Jesús ha de desarrollarse a partir de los tres elementos principales que en ella encontramos. Estos son: 1) el reino de Dios; 2) la elevación del hombre; y 3) la ley del amor. La predicación sobre el reino de Dios constituye el factor escatológico del cristianismo, el cual según Harnack no es otra cosa que la oposición con el mundo y sus poderes, más que el mundo que está por venir. Este reino puede ser interpretado como un acontecimiento futuro, pero es sobre todo algo presente, ya que la presencia de Jesús entre sus seguidores se manifiesta como el dominio de Dios aquí y ahora, un dominio que no es otra cosa que la relación entre Dios y el alma<sup>19</sup>. Esta relación entre Dios y el hombre supone su elevación, su perfeccionamiento como criatura escogida. El hombre deja de pertenecer al orden de las cosas temporales para formar parte de las cosas eternas: «por obra de Jesucristo se ha revelado la perfección de cada una de las almas humanas»<sup>20</sup>. El Evangelio opera en el hombre una transformación la cual es de carácter óntico pero sobre todo es de carácter moral. Gracias al Evangelio el hombre puede ser considerado como un hombre nuevo, de ahí que éste pueda ser considerado como un sistema original de principios éticos. Y el principal de los mandatos de este nuevo sistema moral es el mandamiento del amor. La ley del amor se contrapone por completo al culto tradicional, a su liturgia y a las prácticas religiosas que lo acompañan. Esta nueva ley moral es interna, y como tal sólo realizable desde la autonomía del que decide ponerla en práctica; atiende a la intención más que a las consecuencias, de ahí que sea concebida como una «justicia mejor» a las de los escribas y fariseos; sitúa al hombre en el centro, superando cualquier clasificación cosificadora; y por último limpia el elemento moral de cualquier elemento parásito que lo ponga al servicio de algo que no sea la moral misma<sup>21</sup>.

De estos tres elementos pueden deducirse unos pocos más. Harnack cita concretamente siete –ascetismo, doctrina social, instituciones eclesiales, relación con la cultura, cristología y dogma– pero estos elementos han de ser considerados muy escuetamente y para nada como el desarrollo de doctrina alguna. El ascetismo consiste simplemente en las reservas que todo cristiano ha de tener respecto al mundo, pero no la huida del mismo; la doctrina social se reduce a la atención a los pobres; la institución eclesial no es otra cosa que la asamblea de los fieles; la relación con la cultura es el intercambio de ideas y el aporte que el cristianismo puede hacer a cualquier cultura humana; la cristología se reduce a la manifestación de que Jesús es el Mesías y el Hijo de Dios; por último, el dogma se reduce a la profesión de fe. Todo lo demás sobrepasa lo dado en el núcleo del cristianismo, y ha de ser considerado como añadidos posteriores.

Todo lo que excede este núcleo que acabamos de exponer, hemos de considerarlo como elementos provenientes del desarrollo histórico del cristianismo, los cuales han de ser estudiados diacrónicamente. Pues bien, si como hemos dicho, uno de los objetivos de Harnack era el de retrotraerse al Jesús histórico, otro no menos importante fue el analizar los elementos ajenos al Evangelio que se han ido introduciendo en el cristianismo a lo largo de la historia y que han cons-

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>21</sup> Harnack nos muestra el Evangelio como la moral perfecta, una moral que, como podemos ver, tiene un enorme parecido con Kant. Es de notar que aunque su intención es la de aplicar el método histórico-crítico para llegar al Evangelio desnudo, más allá de cualquier interpretación posterior a la de los evangelistas, sin embargo, él tampoco escapa a los presupuestos históricos en los cuales se mueve. Vid. HARNACK, A., *La esencia del cristianismo*, o.c., pp. 64-66.

titud el dogma cristiano. Este será el objeto tanto del *Lehrbuch* como del *Grundriss der Dogmengeschichte*, cuestión ésta de la que nos ocuparemos en los dos puntos siguientes.

## 2.2. El cristianismo primitivo y el proceso de helenización

El cristianismo nace como una secta del judaísmo y así se mantiene prácticamente a lo largo del todo el siglo I. Sin embargo, a partir del siglo II comienzan a introducirse elementos helenizantes que transforman el cristianismo apostólico en un cristianismo católico, el cual supone una traición al sentido originario del Evangelio. Partiendo de este presupuesto, Harnack nos presenta la historia de la Iglesia como el desarrollo de una patología que ha ido produciendo una cada vez más aguda decadencia en el mensaje cristiano. Sin embargo, la visión de Harnack no es del todo negativa. Como historiador comprende que la táctica realizada por la Iglesia es la más adecuada para su supervivencia en un contexto que ya no es el hebreo. El proceso de inculturación al que se sometió al Evangelio durante el segundo siglo de nuestra era si bien lo revistió de un carácter filosófico, consiguió que fuera entendible por unos pueblos totalmente ajenos a la cultura semítica. No obstante, como teólogo, Harnack se muestra decepcionado ante la traición que supone la helenización del mensaje de Jesús, razón por la cual el cristianismo nunca podrá volver a su estado originario. Vemos cómo el teólogo alemán nos presenta el paso del Evangelio al dogma como algo necesario pero al mismo tiempo lamentable<sup>22</sup>.

### a) La comunidad judeo-cristiana: la preparación del dogma

El cristianismo originario se manifestó como un judaísmo cristianizado el cual aspiraba a ser una religión universal basada en los textos veterotestamentarios. Las características de este primer cristianismo son las siguientes<sup>23</sup>:

1. El Evangelio como una manifestación cierta de la revelación.
2. Monoteísmo espiritual.
3. Jesús es el mediador entre Dios y los hombres, lo mismo que su mensaje que incluye el anuncio de la resurrección y la pureza ética.
4. La virtud consiste en la abstinencia y en un cierto rechazo del mundo.
5. El Evangelio ha sido confiado a los apóstoles.
6. El culto cristiano es un sacrificio espiritual
7. Catolicismo, entendido éste como la superación de las barreras de la cultura y la nacionalidad.
8. Cristianismo como única religión verdadera.

No obstante, este cristianismo originario desde muy temprano fue evolucionando hacia el catolicismo, en primer lugar por la gran influencia que en la época ejercía el helenismo, en segundo lugar por el rechazo que el judaísmo manifestó respecto al cristianismo, hecho que provocó la salida de Israel de los cristianos, y en tercer lugar por la fuerza con la que fue aceptada la predicación de Pablo. Es posible representar a Pablo de Tarso como el segundo fundador del cristianismo –en cierto modo podría ser considerado como el único fundador– no sólo porque añadió elementos originales al cristianismo originario, tales como la comprensión de la resurrección como una experiencia –el vocablo que utiliza Harnack es *erlebnis*– y la contraposición entre evangelio y religión, sino porque fue el que introdujo el sistema conceptual del helenismo en el cristianismo. Sin embargo, esta innovación no puede ser considerada todavía como un proceso de helenización ya que el sentido en que Pablo lo utilizó no fue el de un sistema filosófico sino el de una mentalidad conceptual y el de una mística sacramental. Aunque, qué duda cabe, esto favoreció un siglo después el proceso de helenización del cristianismo.

---

<sup>22</sup> Vid. DASSMANN, E., «El Lehrbuch der Dogmengeschichte y Das Wesen des Christentums de Adolf von Harnack», *Annuario de Historia de la Iglesia*, año/vol. XIII, Universidad de Navarra, Pamplona, 2004, pp.179-198.

<sup>23</sup> Cf. HARNACK, A., *Storia del dogma. Un compendio*, o.c., p. 79-80.

## b) El cristianismo como Iglesia: la fundación del dogma

El segundo siglo de existencia del cristianismo viene marcado por la influencia del paganismo principalmente promovida por los gnósticos, así como por la victoria contra los marcionitas que promulgaban un rechazo total del Antiguo Testamento. Los tres hitos que marcan el final del cristianismo judío y el inicio del cristianismo eclesiástico son:

1. La transformación de la confesión bautismal en regla de fe apostólica.
2. La transformación de los escritos apostólicos en Palabra del Señor, equiparable a la Ley y los Profetas.
3. La transformación del ministerio episcopal en ministerio apostólico<sup>24</sup>.

Poco a poco el Evangelio de Jesús comienza a transformarse en Evangelio sobre Jesús, lo cual no implica en sí formulación de dogma alguno, pero que con el paso del tiempo dará pie a la elaboración de ordenaciones efectivas sobre la fe, a la creación de un ordenamiento jurídico que rija las relaciones entre los miembros de la Iglesia, y a la promulgación de unas reglas de fe, esto es, a la promulgación del dogma.

## c) La helenización de la Iglesia: el cristianismo como doctrina de fe

En el transcurso del siglo II la Iglesia, sumergida de pleno en el mundo greco-romano, fue despojándose de su carácter hebraico y contagiándose de la civilización en la que se había instalado. El espíritu helénico fue sustituyendo al Evangélico y el cristianismo fue adoptando elementos filosóficos de carácter particularmente neoplatónico. Tal y como acabamos de indicar más arriba, una de las principales causas de esta transformación la hallamos en la lucha en la que se vio inmersa la Iglesia contra los gnósticos. El gnosticismo que nació en el siglo I como movimiento sincretista fruto de la crisis de las religiones nacionales, en el siglo II aspiró a convertirse en una corriente cristiana de carácter filosófico. De este modo los gnósticos practicaban un cristianismo alegórico, helenizado, dogmático y ascético. Fue tal la influencia del movimiento gnóstico, que el cristianismo ortodoxo se vio obligado a realizar una labor apologética desde la cual salvaguardar el mensaje del Evangelio de las influencias paganas. El resultado fue la unión entre filosofía y revelación, unión que dio lugar a la teología. De este modo, el cristianismo sucumbió a la helenización y dio lugar al dogma, entendido éste como doctrina verdadera. El cristianismo consiguió sobrevivir pero desvirtuó su mensaje.

En los comienzos del siglo III, a quien hubiese echado en cara a la Iglesia su alejamiento de los principios que le habían dado vida, le habría podido contestar: «Sí, he cambiado, he tenido que despojarme de muchas vestiduras, y ponerme, en cambio, otras; he tenido que pelear, y por esto tengo el cuerpo sembrado de cicatrices y llevo esta ropa desgarrada y polvorienta. Pero vencí y edificué<sup>25</sup>.

Ante la amenaza gnóstica, los pensadores cristianos se vieron forzados a elaborar una *pistis*, una gnosis y una ética que no fuesen contradictorias con la fe. Los dos principales representantes de esta nueva corriente son Clemente de Alejandría y Orígenes, en cuyos escritos hayamos una identificación entre Sagrada Escritura, *pistis* y gnosis, y en donde la religión cristiana se muestra como la única religión verdadera. Pero la característica más importante de esta nueva teología cristiana es la identificación entre Cristo y Logos. La cristología del logos presente ya en los apologetas no sólo alejandrinos, sino también en los latinos, permitirá un enlace entre la fe cristiana y la ciencia de la época. El cristianismo pasa de ser considerado únicamente como una relación íntima con Dios a través de Cristo, cuyo advenimiento es inminente, para convertirse en una doctrina filosófica en donde Dios se presenta distinto al ser humano pero no ajeno, como externo pero revelado en la interioridad del ser humano. El cristianismo abandona su dimensión escatológica, propia de su visión mesiánica de Cristo, para convertirse en una religión basada en el dogma, en donde el Logos es el principio supremo de la sabiduría religiosa.

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, pp. 119-140.

<sup>25</sup> HARNACK, A., *La esencia del cristianismo*, o.c., p. 166.

### 2.3. *El triple desarrollo del dogma cristiano*

A finales del siglo III en el cristianismo se había operado una indisoluble unión entre Sagrada Escritura y especulación neoplatónica. Al dogma de la cristología del Logos vino a unirse el dogma eclesiástico, desde el cual la Iglesia como institución cobró una relevancia superlativa. La comunidad cristiana dejó de ser una asociación fraternal de comunidades, unidas por un culto común y por una imagen mística de la Iglesia celestial, para pasar a convertirse en una institución indispensable cuya función sería la de elaborar decretos, ordenamientos y preceptos, con la consiguiente mengua de la libertad religiosa que esto conlleva. El cristianismo pasa a ser catolicismo que se entiende como el desarrollo de una doctrina universalmente aceptada. Sin embargo, este desarrollo no ha sido homogéneo a lo largo de la historia. No todas las comunidades entendieron el catolicismo de la misma manera, ni en todas las épocas se entendió del mismo modo. Así, Harnack en sus escritos nos habla de un triple desarrollo del dogma, el cual ha dado lugar a las tres principales iglesias cristianas de la actualidad; nos estamos refiriendo al catolicismo griego, el catolicismo romano y el protestantismo.

#### a) El catolicismo oriental

Desde el siglo IV al IX la Iglesia oriental desarrollará su peculiar forma de entender el dogma, doctrina que a partir del cisma de oriente dará lugar a la Iglesia Ortodoxa, pero que hasta ese momento influirá de igual modo tanto en la Iglesia oriental como en la latina. Las tres principales características del cristianismo oriental son la concreción de las bases del conocimiento y la autoridad, la transformación de la doctrina de la redención en teología natural, y el desarrollo de la doctrina de la encarnación.

La fuente del conocimiento y de la autoridad, el cristianismo griego las sitúa en la Sagrada Escritura, la cual tiene una autoridad única. Sin embargo junto a ésta encontramos también la Tradición y la Iglesia. En la Tradición se encuentra todo el depósito de la fe, ahora bien, esta transmisión tiene la garantía de ser transmitida por la Iglesia, en la cual se encuentra la verdad de la fe y es la única administradora de los misterios. La Iglesia deja de ser una asociación de comunidades para pasar a ser una comunidad de fe verdadera, guiada por el Espíritu Santo y la cual es considerada universal, esto es, católica, en oposición a las numerosas asociaciones herejes. Sin embargo, esta visión unitaria de la Iglesia era más una imagen que una realidad, ya que al final de la antigüedad el cristianismo se encontraba dividido entre la Iglesia occidental, la Iglesia bizantina y el oriente semítico y copto heterodoxo. Cada una de ellas se consideraba la única Iglesia católica.

En la Iglesia oriental es en donde comenzaron a elaborarse los primeros dogmas, el cual en su origen la transformación de la doctrina de la redención en teología natural. De este modo, la religión pasa de ser una relación íntima con Dios a consolidarse en una filosofía en cuya base hallamos una cosmología de Dios Padre. Este tipo de teología, que alcanzó su máximo grado de elaboración en el siglo V puede resumirse del siguiente modo: Dios ha tenido en sí la idea del mundo desde la eternidad; por medio del Logos él creó este mundo en seis días de la nada, según el modelo de un mundo superior, y ha hecho al ser humano como coronación de su obra para demostrar su bondad y para que la criatura participe de su beatitud<sup>26</sup>. De esta doctrina se deriva una soteriología basada en la teología natural. Ésta se basa en la idea de que el hombre ha sido creado para la beatitud, pero ha sido dotado de libertad y razón para que pueda elegir el bien. Sin embargo, el hombre ha faltado a su destino por culpa del pecado, con lo que ha perdido la posibilidad de llevar a cabo una vida virtuosa lo mismo que la capacidad de ser inmortal. Esta situación requiere de un salvador, de un redentor que restablezca la plenitud de la vida del hombre y le oferte de nuevo la inmortalidad: justo aquí es donde entra la figura del hombre-Dios.

A pesar de que la teoría del Logos fue ampliamente aceptada en toda la Iglesia, hubo voces discordantes que prefirieron otro tipo de elaboraciones que no fuesen tan eminentemente helenizantes. Harnack aquí se refiere a San Atanasio, por quien no siente gran simpatía y al cual

---

<sup>26</sup> Cf. HARNACK, A., *Storia del dogma. Un compendio*, o.c., p. 218.

acusa de haber desviado el dogma hacia interpretaciones míticas, que poco o nada tenían que ver ni con el helenismo propio de la época ni con el mensaje de Evangelio<sup>27</sup>. Atanasio desarrolló una doctrina de la encarnación en donde a Jesús se le identifica con Dios y que culminó con la fórmula de *homousios* defendida por el concilio de Nicea en el 325. Esta doctrina se opone a aquellos que mantenían que Jesús es el Logos pero no es Dios, los arrianos, pero encierra al dogma en el peligro de caer en un doteísmo; de ahí que tuviese que desarrollarse posteriormente la doctrina trinitaria. Sin embargo, y a pesar de los peligros que encierra, tiene la virtualidad de poder desarrollar a partir de la idea del hombre-Dios una doctrina de la unión de lo divino y lo humano, algo que Harnack no verá con buenos ojos por la tendencia hacia la mística que esto provocará, pero que para el asunto que aquí nos ocupa resulta ser un dato de lo más relevante. La conclusión a la que queremos llegar es que en la Iglesia oriental, algo que pasará también en la Iglesia romana, encontramos un elemento helenizante debido a la influencia de la filosofía en el desarrollo del dogma cristiano, pero también encontramos elementos mistagógicos, los cuales debido a la influencia de Atanasio llegan a ser casi más determinantes que aquéllos.

#### b) El catolicismo romano

Básicamente, el desarrollo del dogma en la antigüedad tardía es el mismo en oriente que en occidente. Las doctrinas de los padres orientales pasan a occidente y son aceptadas por los padres latinos, y la idea de que el dogma ha de desarrollarse desde la autoridad de la Escritura, la Tradición y la Iglesia, la encontramos en autores tales como Tertuliano y Cipriano. Sin embargo, el dogma en la iglesia romana empieza a desarrollarse de una forma propia y original sobre todo a partir de San Agustín, el cual marcará durante toda la Edad Media la forma de entender el cristianismo en occidente. A éste hemos de añadir también las influencias que en épocas sucesivas tendrán Gregorio I, la reforma cluniacense y San Bernardo, los órdenes mendicantes y la escolástica de la baja edad Media, lo mismo que el desarrollo del derecho canónico.

San Agustín puede ser considerado como la gran figura del cristianismo latino ya que fue el primero que sistematizó el dogma dándole una forma coherente y ordenada<sup>28</sup>. Las características principales de su teología son:

1. Definición dogmática de la doctrina trinitaria.
2. Consolidación de la autoridad de la Iglesia gracias a la elaboración de una eclesiología
3. Identificación entre Dios, Gracia y sacramentos, los cuales son considerados como bienes materiales relacionados directamente con la Iglesia.
4. Apuesta por la *Gratia gratis data*.
5. Desarrollo de una moral propiamente cristiana.

Esta doctrina fue reformulada por el papa Gregorio I, desde la cual elaboró lo que serían las bases del catolicismo romano, pero a la que añadió elementos supersticiosos y acompañó de un ordenamiento jurídico.

Si Agustín y Gregorio I convirtieron al cristianismo en una doctrina, instaurando plenamente el dogma en la Iglesia romana, a lo largo de toda la Edad Media éste pasó a considerarse como una fuerza interna movida por la fe, acompañada de una fuerza externa centrada en el papa como sucesor de Pedro y en el César romano, esto es, Carlomagno. Esta nueva situación generó un nuevo concepto de devoción, promovida principalmente por San Bernardo, en donde el ideal de vida cristiana pasó a ser el monasterio. El objeto de este cambio lo que buscaba era el dominio de la Iglesia sobre el mundo laico, sus príncipes y sus naciones, lo mismo que la subordinación de la vida terrena a la esperanza en la vida ultraterrena, y todo esto desde la regulación de la vida monástica. Las características de esta nueva manera de entender el cristianismo son:

1. Vía dolorosa de la negación del mundo.
2. Individualismo religioso.

---

<sup>27</sup> Vid. HARNACK, A., *Storia del dogma. Un compendio*, o.c., pp. 227-238; *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, vol II, o.c., pp. 209-230.

<sup>28</sup> Vid. HARNACK, A., *Storia del dogma. Un compendio*, o.c., pp. 311-334.

3. Nueva concepción de la figura de Jesucristo. Se hace hincapié en el Cristo juez (divino) y en el Cristo de los sacramentos (espiritual).

Esta forma de entender el cristianismo iniciada por San Bernardo, fue continuada en cierta medida por la órdenes mendicantes, principalmente los franciscanos, los cuales movidos por el ejemplo de San Francisco desarrollaron una devoción de la imitación de Cristo, la cual dio lugar al desarrollo de la mística en la Iglesia occidental, lo mismo que ya había ocurrido en la oriental. La visión que Harnack nos da de la mística es la de una piedad popular pero sujeta a la obediencia eclesiástica. Siguiendo a Ritschl, muestra sus reservas ante esta forma de expresar la fe, ya que propone la negación del mundo, sin embargo, alejándose de la postura de su maestro, encuentra en la mística ciertos valores desde los cuales puede transformarse todo cuanto el dogma enseña. Estos valores son<sup>29</sup>:

1. Individualismo.
2. Intensidad de su sentimiento.
3. Metafísica panteísta.
4. Intuiciones estéticas y reducción de la cristología al *Ecce Homo* y a los que dan a luz a Cristo en sí mismos.
5. Luz de la iluminación.

Si a la intensificación de la devoción religiosa provocado por la figura de San Francisco le añadimos el redescubrimiento de los escritos aristotélicos, tenemos como resultado un cambio de estilo y de ritmo en la ciencia medieval, la cual comenzará a girar en torno al dogma. La teología se convierte en escolástica, y gracias a ésta la Iglesia occidental alcanzará una representación unitaria y sistemática de su fe<sup>30</sup>. Los presupuestos de la escolástica serán:

1. La Sagrada Escritura y las afirmaciones de fe de los concilios.
2. El agustinismo.
3. Centralidad de la eclesiología.
4. La filosofía de Aristóteles.

Ahora bien, el desarrollo de la escolástica no sólo tiene que ver con el desarrollo de la piedad cristiana y con la renovación de la vida cultural que produjo el aristotelismo, sino sobre todo con el triunfo de la Iglesia. En el periodo que va de Graciano a Inocencio III el sistema papal consiguió la supremacía. Toda la legislación eclesiástica reposaba sobre el *Decretum Gratiani*, lo mismo que la teología que llegó a subordinarse a este sistema. Por tanto, en opinión de Harnack, el gran triunfo del dogma en la Iglesia romana no vino de la mano de la teología sino del Derecho Canónico sobre el cual se edificó la doctrina de la Iglesia. Esta doctrina se puede resumir en los siguientes apartados<sup>31</sup>:

1. La Iglesia es una organización esencialmente jerárquica; el cristianismo de los laicos está subordinado a la mediación de los sacerdotes que son los que pueden celebrar los ritos eclesiásticos.
2. El poder sacramental y jurisdiccional del celebrante es independiente de su dignidad personal.
3. La Iglesia es una comunidad visible dotada de una constitución que proviene de Cristo. Tiene potestad espiritual y temporal.
4. Con el papa, representante de Cristo y sucesor de Pedro, la Iglesia está dotada de una constitución rigurosamente monárquica. La autoridad de la jerarquía depende en primer lugar de la autoridad del papa, el cual es *episcopus universalis*.

Como puede apreciarse, la doctrina de la infalibilidad del papa sería el resultado necesario de este desarrollo, algo que no sucedería hasta el siglo XIX con el Concilio Vaticano, pero que ya se encontraba de forma embrionaria en el dogma eclesiástico.

---

<sup>29</sup> Cf. HARNACK, A., *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, vol III, o.c., pp. 377.

<sup>30</sup> Vid. HARNACK, A., *Storia del dogma. Un compendio*, o.c., pp. 383-392; *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, vol III, o.c., pp. 428ss.

<sup>31</sup> Cf. HARNACK, A., *Storia del dogma. Un compendio*, o.c., pp. 378.

### c) El protestantismo

Con el triunfo de la Iglesia como monarquía, lo mismo que la sacramentalización de la vida del cristiano y la institucionalización del sacerdocio ministerial, el dogma llegó a pervertir por completo el mensaje del Evangelio. Ante el abuso de poder de la Iglesia surgieron reformadores, pero éstos poco o nada pudieron hacer ante la apisonadora en la que se había convertido el aparato doctrinal de la Iglesia. El concilio de Trento se encargó de dogmatizar todas las doctrinas medievales; y las cuestiones que quedaron sin resolver se fueron desarrollando hasta el concilio Vaticano, en donde por fin venció el curialismo y se proclamó al papa como señor de la Iglesia. Sin embargo, ante la traición que supone tanto el catolicismo griego como el romano, Harnack propone la reforma de Lutero como una auténtica vuelta a los orígenes, liberadora del exceso de dogma al que el cristianismo medieval ha sometido al mensaje del Evangelio.

Quizás sea éste el tema que menos nos interese para el cometido que aquí venimos tratando, no obstante vale la pena que citemos aunque sea brevemente el parecer que Harnack tiene de Lutero. La doctrina luterana ha supuesto la liberación del Evangelio del eclesiastismo y del moralismo al que ha sido sometido a lo largo de la historia. Ha demolido el viejo cristianismo dogmático y lo ha sustituido por una concepción evangélica nueva. Es así que la reforma ha supuesto una salida de la historia del dogma y una liberación de todo el lastre filosófico, cultural, moral y político que arrastraba la fe cristiana. Como buen protestante, Harnack ensalza la figura de Lutero, sin embargo, no deja de ser crítico con él, y le acusa de mantener en su doctrina numerosos elementos católicos, de confundir Evangelio y Escrituras, lo mismo que confundir la Gracia con los Sacramentos. De ahí que la tarea reformista de Lutero es algo que no ha concluido y que aún ha de llevarse a cabo. Se trata pues, y este es el mensaje final de *Dogmengeschichte*, de seguir con la tarea de seguir indagando la esencia del cristianismo y de devolver al Evangelio toda su frescura y pureza.

### 3. La vía epistemológica de Unamuno

Una vez expuestas las grandes líneas del pensamiento de Sabatier y Harnack, en lo que a la cuestión de la historia de las religiones y el desarrollo del dogma se refiere, ha llegado el momento de contrastarlos con las ideas de Miguel de Unamuno acerca de la religión y de la mística, tarea para lo cual nos centraremos en su obra *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*<sup>32</sup>. Elaborada a lo largo de casi dos décadas, representa lo más sustancial y fundamental de cuanto Unamuno llegó a escribir<sup>33</sup>, su obra de mayor tesis<sup>34</sup>, así como «uno de los más impresionantes libros de religión de nuestro siglo [la cita se refiere, claro está, al siglo XX]»<sup>35</sup>. El escrito unamuniano puede ser desglosado en cuatro partes –el problema antropológico, la respuesta de la razón y la religión a la cuestión del destino, la fe agónica, y por último la ética heroica<sup>36</sup>–, sin embargo, lo que a nosotros nos interesa para nuestro tema son quizás las dos partes centrales, en las cuales se nos muestra la vía de acceso a un conocimiento que se encuentra más allá (más acá) del *logos teológico*, aunque no por esto deja de ser una *vía teológica*<sup>37</sup>. En este escrito encontramos el reconocimiento de un Dios negado por la razón pero reconocido por el corazón, una fe en pug-

---

<sup>32</sup> La edición que aquí citaremos es: UNAMUNO, M., *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, (edición a cargo de ORRINGER, N.), Tecnos, Madrid, 2005. Las siglas que utilizaremos para citarla serán STV.

<sup>33</sup> Cf. SAVIGNANO, A., «Filosofía y tragedia», o.c., p. 660.

<sup>34</sup> Vid. ZAMBRANO, M., «La religión poética de Unamuno», *La Torre*, (Puerto Rico), n° 35-36, 1961, pp. 213-137.

<sup>35</sup> GARAGORRI, P., *Unamuno, Ortega, Zubiri en la filosofía española*, Plenitud, Madrid, 1968, p. 24.

<sup>36</sup> Vid. GUY, A., «La trama filosófico-teológica en “Del sentimiento trágico de la vida”», en GOMEZ MOLLEDA, D., (ed.), *Actas del congreso internacional. Cincuentenario de Unamuno*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1989, pp. 317-329; SAVIGNANO, A., *Panorama de la filosofía española del siglo XX*, Comares, Granada, 2008, pp. 52-59.

<sup>37</sup> Para una distinción entre una *vía teológica* de acceso a Dios y una *vía teológica* puede verse la obra de X. Zubiri *Hombre y Dios*, en donde, además de ponerse en evidencia la influencia de Unamuno en la filosofía española del s. XX, creemos que se desarrollan de forma magistral las intuiciones del rector de Salamanca.

na, agónica, que preconiza la guerra con uno mismo y conduce irrevocablemente a una batalla entre la lógica y la cardíaca.

Es en estas dos partes centrales de la obra, principalmente en los capítulos IV, VI, VII y X, en donde más claramente observamos las influencias de Sabatier y Harnack, pero es también en dónde hallamos el esbozo de la epistemología de Unamuno, su gnosis —o mejor su pistis—. Esta teoría del conocimiento pone la religión como suelo sobre el cual edificar, pero tal y como acabamos de señalar, busca ser una teoría teologal y no teológica, una vía de acceso al conocimiento en donde la religión deviene en cristianismo y éste en mística. Desde estos parámetros, Unamuno busca una verdad indubitable, pero en vez de seguir el modelo cartesiano se amolda más al modelo español, castizo, íbero; y es que la certeza que Unamuno desea nada tiene que ver con las ideas claras y distintas, pero sí mucho con la verdad de la moral, preconizada por Calderón en la figura de Segismundo. Siguiendo el modelo de la mística, podemos exponer esta vía de acceso al conocimiento en tres etapas, con sus correspondientes noches oscuras. De este modo, podemos encontrar en la obra de Unamuno, aunque sea de modo implícito, las tres vías tradicionales de la mística. Comenzamos por una vía purgativa, en donde se cree en creer, en la cual la fe es la fe sin más, una fe desnuda de todo dogma, y cuya noche de los sentidos viene representada por el panteísmo. Pasamos después a la vía iluminativa, la revelación del Dios cordial, en donde la fe se reconcilia con el dogma, pero no con el dogma desencarnado sino el histórico, el que acepta la crítica y la hermenéutica, y cuya noche del alma no es otra que la atracción que ejerce sobre Unamuno la idea de la apocatástasis, la unión de todo en la unidad del Cristo cósmico. Por último, se nos expone la vía unitiva, aquella que identifica la fe con la vida, y en donde pasamos del Dios cordial al Dios paciente, ese Dios que se identifica con el dolor y que se compromete con el sufrimiento humano. Éste es el Dios del compromiso moral, el Dios que por ser sufriente eleva a la categoría de Dios a todo lo sufriente, el Dios que puede hacer del Unamuno agónico un Unamuno deificado. Veamos brevemente cada una de estas tres vías.

### *3.1. La religión como vía purgativa del conocimiento*

Siguiendo a Sabatier y su filosofía de la religión, Unamuno concibe el sentimiento religioso desde el dolor proveniente de la conciencia de saberse limitado en el tiempo; el sentimiento religioso es un sentimiento trágico. El hombre es un ser enfermo por poseer conciencia<sup>38</sup>, pero aspira a la salud, aspira a ser salvo, ya que es capaz de revelarse contra la angustia proveniente de saberse limitado y aspira a la inmortalidad. El hambre de inmortalidad es el anhelo más íntimo del ser humano, el cual tiene su raíz en el sentimiento de dependencia propio del género humano. Es en este sentimiento en donde hemos de buscar el origen de la religión, un sentimiento que en el hombre primitivo nace como un deseo de comunión con la naturaleza, pero que a lo largo del desarrollo de las culturas humanas irá evolucionando y adquiriendo formas más complejas y racionales. Ahora bien, Unamuno, en oposición a Sabatier, nos presenta este sentimiento en su forma más irracional, desde la cual el hombre no sólo anhela la inmortalidad, sino que quiere aspirar a la divinidad; el hombre desea ser Dios y fundirse en él. Para Sabatier, el origen de la religión se encuentra en el sentimiento de incertidumbre y dependencia, para Unamuno, además, la religión nace de la lucha contra la desesperación y la resignación<sup>39</sup>.

Dios es presentado como la personalización del universo y como su conciencia. Pero Dios es también aquello que el hombre desea no sólo alcanzar sino ser. Es Dios el que impulsa al alma a buscarlo y conocerlo, y es el sentimiento de dependencia el que incita a buscar a Dios. Nos encontramos, pues, en el inicio de un camino que busca conocer. Unamuno acaba de dar el primer paso de lo que supondrá una vía epistémica, una vía que tendrá que recorrerse desde la purificación del dolor —conciencia— y el amor que de aquí deriva —la conciencia no es sólo presen-

---

<sup>38</sup> Cf. STV, 116.

<sup>39</sup> Cf. STV, 242.

tada como conciencia sino sobre todo como con-sentimiento y con-padecimiento<sup>40</sup> —, acabamos de iniciar, pues, una peculiar vía purgativa que nos introducirá en un no menos peculiar misticismo epistemológico.

#### a) El desarrollo de la religión

Sabatier concibe la religión como la personalización del universo, una personalización que comienza con el animismo, pasa por el politeísmo y acaba en el monoteísmo. Éste último estadio se consolida en el judaísmo tardío y, evidentemente, en el cristianismo. Ahora bien, el paso del politeísmo al monoteísmo es algo que ya se atisba en la tendencia presente en aquellas culturas que jerarquizan a los dioses y ordenan el rango de los mismos a una autoridad suprema. Esta es la idea en la que Unamuno se inspira cuando mantiene que el paso del politeísmo al monoteísmo hemos de buscarlo en la aparición de la monarquía y en el monocultismo. «La monarquía divina por el monocultismo, llevó a los pueblos al monoteísmo. Monarquía y monoteísmo son, pues, cosas gemelas»<sup>41</sup>. Sin embargo, para el rector de Salamanca el desarrollo de la religión se encuentra en un factor mucho más agónico que el simple devenir político de los pueblos: la evolución de las religiones hemos de relacionarlo con la lucha entre la fe y la razón.

La fe y la razón son consustancialmente enemigas, sin embargo, se necesitan mutuamente. «Lo irracional pide ser racionalizado, y la razón sólo puede operar sobre lo irracional»<sup>42</sup>. La religión nace de una fe desnuda de toda atadura, pero la razón puede ayudar a esta fe a transmitirse y a ser entendible sobre todo para el propio creyente; la razón, por su parte, no puede sostenerse sino en la fe, que no es otra cosa que la vida misma. Pero a pesar de esta mutua necesidad que tienen la una de la otra «ni la fe es transmisible o racional, ni la razón es vital»<sup>43</sup>. Fe y razón, filosofía y religión, están en lucha, son enemigas. Como la fe es querer creer, y creer es sumergirse en el irracional deseo de ser inmortal, de vivir por siempre incluso ignorando todo lo racional, y la razón lo que busca es racionalizar la vida, la historia de la religión se presenta como una incansable lucha en la cual «ni la razón ni la vida se dan por vencidas nunca»<sup>44</sup>.

Resumiendo, Dios surge del sentimiento de dependencia del hombre, un sentimiento que con el desarrollo de las culturas humanas se convierte en un sentimiento guerrero y monárquico, dando lugar así al sentimiento de divinidad y a la figura del Dios único. De esta figura es de la que se apoderará la razón para convertirla en idea, en doctrina, en dogma. Es así cómo «la divinidad sentida como persona y conciencia única fuera de nosotros, aunque envolviéndonos, se convirtió en la idea de Dios»<sup>45</sup>. Pero el origen de la religión no está en la idea, sino en la fe que inspiró la creación de la idea, una fe desnuda y vital, que aspira a la divinidad y a la inmortalidad, y que no se conforma con medias tintas sino que lo quiere todo. La vía de acceso al conocimiento que Unamuno propone tiene su origen en una fe despojada de toda idea y dogma, una fe que es vida, y una vida que aspira a la totalidad. La vida que inspira a Unamuno es una vida que impele a serlo todo.

Más, más y cada vez más; quiero ser yo y sin dejar de serlo, ser además los otros, adentrarme la totalidad de las cosas visibles e invisibles, extenderme a lo ilimitado del espacio y prolongarme a lo inacabable del tiempo. De no serlo todo y por siempre, es como si no fuera, y por lo menos ser todo yo, y serlo para siempre jamás. Y ser todo yo, es ser todos los demás. ¡O todo o nada!<sup>46</sup>

#### b) La noche oscura de los sentidos: el panteísmo

El origen de la religión hemos de buscarlo en el sentimiento de dependencia así como en la lucha contra la desesperación y la resignación, y su evolución de debe a la lucha entre la fe y la

---

<sup>40</sup> Cf. STV, 282.

<sup>41</sup> STV, 307.

<sup>42</sup> STV, 247.

<sup>43</sup> STV, 249.

<sup>44</sup> STV, 252.

<sup>45</sup> STV, 308.

<sup>46</sup> STV 145.

razón. Los elementos comunes que Unamuno encuentra tanto en el origen como en la evolución de la religión son el afán de pervivir y la personalización del universo. Estos dos elementos pueden constituir, siguiendo la metáfora del misticismo que aquí proponemos, un camino de purificación, una vía purgativa que parte del anhelo de conocer a Dios y que exige del hombre la renuncia a cualquier otro apego que no sea Dios mismo. En el camino místico del conocimiento que descubrimos en Unamuno, la primera fase consiste en dejarse arrastrar por la vida dejando que ella nos muestre su anhelo más íntimo, y que no es otro que el hambre de inmortalidad y el ansia de ser Dios. Ahora bien, según la experiencia de los místicos la vía purgativa concluye en la noche de los sentidos, esto es, un momento de sequedad, de incertidumbre, de vacuidad. La noche de los sentidos supone el primer escollo importante en el camino hacia la unión con Dios. Esta noche, creemos, en la obra de Unamuno puede corresponder con el panteísmo.

Unamuno concibe a Dios como la personalización del todo y como la conciencia del universo. Pero esta personalización del todo conduce al panteísmo. El hombre no se resigna a estar sólo en el universo, ni a ser una objetividad más. El hombre quiere salvar su subjetividad vital, y por eso es por lo que descubre a Dios como conciencia universal. Este descubrimiento lleva al hombre a la tranquilidad de saber que siempre será; si Dios es la conciencia del universo, el hombre es una idea de Dios, el cual seguirá recordándole una vez haya muerto. La conciencia del hombre será mantenida por la conciencia de Dios, por lo que el hombre nunca morirá<sup>47</sup>.

Pero el panteísmo, aun siendo una respuesta, no es la respuesta. El ser del hombre se mantendrá en el ser de Dios, por lo que de alguna forma el hombre puede saberse inmortal. Ahora bien, ¿qué tipo de inmortalidad es ésta que salva el ser del hombre pero no su individualidad? El panteísmo es el primer escollo a superar para alcanzar la unión con Dios, un paso necesario pero que ha de ser superado. Y es que Unamuno aspira a unirse con Dios, pero también desea preservar su individualidad. De ahí que el verdadero conocimiento al que aspira no se halle en una unión con Dios que implica la abnegación de la individualidad a modo de nirvana. La vía que se propone «es poseerlo, más bien que ser por Él poseídos»<sup>48</sup>. Este camino, no ya de purificación sino de iluminación, Unamuno lo encuentra en el cristianismo.

### *3.2. El cristianismo como vía iluminativa del conocimiento*

Para Unamuno la religión es la vía de acceso al conocimiento, ya que ésta puede dar respuesta al único anhelo que de verdad importa al hombre, su propia pervivencia. Y es que como el hombre desea no morir, todo aquello que no sea inmortalidad integral le parecerá ilusorio. La religión se presenta entonces como la única portadora de la verdad del hombre, aunque esta verdad no se sostendrá sobre pruebas objetivas sino que se presentará como una incertidumbre, que tan sólo se entenderá desde las razones del corazón. Tener fe, por tanto, no dará ninguna seguridad al hombre, y a lo más que podremos llegar es a la afirmación de que la fe es creer que se cree. Ahora bien, Unamuno no sólo es un místico, es también un escéptico, y a las razones del corazón busca añadir las argumentaciones racionales. La fe, desnuda de cualquier idea, y guiada únicamente por los anhelos vitales le ha conducido al panteísmo; pero él no quiere unirse a Dios y desaparecer en su inmensidad como el río lo hace al desembocar en el mar. Unamuno quiere ser todo, quiere ser siempre, pero no quiere dejar de ser Unamuno, y la respuesta a su anhelo la encuentra en el cristianismo, más concretamente en el catolicismo, el cual no sólo predica la inmortalidad del alma, sino la resurrección de la carne basándose en la palabra y la persona de Jesús. «La institución cuyo fin primordial es proteger esa fe en la inmortalidad personal del alma es el catolicismo; pero el catolicismo ha querido racionalizar esa fe haciendo de la religión teología»<sup>49</sup>. Así pues, Unamuno pasa de un estadio de purificación, en donde la fe se manifiesta desde su desnudez, a un estadio de iluminación, en donde la fe va acompañada de la reflexión racional. La fe y el dog-

---

<sup>47</sup> Cf. STV 296.

<sup>48</sup> STV, 382.

<sup>49</sup> STV, 170.

ma se dan la mano en este segundo momento, que compararemos a la vía iluminativa de los místicos. No obstante, Unamuno no cede ni un ápice en su espíritu crítico, y aunque añade el dogma en su reflexión, ésta se guiará por los presupuestos historiográficos de los protestantes liberales, principalmente los de Harnack. Así, la consideración que tendrá del cristianismo será la de una religión que, tras un momento inicial de pureza, ha ido alejándose paulatinamente de su esencia. Pero la esencia del cristianismo permanece viva en su mensaje y tan sólo basta escarbar un poco para hallarla. Hace falta, pues, una reforma para sacar a la luz la verdad del cristianismo, aunque esta reforma en Unamuno poco tiene que ver con la protestante, con la que será crítico – veremos cómo a pesar de inspirarse en Harnack también se enfrenta a él– y se opondrá al intelectualismo de los ritschlianos para proponer como solución el espíritu popular que anhela no morir. Vemos, pues, cómo nuevamente Unamuno se mueve dentro del misticismo, entendiendo como tal la piedad católica, que pone como centro la escatología, en contraposición al protestantismo liberal, que privilegia la ética.

#### a) El catolicismo como esencia del cristianismo

Unamuno estudia la historia del cristianismo basándose principalmente en los escritos de Harnack. Sin embargo, también hace una lectura crítica de los mismos: intenta alejarse del intelectualismo predominante en las ideas del teólogo alemán, al tiempo que hace una interpretación de su obra en clave escatológica –recordemos que Harnack, a pesar de reconocer que la helenización de la Iglesia supuso una traición al mensaje originario, defiende esta actitud gracias a la cual el cristianismo pudo sobrevivir en el mundo griego– desde la cual se prefiere el cristianismo judío, centrado en la venida del Mesías y en la fe, al griego, el cual privilegia la reflexión filosófica<sup>50</sup>.

Para Unamuno, la esencia del cristianismo es prominentemente escatológica, esto es, la fe en la otra vida después de la muerte, la creencia de la proximidad del fin del mundo y la instauración del reino de Dios son los elementos sustanciales del cristianismo primitivo<sup>51</sup>. Esta inmortalidad nada tiene que ver con la inmortalidad del alma predicada por la filosofía, tampoco consiste en una resurrección natural; la resurrección es un dato de fe. He aquí la esencia del cristianismo: Jesús ha muerto y resucitado para salvarnos de la muerte, más bien que del pecado<sup>52</sup>. La esencia del cristianismo es la creencia en la inmortalidad del alma y la resurrección de la carne. Esta creencia se da más en el cristianismo primitivo que en el catolicismo, ya sea griego o romano, pero es más evidente en el catolicismo que en el protestantismo, el cual pone como centro el elemento moral y no el escatológico.

A pesar de las influencias protestantes y de la heterodoxia de su pensamiento, a Unamuno hemos de situarlo en la vertiente católica del cristianismo, eso sí, un catolicismo propio y personal. Tal y como Orringer señala:

[...] las soluciones que propone se basan en una concepción del catolicismo expuesta en los libros de Ritschl y en los de su discípulo Adolf Harnack; la formulación de problemas y soluciones y la ordenación de unos y otros se deben, en su mayor parte, a Auguste Sabatier, ávido lector de los ritschlianos, a Harnack y a Ritschl; e ideas sacadas de otros protestantes liberales o de anglicanos de tendencias liberales respaldan las actitudes básicas que Unamuno sintetiza de sus lecturas repetidas de los tres teólogos nombrados<sup>53</sup>.

Podemos decir, pues, que Unamuno piensa desde el protestantismo liberal pero para intentar llegar al catolicismo. Por esta razón, se enfrenta con algunas de las tesis defendidas por Harnack. Por ejemplo, mientras que el teólogo alemán, como hemos visto, mantiene una postura crítica frente a la figura de San Atanasio, Unamuno lo ensalza precisamente porque se enfrenta al intelectualismo helenizante defendiendo la idea del hombre-Dios y la consecuente deificación del género humano<sup>54</sup>. También defiende la materialidad de la eucaristía desde el realismo, en contra

<sup>50</sup> Vid. ORRINGER, N., *Unamuno y los protestantes liberales*, o.c., pp. 155-180.

<sup>51</sup> Cf. STV, 172.

<sup>52</sup> Cf. STV, 179.

<sup>53</sup> ORRINGER, N., *Unamuno y los protestantes liberales*, o.c., p. 223.

<sup>54</sup> Vid. STV, 180ss.

de la interpretación idealista que propone Harnack, lo mismo que defiende el sacramento de la penitencia por el alivio que proporciona ante la preocupación del pecado. En la comprensión de estos dos sacramentos la razón va por un lado y el sentimiento por otro, pero Unamuno se inclina del lado del corazón<sup>55</sup>. También Unamuno se enfrenta a Sabatier, y así apoya el rechazo que la Iglesia católica profesa contra la ciencia moderna –representada en las figuras de Galileo y Darwin– el cual considera acertado por oponerse a una civilización que busca esclavizar al ser humano. Del mismo modo se pone a favor de la infalibilidad papal, afirmando así el carácter contrarrazional de la fe que él propone. Si Sabatier considera que el catolicismo es una religión intolerante e intransigente porque su lema es «todo o nada», Unamuno se adhiere a esta confesión precisamente por este carácter de radicalidad<sup>56</sup>.

Sin embargo, Unamuno es incapaz de creer sin cuestionarse su fe. Es así que el catolicismo de Unamuno es una guerra entre la fe y la razón, entre la inteligencia y la voluntad. Su catolicismo ha de ser interpretado como una vivencia religiosa y no como un sistema doctrinal; no es algo que tenga que ver con la inteligencia, la voluntad o el sentimiento, sino con todo su ser, con sus vivencias. Unamuno percibe el problema del alma desgarrada en el protestantismo, y éste lo importa al catolicismo, el cual queda transformado en un «camino de perfección» hacia lo eterno pero desde la agonía. Es así que Unamuno esboza un nuevo tipo de catolicismo, muy diferente del que había heredado de sus mayores, el cual deja de ser un lenitivo para la conciencia desgarrada y se torna agonía. En este personalísimo catolicismo «Unamuno no sólo no ha negado el desgarrar de la conciencia cristiana sino que lo ha radicalizado hasta hacer de él una *agonía*, abrazo trágico, lucha incruenta que le hizo derramar, en graves momentos, lágrimas de sangre»<sup>57</sup>. Este desgarrar y esta visión agónica del cristianismo, se refleja sobremanera en lo que creemos supone la «noche oscura del alma» de su particular misticismo: el tema de la apocatástasis.

#### b) La noche oscura del alma. La apocatástasis

La fe en la resurrección constituye la esencia del cristianismo, además de ser el único conocimiento digno de ser llamado tal. Es indudable que Unamuno está fuertemente influenciado tanto por Harnack como por Sabatier, sin embargo, no se atiene a ellos en lo que a la esencia del cristianismo se refiere. El cristianismo de Unamuno no es una doctrina, ni una moral, sino una relación, un acercamiento del hombre a Dios para poseerlo y dejarse poseer, y así alcanzar la inmortalidad. Sin embargo, no hemos de caer en el error de considerar a Unamuno dentro del catolicismo oficial, pues cuando habla de llegar a Dios lo que desea es llegar a ser Dios; el Dios-Unamuno posible gracias al hombre-Dios que presentan el catolicismo. Unamuno quiere ser Dios sin dejar de ser Unamuno, anhela su propia deificación y aspira a ella desde su corazón, ya que su mente le niega tal posibilidad. Su fe le dice «todo», su razón grita «nada». El cristianismo unamuniano puede ser definido como misticismo, ya que lleva inscrita la marca de su peculiar dolencia, que no es otra que el desgarrar que sufre al sentirse fascinado por el *más allá*, y a la vez saberse aprisionado en el *más acá*. Es un cristianismo agónico que se debate entre el todo y la nada: «o todo o nada». Y precisamente ésta es la razón por la cual resulta tan difícil de clasificar. Tal y como mantienen Armando Savignano:

De cualquier manera que se le quiera clasificar, parece innegable que la actitud unamuniana puede ser considerada como emblemática de “genio religioso” y por tanto inteligible, a la luz de una original filosofía de la religión marcada por la inquietud y sobre todo por el angustiante afán de eternidad y de obsesivo anhelo hacia la completa salvación del hombre<sup>58</sup>.

Unamuno anhela al hombre-Dios, muerto y resucitado, porque de ese modo su resurrección puede ser posible. Sólo desde la existencia de ese Dios su existencia será verdadera. Tal y como

<sup>55</sup> Vid. STV, 185-187; HARNACK, A., *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, vol III, o.c., pp. 720-721.

<sup>56</sup> Vid. STV, 193-194; SABATIER, A., *Ensayo de una filosofía de la religión según la psicología y la historia*, o.c., p. 224.

<sup>57</sup> RIVERA DE VENTOSA, E., «El cristianismo de Unamuno», Cuadernos Hispanoamericanos, n° 440-441, 1987, p. 208.

<sup>58</sup> SAVIGNANO, A., «Filosofía y tragedia», o.c., p. 667.

nos dice en su oración del ateo, «si Tú existieras existiría yo también de veras». Pero ese Dios no es asequible a la razón, sólo el corazón lo alcanza; es un Dios cordial. Es desde la cardíaca, y no desde la lógica, desde donde alcanzamos a Dios, un Dios que nos asegura el ser eterno. La fe, de este modo, se convierte en un conocimiento confiado –no una gnosis sino más bien en una *pistis*– desde el cual se manifiesta la vida eterna.

Pero esta confianza no es una certeza. El único conocimiento digno de ser llamado conocimiento no llega al hombre por medio de la razón, sino por el raptó místico. Desde el camino místico del conocimiento descubrimos que Dios no existe sino que sobre-existe y nos sustenta existiéndonos. El que Dios sea el sustento de nuestra existencia es algo asequible tan sólo desde el corazón; Dios es cordial. Como tal, es el anhelo más íntimo del hombre, el cual aspira a su visión eternamente. El hombre anhela la visión beatífica. Pero esta visión de Dios supone una absorción en él, y Unamuno se pregunta ¿cómo se puede vivir y gozar de Dios eternamente en Dios sin perder la personalidad?<sup>59</sup> Justamente en este punto es en donde podemos hablar de la noche oscura unamuniana.

Ya hemos visto más arriba que el panteísmo no era solución aceptable porque lo que se ganaba en inmortalidad se perdía en personalidad. Ahora parece que nos encontramos ante el mismo dilema. Sin embargo, mientras que desde la historia de las religiones Unamuno no parecía hallar respuesta alguna, razón por la cual dimos el salto al cristianismo, ahora parece haber una vía de solución presente en el mismo Evangelio: la apocatástasis, el proceso mediante el cual la creación entera será subsumida en la persona de Cristo resucitado. La recapitulación final en la persona del hombre-Dios asegura que la propia personalidad de cada hombre no quede perdida en la conciencia pura del universo, sino que queda adherida a la conciencia y personalidad de Cristo<sup>60</sup>. Ahora bien, ¿no es la apocatástasis también una forma de perder la individualidad? ¿No es un modo más sutil de pérdida de la propia conciencia? Parece que Unamuno se contradice cuando por un lado rechaza el panteísmo y, sin embargo, por otro abraza la apocatástasis, desde la cual se sacrifica también la propia personalidad. Pero no es así. Recuérdese que el cristianismo de Unamuno es agónico, y que como tal es una continua purificación. La noche oscura del alma es el puente necesario entre la vía iluminativa y la unitiva, pero desde la mística unamuniana no se sale nunca de la purificación; puesto que se aspira a la eternidad el camino es eterno. El deseo de unión con el hombre-Dios será el que le permitirá a Unamuno ser Dios. Ahora bien, este paso sólo se producirá desde la única vía posible en un cristianismo agónico: el amor y el dolor, o en términos más castizos, el amor al crucificado.

### *3.2. El Dios paciente como vía unitiva del conocimiento*

La anacefalosis paulina, esto es, la recapitulación mística de todos en Cristo puede ser interpretada como vía de aniquilación personal. Pero también puede ser la puerta de entrada en la inmortalidad si consideramos al Cristo sufriente. El que Dios sea todo en todos puede ser visto como la fórmula de que Dios sufre en todos y cada uno de los hombres. Unamuno descubre de este modo el camino hacia la deificación, que no es otro que el dolor y el amor al que sufre. La vía unitiva comienza, entonces, en el momento que pasamos del Dios cordial al Dios paciente, y esto lo hacemos mediante la compasión. El amor entendido como compasión se extenderá a todo aquel que sufre, llegando a una unión de todo el género humano pero respetando la personalidad de cada uno: somos uno en el dolor, aunque cada uno somos nosotros mismos.

La concepción de Dios como paciente descubre una lógica cordial desde la cual el conocimiento de la inmortalidad es posible. El silogismo desde el cual podemos realizar tal inferencia podría ser el siguiente:

---

<sup>59</sup> Cf. STV 390.

<sup>60</sup> Cf. STV, 409.

-1- La fe en Dios nace del amor a Dios, creemos que existe por querer que exista, y nace acaso también del amor de Dios a nosotros<sup>61</sup>.

-2- La compasión es la esencia del amor espiritual humano, del amor que tiene conciencia de serlo, del amor que no es puramente animal, del amor, en fin, de una persona racional.

-3- Dios es el Dios paciente, el Dios sufriente, el hombre-Dios muerto en la cruz, y...resucitado.

-Por tanto, la compasión y el dolor nos asemejan a Dios, nos hacen como Dios, y nos conducen a la inmortalidad.

Sin embargo, esta misma lógica nos conduce a la afirmación de que mientras haya hombres que sufren, mientras la compasión sea necesaria, la inmortalidad no se alcanzará. La resurrección sólo es posible tras la muerte en la cruz. Pero aquí es en donde radica la grandeza de la vía unitiva unamuniana, la cual se abre desde la dimensión moral del ser humano; pero no desde la moral propuesta por los protestantes, cargada de deberes. La moral que propone Unamuno es la ética heroica del que se compromete con el hombre que sufre y se pone a su lado, sabiendo que el dolor eterniza y que el sufrimiento deifica. Esta vía, aun siendo moral, tiene un fuerte carácter escatológico, ya que sigue la piedad bernardina y franciscana de la imitación de Cristo, pero eso sí, de un Cristo doliente y misericordioso. Llegamos de este modo al final de la vía propuesta por Unamuno, en donde encontramos el único conocimiento seguro y despojado de toda duda, un conocimiento que es moral, pero en el sentido calderoniano. El hombre compasivo, el misericordioso –de corazón atento a la miseria– es el único que podrá estar seguro de alcanzar a Dios, lo mismo que Segismundo pudo asegurarse la confianza de alcanzar alguna verdad segura, a pesar de no estar seguro de estar despierto. La vía unitiva asegura a Unamuno el llegar a ser Dios, aunque sea al final de un camino sin fin. La vía unitiva se define así como un eterno camino de compromiso con el que sufre desde el cual el hombre se sumerge en Dios sin dejar de ser hombre.

---

<sup>61</sup> STV, 297.